

# Räddning, men som genom eld

*Hieronymus och Augustinus uppgörelse med Origenes som bakgrund till Beda  
Venerabilis syn på straff och rening efter döden*

Katarina Pålsson

LUNDS UNIVERSITET | CENTRUM FÖR TEOLOGI OCH RELIGIONSVETENSKAP

KRMM73 Kyrko- och missionsstudier: Kyrkohistoria  
Masteruppsats 30 hp

Handledare: Samuel Rubenson

Examinator: Anders Jarlert

Termin: HT 2014



# Innehållsförteckning

<b>Abstract.....</b>	<b>3</b>
<b>1. Inledning.....</b>	<b>4</b>
1.2 Syfte och frågeställning.....	4
1.3 Teori och metod.....	6
1.3.1 Den teoretiska utgångspunkten.....	6
1.3.2 Historisk kontextualisering.....	7
1.3.3 Urval och läsning av texter.....	9
1.4 Material.....	10
1.5 Forskningsöversikt.....	13
1.6 Begreppet ”skärseld” och dess innebörd.....	17
1.7 Disposition.....	21
<b>2. Hieronymus och Augustinus om själens rening och straff efter döden.....</b>	<b>23</b>
2.1 Bakgrund: Den anti-heretiska kontexten.....	23
2.1.1 Den origenistiska kontroversen.....	23
2.1.2 Origenism och pelagianism.....	25
2.1.3 <i>Misericordes</i> .....	26
2.2 Hieronymus.....	29
2.2.1 Hieronymus eskatologi i dess polemiska sammanhang.....	29
2.2.2 Textanalys.....	30
2.2.2.1 <i>Commentariorum in Ionam Prophetam</i> 3.6-9.....	30
2.2.2.2 <i>Commentariorum in Amos Prophetam</i> 3.7.4-6.....	32
2.2.2.3 <i>Commentariorum in Esaiam</i> 8.24.21-23, 18.66.24.....	34
2.2.2.4 <i>Dialogus adversus Pelagianos</i> 1.29.....	38
2.2.3 Hieronymus och skärseldstanken.....	42
2.3 Augustinus.....	44
2.3.1 Augustinus eskatologi i dess polemiska sammanhang.....	44
2.3.2 Textanalys.....	46
2.3.2.1 <i>Enchiridion</i> .....	46
2.3.2.2 <i>De Civitate Dei</i> .....	48
2.3.3 Augustinus om renande straff efter döden.....	54
2.3.4 Augustinus och skärseldstanken.....	55

2.4 Sammanfattning.....	56
<b>3. Beda Venerabilis om själens rening, straff och möjlighet till frälsning.....</b>	<b>59</b>
3.1 Bakgrund.....	59
3.1.1 Beda, hans verksamhet och hans källor.....	59
3.1.2 Ortodoxi och eskatologi.....	60
3.2 Textanalys.....	62
3.2.1 <i>Historia Ecclesiastica</i> 5.12 (Drythelms vision).....	63
3.2.2 <i>Homelia</i> 1.2, <i>In Adventu</i> .....	69
3.2.3 <i>In Proverbia Salomonis</i> 2.11.7.....	72
3.2.4 Jämförelse av texterna.....	75
3.3 Den patristiska bakgrunden.....	77
3.3.1 <i>Historia Ecclesiastica</i> 5.12 (Drythelms vision).....	77
3.3.2 <i>Homelia</i> 1.2, <i>In Adventu</i> .....	80
3.3.3 <i>In Proverbia Salomonis</i> 2.11.7.....	83
3.4 Beda om evigt straff: <i>De eo quod ait Isaias</i> .....	86
3.5 Sammanfattning: Den patristiska bakgrunden till Bedas uppfattningar om själens rening och straff efter döden.....	87
<b>4. Slutsats.....</b>	<b>91</b>
<b>5. Litteraturförteckning.....</b>	<b>96</b>
Primärlitteratur.....	96
Sekundärlitteratur.....	98

## Abstract

The main purpose of this thesis has been to investigate the possible influence that Origen's eschatology, and above all his teaching of *apokatastasis*, has had for the Venerable Bede's teachings on post-mortem purgation and punishment of the soul. The general question behind the work is what importance Origen's teachings has had for the later doctrine of Purgatory. I have limited the investigation to an early stage in the development of the idea.

I have chosen to investigate what Bede could have learned about Origen's teachings from his reading of the fathers. His use of Jerome's and Augustine's writings was extensive. Both these writers were engaged in polemical contexts which were directly or indirectly connected with Origenism. An important theory in this thesis is, that the refutation of "heretical" views by "orthodox" writers often implicate a certain extent of acceptance, since what the critic does, rather than totally reject the view, is to give a correction of it and an alternative to it.

Jerome's and Augustine's responses to Origen and related eschatological views function as a background to the analysis of Bede's works. The questions I ask are: Can an influence from Origenist eschatology be found in Bede's views on the purgation and punishment of the soul, and its possibility of being saved? If so, wherein does the influence consist, and what significance may Jerome's and Augustine's polemical works have had?

I have chosen to analyse texts from Jerome and Augustine, which deal with subjects as postmortem purgation and punishment, and in addition have a clearly polemical purpose. What is most interesting is what consequences the refutation of Origen and connected views had for Jerome's and Augustine's eschatological theories. After analysing the texts of Bede, I have compared the results of this analysis with the results of the previous analyses, to be able to draw conclusions on Bede's dependence on the earlier writers for his knowledge of Origen.

My conclusion is, that an Origenist influence certainly can be found in Bede's views on postmortem purgation and punishment, but that this does not have to do so much with his own response to Origen's universalism, as with his dependence on Jerome's anti-origenist polemics. Both Jerome and Augustine contributed to the later doctrine of Purgatory above all in their polemical works, in which they by categorisations and definitions of sins and sinners limited the possibility of being cleansed and forgiven after death, in response to more inclusive views on salvation.

**Key words:** Postmortem purgation, Purgatory, Origenist controversy, universalism, *miseriordes*, Beda Venerabilis.

# 1. Inledning

Föreställningen att människans själ efter döden kan renas från brister, som den ådragit sig i detta liv, brister, som utgör hinder mellan själen och frälsningen, för att genom denna rening uppnå ett tillstånd som gör frälsningen möjlig, har varit närvarande i kristendomen under större delen av dess historia, och omfattades av icke-kristna tänkare redan innan dess. Naturligtvis har föreställningen antagit många olika former, beroende på under vilken tidsperiod, i vilket sammanhang och av vilka personer den har uttryckts. Icke-kristna varianter av tanken under antiken uppvisar inte några större likheter med vad medeltida författare skulle kalla *purgatorium*, ”skärselden”.

När blir föreställningen om själens rening efter döden en föreställning om skärselden? Vad utmärker detta begrepp från tidigare varianter av föreställningen? Att skärselden är en kristen tolkning av den grundläggande tanken säger inte särskilt mycket, eftersom den även inom kristendomen har antagit så skilda uttryck, att alla knappast kan inkluderas i skärseldsbegreppet.

Det som lett mig in på denna undersökning är ett intresse av förhållandet mellan antika föreställningar om själens rening och idén om skärselden, och mer specifikt vilket inflytande Origenes (d. 253/254) eskatologi kan ha haft på denna tanke. Delar av Origenes teologi, och inte minst vissa eskatologiska uppfattningar, kom att fördömas som heretiska, men att räknas som heretiker innebär inte nödvändigtvis ett minskat inflytande. Inflytande kan ske på ett så paradoxalt sätt som genom ”ortodoxa” motståndares svar på ”heretikernas” ståndpunkter, eftersom sådana bemötanden ofta, i någon mån, innebär varianter av det som de utgör ett svar på, och därmed ett slags acceptans av det. Det faktum att Origenes av Isabel Moreira i *Heaven's Purge: Purgatory in Late Antiquity*<sup>1</sup> har tilldelats en väsentlig roll i skärseldens tidiga historia, genom det sätt som hans eskatologi bemöttes på av Beda Venerabilis vid 700-talets början, har fördjupat mitt intresse i denna fråga, och medverkat till att göra Bedas formuleringar av tanken om själens rening efter döden centrala i min undersökning. Beda är också lämplig att utgå från med tanke på att han var verksam i slutet av den period, som har kallats senantiken, det vill säga i övergången mellan antiken och medeltiden, vilket gör honom intressant när det gäller förmedlingen av antika eskatologiska föreställningar.

## 1.2 Syfte och frågeställning

Uppsatsens syfte är att undersöka huruvida ett inflytande från origenistisk eskatologi går att finna i Bedas uppfattning om själens rening, straff och möjlighet till frälsning. Den mer övergripande frågan, om huruvida delar av Origenes eskatologi förmedlats till medeltida skärseldsteologi, är

<sup>1</sup> Moreira, Isabel, *Heaven's Purge: Purgatory in Late Antiquity*, Oxford University Press, Oxford, New York, 2010.

alltför omfattande för att behandlas i denna uppsats. Jag har därför valt att begränsa mig till Beda, vars tankar om själens tillvaro efter döden kan sägas utgöra ett led i den utveckling, som skulle leda fram till skärseldsläran.

Vad jag kommer att undersöka är inte något direkt inflytande från Origenes hos Beda. Jag skiljer mig i detta från Moreira, som tycks förutsätta att ett sådant föreligger, i sin förklaring av Bedas skärseldsteologi som en ”ortodox” variant av universalism. Eftersom Beda endast hade tillgång till ett fåtal av denne kyrkofaders verk,<sup>2</sup> och dessutom inte det, i vilken hans mest kontroversiella eskatologi uttrycktes, nämligen *De principiis*, anser jag det vara problematiskt att utgå från att ett eventuellt origenistiskt inflytande på Bedas teologi, och framför allt att en modifiering av origenistisk eskatologi skulle bero på Bedas egen kännedom om Origenes. Vad Beda hade desto större tillgång till var litteratur av ”ortodoxa” kyrkofäder, vilken författats i ett anti-origenistiskt sammanhang. Därför blir det i min undersökning i stället den kännedom om Origenes eskatologi som förmedlades till Beda genom andra teologer, och dessa teologers reaktion på origenism, som kommer att lyftas fram.

De teologer som avses är Hieronymus och Augustinus, som utgjorde viktiga auktoriteter för Beda. Båda dessa teologer var verksamma i en anti-heretisk kontext, och den första delen av arbetet kommer att bestå i undersökningen av, vilken betydelse det polemiska sammanhanget hade för utvecklingen av deras egna tankar om själens rening och straff efter döden. Det handlar om vilken *negativ* påverkan, som kan ha förekommit, snarare än en positiv – hur deras egna teorier kan ha utarbetats i motsättning till Origenes.

Den andra delen av arbetet, som handlar om Bedas teorier på det aktuella området, kommer att ses i förhållande till den första delen, för att jag skall kunna uttala mig om vilket beroende av de båda auktoriteterna som kan ha förelegat. Eftersom dessa tolkats i en anti-origenistisk kontext, och deras teorier diskuterats i relation till origenistisk eskatologi, kan frågan ställas, huruvida Bedas tankar om själens rening, vilka inkluderar flera element som skulle återkomma i senare skärseldslära, faktiskt uppvisar ett indirekt inflytande från origenistisk eskatologi, och ytterst kan förklaras genom hänvisning till en anti-origenistisk kontext.

Min frågeställning lyder: *Går det att konstatera ett inflytande från origenistisk eskatologi i Bedas tankar om själens rening, straff och möjlighet till frälsning? I så fall: Vari består detta inflytande, och vilken betydelse kan Hieronymus och Augustinus polemiska verk ha haft för det?*

---

<sup>2</sup> Lapidge, Michael, *The Anglo-Saxon Library*, Oxford University Press, Oxford, 2006, s. 220-21.

## 1.3 Teori och metod

### 1.3.1 Den teoretiska utgångspunkten

Uppsatsen har en systematisk-teologisk utgångspunkt, vilket hör samman med att dess syfte är att undersöka den teologiska bakgrunden till Bedas uppfattningar om själens rening, straff och möjlighet till frälsning. Detta är inte den enda möjliga utgångspunkten. Mycket av den forskning som bedrivits angående skärseldstankens genomslag har lyft fram historiska, samhällsliga och kulturella förklaringar, snarare än teologiska. Emellertid handlar min frågeställning inte om varför skärseldstanken blev viktig under en viss tid, utan jag har avgränsat undersökningen till att handla om en teologs uppfattning om själens tillvaro efter döden, och vilket förhållande som kan ha förelegat mellan denna uppfattning och vissa tidigare eskatologiska teorier. Vad jag är intresserad av är att undersöka en möjlig teologisk, närmare bestämt kyrkligt läromässig förklaring till utvecklandet av skärseldstanken.

En viktig utgångspunkt i uppsatsen är teorin att tänkare i många fall, och framför allt i sådana polemiska sammanhang som vi här kommer att behandla, genom *negativ påverkan* präglas av sina motståndare. Ofta innebär motsägelser av teorier korrektioner av dessa, i bemärkelsen, att man inte förkastar tanken i dess helhet, utan i viss mån accepterar den, men i en annan form än den ursprungliga. Man begränsar teorins giltighet, snarare än att fullständigt förneka den. En uppfattning som utpekats som heretisk kan därmed indirekt få inflytande i "ortodox" teologi, när dess kritiker genom att avgränsa sig gentemot den också kan sägas modifiera den. Reaktionen består dels i förkastande, dels i anammande.<sup>3</sup>

En sådan här utgångspunkt är lämplig med avseende på skärseldstankens historia, eftersom denna romersk-katolska lära ironiskt nog har sitt ursprung i ett grekiskt tänkesätt, som dessutom kom att uppfattas som heretiskt, nämligen det origenistiska.<sup>4</sup> Detta paradoxala förhållande motiverar att vi, i undersökningen av den senare lärans patristiska bakgrund, lägger vikt vid det negativa inflytande som kan ha förelegat från origenismen genom "ortodoxa" tänkares sätt att avgränsa sig gentemot den, varigenom den, i modifierad form, kan ha fått en plats i "ortodox" lära.

Jag kommer därmed inte att lägga vikt vid vilka element i Origenes eskatologi som förmedlas till skärseldsläran. I stället undersöker jag hur tänkare i föreställningens tidiga utveckling bidrog till

---

<sup>3</sup> Anti-heretisk polemik hade betydelse för "ortodox" eskatologi långt före den period som vi här har att göra med. Reaktionen på gnostikernas och Markions teorier kan nämnas. Markus Vinzent har argumenterat för Markions betydelse för den "ortodoxa" uppståndelsesteologin. (*Christ's Resurrection in Early Christianity, and the Making of the New Testament*, Ashgate, Farnham, 2011).

<sup>4</sup> Anrich, Georg, "Clemens und Origenes als Begründer der Lehre vom Fegfeuer", i *Theologische Abhandlungen, Festgabe für H. H. Holtzmann*, Tübingen, Leipzig, 1902, 97; Le Goff, Jacques, *The Birth of Purgatory*, University of Chicago Press, Chicago, 1984, 52.

denna utveckling genom motstånd mot origenismen.

Jag vill i synnerhet undersöka tanken om själens rening utifrån ett frälsningsperspektiv, och kommer inte att lägga någon större vikt vid skärseldens eventuella befintlighet som en plats eller närmare beskrivningar av den. Det är skärseldens funktion, snarare än dess natur, som står i fokus. Denna utgångspunkt blir en nödvändig konsekvens av att förhållandet till origenismen, och i synnerhet dess frälsningsuppfattning, är centralt i uppsatsen.

Det är här lämpligt att redogöra för ett för undersökningen väsentligt begrepp, nämligen *universalism*. Dess grundläggande betydelse är identisk med den origenistiska föreställningen om *apokatastasis*, det vill säga alltings återställelse. Det handlar om en frälsningsuppfattning, enligt vilken alla rationella varelser slutligen räddas. Jag skulle vilja problematisera detta begrepp något. Moreira kallar Bedas skärelsteologi för ”modifierad universalism”,<sup>5</sup> och det är ett uttryck som jag anser vara användbart. Frågan är hur detta uttryck förhåller sig till universalism i dess ursprungliga betydelse. Min teori är, att vad som utmärker universalism såväl i dess grundbetydelse som i modifierade versioner, är att en individ inkluderas i frälsningen tack vare att han eller hon ingår i en viss grupp av varelser. Denna helhet blir räddad och, i den, delarna. Helheten utgörs i ursprunglig universalism av den rationella skapelsen. Modifierad universalism innebär en begränsning av helhetens innebörd.

Motsatsen till universalism i dess olika former kan sägas ligga i den frälsningsuppfattning som innebär, att en individs levnadssätt är avgörande för hans eller hennes möjlighet till räddning. Det vore missvisande att tala om dessa synsätt som två helt motsatta: Universalistiska synsätt utesluter inte att vikt läggs vid en individs handlingar, och även de synsätt enligt vilka gärningar är avgörande, kräver i regel också delaktighet i en grupp, så som en viss kristendomsform. Jag anser emellertid det vara användbart att hålla i sär dessa frälsningsuppfattningar, och denna distinktion kommer att vara av betydelse i undersökningen.

### 1.3.2 Historisk kontextualisering

Att uppsatsens utgångspunkt är systematisk-teologisk innebär inte att undersökningen kommer att inriktas endast på texterna, oberoende av de sammanhang i vilka de författats. Jag har utgått från John Tosh<sup>6</sup> beskrivningar av vilka principer som bör styra hanteringen av historiskt material. Jag kommer vid analyserna lägga vikt vid texternas betydelse då de skrevs, det vill säga författarens intention. Här blir den första principen som enligt Tosh ingår i *det historiska medvetandet*<sup>7</sup> väsentlig, nämligen att vara uppmärksam på skillnaderna mellan då och nu och inte läsa in senare

---

<sup>5</sup> Moreira 2010, 165.

<sup>6</sup> Tosh, John, *Historisk teori och metod*. Studentlitteratur, Lund, 2011.

<sup>7</sup> Tosh 2011, 24-25, 27-31.

tänkesätt i texten. Det faktum att undersökningen handlar om utvecklingen av en teologisk tankegång, måste medföra en viss försiktighet vid läsningen av texterna. Det finns en risk att man på grund av utgångspunkten läser in idéer i texterna, som går utöver vad som faktiskt sägs. Själva det faktum att jag valt dessa texter för undersökningen om skärseldstankens bakgrund, innebär att jag anser dem ha något att tillföra till detta ämne. Vid den närmare analysen av dessa texter blir det viktigt att inte förutsätta, att deras betydelse är så stor som man har ansett.

Dessutom medför undersökningens fokus på en utveckling av en teologisk idé en risk att man, på grund av att man i ett efterhandsperspektiv tenderar att se de olika tänkarna som led i en gemensam utveckling mot ett mål, utgår från att de i de aktuella texterna faktiskt talar om samma sak. Det är viktigt att skilja sin egen konstruktion från de historiska sammanhang, i vilka texterna författades.

Var och en av texterna kommer att tolkas i ett visst historiskt eller idéhistoriskt sammanhang, i vilket de tillkommit. Det blir viktigt att tillämpa historisk, eller idéhistorisk contextualisering, genom vilken man tolkar texter med hänsyn till det sammanhang, i vilket de författats och undersöker på vilket sätt detta sammanhang kan ha påverkat författaren. Vi får anledning att fråga oss, hur ny en teori är, eller vad den har växt fram ur.<sup>8</sup> Till detta hör också den andra principen som enligt Tosh ingår i historiskt medvetande, nämligen ”sammanhang”,<sup>9</sup> det vill säga att en källa måste ses i sin egen miljö.

När det gäller vilket sammanhang en text bör läsas i, måste naturligtvis avgränsningar göras, och på grund av min frågeställning har jag inriktat mig på en anti-heretisk, närmare bestämt anti-origenistisk kontext. Framför allt är det den origenistiska kontroversen kring 400 som kommer att utgöra den bakgrund, mot vilken jag ser de aktuella teologernas teorier. Hieronymus och Augustinus texter och de tankar om rening och straff som uttrycks i dem, kommer att ses i förhållande till det polemiska sammanhang i vilket de skrevs.

Texterna kommer också att ses i ett större sammanhang, nämligen vad Tosh kallar ”den historiska *processen*”,<sup>10</sup> vilken är ännu en komponent i det historiska medvetandet. Här läggs fokus på relationen mellan undersökningsobjekt i olika tider. Vi har, som framgått, att göra med texter från olika tidsperioder och vill undersöka förhållandet mellan dessa. Bedas texter kommer att jämföras med de båda auktoriteternas för att undersöka, vilket möjligt samband som föreligger dem emellan, och därmed vilket samband som kan föreligga mellan Bedas syn på själens rening och Origenes eskatologi.

---

<sup>8</sup> Jfr. Tarald Rasmussen, ”Nyere forskning i reformasjonshistorie”, i Jarlert, Anders (red.), *Kyrkohistoria: Perspektiv på ett forskningsämne*, Kungl. Vitterhets Historie och Antikvitets Akademien, Konferenser 70, Stockholm, 2009, s. 32-36, här med avseende på Lutherforskningen.

<sup>9</sup> Tosh 2011, 29.

<sup>10</sup> Tosh 2011, 30.

### 1.3.3 Urval och läsning av texter

Tosh lyfter fram urval som kärnan i historisk forskning, till exempel när det gäller relevanta källor. Valen styr forskningens riktning, i samma mån som empirin gör det. Det är viktigt både att ta hänsyn till den roll som forskarens val spelar, och att inte för den sakens skull uppfatta forskningen som godtycklig.<sup>11</sup> Tosh skiljer mellan källorienterad och problemorienterad ansats, där den källorienterade innebär att källans innehåll avgör hur problemet formuleras, medan den problemorienterade innebär att problemformuleringen avgör vilka källor som skall användas.<sup>12</sup>

Min ansats är problemorienterad, eftersom min problemformulering har lett mig till att använda vissa källor, då jag anser dessa vara de mest relevanta i förhållande till min frågeställning. Jag utgår från att de kommer att ha betydelse för mitt ämne. Denna typ av ansats medför olika risker. För det första finns risken att texter som haft minst lika mycket att tillföra till undersökningen utelämnas. Om man, för det andra, styrs alltför mycket av de frågor man formulerat, kan det leda till att källorna lyfts ur sitt sammanhang.<sup>13</sup>

Det finns olika anledningar till att jag valt de texter som jag valt. I Bedas fall har jag valt att undersöka texter som inom forskningen har lyfts fram som betydelsefulla i skärseldstankens utveckling.<sup>14</sup> Det blir väsentligt att i analysen av dessa förhålla sig till tidigare forskning och nå fram till ett ställningstagande om Bedas plats i denna föreställnings historia. Vad beträffar Hieronymus texter, har dessa inte tillskrivits någon större betydelse för skärseldstankens utveckling, men de blir relevanta i denna uppsats på grund av dess inriktning, nämligen att undersöka föreställningar om själens rening efter döden med utgångspunkt i en anti-heretisk kontext. De texter det handlar om är sådana, i vilka Hieronymus reaktion på origenistiska teorier tydligt framgår, och som anknyter till ämnet om straff och rening efter döden. Augustinus har inom forskningen tilldelats en betydligt större roll i skärseldlärans historia, och de texter som utvalts är sådana, som ofta lyfts fram i detta sammanhang. Emellertid är den direkta orsaken till att de valts ut, precis som i fallet med Hieronymus, att de författats i ett polemiskt sammanhang, och på detta sätt överensstämmer med uppsatsens syfte. De texter av Hieronymus och Augustinus som jag inkluderat, är också sådana vars titlar har konstaterats vara tillgängliga för Beda, och därmed kan ha bidragit till hans idéer.<sup>15</sup>

---

<sup>11</sup> Tosh 2011, 199.

<sup>12</sup> Tosh 2011, 132-133.

<sup>13</sup> Jfr. Tosh 2011, 133-134.

<sup>14</sup> Detta gäller i synnerhet Moreira (2010). Claude Carozzi tar upp Beda främst med avseende på hans återgivande av en visionsberättelse. Se *Le voyage de l'âme dans l'au-delà d'après le littérature latine (Ve-XIIIe siècle)*, Palais Farnèse: École Française de Rome, 1994, 226-53. Le Goff (1984) behandlar Beda ganska kortfattat och tillskriver honom inte någon avgörande betydelse för senare skärseldlära. I den mån Beda tas upp, är det främst med avseende på hans återgivande av visionsberättelser, 112-16.

<sup>15</sup> För upplysningar om vilka källor som Beda haft tillgång till har jag använt mig av Lapidge 2006.

I textanalyserna citerar och översätter jag de textställen som är särskilt relevanta, så även med avseende på enskilda termer eller uttryck. Vid läsningen använder jag mig av en system-immanent analys, vilket innebär att fokus läggs på teologiskt innehåll och logik. Analys kommer att göras av de viktigaste termerna med avseende på deras innebörd och deras förhållande till varandra, liksom av enskilda argument. Naturligtvis kommer vissa delar av texterna att ägnas mer uppmärksamhet än andra, på grund av deras relevans för undersökningen.

Lika viktig som undersökningen av texterna var för sig, är undersökningen av texterna i förhållande till varandra. När det gäller en enskild författares texter, är det resultaten av de olika textanalyserna tillsammans, som gör det möjligt att uttala sig om hans uppfattningar. Samtidigt är det, som framgått, också av stor betydelse att se dessa teologer i förhållande till varandra. Särskilt gäller detta Bedas beroende av de båda tidigare tänkarna. Jag kommer därför i kapitlet om Beda att dels utföra analys av hans texter, dels undersöka resultaten av denna analys med resultaten av analyserna av Hieronymus och Augustinus texter.

## ***1.4 Material***

De texter av Hieronymus som tas upp är främst hämtade ur bibelkommentarer. Den första är hämtad ur *Commentariorum in Ionam Prophetam*,<sup>16</sup> som han skrev under tiden för den origenistiska kontroversen. Texten utgörs av en tolkning av kungen av Nineves botgöring, vilken föranleder en argumentation mot den origenistiska frälsningsuppfattningen. Texten ur *Commentariorum in Amos Prophetam*,<sup>17</sup> författad några år senare, är den enda av Hieronymus texter där han inte direkt riktar sig mot Origenes, men de ämnen som behandlas har även här en tydlig anknytning till origenistisk eskatologi. Texten blir också relevant genom att Hieronymus talar om renande eld i nästa liv. Två texter är hämtade ur *Commentariorum in Esaiam*.<sup>18</sup> Båda innehåller anti-origenistisk polemik, och argumentationen avser främst straffets evighet för de fördömda. Slutligen har jag använt en text ur *Dialogus adversus Pelagianos*.<sup>19</sup> Även om det främst är pelagianerna som Hieronymus argumenterar mot i denna text, riktar han sig i det aktuella textstället även mot Origenes. Texten blir särskilt intressant genom att visa Hieronymus förhållningssätt gentemot båda dessa motståndare.

---

<sup>16</sup> *Commentariorum in Ionam Prophetam*, i red. M. Adriaen, *S. Hieronymi Presbyteri Opera, pars I: Opera Exegetica*, Corpus Christianorum, Series Latina 76, Brepols, Turnhout, 1969.

<sup>17</sup> *Commentariorum in Amos Prophetam Libri III*, i *S. Hieronymi Presbyteri Opera, pars I: Opera Exegetica*, Corpus Christianorum, Series Latina 76, Brepols, Turnhout, 1969.

<sup>18</sup> *Commentarium in Esaiam Libri I-XI*, i red. M. Adriaen, *S. Hieronymi Presbyteri Opera, pars I: Opera Exegetica*, Corpus Christianorum, Series Latina 73, Brepols, Turnhout, 1963, samt *Commentarium in Esaiam Libri XII-XVIII*, i red. M. Adriaen, G. Morin, *S. Hieronymi Presbyteri Opera, pars I: Opera Exegetica*, Corpus Christianorum, Series Latina 73 A, Brepols, Turnhout, 1963.

<sup>19</sup> *Dialogus adversus Pelagianos*, i red. C. Moreschini, *S. Hieronymi Presbyteri Opera, pars III: Opera Polemica*, Corpus Christianorum, Series Latina 80, Brepols, Turnhout, 1990. Övers. i *St. Jerome: Dogmatic and Polemical Works*, John N. Hritz, The Catholic University of America Press, Washington, D.C, 1965.

Vad beträffar Augustinus, är två texter hämtade ur *Enchiridion*<sup>20</sup> och fyra ur *De Civitate Dei*.<sup>21</sup> Båda verken författades under den senare delen av Augustinus författarskap, och han ger i båda uttryck för sitt motstånd mot de frälsningsuppfattningar som förespråkades av *miseriordes*, vars innebörd och förhållande till origenismen vi skall diskutera närmare längre fram. Texterna är, förutom sin polemiska inriktning, viktiga genom att behandla ämnen som själens rening efter döden, straffets evighet för de fördömda och levande människors möjligheter att hjälpa de avlidnas själar.

Tre texter av Beda kommer att analyseras. En av dem, Drythelms visionsberättelse, är hämtad ur Bedas historieverk, *Historia Ecclesiastica Gentis Anglorum*. Jag har använt mig av utgåvan *Bede's Ecclesiastical History of the English People*,<sup>22</sup> som innehåller både den latinska texten och en engelsk översättning av den. Visionen är, med sin skildring av tillvaron för olika grupper av själar efter döden, väsentlig för förståelsen av Bedas uppfattning om rening och straff.

Den andra texten är en predikan, som ingår i en samling av predikningar av Beda, uppdelad i två böcker. Den aktuella texten ingår i den första boken och utgörs av en predikan för advent, *Homelia* 1.2.<sup>23</sup> Texten behandlar tillståndet för olika grupper av själar efter döden, och talar uttryckligen om rening av vissa själar.

Den tredje texten kommer från en av Bedas bibelkommentarer, *In Proverbia Salomonis*.<sup>24</sup> Texten behandlar frågan om evigt straff och möjligheten att lösas från synder efter döden. Väsentligt är, att Origenes omnämns i texten.

Jag kommer kort att ta upp ytterligare en text, bestående av ett brev, *De eo quod ait Isaias*. Jag har här endast haft tillgång till den engelska översättningen i *Bede: A Biblical Miscellany*.<sup>25</sup> Även i denna text behandlar Beda frågan om evigt straff i relation till origenistiska teorier. Texten visar också ett direkt beroende av Hieronymus diskussion i *In Esaiam*.

---

<sup>20</sup> *Enchiridion ad Laurentium de Fide et Spe et Caritate*, i *Aurelii Augustini Opera, pars XIII*, Corpus Christianorum, Series Latina 46, Turnhout, Brepols, 1969. Övers. Bruce Harbert, *The Augustine Catechism. The Enchiridion on Faith, Hope, and Love*, New City Press, New York, 1999.

<sup>21</sup> *De Civitate Dei, Libri XI-XXII*, i red. Bernhard Dombart & Alphons Kalb, *Aurelii Augustini Opera, pars XIV*, Corpus Christianorum, Series Latina 48, Brepols, Turnhout, 1955. Övers. Bengt Ellenberger, *Augustinus, Guds Stad. De utfästa målen. Bok 19-22*, Artos, Skellefteå, 1997.

<sup>22</sup> *Bede's Ecclesiastical History of the English People*, red. Bertram Colgrave & R. A. B. Mynors, Oxford University Press, Oxford, 1969.

<sup>23</sup> *Homiliarum Evangelii Libri II*, i red. David Hurst, *Beda Venerabilis Opera, pars III: Opera homilietica*, Corpus Christianorum, Series Latina 122, Brepols, Turnhout, 1955. Övers. Lawrence T. Martin och David Hurst, *Beda Venerabilis: Homilies on the Gospels Book I, Advent to Lent*, Cistercian Studies, vol. 110, Cistercian Publications, Kalamazoo, MI, 1991.

<sup>24</sup> *In Proverbia Salomonis Libri III*, i red. David Hurst, *Beda Venerabilis Opera, pars II: Opera Exegetica*, Corpus Christianorum, Series Latina 119 B, Brepols, Turnhout, 1983.

<sup>25</sup> Övers. Arthur G. Holder, "On what Isaiah says", i W. Trent Foley & Arthur G. Holder, *Bede: A Biblical Miscellany*, Liverpool University Press, Liverpool, 1999, ss. 39-51.

Bland sekundärlitteraturen, som direkt berör skärseldens tidiga historia, återfinns Isabel Moreiras nämnda bok *Heaven's Purge*,<sup>26</sup> som mer än någon annan behandlar den för undersökningen grundläggande frågan om sambandet mellan Origenes eskatologi och den medeltida skärseldstanken. Peter Browns artiklar ”End of the Ancient Otherworld”<sup>27</sup> och ”Decline of the Empire of God”<sup>28</sup> kommer i första hand att tas upp under diskussionen om *miseriordes*, vars frälsningsuppfattning Brown knyter till föreställningen om amnesti.

Carozzis *Le voyage de l'âme*,<sup>29</sup> som behandlar föreställningar om själens tillvaro efter döden från antiken fram till högmedeltiden, är relevant framför allt i förhållande till Bedas visionsberättelse, av vilken Carozzi har gjort en omfattande analys. Jacques Le Goffs *The Birth of Purgatory*<sup>30</sup> är genom sin breda behandling av ämnet användbar för undersökningen. Av de teologer som tas upp är det Augustinus som behandlas mest ingående hos Le Goff. Emellertid kommer jag i avsnittet om Augustinus i första hand att använda mig av Joseph Ntedikas *L'Évolution de la doctrine du Purgatoire chez Saint Augustin*,<sup>31</sup> där han undersöker utvecklingen av Augustinus uppfattning om straff och rening efter döden. Ntedikas bok är särskilt intressant på grund av den vikt han lägger vid det polemiska sammanhang som Augustinus verkade i som avgörande för en förändring i hans tänkande. Georg Anrichs artikel ”Clemens und Origenes als Begründer der Lehre vom Fegfeuer”<sup>32</sup> är relevant genom dess undersökning av Origenes syn på rening och straff efter döden, samt dess övergripande tes, att skärseldslärens ursprung går att finna i alexandrinsk eskatologi.

För information om Bedas författarskap och teologi, har *The Cambridge Companion to Bede*<sup>33</sup> använts som ett översiktsverk. En bok som mer specifikt berör Bedas eskatologi är *Bede and the End of Time*<sup>34</sup> av Peter Darby. Darby behandlar visserligen inte Bedas uppfattning om tillståndet mellan döden och den yttersta domen, men diskussionen om Bedas syn på domen och helvetets evighet är av betydelse. Upplysningar om den patristiska litteratur som Beda haft tillgång till har jag

---

<sup>26</sup> Moreira, Isabel, *Heaven's Purge: Purgatory in Late Antiquity*, Oxford University Press, 2010.

<sup>27</sup> Brown, Peter, ”The End of the Ancient Other World: Death and Afterlife Between Late Antiquity and the Early Middle Ages”, *The Tanner Lectures on Human Values* 20, 1999, ss. 19-85.

<sup>28</sup> Brown, Peter, ”The Decline of the Empire of God: Amnesty, Penance, and the Afterlife from Late Antiquity to the Middle Ages”, i red. Caroline Walker Bynum & Paul Freedman, *Last Things: Death and the Apocalypse in the Middle Ages*, University of Pennsylvania Press, Philadelphia, 2000, ss. 41-59.

<sup>29</sup> Carozzi, Claude, *Le voyage de l'âme dans l'au-delà d'après le littérature latine (Ve-XIIIe siècle)*, Palais Farnèse: École Française de Rome, 1994.

<sup>30</sup> Le Goff, Jacques, *The Birth of Purgatory*, University of Chicago Press, Chicago, 1984.

<sup>31</sup> Ntedika, Joseph, *L'Évolution de la Doctrine du Purgatoire chez Saint Augustin*, Études Augustiniennes, La Faculté de Théologie de l'Université Lovanium de Léopoldville, Paris, 1966.

<sup>32</sup> Anrich, Georg, ”Clemens und Origenes als Begründer der Lehre vom Fegfeuer”, i *Theologische Abhandlungen, Festgabe für H. H. Holtzmann*, Tübingen, Leipzig, 1902, ss. 95-120.

<sup>33</sup> DeGregorio, Scott (red.), *The Cambridge Companion to Bede*, Cambridge University Press, Cambridge, 2010.

<sup>34</sup> Darby, Peter, *Bede and the End of Time*, Ashgate, Farnham, 2012.

fått från Michael Lapidges *The Anglo-Saxon Library*,<sup>35</sup> som innehåller en redogörelse för vilken typ av bevis som används för att konstatera att ett verk varit hemmahörande i ett visst bibliotek, och listar de källor som man kunnat konstatera att olika anglo-saxiska författare varit beroende av. Denna information är mycket väsentlig med tanke på uppsatsens syfte. För att kunna uttala sig om ett eventuellt origenistiskt inflytande i Bedas eskatologi krävs kännedom om vilka verk av kyrkofäderna han använde sig av. M. L. W. Laistners ”The Library of the Venerable Bede”<sup>36</sup> är relevant genom diskussionen om Bedas beroende av sina källor.

Information om den origenistiska kontroversen hämtas i första hand från Elizabeth A. Clarks *The Origenist Controversy: The Cultural Construction of an Early Christian Debate*.<sup>37</sup> Framför allt är behandlingen av Hieronymus relation till origenismen väsentlig för denna undersökning. John Tosh's *Historisk teori och metod*<sup>38</sup> har använts för upplysningar om metod beträffande urval samt tolkning av källor.

## **1.5 Forskningsöversikt**

Teorier om när och varför skärselden blev en del av den kristna föreställningsvärlden går tillbaka till 1500-talet. Den kritik som protestanter riktade mot vad de ansåg vara vidskepliga inslag i katolicismen medförde en vilja att historiskt belägga, hur ett sådant mänskligt påfund som skärselden hade letat sig in i religionen. Den tid som man i regel placerade detta misstag i var senantiken,<sup>39</sup> en period som man menade ha präglats av religiöst och kulturellt förfall. Själva orsaken förklarade man med hänvisning till barbarinvasionerna och inflytande från den barbariska kulturen. Alternativt utpekades det kristna prästerskapet, och i synnerhet påven, som skyldiga, genom att man såg det påvliga kontrollutövande som förknippades med skärselden i samtiden som ett motiv att förespråka skärselden även hos tidigare påvar.<sup>40</sup>

Denna bakgrund i frågan om hur skärseldens inträdande i kristendomen skall förklaras har relevans även för nyare forskning, eftersom vissa av 1500-talets förklaringar genljuder även i denna, vilket kommer att framgå i det följande.

---

<sup>35</sup> Lapidge, Michael, *The Anglo-Saxon Library*, Oxford University Press, Oxford, 2006.

<sup>36</sup> Laistner, M. L. W. ”The Library of the Venerable Bede”, i red. Chester G. Starr, *The Intellectual Heritage of the Early Middle Ages*, Cornell University Press, New York, 1957, ss. 117-149.

<sup>37</sup> Clark, Elizabeth A., *The Origenist Controversy: The Cultural Construction of An Early Christian Debate*, Princeton University Press, Princeton, 1992.

<sup>38</sup> Tosh, John, *Historisk teori och metod*. Studentlitteratur, Lund, 2011.

<sup>39</sup> Detta är beteckningen som historiker använder för den tidsperiod som utgör övergången mellan antiken och medeltiden. Dess mer precisa gränser är omdiskuterade. Le Goff 1984, 12, talar om perioden från 200-talet till 600-talet.

<sup>40</sup> Peter Marshall tar upp protestantiska angrepp på skärseldsläran i England i *Beliefs and the Dead in Reformation England*, Oxford University Press, Oxford, 2002.

Jacques Le Goffs *The Birth of Purgatory*<sup>41</sup> innehåller den antagligen bredaste behandlingen av skärseldens historia, från antika föreställningar till Dantes *Divina Comedia*. I likhet med de teorier som beskrivits ovan, sätter Le Goff in skärseldens uppkomst i ett politiskt och socialt sammanhang. Däremot är detta sammanhang inte senantikens, utan den feodala högmedeltidens. Le Goff menar, att de sociala förändringar som skedde under denna tid och sättet som man kom att beskriva samhället på, fick konsekvenser för hur man beskrev tillvaron efter döden. Mentaliteten präglades av en övergång från tvådelade till tredelade system, och större vikt lades vid ett mellanliggande stadium.<sup>42</sup>

Som framgått behandlar Le Goff skärseldens historia, eller snarare förhistoria, även betydligt tidigare än högmedeltiden, men han är tydlig med att det inte går att tala om skärselden innan 1100-talets slut, när begreppet för första gången användes: "Until the end of the twelfth century the noun *purgatorium* did not exist: *the Purgatory* had not yet been born".<sup>43</sup> Användandet av substantivet hör samman med uppfattningen av skärselden som en *plats*, och att tala om "skärselden" innan 1200-talet är att bortse från dess, enligt Le Goff avgörande, försumsligande ("spatialization").<sup>44</sup>

Även Claude Carozzi knyter skärseldens uppkomst till en särskild historisk och kulturell kontext, men skiljer sig från Le Goff i fråga om tidsperioden, då han menar att det är i senantiken som skärseldens tidiga historia bör sökas. I *Le voyage de l'âme dans l'au-delà*<sup>45</sup> behandlar han senantika uppfattningar om själens liv efter döden. Carozzi har analyserat en rad för skärseldens historia viktiga visionsberättelser, däribland Drythelms visionsberättelse,<sup>46</sup> som skall tas upp under kapitlet om Beda.<sup>47</sup> Carozzi menar, att under denna tidsperiod ersätts den renande elden av ett renande helvete, i och med att man föreställer sig olika former av tortyr snarare än en kortare eller längre vistelse i elden.<sup>48</sup> Han lyfter fram den betydelse som irländsk botlitteratur, med dess klassificering av olika synder och anvisningar om hur olika synder skall motsvaras av olika slags bot, hade för uppfattningen om själens tillvaro efter döden.<sup>49</sup> Rening efter döden innebar ett sätt att sona för synder, som man inte hunnit göra bot för i livet.<sup>50</sup>

Denna förklaringsmodell återkommer delvis hos Peter Brown, som i likhet med föregående forskare knyter forandet av skärselden till en särskild historisk och kulturell kontext, liksom vissa mentala strukturer. Enligt Brown är det i senantiken som skärseldstankens inträdande i det kristna

---

<sup>41</sup> Le Goff 1984.

<sup>42</sup> Le Goff 1984, 6-7, 131-32.

<sup>43</sup> Le Goff 1984, 3.

<sup>44</sup> Le Goff 1984, 3-4.

<sup>45</sup> Carozzi 1994.

<sup>46</sup> Carozzi 1994, 226-53.

<sup>47</sup> S. 63-69.

<sup>48</sup> Carozzi 1994, 256.

<sup>49</sup> Carozzi redogör för detta synsätt under sin behandling av Fursas visionsberättelse, se 112 ff.

<sup>50</sup> Carozzi 1994, 251.

medvetandet bör sökas. I hans artiklar ”End of the Ancient Other World”<sup>51</sup> och ”Decline of the Empire of God”<sup>52</sup> uttrycks åter teorin om inflytande från barbarisk kultur, i detta fall från irländska föreställningar.

Brown lyfter fram två begrepp, vilka han menar dessa uppfattningar vara grundade i: amnesti och rening. Begreppen är knutna till två olika tänkesätt. Tanken om gudomlig amnesti innebär, att Gud kan ge syndare ”amnesti” i livet efter detta, genom att Han av nåd upphäver deras synder och befriar dem från de följder, som synderna skulle ha lett till efter döden. Tanken om rening, däremot, lägger vikt vid individuell synd och individuell gottgörelse, vilket knyts till hopp om rening efter döden. Den förstnämnda föreställningen är hemmahörande i medelhavsområdet, medan den andra utgör ett irländskt tänkesätt, och båda hör samman med respektive regions styrelseskick och rättssystem.<sup>53</sup>

Vad som enligt Brown skedde på 600-talet var att de olika synsätten kom i kontakt med varandra, och konsekvensen av sammanstötningen mellan dem blev, att det irländska synsättet fick större inflytande på bekostnad av amnestitanken. Detta var en förutsättning för skärseldstankens genomslag.<sup>54</sup>

I *Heaven's Purge: Purgatory in Late Antiquity*<sup>55</sup> riktar Isabel Moreira kritik mot den inom forskningen förekommande tendensen att knyta uppfattningar om tillvaron efter döden till uppfattningar av hur den här världen är eller borde vara ordnad. Särskilt hårt kritiserar varianter av teorin att skärseldstanken uppstod på 600-talet till följd av irländskt, eller mer generellt nordiskt, inflytande. Moreira lägger bland annat vikt vid den enhet mellan nordisk och romersk kultur som ett gemensamt bibliskt, patristiskt och monastiskt arv måste ha inneburit,<sup>56</sup> och påpekar, att vissa tankar som förklaras med nordiskt inflytande lika gärna kan härstamma från betydligt tidigare tänkare i medelhavsområdet.<sup>57</sup>

Moreiras egen utgångspunkt ligger snarare på det teologiska planet, och hon menar, att Bedas teologiska rättfärdigande av skärseldstanken under tidigt 700-tal var väsentlig för utformandet av skärseldsteologin i väst, och avgörande för accepterandet av den. Det rättfärdigande Moreria talar om ger Beda i sin *In Proverbia Salomonis*, och den är just ett rättfärdigande genom att han, enligt Moreiras tolkning, lägger fram skärseldstanken i en anti-heretisk kontext. Moreiras viktigaste tes är, att Bedas skärseldsteologi utgör ett svar på, eller snarast ett ortodox alternativ till, Origenes

---

<sup>51</sup> Brown 1999.

<sup>52</sup> Brown 2000.

<sup>53</sup> Brown 1999, 54, 67-69, och 2000, 45-46.

<sup>54</sup> Brown 1999, 53-54.

<sup>55</sup> Moreira 2010.

<sup>56</sup> Moreira 2010, 144.

<sup>57</sup> Moreira 2010, 127-28.

heretiska tanke om universell frälsning, nämligen: "... a highly limited and circumscribed response to the appeal of universal salvation: it was an orthodox variation on universalism".<sup>58</sup> Härigenom blir skärseldsläran uttryckligen en "ortodox" ståndpunkt i motsats till en "heretisk", och häri, menar Moreira, ligger Bedas viktiga bidrag till dess framgång.

En författare som specifikt tagit upp Origenes betydelse för skärselden är Georg Anrich. I artikeln "Clemens und Origenes als Begründer der Lehre vom Fegfeuer"<sup>59</sup> konstaterar Anrich, att den för katolsk kristendom utmärkande skärseldsläran, vilken förnekats av den grekiska kyrkan, i själva verket har grekiskt ursprung, nämligen i Clemens och Origenes eskatologi. Anrich lyfter fram den platonska synen på straff som något välgörande, avsett att leda till bättring,<sup>60</sup> liksom den stoiska idén om världens undergång i en världsbrand,<sup>61</sup> som viktiga influenser. Dessa filosofiska tendenser förenades hos Origenes med Paulus ord i 1 Kor 3:10-15, och den prövande elden kom hos Origenes att bli en renande eld, som renar de synder som den finner.<sup>62</sup>

Anrichs undersökning begränsas till att identifiera de element i Clemens och Origenes eskatologiska system som har anknytning till senare skärseldslära, samt varifrån de alexandriska teologerna influerats i sitt tänkande. Han fastställer, så som titeln avslöjar, att skärseldsläran faktiskt har sin grund i denna teologi, men uttalar sig inte om hur denna utveckling kan ha sett ut. Augustinus lyfts fram som en viktig person för tankens vidareutveckling, men Anrich går inte närmare in på vari hans bidrag har bestått.<sup>63</sup>

Joseph Ntedika har i *L'Évolution de la doctrine du Purgatoire chez Saint Augustine*<sup>64</sup> tagit upp den mer specifika frågan om Augustinus betydelse för utformningen av skärseldsläran. En del forskare har hävdats, att Augustinus faktiskt uttryckte skärseldsläran, eller åtminstone tron på skärseldens existens, även om straffens natur inte framgick klart hos honom.<sup>65</sup> Sådana påståenden är knutna till uppfattningen, att hans tanke om böner för de döda och en tro på skärselden oskiljaktligen hör ihop. Ntedikas genomgående argument är, att en sådan sammankoppling är missvisande. Det handlar om två åtskilda tankegångar, nämligen, den hjälp som avlidna kan få genom de levandes böner och goda gärningar, å ena sidan, och de avlidnas eget sonande efter döden, å andra sidan.<sup>66</sup> Det är endast den sistnämnda tankegången som knyts till renande eld, inte den förra, och det var efterföljande tänkare som skulle sammanbinda tanken om levandes förmåga

---

<sup>58</sup> Moreira 2010, 165.

<sup>59</sup> Anrich 1902.

<sup>60</sup> Anrich 1902, 99-100.

<sup>61</sup> Anrich 1902, 107-108.

<sup>62</sup> Anrich 1902, 109-10.

<sup>63</sup> Anrich 1902, 120.

<sup>64</sup> Ntedika 1966.

<sup>65</sup> Ntedika hänvisar till Portalié, Eugene, "Saint Augustine", i *Dictionnaire de théologie catholique* 1, no. 2, 1902, 2268-2472, samt Michel, Albert, "Purgatoire", i *Dictionnaire de théologie catholique* 13, no. 1, 1936, 1163-1326.

<sup>66</sup> Ntedika 1966, 11.

att hjälpa de döda, och tanken om renande eld.<sup>67</sup>

Ntedika har lyft fram det polemiska sammanhang i vilket Augustinus verkade som betydelsefullt för hans behandling av dessa frågor. En förändring kan ses i hans synsätt, i och med hans behov av att distansera sig i synnerhet från *miseriordes*, enligt vilka förlåtelse var möjlig efter döden även för dem, som begått svåra synder. En viktig del av Augustinus bidrag till skärelstankens utveckling, menar Ntedika vara just begränsningen av vilka synder som kan renas efter döden.<sup>68</sup>

Det kan konstateras, att en grundläggande skillnad föreligger mellan förklaringar utifrån rådande samhällliga, sociala och kulturella förhållanden, å ena sidan, och förklaringar utifrån teologi, å andra sidan. Att perspektiven är så olika är knappast anmärkningsvärt, med tanke på att skärselden genomsyrat kristendomen på många olika plan, och tagit formen av såväl kyrklig lära som folklig föreställning. Inget perspektiv är tillräckligt för att förstå skärseldens innebörd, men samtliga har något att tillföra för en sådan förståelse.

### ***1.6 Begreppet ”skärseld” och dess innebörd***

Det är av vikt att klargöra vilken betydelse jag lägger i begreppet ”skärseld”, när jag använder det. Le Goff uppmärksammade frågan om hur begreppet bör användas, och hans uppfattning om att föreställningar om själens rening före högmedeltiden *inte* bör betecknas som ”skärseld” har resulterat i att vissa forskare undviker detta. Samtidigt finns det, som framgått, sådana som inte låter sig hindras av Le Goffs argument. En viktig invändning som Moreira för fram, är att förekomsten av substantivet *purgatorium* har kunnat beläggas tidigare än vad Le Goff hävdar, och kanske även så tidigt som hos Beda.<sup>69</sup> Moreira använder ”purgatory” med liten begynnelsebokstav, när hon refererar till senantikens idéer, dels för att bibehålla den skillnad som föreligger mellan senantikens många olika föreställningar och högmedeltidens fastslagna lära (”Purgatory”), dels ”to avoid the teleology inherent in labeling later doctrine as necessarily normative”.<sup>70</sup>

Emellertid måste man fråga sig, vad som motiverar användandet av ”purgatory” – de många olika senantika föreställningarna som detta begrepp tillämpas på måste ha något gemensamt dels med varandra, dels med det senare ”Purgatory”, för att begreppet skall kunna tillämpas. Faktum är, att Moreria i stort sett undviker begreppet fram till Beda. Detta hör rimligtvis samman med sättet som hon definierar begreppet på: Hon använder den beskrivning, som Beda ger av tillvaron efter

<sup>67</sup> Ntedika 1966, 68.

<sup>68</sup> Ntedika 1966, 68.

<sup>69</sup> Moreira 2010, 12.

<sup>70</sup> Moreira 2010, 12.

döden för en viss grupp av själar i *Homelia* 1.2.<sup>71</sup> Här ser vi en beskrivning av skärselden, menar hon, som stämmer överens med senare skärseldslära på ett sätt, som tidigare teologer visserligen föregripit men inte uttryckt fullständigt. Hon påpekar, att detta inte är den beskrivning av skärselden som skulle ges under senare medeltid, och hänvisar åter till viljan att undvika ett teleologiskt perspektiv på den senantika utvecklingen, när hon argumenterar för sitt val av definition. Vad jag anser vara problematiskt med denna är att den i sig innebär ett teleologiskt perspektiv, om inte med avseende på senare skärseldslära, så likväl med avseende på Beda. Vad som kan kallas för ”purgatory” avgörs av dess överensstämmelse med Bedas formulering. Detta hade inte varit så problematiskt, om Bedas formulering var en sådan milstolpe i skärseldens historia, som Moreira hävdar. Jag kommer i textanalysen att ifrågasätta detta.

Precis som den övergripande föreställningen om själens rening efter döden, som jag nämnde i inledningen, har uttryckts på olika sätt i olika tider, måste vi inse att den form av denna som vi kallar ”skärselden” också har tolkats på olika sätt i olika tider. Emellertid måste det finnas en gemensam kärna, för att vi skall kunna tala om samma idé och använda samma begrepp.

Jag anser, att utgångspunkten för definitionen måste vara den betydelse som begreppet tillskrevs, när det faktiskt börjat användas och upptagits som del av katolska kyrkans lära. Även Moreira, som menar att man kan tala om skärselden tidigare än högmedeltiden, och låter Beda stå för dess definition, erkänner vikten av en huvudsaklig överensstämmelse med senare formuleringar; den vikt som Beda tillskrivs grundar sig till stor del på den acceptans hans formuleringar skulle få hos senare teologer, och den överensstämmelse hans definition innebar i förhållande till senare kyrklig lära. Detta innebär inte, att jag anser att användandet av begreppet måste förbehållas högmedeltiden. Jag instämmer i Moreiras argument om svårigheten i att identifiera viktiga texter i skärseldstankens tidiga utveckling, om man begränsar till förekomsten av ett särskilt ord. Terminologin som användes med avseende på rening efter döden var mycket obestämd: *purgare* och *mundare* (”att rena”) förekommer omväxlande, och *ignis purgatorius* var ett vanligt förekommande uttryck.<sup>72</sup>

Att ordet *purgatorium* under senare medeltid gavs en teologisk förklaring, vilken vi kallar skärseldsläran, anser jag innebära, att även om vi kan använda begreppet om tidigare tänkares idéer trots att de inte själva gör det, måste innehållet i dessa idéer till stor del vara överensstämmande med vad denna skärseldslära en gång skulle innehålla. I annat fall är det visserligen en teori om själens rening efter döden, men inte en teori om skärselden. Det räcker inte heller att peka på enstaka överensstämmande inslag – i så fall skulle vilken antik föreställning som helst, som hade

---

<sup>71</sup> Moreira 2010, 17.

<sup>72</sup> Moreira 2010, 12.

något slags koppling till själens rening kunna kallas för skärseld. Detta skulle innebära, att användningen av begreppet blir otydlig, och att det förlorar sin innebörd.

De egenskaper hos skärselden som utifrån senare medeltida formuleringar kan kallas definierande, menar jag bestå i följande: Skärselden är namnet på en *plats, vars funktion består i att möjliggöra förlåtelse för synder, som inte blivit uppnådd under det jordiska livet. Detta gäller inte alla synder, eller alla syndare. Synderna som avses är lindriga synder eller mindre fel, däremot inte svåra synder. Syndarna som avses är sådana som ångrar sig och är villiga att göra bot, men inte hinner utföra den före sin död. Dessa själar kan renas efter döden i en eld, som till skillnad från helvetets eld inte är evig, utan tillfällig. Deras straff – för elden har inte bara en renande, utan också en straffande funktion – kan göras lindrigare genom hjälp från de ännu levande, genom att de firar mässor, ber och ger allmosor.*<sup>73</sup>

Det kan också för definitionen av begreppet vara användbart att konstatera vad det *inte* innebär. Som jämförelseobjekt tänker jag ta upp föreställningen om kosmisk rening, vilken snarast förknippas med platonisk kristendom i öst, och finns representerad hos Origenes. Det kan tyckas märkligt att jag tar upp Origenes teorier om rening som ett slags motsats till skärseldsläran, men med tanke på att det är ett negativt inflytande jag vill undersöka, är det tvärtom rimligt.

För det första karaktäriseras den origenistiska reningstanken av en viss syn på straff, nämligen att detta alltid syftar till förbättring hos den som straffas, snarare än att endast orsaka lidande som denna gjort sig förtjänt av. Meningen med straffet är att uppfostra,<sup>74</sup> vilket hör samman med Origenes uppfattning av den skapade världen som ett medel för att de fallna väsendena, genom tuktan, skulle kunna återgå till sitt ursprung.

För det andra är den orenhet som straffet efter döden skall avlägsna inte i första hand sådan, som beror på enskilda synder, utan på ”der sündige Zustand der Seele”.<sup>75</sup> Botgöring och förlåtelse för individuella synder är också av mindre betydelse, än att själens tillstånd som sådant förändras.<sup>76</sup> Detta kan knytas till Origenes teori om medvetandenas fall till själar,<sup>77</sup> vilken innebär, att själen som sådan utgör ett fallet tillstånd. Härav framkommer också reningens kosmiska karaktär: Den avser inte bara själens tillstånd, snarare än enskilda synder, utan också den rationella skapelsen som helhet, snarare än enskilda individer. Det faktum, att hela den rationella skapelsen faktiskt är fallen, att alla med själ befinner sig i ett mer eller mindre orent tillstånd, innebär också, att alla måste

---

<sup>73</sup> De texter som ligger till grund för denna sammanfattning är dels den första påvliga definitionen av skärselden från 1254, dels formuleringen från andra konciliets i Lyons 1274, som båda är av stor vikt för skärseldens upptagande som kyrklig lära och dess doktrinella definition. Le Goff (1984) citerar texterna i fråga samt kommenterar dem, 283-286.

<sup>74</sup> Anrich 1902, 100. Origenes talar i *De principiis* 2.10.5-6 om straff som välgörande för själen. (*De Principiis*, i red. Alexander Roberts & James Donaldson, WM. B. Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids, Michigan, 1979).

<sup>75</sup> Anrich 1902, 102.

<sup>76</sup> Anrich 1902, 102.

<sup>77</sup> Ämnet behandlas i *De principiis* 2.9.

genomgå reningen – även de heliga. Den prövande elden som alla skall genomgå blir inte endast prövande, utan kommer alltid att innebära någon grad av rening.<sup>78</sup>

För det tredje utmärks den reningens eld som här avses av att ha synden som sitt bränsle. Elden renar de synder hos själen som den kommer i kontakt med, och under hur lång tid en person måste renas beror på graden av synd. Elden är den prövningens eld som alla skall genomgå vid den yttersta domen, men för dem som behöver längre tid för att renas, övergår den i Gehennas eld.<sup>79</sup> Även denna kommer emellertid att få ett slut, eftersom eldens verksamhet upphör när den har förtärt allt bränsle. Denna uppfattning om renande eld hör samman med tanken om universell rening, eftersom alla själar renas från det som hindrar deras återförening med Gud, oavsett vad detta består i. Processen utmärker sig genom att vara kosmisk, automatisk och kollektiv – den inkluderar alla själar, även om deras tid i elden varierar beroende på hur mycket de har befläckats av synd.<sup>80</sup>

Vad är skärselden, i förhållande till denna kosmiska eld? En överensstämmelse föreligger i att alla som kommer till elden också kommer ifrån den. Det handlar om en tillfällig vistelse, och syftet med vistelsen är att möjliggöra frälsningen eller föreningen med Gud, men väsentliga skillnader föreligger. Medan tanken om kosmisk rening hör samman med ett kollektivt tänkande, innebär skärseldstanken att fokus läggs på individen och hennes synder. Man syndar individuellt, och man sonar för sina synder individuellt. Den kosmiska eldens enda syfte är att rena, medan skärselden även har en straffande funktion. Snarare än en förändring av själens tillstånd som sådant och skapelsen i dess helhet, handlar det om individuell gottgörelse för enskilda synder. Häri ligger en skillnad mellan kristendom i öst och väst: De latinska kyrkofäderna lade vikt vid botgöring för enskilda synder, i vad Anrich kallar ”juristisch-strafrechtliche Gesichtspunkt”.<sup>81</sup>

En skillnad föreligger också i uppfattningen om vilka som genomgår elden. Enligt Origenes är alla rationella varelser i behov av rening. Senare västerländsk kristendom accepterade inte att skillnaden mellan människor – helgon och syndare – på detta sätt upphävdes.<sup>82</sup> Detta hörde samman med att Origenes tanke om alltings återställelse till ett andligt ursprung, vilken innebar en återgång till den jämställdhet mellan väsendena som ursprungligen rått, förkastades, på bekostnad av en eskatologi som lade vikt vid identiteten mellan uppståndelsekroppen och den jordiska kroppen, och därmed ett bevarande av olikheter i nästa liv.

---

<sup>78</sup> Anrich 1902, 109-10.

<sup>79</sup> Anrich 1902, 109-11.

<sup>80</sup> Moreira 2010, 164. Att processen kallas ”kollektiv” bör problematiseras något. Beskrivningen är passande i bemärelsen, att *alla* rationella varelser enligt Origenes på ett sätt befinner sig i samma situation, genom att samtliga ha fallit från ett gemensamt ursprung, och samtliga vara på väg tillbaka till detta. Beskrivningen kan samtidigt ifrågasättas, eftersom olika individer fallit i olika grad, och därmed också behöver renas i olika grad. Det gemensamma ursprunget och det gemensamma målet får inte leda oss att bortse från den vikt som läggs vid individens andliga utveckling i Origenes eskatologi.

<sup>81</sup> Anrich 1902, 102-103.

<sup>82</sup> Brown 1999, 55.

Vilka synder som en individ har begått är också av betydelse. Endast lättare synder kan renas, och det krävs dessutom, att den som skall bli renad har en ångerfull inställning innan dödens inträffande. Skärselden utmärks också genom sin plats i det kristna eskatologiska systemet, där den både spatialt och temporalt befinner sig i en mellanposition. Spatialt befinner den sig mellan ett evigt helvete, dit de som gjort sig skyldiga till svårare synder och inte varit villiga att göra bot kommer, och himmelriket, dit samtliga själar i skärselden förr eller senare skall komma. Skärselden blir vad den är genom sitt förhållande till dessa två platser. Liksom helvetet är den en plats för straff, men dess plågor är, till skillnad från helvetets, inte eviga, och plågorna genomlids med själva syftet, att själen skall kunna inträda i himmelriket. Temporalt befinner sig skärselden mellan individens död och domens dag.<sup>83</sup>

Ett mycket viktigt inslag är dessutom tanken, att kvarlevande människor inom den katolska kyrkan kan hjälpa själarna i skärselden, så att deras tid där förkortas. Detta ställs i motsättning till tanken om elden som automatiskt renande. Elden verkar inte längre på ett oberoende sätt, utan dess aktivitet styrs av andra krafter. Vad den gör bestäms av Gud, kyrkan och individen – den blir en kyrklig angelägenhet, då det endast är de inom kyrkan som kan renas genom den, och endast de som kan hjälpa sina avlidna vänner.

## ***1.7 Disposition***

Uppsatsens andra kapitel kommer att ägnas åt den patristiska bakgrund, mot vilken Bedas tankar om själens rening och straff efter döden skall undersökas. Som framgått, är det Hieronymus och Augustinus eskatologi som mer specifikt kommer att utgöra denna bakgrund, men deras texter analyseras också utifrån en bredare anti-heretisk kontext. Jag kommer att redogöra för denna genom att ge en beskrivning av den origenistiska kontroversen kring 400, vilken fokuserar på de frågor och de personer som är mest relevanta för undersökningen, för att därefter närmare behandla tre olika tankeriktningar, som alla har samband med denna kontrovers: Origenismen, pelagianismen och *miseriordes*. Det är av betydelse att dessa begrepp förklaras närmare, eftersom beteckningar på idébildningar ofta är alltför snäva för att överensstämma med verkligheten, som oftast innebär en större mångfald och mindre konsistens än vad en enkel definition ger utrymme för. Att i största möjliga mån förklara dessa riktningar utifrån det historiska sammanhanget, att förklara sambandet som föreligger mellan dem, samt att förklara hur jag använder begreppen, blir väsentligt för att sedan kunna placera Hieronymus och Augustinus i deras idéhistoriska kontext.

Jag kommer därefter att behandla Hieronymus eskatologi, med fokus på själens rening, straff

---

<sup>83</sup> Le Goff (1984) har uppmärksammat skärselden som ett mellanliggande stadium, 6-7.

och möjlighet till frälsning. Efter en introduktion, där jag förklarar Hieronymus roll i det historiska sammanhang som jag tidigare redogjort för, följer en analys av för ämnet relevanta texter. Jag använder mig av samma tillvägagångssätt med avseende på Augustinus, för att slutligen sammanfatta resultaten. Denna sammanfattning utgör en logisk övergång till kapitlet om Beda, eftersom jag här kortfattat presenterar den bakgrund, mot vilken hans idéer skall undersökas, och de eskatologiska tankegångar, som kan ha utgjort viktiga källor för honom i hans uppfattning om själens rening och straff efter döden.

Kapitlet om Beda kommer att inledas med en redogörelse för det historiska sammanhang som han var verksam i. Särskild vikt läggs vid de patristiska källor han hade tillgång till, eftersom det är inflytandet från tidigare kyrkofäder som här är av intresse. Jag fokuserar inte endast på innehållet i hans bibliotek, utan även på den generella uppfattningen hos honom och hans samtida angående patristisk litteratur.

Därefter kommer en textanalys att göras, där för ämnet relevanta texter undersöks, jämförs med varandra och, kanske mest väsentligt, med resultaten från det tidigare kapitlets textanalys. En sammanfattning ges sedan, i vilken resultaten presenteras, och jag kan uttala mig närmare om vilket inflytande som kan ha förelegat mellan origenistisk eskatologi, så som tolkad och bemött i Hieronymus och Augustinus eskatologi, och Bedas tankar om själens rening, straff och möjlighet till frälsning, samt vari detta inflytande, i så fall, bestod och från vilka källor som Beda kan ha fått det.

## 2. Hieronymus och Augustinus om själens rening och straff efter döden

### 2.1 Bakgrund: Den anti-heretiska kontexten

#### 2.1.1 Den origenistiska kontroversen

Den kontrovers kring Origenes teologi som här avses, ägde rum under åren före och efter 400. Den var varken den första eller sista av sitt slag. Redan under Origenes levnadstid utbröt konflikter som, även om fler skäl än rent läromässiga låg bakom, kretsade kring vissa kontroversiella punkter i hans teologi.<sup>1</sup> Ungefär ett halvt sekel efter hans död kom kritik från Methodius, som främst tog som sin uppgift att argumentera mot Origenes syn på uppståndelsen.<sup>2</sup> Frågorna som togs upp under den debatt, som vi här har att göra med, hade på många sätt föregripits av tidigare kritiker. Samtidigt har varje konflikt sina speciella förutsättningar, som skiljer sig från ett historiskt och idéhistoriskt sammanhang till ett annat.

Den origenistiska kontroversen kan sägas ha tagit sin början 393, då Epiphanius, biskop av Salamis, som del i sin kamp mot heresi anklagade Johannes av Jerusalem för origenism. Rufinus och Hieronymus, båda asketer och hemmahörande i kloster på Olivberget respektive i Betlehem, kom att hamna på olika sidor i kontroversen. Båda hade tidigare uppskattat och i sin verksamhet influerats av Origenes skrifter, men nu kom Hieronymus att sympatisera med Epiphanius, medan Rufinus valde Johannes sida. När Rufinus, efter att ha rest till Rom, översatte Origenes *Peri Archon* till latin, utbröt vrede bland Hieronymus vänner i Rom. Rufinus skrev en apologi mot Hieronymus, och Hieronymus skrev en mot Rufinus.<sup>3</sup>

Det sammanhang, som Origenes formulerade sina tankar i, var inte det samma som hans kritiker och försvarare runt 400 verkade i. 300-talets teologiska diskussioner hade centrerats till frågor om Faderns, Sonens och den Helige Andes respektive väsen och deras förhållande till varandra. Under denna mycket utdragna debatt fick andra frågor mindre uppmärksamhet, så som teodicéproblemet, synen på fri vilja, synd och förlåtelse, liksom uppfattningen om den materiella världen. Dessa frågor, som varit viktiga under Origenes verksamhet, fick nytt liv när diskussionerna kring Treenigheten hade avtagit och skulle få stor betydelse i den origenistiska debatten.<sup>4</sup>

Till viss del var den ”nya” kritiken mot Origenes beroende av debatten kring läran om Gud.

---

<sup>1</sup> Trigg 1998, 16.

<sup>2</sup> Trigg 1998, 65.

<sup>3</sup> Clark 1992, 13-14.

<sup>4</sup> Clark 1992, 4.

Definitionen av Treenigheten föranledde kritik mot den subordianism, som man tillskrev Origenes,<sup>5</sup> och vi ser här exempel på, hur nya omständigheter kunde leda till ifrågasättande av tidigare tankar, som emellertid vid den tid då de formulerats, inte stridit mot dåvarande lära.

Elizabeth Clark har undersökt den origenistiska debatten kring 400 i dess historiska sammanhang, och argumenterar för att även om diskussionen kring Treenigheten hade ett visst inflytande på kontroversen, så var detta inte den viktigaste bakgrundsfrågan, och hon visar hur den fick allt mindre utrymme i argumenten under åren före 400. Andra frågor fick nytt liv, och det är dessa frågor, omformulerade genom en ny kontext, som Clark lyfter fram som formativa i den origenistiska kontroversen. Till att börja med kan det konstateras, att vissa svårigheter som Origenes försökt ge svar på fortfarande besvärade 300-talets kristna tänkare. Determinismen var ett bestående problem. Den astrologiska determinism som Origenes argumenterat mot engagerade även senare tänkare, och medan gnosticismen inte var lika aktuell vid denna tid, var det manikéisk determinism som teologerna nu försvarade sig mot.<sup>6</sup>

Frågan om fri vilja hör direkt samman med teodicéproblemet, som Origenes hade givit en lösning genom sin lära om själarnas ursprung. På frågan om hur tron på en allsmäktig, god och rättvis Gud kan förenas med oskyldiga människors lidande (där det främsta exemplet är spädbarn, som omöjligt kan ha hunnit begå någon synd), svarar Origenes, att Gud skapade rationella medvetanden, innan Han skapade kroppar. När dessa medvetanden föll av egen vilja, skapades den materiella världen, och de förenades med kroppar. Det lidande, som människan utsätts för i detta liv, är konsekvensen av ett fall i en tidigare existens.<sup>7</sup> Denna var en av de uppfattningar hos Origenes som återkommande skulle kritiserats i debatten.

Clark lyfter fram den betydelse frågor om kroppen, eller kroppslighet, hade för den origenistiska kontroversen.<sup>8</sup> Den kontextuella bakgrund, som gör frågan om kroppslighet så central, är asketismen. Den viktigaste bakomliggande diskussionen för våra syften är den mellan Hieronymus och Jovinianus. Jovinianus förnekade att det asketiska livet gjorde personen i fråga andligt överlägsen andra kristna, som inte förde ett sådant liv. Han kritiserade den extrema form av asketism, som Hieronymus förespråkade. Detta hörde samman med en viss eskatologisk uppfattning. Ingen hierarki kommer att råda i nästa liv, lika litet som i detta, och den enda förekommande uppdelningen är den mellan fåren (de räddade) och getterna (de fördömda).<sup>9</sup> Hieronymus, å sin sida, lyfte fram Guds rättvisa som ett argument, för att olika meriter inte borde resultera i samma belöning. En hierarki råder bland de kristna i detta liv, baserad på deras moral,

<sup>5</sup> Till exempel hos Epiphanius, se Clark 1992, 87, 90.

<sup>6</sup> Clark 1992, 5.

<sup>7</sup> *De principiis* 2.8.3-4.

<sup>8</sup> Clark 1992, 246.

<sup>9</sup> Clark 1992, 130-31, Kelly 1975, 180-81.

närmare bestämt graden av deras asketism, och denna hierarki består även i nästa liv.<sup>10</sup>

Denna debatt innebar, att Hieronymus blev tvungen att ta definitivt avstånd från den origenistiska tanken om alltings återställelse, vilket han tidigare inte gjort.<sup>11</sup> Föreställningen om en bestående rangordning bland dem som kommer till himmelriket, uteslöt en återgång till en ursprunglig enhet av jämställda väsen. Argumentationen mot Jovinianus blev därmed avgörande även för argumentationen i den origenistiska debatten. Enligt Origenes teori skulle inte bara, som i fallet med Jovinianus, kristna som gifte sig vara likvärdiga med kristna som levde i celibat, utan judar och hedningar skulle vara likvärdiga med kristna, liksom djävulen med keruberna. Att djävulen, ursprungligen också en rationell varelse som tillkommit i den första skapelsen (av medvetanden), av Origenes inkluderades i återställelsen, var en punkt som Hieronymus, liksom andra kritiker, särskilt lyfte fram vid sidan av den mer generella kritiken av återställsetanken.

### 2.1.2 Origenism och pelagianism<sup>12</sup>

Clark menar, att den pelagianska kontroversen ”provided an arena in which Origen's questions were answered in new and different ways”.<sup>13</sup> Teodicéproblemet var av stor betydelse i Origenes teologi, och det antropologiska system i vilket han inordnade människans ursprung, beskaffenhet och mål, innebar hans lösning på detta problem. Eftersom denna lösning tillbakavisats i den origenistiska debatten, kvarstod frågan: Hur kan tron på Guds godhet och rättvisa förenas med människans, och främst de oskyldigas lidande? Denna fråga hörde samman med problemet kring determinism, och detta hade inte minskat sedan den origenistiska kontroversen.<sup>14</sup> Origenes hade argumenterat mot determinism, och nu behövde 400-talets teologer göra det, utan att använda hans lösning på problemet.

Den pelagianska kontroversen innebar en fortsättning på själva den problematik som Origenes behandlat, och som hans lösning på tillbakavisats – det vill säga, teodicéproblemet. Liksom Origenes framhävde pelagianerna vikten av den fria viljan. När det gällde deras eskatologiska synsätt, skilde sig detta emellertid på betydande sätt från Origenes. De stod längre bort från hans universalism än vad många katolska författare gjorde. Clark talar om ”a view on the Last Judgement

---

<sup>10</sup> Clark 1992, 130-31.

<sup>11</sup> Clark 1992, 123-24.

<sup>12</sup> Användandet av dessa termer innebär vissa problem. För det första ger begreppen intrycket av, att vi har att göra med enhetliga tankeriktningar, medan det i själva verket förekom variationer. För det andra har benämningar på och definitioner av ”heretiska” uppfattningar i regel sitt ursprung i polemiska texter, vilket innebär, att det är genom motståndarnas ögon som vi lär känna sådana teorier. I detta sammanhang är det emellertid just den polemiska kontexten och motståndarnas reaktioner på de ”heretiska” idéerna, som är av intresse. Även om jag är medveten om, att den bild som ges av dessa idéer inte nödvändigtvis är korrekt, kommer jag, när jag använder dessa begrepp, i regel lägga den innebörd i dem, som ”ortodoxa” kritiker gjorde i sina tolkningar, eftersom det är just dessa tolkningar som jag är intresserad av.

<sup>13</sup> Clark 1992, 195.

<sup>14</sup> Clark 1992, 196-97.

that was a precise opposite to the Origenist hope for the restoration of all things to their original goodness and unity".<sup>15</sup> Efter döden fanns endast två platser, en avsedd för syndare, och en för de rättfärdiga. Faktum är att Pelagius anklagade katolska kristna för origenism, på grund av uppfattningen att kristna syndare skulle undkomma den eviga elden.<sup>16</sup>

Hieronymus ansåg, att pelagianerna har övertagit mycket av Origenes teologi, men såg också likheter mellan dem och Jovinianus. Det stora problemet hos pelagianerna, enligt Hieronymus uppfattning, var tanken om syndlöshet – att människan genom dopet blir förmögen att helt undvika synd. Vi kommer att undersöka detta närmare vid diskussionen av ett utdrag ur *Dialogus adversus Pelagianos* nedan.

### 2.1.3 *Misericordes*

Det är problematiskt att definiera en tankeriktning på ett sätt, som gör de ofta många olika uttrycksformerna rättvisa. *Misericordes* är inte något undantag. Vi har inte att göra med någon enhetlig teori, utan snarare en tendens, som tog sig uttryck i många olika varianter.

Begreppet *misericordes* kommer ur *misericordia*, med betydelsen ”barmhärtighet”, ”förbarmande”, ”medlidande”. Begreppet används av Augustinus som samlingsnamn för förespråkarna av en rad teorier, vars alltför inkluderande frälsningsuppfattningar han argumenterar mot.<sup>17</sup> Joseph Ntedika ger riktningen följande generella definition:

Les 'miséricordieux' ont été appelés de son nom à cause de leur pitié pour les damnés. Par 'miséricorde' pour eux, ils voulaient nier l'éternité de l'enfer et enseignaient le salut final de *tous* même du diable et des impies, ou du moins celui de tous chrétiens, même 'criminels'. Ils affirmaient que ces chrétiens seront sauvés finalement, dussent-ils se purifier par le feu, même des siècles et des siècles après le jugement dernier.<sup>18</sup>

Redan denna generella beskrivning innehåller två varianter: Tanken att alla varelser, även djävulen, inkluderas i frälsningen, och tanken att alla kristna, även svåra syndare, inkluderas, eftersom de har den rätta tron. Enligt definitionen innebär den sistnämnda varianten också, att kristna kommer att renas från sina synder genom eld, och det framställs som en möjlighet, att de räddas även efter den yttersta domen.

Medan Ntedika i sin beskrivning av *misericordes* lyfter fram tanken om renande eld, har Peter

<sup>15</sup> Clark 1992, 211.

<sup>16</sup> Clark 1992, 211-12.

<sup>17</sup> Augustinus använder begreppet i *Enchir.* 21.17. CCSL, 48, s. 783.

<sup>18</sup> Ntedika 1966, 19. Ntedika ger sin definition med utgångspunkt i Augustinus beskrivning (vilken vi återkommer till), Achille Lehauts *L'éternité des peines de l'enfer dans saint Augustin*, G. Beauchesne, Paris, 1912, 35-40, samt Orosius *Commonitorium de errore Priscillianistarum et Origenistarum*, PL, 31, 1846, 1215.

Brown, som också behandlar denna tankeriktning, ett annorlunda perspektiv. Enligt honom lade *miseriordes* framför allt vikt vid Guds makt, i bemärkelsen, att han hade den absoluta makten att, om han ville, befria människan från straff. *Miseriordes* uppfattningar är, enligt Brown, uttryck för hur den kristna synen på förlåtelse påverkades av föreställningen om amnesti, det vill säga, om behovet av makthavarens välvilja.<sup>19</sup> Intressant nog ställer Brown denna uppfattning, som kan kallas ”amnestimodellen”, i direkt motsättning till tanken om själens rening efter döden. Det som skulle bli avgörande för en utveckling mot skärseldsläran, var att tyngdvikten i det kristna medvetandet flyttades från den förra tankestrukturen till den senare.<sup>20</sup>

Huruvida *miseriordes* hävdade frälsning för ett stort antal genom rening, eller genom upphävande av synder, tycks det råda olika uppfattningar om. Att inringa denna tankeriktning är, som framgått, inte enkelt. Augustinus är den viktigaste källan i detta sammanhang, vilket i sig utgör ett problem, eftersom han skriver om *miseriordes* i syfte att vederlägga deras idéer, och de på detta sätt definieras av en motståndare. Emellertid är Augustinus redogörelse viktig att ta hänsyn till, och han talar om inte mindre än sex olika varianter. Han redogör för och argumenterar mot deras uppfattningar, vilka menar, att djävulen och hans änglar kan räddas, att alla människor skall räddas, att heretikerna skall räddas, att de som tillhört katolska kyrkan men fallit ifrån den skall räddas, att de som håller fast vid den katolska tron skall räddas oavsett sin vandel, eller att de som syndar skall räddas, om de även utför barmhärtighetsgärningar.<sup>21</sup>

Den variant som vi kommer att ha mest att göra med i textanalyserna, och som Ntedika främst tycks ha haft i åtanke i sin beskrivning av *miseriordes* synsätt, är den, enligt vilken de som håller fast vid den katolska tron slutligen räddas, även om de har ett uselt levnadssätt. Ett viktigt bibelställe för dessa *miseriordes* var 1 Kor 3:10-15, som tycktes tala för, att så länge man hade rätt tro, skulle man också räddas, om än genom eld.<sup>22</sup> Elden skulle bränna bort de dåliga material (det dåliga levnadssätt) som man byggt med på grunden (den rätta tron). Hur viktig denna tanke var för dessa *miseriordes*, framgår av det behov Augustinus hade att ge en alternativ tolkning av detta bibelställe, vilket vi kommer att se närmare på under analysen av hans texter.<sup>23</sup> Man kan utifrån hans tolkning se en tydlig indelning i två perioder, före och efter 413, genom att hans senare tolkningar

<sup>19</sup> Brown 1999, ”End of the Ancient Otherworld”, 59. På samma sätt som kejsaren kunde avskriva kriminellas brott, kunde Gud i sin allmakt ge syndare amnesti, genom att av nåd upphäva deras synder (53).

<sup>20</sup> Brown 1999, 2000, knyter denna utveckling till Romarrikets fall i väst. Se ”End of the Ancient Otherworld”, 53-54 samt ”Decline of the Empire of God”, 45-46.

<sup>21</sup> Augustinus, *De Civ. Dei*, 21.17-27. CCSL 48.

<sup>22</sup> ”Tack vare den nåd Gud har gett mig har jag som en klok byggmästare lagt en grund som någon annan bygger vidare på. Men var och en måste tänka på hur han bygger. Ingen kan lägga en annan grund än den som redan finns, och den är Jesus Kristus. På den grunden kan man bygga med guld, silver eller ädelstenar, trä, gräs eller halm, och det skall visa sig hur var och en har byggt. Den dagen skall avslöja det, ty den kommer med eld, och elden skall pröva vad vars och ens arbete är värt. Den vars byggnad består skall få lön. Den vars verk brinner ner skall bli utan. Själva skall han dock räddas, men som ur eld.” 1 Kor 3:10-15, övers. Bibel 2000.

<sup>23</sup> De aktuella texterna är *Enchir.* 18.67 och *De Civ. Dei* 21.26.

innehåller en polemik mot *misericordes*.<sup>24</sup>

Vi skall också säga något om *misericordes* förhållande till origenismen. Ntedika menar, att utifrån Orosius och Augustinus vittnesbörd tycks origenismen ha varit en viktig influens till *misericordes* utvidgning av frälsningen för ett större antal genom möjligheten att renas i eld.<sup>25</sup> Inflytandet framgår genom de bibeltexter man hänvisar till, och sättet de tolkas på, och de texter som tas upp i Augustinus debatt med *misericordes* är de samma som origenisterna lyft fram. Inte minst gäller det 1 Kor 3:10-15.<sup>26</sup>

Renande eld var ett viktigt tema för vissa *misericordes*, och här kan man finna ett tydligt samband med origenismen. När de latinska kyrkofäderna före Augustinus tid talade om renande eld efter döden, förlade de denna till domens dag – den var domens eld – och inte till tiden mellan döden och den yttersta domen,<sup>27</sup> vilket blev fallet i senare skärseldslära, och som var ett av Augustinus viktiga bidrag till denna.<sup>28</sup> Att förlägga elden till tidens slut hör samman med tanken om ett (åtminstone för vissa) icke-evigt helvete, samt tanken att befrielse kan ske även efter den yttersta domen. Dessa idéer går tillbaka till Origenes, som var den som givit 1 Kor 3:10-15 den tolkning, som skulle göra bibelstället så viktigt i förhållande till syndares rening efter döden. Origenes skiljer mellan den slutliga domens eld, som alla människor måste genomgå, och som innebär prövning och rening, och Gehennas eld, som är till för dem befläckade med svårare synder, även denna syftande till rening, men mer långvarig sådan. Skillnaden mellan begreppen ligger enbart på ett tidsmässigt plan. Anrich uttrycker det som att domens eld övergår i Gehennas eld.<sup>29</sup> Detta innebär att helvetet blir en plats för rening, inte för evigt straff.<sup>30</sup> Detta samband mellan att elden identifieras med domens eld, att dess verksamhet fortsätter även efter domen såsom helvetets eld, och att detta helvete kommer att ha ett slut, i och med att reningen är avslutad, återkommer hos *misericordes*. Skillnaden ligger i att man begränsar utsagornas giltighet. Vissa kommer att kunna räddas efter domens dag – helvetet är icke-evigt för vissa.

Detta kan knytas till den redogörelse jag gav för begreppet *universalism* i inledningskapitlet. Jag påpekade där, att det är användbart att skilja mellan egentlig och modifierad universalism. Av det nyss sagda bör det framgå, att *misericordes* modifierar origenistiska uppfattningar genom att begränsa deras giltighet. Jag menar, att de två varianter av *misericordes* synsätt, som Ntedika gav

---

<sup>24</sup> Ntedika 1966, 18.

<sup>25</sup> Ntedika 1966, 19.

<sup>26</sup> Ntedika 1966, 19-20.

<sup>27</sup> Se Le Goff 1984, 59-61, där han redogör för en rad latinska teologer som var verksamma under 300-talet, däribland Hilarius av Poitiers och Ambrosius av Milano, med avseende på deras uppfattningar om rening och prövning genom eld.

<sup>28</sup> Ntedika (1966) lyfter fram detta förhållande mellan Augustinus och tidigare uppfattningar, se s. 24, 59, 67-68.

<sup>29</sup> Anrich 1902, 111: "So geht das Feuer des Endgerichts über in das Feuer der Gehenna".

<sup>30</sup> Anrich 1902, 109-11.

uttryck för i den (i förhållande till hur många varianter Augustinus nämner) generaliserande definitionen ovan, skulle kunna hänföras till de två varianterna av universalism. Tanken att alla slutligen räddas identifieras med egentlig universalism, och tanken att alla kristna räddas innebär modifierad universalism. Det är i den senare betydelsen som jag kommer att använda begreppet *miseriordes*, som beteckning på uppfattningen att Guds barmhärtighet inte tillåter att döpta kristna, inte ens de värsta syndarna straffas i evighet, och att de förr eller senare kommer att räddas. Att jag inte inkluderar den mer extrema varianten beror på, att det i detta sammanhang är väsentligt att skilja mellan den ”heretiska” uppfattning, som även *miseriordes* uppfattning innebar en reaktion mot, och just denna inomkyrkliga variant.<sup>31</sup> Jag kommer också att återkomma till Browns uppfattning om *miseriordes*.

## 2.2 Hieronymus

### 2.2.1 Hieronymus eskatologi i dess polemiska sammanhang

Vi har redan under redogörelsen för de origenistiska och pelagianska kontroverserna fått en inblick i Hieronymus förhållande till Origenes. Detta förhållande blir särskilt intressant, genom hans övergång från en positiv inställning till Origenes till en motståndarposition. Emellertid var det snarare mot samtida motståndare än mot Origenes själv, som Hieronymus gick till angrepp, och detta till stor del för att försvara sig själv mot anklagelser.<sup>32</sup> Hur konsekvent var Hieronymus i sitt avståndstagande från Origenes teologi som sådan? Innebar det ett fullständigt förnekande av allt som kunde uppfattas som origenistiskt, eller bestod ett visst inflytande? Brian E. Daley menar, att Hieronymus, även efter sin ”omvändelse” från origenismen, uppvisade påverkan från denna i sitt eskatologiska tänkande.<sup>33</sup> Intressant är, att han även tidigare gav uttryck för tankar som stred mot origenistisk eskatologi, så som att evigt straff väntar för de otrogna efter döden. Clark påpekar också, att Hieronymus redan i ett tidigt skede uttryckte tanken om en bestående hierarki efter döden, så att han, även när han tycktes omfatta återställsetanken, dock modifierade denna för att ge utrymme för differens.<sup>34</sup>

De texter av Hieronymus, som kommer att tas upp i det följande, är utvalda med hänsyn till att de är författade efter Hieronymus ”omvändelse” från origenismen, och i ett anti-heretiskt sammanhang. De är också utvalda på grund av sin relevans för diskussionen om rening och straff. För samtliga texter gäller också, att deras titlar återfinns bland de verk som varit tillgängliga för

<sup>31</sup> Augustinus benämner dem som omfattar denna som katoliker i *Enchir.* 18.67. CCSL, 46, s. 85.

<sup>32</sup> Clark 1992, 150.

<sup>33</sup> Daley 1991, 103-104.

<sup>34</sup> Clark 1992, 129.

Beda.<sup>35</sup>

## 2.2.2 Textanalys

### 2.2.2.1 *Commentariorum in Ionam Prophetam 3.6-9*

Denna kommentar författades 396,<sup>36</sup> det vill säga mitt under den origenistiska kontroversen, och Hieronymus presenterar både en översättning från hebreiskan och en översättning från *Septuaginta*. Han ger också både en bokstavlig eller historisk tolkning, och en andlig eller tropologisk.<sup>37</sup>

Kommentaren uppvisar ett tydligt avståndstagande från origenismen, genom att vissa med denna förknippade tankar kritiseras. Kontroversiella ämnen som tas upp är uppståndelsekroppens karaktär<sup>38</sup> och Sonens förhållande till Fadern.<sup>39</sup> Viktigast för oss är emellertid hans bemötande av Origenes uppfattning om universell frälsning, i motsats till evigt straff.

I den aktuella texten kommenterar Hieronymus Jona 3:6-9:

*Et pervenit verbum ad regem Ninive et surrexit de solio suo, et abiecit vestimentum suum a se, et indutus est sacco, et sedit in cinere, et clamavit; et dixit in Ninive, ex ore regis et principum eius dicens: Homines et iumenta, et boves et pecora non gustent quicquam, nec pascantur, et aquam non bibant et operiantur saccis homines et iumenta. Et clament ad Deum in fortitudine et convertatur vir a via sua mala, et ab iniquitate quae est in manibus eorum. Quis scit si convertatur et ignoscat Deus, et revertatur a furore irae suae et non peribimus?*<sup>40</sup>

Innan Hieronymus föreslår sin egen tolkning, redogör han för hur texten *inte* bör tolkas, och det är denna del som är mest väsentlig för vår undersökning. Han säger sig vara medveten om, att många tolkar kungen av Nineve, den siste att nås av förutsägelsen av Nineves undergång, som syftande på djävulen. Dessa uttolkare menar, att eftersom ingen rationell varelse som skapats av Gud skall förgås, kommer även djävulen vid världens slut att ödmjuka sig och ägna sig åt ånger, för att återföras till sin tidigare plats (det vill säga, den han hade innan sitt fall).

Hieronymus bemöter denna uppfattning på följande sätt:

<sup>35</sup> För Bedas kännedom om Hieronymus verk, se Lapidge 2006, 215 ff.

<sup>36</sup> Kelly 1975, 220.

<sup>37</sup> Kelly 1975, 221.

<sup>38</sup> *In Ion.* 2.7. CCSL 76.

<sup>39</sup> *In Ion.* 4.10.

<sup>40</sup> *In Ion.* 3.6-9, CCSL 76, s. 406. ”Och ordet nådde kungen i Nineve, och han reste sig från sin tron, och han kastade av sig sin klädnad, och klädde sig i säck, och satte sig i aska och klagade högljutt; och i Nineve kungjorde man ett påbud från kungen och hans råd, och sade: 'Människor och dragdjur, både oxar och får, skall inte äta något alls, och inte gå på bete, och inte dricka vatten, och människor och dragdjur skall överhöljas med säckar. Och de skall ropa högt till Gud, och var och en skall omvända sig från sin usla väg, och från orättfärdigheten som är i deras händer. Vem vet, om Gud ändrar sig och förlåter, och vänder tillbaka från sin vrede, och vi inte förgås?’ (Min översättning).

Sed hoc quia scriptura sancta non dicit, et evertit penitus timorem Dei, dum facile homines labuntur ad vitia, putantes etiam diabolum, qui auctor malorum est, et omnium peccatorum fons, acta paenitentia, posse salvari, de nostris mentibus abicimus. Et sciamus peccatores in evangelio mitti in ignem aeternum, qui praeparatus sit diabolo et angelis eius, et de his dici: *Vermis eorum non morietur et ignis eorum non exstinguetur*. Scimus quidem clementem esse Deum, nec qui peccatores sumus, crudelitate illius delectamur, sed legimus: *Misericors et iustus Dominus et Deus noster miseretur*. Iustitia Dei vallatur misericordia, et tali ad iudicium ambitione procedit: sic parcit, ut iudicet, sic iudicat, ut misereatur.<sup>41</sup>

I det sagda bemöter Hieronymus den origenistiska tolkningen genom två argument: För det första hävdar han, att en sådan tolkning saknar grund i Skriften, och för det andra lyfter han fram de moraliska konsekvenserna av ett sådant sätt att tänka. Om människor tror att djävulen, källan till all ondska, kan bli räddad, undergrävs deras gudsfruktan och de hemfaller lättare åt synder.

Hieronymus kommer också in på ett tredje argument, som kan sägas vara grundat i rättvisetänkande. Om alla rationella varelser, efter det att oändliga tidsrymder passerat, skall uppnå en och samma ställning genom alla tings återställelse ("omnium rerum restitutio") – vilken skillnad, undrar Hieronymus, skall det då vara mellan en jungfru och en prostituerad? Kommer man att kunna skilja Gabriel från djävulen, eller apostlarna från demonerna?<sup>42</sup> Hieronymus vill genom sådana jämförelser lyfta fram det absurda i tanken, att slutet skulle vara likadant för alla, oberoende av individernas tidigare liv.

Hieronymus motsäger inte enbart, utan modifierar även återställsetanken, som enligt honom innebär en alltför generös uppfattning av Guds nåd – uppfattningen att nåden ytterst omsluter alla av Gud skapade, rationella varelser. Hieronymus modifiering består i att erkänna nådens stora utsträckning, men även begränsa denna. Begränsningen sker genom att han vid sidan av *barmhärtighet (misericordia)* lyfter fram ett parallellt begrepp: *rättvisa (iustitia)*. Väsentligt är, att barmhärtighet och rättvisa, även om en typ av motsatsförhållande föreligger dem emellan, inte skall uppfattas som varandra uteslutande. Tvärtom är de båda karaktäristiska för Guds tillvägagångssätt med människan.

---

<sup>41</sup> *In Ion.* 3.6-9. CCSL 76, s. 407. "Men eftersom den heliga Skriften inte säger detta, och det fullständigt undergräver fruktan för Gud, emedan människor lätt förfaller i synder, i tron att även djävulen, som är upphovet till det onda, och källan till alla synder, kan bli räddad, sedan han ångrat sig – låt oss då skjuta bort detta från våra tankar. Och vi bör känna till, att enligt evangeliet kastas syndare i den eviga elden, som har beretts åt djävulen och hans änglar, och att det om dessa sägs: *Deras mask skall inte dö och deras eld skall inte slockna*. Vi vet visserligen, att Gud är nådig /.../ men läser: *Må vår barmhärtige och rättvise Herre och Gud hysa medlidande*. Herrens rättvisa omges av barmhärtighet, och med en sådan strävan går Han till doms: liksom Han visar nåd, så dömer Han, liksom Han dömer, så hyser Han medlidande." (Min översättning).

<sup>42</sup> *In Ion.* 3.6-9. CCSL 76, s. 407-408.

### 2.2.2.2 *Commentariorum in Amos Prophetam 3.7.4-6*

Denna kommentar färdigställdes 406,<sup>43</sup> tillsammans med kommentarerna över Sakarja, Malaki, Hosea och Joel. Kommentarerna är uppbyggda på samma sätt som hans tidigare över de mindre profeterna, varav vi mött den över Jona. Hieronymus översätter dels från hebreiskan, dels från *Septuaginta*. Han ger en bokstavlig eller historisk tolkning med den första översättningen som underlag, och en andlig tolkning efter den andra översättningen. Källorna utgörs av såväl rabbinsk exeges som tidigare kristen exeges.<sup>44</sup>

Vi befinner oss nu i en tid, då den origenistiska kontroversen avklingat, och Origenes nämns inte i den text, som här skall analyseras. Texten är väsentlig genom att Hieronymus här talar om renande eld, och han gör även en tydlig indelning av olika slag av syndare. Även om Hieronymus inte direkt riktar sig mot origenistiska teorier i denna text, finns det en tydlig koppling till dessa, i och med diskussionen om renande eld. Hieronymus motstånd mot återställsetanken bör även här ses som en bakgrund för de uppfattningar han uttrycker.

Bibeltexten vi har att göra med är den följande (Amos 7:4-6):

*Haec ostendit mihi Dominus Deus, et ecce vocabat iudicium ad ignem Dominus Deus; et devoravit abyssum multam et comedit simul partem. Et dixi: Domine Deus, quiesce, obsecro; quis suscitabit Iacob, quia parvulus est? Misertus est Dominus super hoc; sed et istud non erit, dixit Dominus Deus.*<sup>45</sup>

Hieronymus andliga tolkning utgår från att de tio stammar som kallas Israel syftar på heretikerna, medan de två övriga, av vilka Juda är företrädande, hänvisar till kyrkan. Denna tolkning innebär en tillämpning av en särskild ”regel för tropologi”:<sup>46</sup> det var en tradition att tolka Israel och Juda i Gamla Testamentet på detta sätt. Väsentligt är, att Hieronymus här inte endast talar om Juda som motsvarande kyrkan, utan ”kyrkan och kyrkans syndare”.

... decem tribus ad haereticorum personam retulimus, quae appellabantur Israel, et duas, quibus Iudas praeerat, ad Ecclesiam et Ecclesiae peccatores, qui confitentur quidem rectam fidem, sed propter vitiorum sordes purgantibus se indigent flammis; idcirco nunc Dominus ad ignem iudicium vocare se monstrat, ut uniuscuiusque opus qualis sit ignis probet...<sup>47</sup>

<sup>43</sup> Kelly 1975, 290.

<sup>44</sup> Kelly 1975, 291-92.

<sup>45</sup> *In Am. 3.7.4-6, CCSL 76, s. 315. ”Detta visar Herren Gud mig: Och se, Herren Gud påkallade domen till eld, och den uppslukade den stora avgrunden och förtärde likaså området. Och jag sade: ”Herre Gud, gör det inte, jag ber! Vem skall uppresa Jakob, då han är så liten?” Herren hyste medlidande över detta. ”Men inte heller skall detta ske”, sade Herren Gud.” (Min översättning).*

<sup>46</sup> Kelly 1975, 294. Hieronymus talar om ”leges tropologiae” i *In Am. 1.3.9-10, CCSL, 76, 248-50.*

<sup>47</sup> *In Am. 3.7.4-6, CCSL 76, s. 316. ”... tio stammar, vilka kallades Israel, har vi hänfört till heretikerna, och två, vilka Juda företrädde, till kyrkan och kyrkans syndare, som visserligen bekänner den rätta tron, men på grund av*

Om kyrkans syndare sägs, att de visserligen bekänner den rätta tron, men är i behov av rening på grund av den orenhet som de ådragit sig från synder. De skall ”renas genom eld”. Därför påkallar Herren domen till eld, ”för att elden skall pröva var och ens verk”. Den eld som i synen drabbar Juda identifieras med den eld som enligt 1 Kor 3:10-15 prövar de kristnas verk, och genom vilken även den räddas som byggt med trä, gräs och halm. Även syndarna räddas, så länge de hör till kyrkan – Juda, och inte till heretikerna – Israel.

När elden kallats till domen, förklarar Hieronymus, förstör den först avgrunden, med vilken menas alla slag av synder – trä, gräs och halm – och därefter förtär den området, det vill säga kommer till Herrens helgedom. Domen skall nämligen påbörjas vid Herrens hus, i enlighet med orden i Hesekiel: ”Börja vid min helgedom.”<sup>48</sup> Hieronymus citerar också Paulus: ”Den vars verk brinner ned skall bli utan. Självs skall han dock räddas, men som genom eld.”<sup>49</sup> De efterföljande orden i 1 Kor 3, ”Förstår ni inte att ni är Guds tempel...?”<sup>50</sup> belyser den sammankoppling som Hieronymus gör mellan denna text och texten ur Amos. Medan avgrunden motsvarar synderna, motsvarar området och helgedomen den kristna människan.

Hieronymus avslutar stycket genom en utläggning om Guds nåd mot syndare – med vilket vi alltså skall förstå syndare inom kyrkan:

Cumque omnes fuerimus in peccato, et iacuerimus ad sententiae veritatem, miserebitur Dominus nostri, et quia parvuli sumus, resurrectionis nos tempore suscitabit...<sup>51</sup>

Hieronymus underbygger påståendet genom att citera ur psalm 103, där det sägs, att Herrens vrede skall ha ett slut, och att Han inte skall handla mot oss efter våra synder.<sup>52</sup> Kristna med rätt tro kommer, även om de syndat, ytterst att visas nåd, och deras lidande kommer att upphöra.

Denna text är särskilt intressant, eftersom Hieronymus talar om eldens roll i frälsningen. Han gör det med hänvisning till 1 Kor 3:15, den viktigaste texten i skärseldstankens historia, och beskriver dess funktion som prövande, renande och räddande. Det handlar inte om den eviga elden, utan en eld avsedd för individer som visserligen syndat, men som på grund av sin rätta tro ändå

---

syndernas fläckar behöver renas genom eld; därför påkallar nu Herren domen till eld, för att elden skall pröva var och ens verk...” (Min översättning).

<sup>48</sup> Jfr. Hes 9:6.

<sup>49</sup> Jfr. 1 Kor 3:15.

<sup>50</sup> 1 Kor 3:16, övers. Bibel 2000.

<sup>51</sup> *In Am.* 3.7.4-6. CCSL, 76, s. 317. ”Fastän vi alla varit i synd, och lagts under den rättvisa domen, skall Herren hysa medlidande med oss, och eftersom vi är barn, skall Han uppresas oss vid tiden för uppståndelsen...” (Min översättning).

<sup>52</sup> Jfr. Ps 103:9-13.

skall räddas. Elden skall avlägsna den orenhet de ådragit sig – inte förgöra dem. Den är ett resultat av Guds nåd gentemot denna grupp av syndare.

Att elden som beskrivs i 1 Kor 3:15 tilldelas en renande funktion är, som vi sett, en tendens som härrör från Origenes. Elden sägs inte i bibeltexten vara renande, utan det hör till origenistisk tolkning att i och med dess prövande funktion även tillskriva den en renande, eftersom alla själar i någon mån är i behov av rening. Hieronymus tycks endast anse, att syndare behöver renas, men den grundläggande tanken om domens eld som renande för dem som skall räddas, är en origenistisk tanke.

Eldens funktion hör direkt samman med den grupp av själar som den utövar sin verksamhet på, nämligen sådana som slutligen skall räddas. ”Kyrkans syndare”, den beteckning som Hieronymus använder för dem, implicerar att det handlar om individer med rätt kristen tro, till skillnad från heretikerna, men också individer som orenats av synder. Vi möter här en uppfattning, som stämmer väl in på den definition av *miseriordes* som givits ovan: Rätt kristen tro utgör frälsningens grund. De hänvisningar som görs till 1 Kor 3 och till renande eld, överensstämmer också med den variant av *miseriordes* uppfattning som Augustinus redogör för i *De Civ. Dei* 21.21 och 26, samt i *Enchir.* 18.67.

Denna kategori av syndare och eldens funktion i förhållande till dem, anser jag göra denna text väsentlig för frågan om Hieronymus roll i skärseldstankens tidiga historia.

### **2.2.2.3 *Commentariorum in Esaiam* 8.24.21-23, 18.66.24**

Denna kommentar, skriven mellan 408 och 410, är den största av alla dem Hieronymus författade, bestående av arton böcker.<sup>53</sup> I verket tas flera origenistiska felaktigheter upp, inte minst angående djävulen och dennes möjlighet till frälsning.<sup>54</sup> Detta är ett ämne som återkommer i de textställen som här utvalts, i vilka Hieronymus hävdar att evigt straff väntar djävulen liksom en del andra varelser. I en av texterna anger han också en alternativ uppfattning om frälsning och utsträckningen av Guds nåd.

I *In Es.* 8.24.21-23 diskuterar Hieronymus innebörden av orden:

*Et erit in die illa, visitabit Dominus super militiam caeli in excelso, et super reges terrae qui sunt super terram. Et congregabuntur in congregationem unius fascis in lacum, et claudentur ibi in*

<sup>53</sup> Kelly 1975, 299.

<sup>54</sup> Jfr. Kelly 1975, 302-3. Det bör påpekas, att djävulens möjlighet till räddning tycks ha varit den origenistiska tanke, som Hieronymus främst ville argumentera mot, med hänsyn till hur ofta han återkommer till den i dessa texter. Det skulle kunna bero på, att Hieronymus i sin anti-origenistiska polemik vill framställa Origenes på sämsta möjliga sätt, genom att återkommande lyfta fram hans kanske mest kontroversiella teori. Samtidigt skall vi ha i åtanke, att Origenes vid denna tid inte hade någon självklar identitet som heretiker, utan stöddes av många. Detta kan förklara ett behov från Hieronymus sida, att faktiskt bemöta en teori som djävulens möjlighet till frälsning, och ge argument för en alternativ uppfattning.

*carcere, et post multos dies visitabuntur. Et erubescet luna et confundetur sol, cum regnaverit Dominus exercituum in monte Sion et in Hierusalem, et in conspectu senum suorum fuerit glorificatus.*<sup>55</sup>

Vi har här att göra med domens dag, förklarar Hieronymus, då Herren skall döma över såväl himlens änglar som jordens kungar, det vill säga, detta mörkers härskare ("rectores tenebrarum istarum"). Dessa härskare skall Herren samla på domens dag, och de skall sändas ned i helvetets hål.

Et includentur in carcerem, iuxta illud quod ait Dominus: *Ite in ignem aeternum, qui praeparatus est diabolo et angelis eius.* Quod autem sequitur: *Et post multos dies visitabuntur*, videtur applaudere amicis meis, qui diabolo et daemonibus dant paenitentiam, quod multa post tempora a Domino visitentur. Sed considerent quod non dixerit aperte scriptura divina: Visitabuntur a Domino, vel visitabuntur ab angelis, sed absolute, *visitabuntur*. Ex qua ambiguitate verbi et remedium potest intellegi et correptio, quod postquam iusti praemia receperint, illi in poenis perpetuis visitentur. Est tamen sciendum, quod iudicium Dei humana non possit scire fragilitas, nec de poenarum magnitudine atque mensura ferre sententiam, quae Domini arbitrio derelicta est.<sup>56</sup>

Den för vår undersökning väsentliga frågan i denna text är vem eller vad som mörkrets härskare, vilka blivit nedkastade i helvetet, efter många dagar skall besökas av. Hieronymus medger, att det som sägs tycks tala för hans vänners, det vill säga, hans origenistiska motståndares uppfattning, att djävulen och demonerna skall ångra sig och slutligen räddas – nämligen efter en lång tid besökas av Herren. Hieronymus påpekar, att det inte framgår vem eller vad de blir besökta av, utan endast att de blir besökta. I stället för att hänvisa till räddning menar han, att de besöks av eviga straff.

I *In Es.* 18.66.24 kommenterar Hieronymus orden:

<sup>55</sup> *In Es.* 8.24.21-23. CCSL, 73, s. 322. "Och på den dagen skall det ske, Herren skall straffa himlens här i höjden, och jordens kungar som är på jorden. Och de skall samlas ihop i en enda bunt i ett hål, och där skall de spärras in i fångelse, och efter många dagar skall de besökas. Och månen skall blygas och solen skall förvirras, när härskarornas Herre är konung på berget Sion och i Jerusalem, och är förhålligad i sina äldstes åsyn." (Min översättning).

<sup>56</sup> *In Es.* 8.24.21-23. CCSL, 73, s. 323-24. "Och de skall spärras in i fångelse, enligt detta, som Herren säger: "Gå till den eviga elden, som har beretts åt djävulen och hans änglar". Men det som följer: 'Och efter många dagar skall de besökas', tycks tala för mina vänners, som beviljar ångra åt djävulen och demonerna, emedan de efter många tidsåldrar besöks av Herren. Men de bör betänka att den heliga Skriften inte öppet har sagt: De skall besökas av Herren, eller de skall besökas av änglar, utan oinskränkt, 'de skall besökas'. Genom ordets tvetydighet kan man finna både ett botemedel och en tillrättavisning, att sedan de rättfärdiga har mottagit sin lön, besöks dessa av eviga straff. Man bör likväl känna till, att mänsklig svaghet inte kan känna till Guds dom, inte heller döma över straffens omfång och utsträckning, som har lämnats åt Herrens fria val." (Min översättning). *Visitare* kan både ha betydelsen "besöka" och "straffa", vilken är den tvetydighet Hieronymus refererar till. Den alternativa betydelsen stöder hans egen tolkning.

*Et egredientur, et videbunt cadavera virorum qui praevaricati sunt in me. Vermis eorum non morietur, et ignis eorum non exstinguetur. Et erunt usque ad satietatem visionis omni carni.*<sup>57</sup>

Större delen av Hieronymus kommentar består i redogörelse för och motsägelse av vissa tolkningar av straffets natur. Han nämner inte Origenes vid namn, men de uppfattningar som kritiseras är sådana, som kan knytas till denne och till den mer övergripande tanken om alltings återställelse. Denna teori utesluter med nödvändighet ett evigt helvete. Om allting skall återgå till sitt ursprungliga tillstånd, kommer alla straff förr eller senare att få ett slut.

En variant av denna tanke innebär att helvetets straff tolkas metaforiskt, som att samvetet plågar syndaren. Hieronymus skriver, att masken som inte skall dö och elden som inte skall slockna, av många uppfattas som syndarnas samvete, som plågar dem.<sup>58</sup> Hieronymus hävdar gentemot detta straffets fysiska realitet.

Hieronymus tar också upp tanken att elden brinner så länge som den har bränsle, det vill säga synd, att livnära sig på. Detta utesluter eldens evighet, genom att den kommer att brinna till dess att synderna förintats, och sedan upphöra. Om någon i sitt samvete har ogräs, som fienden sått,<sup>59</sup> skall elden bränna upp detta. Detta knyts även till 1 Kor 3:10-15, genom att trä, gräs och halm sägs utgöra eldens näring.

Hieronymus anger en rad bibelställen som de, som vill att straffen en gång skall upphöra, och menar att lidandet efter lång tid kommer att få ett slut,<sup>60</sup> använder till stöd för sin uppfattning.<sup>61</sup> Ett särskilt intressant citat är: ”*Quam grandis multitudo bonitatis tuae, Domine, quam abscondisti timentibus te*”.<sup>62</sup> Genom detta vill motståndarna visa, att plågorna till slut skall upphöra. Detta är emellertid ännu dolt för dem för vilka fruktan är nyttig, genom att de avhåller sig från synd i rädsla för straff. Hieronymus anknyter här till den tanke hos Origenes, som innebär, att medan straffets tillfällighet är känt för de troende som kommit längre i sin andliga utveckling, är det dolt för de enkla troende, för att de, genom tron att straffet är evigt, skall uppnå en högre moral än vad de gjort, om det inte varit dolt för dem.<sup>63</sup>

Hieronymus antar en relativt öppen ståndpunkt, och menar att endast Gud kan veta, hur det

---

<sup>57</sup> *In Es.* 18.66.24. CCSL, 73A, s. 797. ”Och de skall gå ut, och de skall se liken av människor som har varit trolösa mot mig. Deras mask skall inte dö, och deras eld skall inte slockna. Och de skall vara en vämjelig åsyn för allt kött.” (Min översättning).

<sup>58</sup> Jfr. *De Principiis* 2.10.4.

<sup>59</sup> Jfr. Matt 13:24-30.

<sup>60</sup> ”... qui volunt supplicia aliquando finiri, et licet post multa tempora, tamen terminum habere tormenta...” *In Es.* 18.66.24. CCSL, 73A, s. 798.

<sup>61</sup> Därbland Rom 11:25-26, Jes 12:1.

<sup>62</sup> ”Hur stor din godhet är, Herre, vilken du har dolt för dem som fruktar dig”. (Min översättning). Jfr. Ps 31:20.

<sup>63</sup> Tanken hör till det allmänna förhållningssätt hos Origenes som innebär, att Gud anpassar sin undervisning av människan efter var och ens behov, vilket innebär, att enkla troende inte skall utsättas för kunskap som de ännu inte kan förhålla sig till på rätt sätt.

förhåller sig med sådant (en försiktighet som liknar den han gav uttryck för i text ur *In Esaiam* som tagits upp ovan), men han ger också ett tydligt alternativ till dem som vill förneka straffets evighet.

Quod nos Dei solius debemus scientiae derelinquere, cuius non solum misericordiae, sed et tormenta in pondere sunt; et novit quem, quomodo aut quamdiu debeat iudicare. Solumque dicamus, quod humanae convenit fragilitati: *Domine, ne in furore tuo arguas me; neque in ira tua corripas me*. Et sicut diaboli et omnium negatorum atque impiorum, qui dixerunt in corde suo: *Non est Deus*, credimus aeterna tormenta. Sic peccatorum atque impiorum et tamen Christianorum, quorum opera in igne probanda sunt atque purganda, moderatam arbitramur et mixtam clementiae sententiam iudicis.<sup>64</sup>

Flera teman från tidigare texter återkommer här. Det har framgått att Hieronymus direkt riktar sig mot origenismen, i omväxlande redogörelse för och tillbakavisande av uppfattningar typiska för denna. Djävulen tas upp bland dem för vilka evigt straff väntar, i motsättning till den origenistiska tanken att även han inkluderas i återställelsen, men perspektivet är betydligt bredare än så. Det handlar om vilken natur som bör tillskrivas det straff, vars existens efter döden i sig inte ifrågasätts av någon. Är det ändligt, med enbart ett renande syfte, eller finns det sådana som verkligen skall straffas i all evighet, med det enda syftet att tillfoga dem det lidande de gjort sig förtjänta av?

Hieronymus slutliga svar på motståndarnas uppfattning innebär ett både jakande och nekande svar på frågan. Han intar en medelposition, som innebär en delvis acceptans, och ett delvis förkastande av tankarna, som han bemöter. Detta framgår också av konjunktionerna, som han använder: *Fastän* ("sicut") vi tror, att eviga straff väntar djävulen och de gudlösa, som förnekar Gud, tror vi *dock* ("sic"), att de kristna syndarna, även de gudlösa, kommer att få en dom som är förenad med nåd, och deras verk kommer att prövas och renas i eld. Å ena sidan hävdas existensen av evigt straffande eld (den som, i det aktuella bibelstället, aldrig sägs dö), å andra sidan existensen av en eld som är prövande och renande (den som sägs göra just detta, i 1 Kor 3:10-15). Hieronymus accepterar således tanken om en renande, övergående eld för syndare, men förnekar att den renar vilka syndare som helst, liksom att den eld som det talas om i det aktuella bibelstället är av detta slag. Den renande elden är avsedd för de kristna som slutligen skall räddas, medan den eviga är avsedd för djävulen och dem som förnekar Gud.

Hieronymus talar om Guds barmhärtighet på ett sätt som begränsar denna till de kristna, medan hans motståndare vill utvidga den till att gälla alla rationella varelser. Utsagan att det i Guds vågskål

<sup>64</sup> *In Es.* 18.66.24. CCSL, 73A, s. 799. "Detta bör vi lämna åt endast Guds vetande, i vars vågskål inte endast barmhärtighet, utan även plågor finns; och som vet vem, på vilket sätt eller hur länge han bör döma. Låt oss endast säga, vad som är förenligt med vår mänskliga svaghet: '*Herre, må du inte anklaga mig i ditt raseri; och må du inte klandra mig i din vrede*'. Och fastän vi tror, att eviga plågor tillhör djävulen och alla förnekare och gudlösa, som har sagt i sitt hjärta: '*Gud finns inte*', menar vi dock också, att en dom, måttfull och förenad med nåd, från domaren tillhör syndarna och de gudlösa, som likväl är kristna, vilkas verk skall prövas och renas i eld." (Min översättning).

inte bara finns barmhärtighet utan även plågor, innebär en avgränsning från denna uppfattning. Det är också värt att påpeka, att den nåd som riktar sig mot de kristna inte är sådan, att deras synder upphävs utan att få konsekvenser. De kommer att behöva renas, och de kommer att bli dömda, i en dom som är förenad med nåd. Det är inte tal om någon amnesti i bemärkelsen, att synder av nåd skulle upphävas, och de skyldiga i och med detta skulle inträda i himmelriket.

Intressant är, att Hieronymus även nämner *impii*, gudlösa, bland dem vars dom skall vara förenad med nåd, och som skall prövas och renas i eld. Vi kommer att se i nästa stycke, att Hieronymus i *Dialogus adversus Pelagianos* tydligt skiljer mellan *impii* å ena sidan, och kristna syndare å andra sidan. I denna text tycks han inte ha någon tydlig definition av *impii*, vilket däremot är fallet i det senare verket.

Liksom i Amoskommentaren är det här Herrens dag som är ämnet för kommentaren, och det är alltså till denna som den renande elden förläggs.

#### **2.2.2.4 *Dialogus adversus Pelagianos* 1.29**

Hieronymus författade denna dialog år 415,<sup>65</sup> vid en tid då den origenistiska kontroversen ebbat ut medan en ny, den pelagianska, tagit sin början. Detta år hade den spanske prästen Orosius, efter ett besök hos Augustinus i Nordafrika, infunnit sig hos Hieronymus i Betlehem. Augustinus hade föreslagit Orosius att vända sig till denne angående en del teologiska problem, som de diskuterat. Det gällde frågan om själens ursprung, liksom frågan om hur Jakobsbrevet 2:10 borde tolkas.<sup>66</sup> Båda frågorna var knutna till pelagianismen. För att gentemot Pelagius kunna argumentera för arvsyndsläran, behövde man en teori om själens ursprung som var förenlig med denna. Vad gäller det nämnda bibelstället, talade det för Pelagius tanke om att människan inte fick bryta mot något bud över huvud taget.

Väl i Jerusalem försökte Orosius vända de kyrkliga auktoriteterna mot Pelagius, som vad det beträffar också befann sig där vid tidpunkten, och i slutet av december hölls en synod i Diospolis, vid vilken Pelagius emellertid förklarades vara ortodox. Det var ungefär vid denna tid som Hieronymus också avslutade sin dialog.<sup>67</sup>

I verket får en ortodox kristen, Atticus, argumentera mot en företrädare för pelagianismen, Critobulus. Dialogens mest genomgående tema är det, som vi redan konstaterat var viktigast för Hieronymus, nämligen frågan om möjlighet till perfektion och syndlöshet hos den döpta människan, i relation till Guds nåd. I förordet till dialogen skriver Hieronymus, att han tänker bemöta dem, som förespråkar läran om *apatheia*, det vill säga lidelsefrihet. Hit räknas bland andra Origenes, Evagirus

---

<sup>65</sup> Kelly 1975, 319.

<sup>66</sup> ”Den som håller hela lagen men överträder ett enda bud har brutit mot dem alla.” Övers. Bibel 2000.

<sup>67</sup> Kelly 1975, 318-19.

och Jovinianus. Dessa heretiker menar, att människan kan uppnå perfektion i dygd och kunskap och därigenom helt undvika synd, något som blir möjligt genom befrielsen från lidelserna, upphovet till synd.<sup>68</sup>

*Dial.* 1.29 är en särskilt relevant text för vår undersökning, eftersom Hieronymus här talar om en indelning av olika typer av syndare, och vad som väntar dem i nästa liv. Den är också mycket intressant med tanke på förhållandet mellan origenism och pelagianism, och hur dessa riktningar negativt påverkade Hieronymus uppfattningar, det vill säga, hur han utformade sina tankar i motsättning till dessa.

Vem, frågar Hieronymus, kan instämma i det pelagianska påståendet att ”*På Domens dag skall ingen nåd visas orättfärdiga och syndare, utan de skall tillintetgöras av eviga eldar*”.<sup>69</sup> Genom detta försöker man sätta sig över Guds dom, och hindra Honom från att visa nåd om Han skulle vilja det. Hieronymus tar upp de bibelställen som Pelagius anført för sin ståndpunkt, nämligen orden i den 103:de psalmen: ”*Må syndarna och de orättfärdiga försvinna från jorden, så att de inte skall finnas*”,<sup>70</sup> och i Jesaja: ”*De orättfärdiga och syndarna skall förbrännas tillsammans, och de som har övergivit Herren skall förintas*”.<sup>71</sup>

För att bemöta pelagianernas användning av dessa bibelställen som stöd för tanken, att orättfärdiga och syndare inte skall visas nåd, börjar Hieronymus med att förklara för motståndaren vad som sägs och, framför allt, vad som inte sägs i de aktuella texterna. I psalmen, påpekar han, sägs det inte, att de skall förgås i eviga eldar, utan vad som menas är att de skall försvinna från jorden och upphöra att vara orättfärdiga. Det är en sak att upphöra med synd och orättfärdighet, en annan att förgås för evigt. När Jesaja säger, att ”*de orättfärdiga och syndarna skall förbrännas tillsammans*” tillägger han inte ”*i all evighet*”. De som har övergivit Herren skall däremot förintas. Detta, förklarar Hieronymus, gäller särskilt heretikerna, som övergivit den rätta tron, såvida de inte återvänder till den.

Det framgår därmed, att även om Hieronymus inte tolkar straffen som tillskrivs orättfärdiga och syndare som eviga, så finns det sådana för vilka eviga straff väntar. Han anklagar sin motståndare för att sammanblanda orättfärdiga och syndare med vad han kallar gudlösa (*impii*), och förklarar, att varje gudlös är orättfärdig och syndare, men att det motsatta inte gäller, så att varje syndare och orättfärdig även är gudlös. De gudlösa är sådana, som inte har kunskap om Gud (hit bör människor

<sup>68</sup> Hieronymus, *Dial. Prol.* 1.

<sup>69</sup> ”*In die iudicii iniquis et peccatoribus non percendum, sed aeternis eos ignibus exurendos*”. *Dial.* 1.29. CCSL 80, s. 36. Verket som Hieronymus citerar ur är det försvunna *Testimoniorum seu eclogarum liber* av Pelagius, i vilket denne argumenterade för sin uppfattning genom att hänvisa till bibelställen. I *Dial.* 1. 25-32 förekommer flera utdrag ur detta verk. (Se Kelly 1975, 319).

<sup>70</sup> ”*Deficient peccatores a terra et iniqui, ita ut non sint*”. *Dial.* 1.29 CCSL 80, s. 36. Jfr. Ps 104.35.

<sup>71</sup> ”*Comburentur iniqui et peccatores simul, et qui reliquerunt Dominum, consummabuntur*”. *Dial.* 1.29 CCSL 80, s. 36. Jfr. Jes 1.28.

som aldrig varit kristna räknas) eller som har ändrat den kunskap som de haft (med vilket avfällningar och heretiker lär avses). De som skadats av synd och orättfärdighet kan däremot bli helade igen, i förhållande till syndernas beskaffenhet.<sup>72</sup>

Hieronymus uttrycker här en medicinsk syn på straff, det vill säga, anser dem ha ett välgörande syfte snarare än ett enbart vindikativt, vilket skulle innebära att de utdelades som ett slags hämnd för brotten. Straffen som är avsedda för bättring sätts i motsättning till eviga straff, dock inte så att de förra skulle ersätta de senare, utan att de olika typerna av straff hör samman med olika typer av syndare: orättfärdiga och syndare respektive gudlösa. Hieronymus tar upp en rad ställen ur Skriften, som uttrycker en medicinsk uppfattning av straff. Han påpekar, att det är skrivet ”*Många är syndarnas plågor*”<sup>73</sup> och *inte* sägs, att dessa syndare skall gå under för evigt. Han hänvisar även till Paulus ord i Hebreerbrevet: ”*Ty den som Herren älskar agar han: och han gisslar varje son som han tar emot*”.<sup>74</sup> Det är en sak, menar Hieronymus, att tukta med en förälders kärlek, och en annan att med grymhet i sinnet rasa mot en fiende.

Hieronymus hänvisar också till den första psalmen, i vilken det sägs: ”*Därför uppstår inte de gudlösa till dom*”<sup>75</sup> och ”*Inte heller (uppstår) syndare i de rättfärdigas råd*”.<sup>76</sup> De gudlösa är, förklarar Hieronymus, redan i förväg dömda till fördärv. Det är en sak att mista uppståndelsens ära, en annan att förgås för alltid. Som belägg för distinktionen mellan gudlösa och lindrigare syndare citeras följande ord ur Romarbrevet: ”*Ty alla som har syndat utan lagen, skall förgås utan lagen. Och alla som har syndat under lagen, skall dömas genom lagen*”.<sup>77</sup> Den gudlöse är utan lagen och skall förgås för evigt, medan syndaren som tror på Gud är under lagen och inte kommer att förgås.

Hieronymus återkommer i argumentationen också till frågan om syndlöshet, vilken upptagit den aktuella boken fram till detta kapitel. Det var väsentligt för honom att påvisa, att ingen hittills levande människa kunnat tillskrivas syndlöshet, och nu framhäver han, att motståndaren själv borde frukta för sin dom, eftersom han erkänt sig vara orättfärdig och syndare. Denne har också erkänt, att även om människan kan vara utan synd, så har ingen varit det, utifrån vilket Hieronymus drar slutsatsen, att enligt pelagianerna skulle ingen som levt eller nu lever kunna räddas, och kanske inte någon som kommer att leva i framtiden heller.

Slutligen gör Hieronymus något mycket väsentligt: Han positionerar tydligt sin egen

---

<sup>72</sup> ”*Peccatum autem et iniquitas pro qualitate vitiorum post peccati et iniquitatis vulnera recipit sanitatem*”. *Dial.* 1.29, CCSL 80, s. 36.

<sup>73</sup> ”*Multa flagella peccatorum*”. *Dial.* 1.29. CCSL 80, s. 36. Jfr. Ps 32:10.

<sup>74</sup> ”*Quem enim diligit Dominus corripit: flagellat autem omnem filium quem recipit*”. *Dial.* 1.29. CCSL 80, s. 36-37. Jfr. Heb 12:6.

<sup>75</sup> ”*Quoniam non resurgunt impii in iudicium*”. *Dial.* 1.29. CCSL 80, s. 37. Jfr. Ps 1:5.

<sup>76</sup> ”*Neque peccatores in consilio iustorum*”. *Dial.* 1.29. CCSL 80, s. 37. Jfr. Ps. 1:5.

<sup>77</sup> ”*Quicumque enim sine lege peccaverunt, sine lege peribunt. Et quicumque in lege peccaverunt, per legem iudicabuntur*”. *Dial.* 1.29. CCSL 80, s. 37. Jfr. Rom 2:12.

uppfattning om straff mellan origenism och pelagianism:

Si autem Origenes omnes rationales creaturas dicit non esse perdendas et diabolo tribuit paenitentiam, quid ad nos, qui et diabolum et satellites eius omnesque impios et praevaricatores dicimus perire perpetuo, et Christianos, si in peccato praeventi fuerint, salvandos esse post poenas?<sup>78</sup>

Med dessa ord avslutas textstället. För att sammanfatta argumentationen, bemöter Hieronymus pelagianernas syn på straff och deras användande av de båda nämnda bibelställena som stöd för denna, genom att göra distinktioner. Dels gäller det skillnaden mellan evigt straff och straff, som inte är eviga utan syftar till bättring, och som är uttryck för Guds nåd. Dels görs en distinktion mellan olika typer av syndare: De gudlösa å ena sidan, och de orättfärdiga och syndarna å andra sidan. De båda typerna av straff hör direkt samman med de olika typerna av syndare. De bibelställena som lyfts fram som stöd för den pelagianska uppfattningen, att ingen nåd skall visas orättfärdiga syndare, tolkas av Hieronymus som hänvisande till icke-evigt straff.

Av det avslutande, ovan citerade stycket framgår det, att Hieronymus, trots att han på andra ställen uttrycker sin uppfattning om pelagianismen som nära sammanhörande med origenismen,<sup>79</sup> ser en direkt motsättning mellan origenism och pelagianism i synen på straff och möjlighet till frälsning. Origenismen utgör den ena ytterligheten, genom att inkludera alla rationella varelser i frälsningen och inte tillskriva någon evigt straff, och pelagianismen den andra ytterligheten, genom att inte ens inkludera alla kristna, utan utesluta de kristna som är syndiga och orättfärdiga, för vilka evigt straff väntar. Det är mot *båda* dessa frälsningsuppfattningar, som Hieronymus uttrycker sitt eget alternativ: Djävulen, hans anhängare och alla gudlösa – vilka, som vi sett, inkluderar såväl icke-kristna som heretiker – skall förgås för alltid, men kristna syndare skall räddas efter sina straff.

Intressant för vår undersökning är också att Hieronymus, även om han i detta verk lägger stor vikt vid människans behov av Guds nåd (i motsättning till pelagianernas framhävande av vad som ligger i människans förmåga), inte menar att den kristna människan kan synda och av nåd undslippa syndernas följder, i bemärkelsen att hon skulle undgå straff. De kristna räddas *efter* sina straff.<sup>80</sup> Att

<sup>78</sup> *Dial.* 1.29. CCSL, 80, s. 37. ”Men om Origenes säger, att alla rationella varelser inte skall förgöras, och beviljar djävulen ånger, vad har det med oss att göra, som säger, att såväl djävulen som hans anhang och alla gudlösa och trolösa förgås för alltid, och att kristna, om de skulle bli överraskade i synd, skall räddas efter straffen?” (Min översättning).

<sup>79</sup> En samhörighet som främst ligger i vad Hieronymus anser vara en gemensam uppfattning om *apatheia*, lidelsefrihet, vari möjligheten till syndlöshet ligger. Se *Dial. Prol.* 1.

<sup>80</sup> Hieronymus synsätt stämmer inte särskilt väl in på den amnestimodell som Brown tillskriver *miseriordes*. Tanken om rening som ett medel för frälsningen är uppenbart väsentlig för Hieronymus, och de kristna räddas först efter att de genomlidit de straff, som de gjort sig förtjänta av. Större vikt läggs också vid Guds barmhärtighet än vid hans allmakt. Däremot är hans uppfattningar överensstämmande med den definition av *miseriordes* som jag givit ovan, vilket jag återkommer till i sammanfattningen.

syndare och orättfärdiga inkluderas bland dem som skall räddas, innebär inte att det kommer att gå på samma sätt för dem som för de rättfärdiga, men deras straff kommer inte att leda till fördärv, utan till bättring. Även om Hieronymus inte tar upp tanken om en hierarki i nästa liv, blir det tydligt att han anser, att kristnas olika moral i detta liv kommer att leda till olika konsekvenser för dem i nästa.

Huruvida den kategori av straff som hör till syndiga kristna kan kallas för *renande*, framgår inte av texten. Hieronymus använder inte något begrepp knutet till rening. Vad som framgår är, att denna typ av straff står i motsättning till de eviga, som är avsedda för de gudlösa, genom att syfta till bättring och ha ett slut. Även om de orsakar lidande, utdöms de av nåd och kärlek, inte av hat.

### 2.2.3 Hieronymus och skärseldstanken

I forskningen om skärseldsläran och dess ursprung har Hieronymus inte tilldelats någon mer betydelsefull roll. Ntedika, som bedrivit forskning om utvecklingen av skärseldstanken hos Augustinus, omnämner Hieronymus som en bland andra vilka under influens av origenismen kom att omfatta en frälsningsuppfattning innebärande, att kristna syndare med säkerhet skulle bli räddade, detta utan att tydligt utesluta de svåra syndarna.<sup>81</sup> Ntedika ser alltså Hieronymus uppfattning som ett resultat av origenistiskt inflytande, men talar inte om detta inflytande som negativt, så att Hieronymus skulle ha utarbetat sina uppfattningar genom att avgränsa sig från heresi.<sup>82</sup>

Moreira lyfter fram det faktum att kyrkofäderna ofta utvecklade sin eskatologi i förhållande till heresier eller andra synsätt de uppfattade som oriktiga. Hieronymus tas upp som exempel på detta, men med fokus på hans tanke om en bestående hierarki i nästa liv, och inte hans inkluderande frälsningsuppfattning. Hon säger visserligen: ”It was the late fourth-century struggles with Origen's legacy, however, that anticipated Bede's more limited but ultimately very significant positioning of purgatory as a response to Origen”,<sup>83</sup> men går inte närmare in på Hieronymus roll i denna, och hur hans eskatologi kom att formos av konflikten. Hennes uppfattning tycks vara, att den origenistiska debatten som sådan utgjorde en viktig bakgrund för Bedas skärseldsteologi, och hon påpekar, att Beda var insatt i ämnena för debatten.<sup>84</sup>

Le Goff tycks se ett positivt origenistiskt inflytande på Hieronymus eskatologi. Han var ”when it came to salvation, more of an Origenist than Ambrose”.<sup>85</sup>

Ingen av dessa forskare lyfter fram tanken att Hieronymus eskatologi stått under negativ

<sup>81</sup> Ntedika 1966, 22, 25.

<sup>82</sup> Däremot uppfattar Ntedika, vilket att vi kommer att se under stycket om Augustinus, den senare teologens reaktion mot *miseriordes* på detta sätt.

<sup>83</sup> Moreira 2010, 32.

<sup>84</sup> Moreira 2010, 162 tar upp detta i samband med Bedas *De eo quod ait Isaias*, en text i vilken han var uppenbart beroende av en av Hieronymus anti-origenistiska texter.

<sup>85</sup> Le Goff 1984, 61.

påverkan från origenismen, i bemärkelsen att han i utarbetandet av sina ståndpunkter avgränsat sig från denna riktning. I textanalysen har jag undersökt Hieronymus texter med utgångspunkt i det anti-heretiska sammanhang han verkade i, och de motiv detta innebar för hans verksamhet. Han hade ett intresse av att vederlägga origenistiska teorier, inte minst för att distansera sig från dem. Den mer öppna attityd han haft till Origenes tidigare innebar ett behov av att, sedan han väl kommit att vända sig mot denna, tydligt markera sin position i debatten. De texter vi undersökt har uppvisat ett tydligt inflytande från Origenes teologi i bemärkelsen, att Hieronymus återkommande redogör för och tar avstånd från origenistiska föreställningar. Mest väsentligt är, att han även modifierar dessa teorier. Hans förhållningssätt till origenismen innebär inte något fullständigt förkastande, utan även ett mått av godkännande.

Hieronymus begränsar giltigheten i de origenistiska teorierna genom kategorisering och definition av syndare. På detta sätt tar han avstånd från Origenes universalism, men modifierar denna, så att det inte är tillhörigheten i den rationella skapelsen som utgör grunden för en individs räddning, utan tillhörigheten i den katolska tron. Hieronymus frälsningssyn kan sägas utgöra en, i hans ögon, ortodox korrektion av den origenistiska.

Hieronymus accepterar också delvis den origenistiska, medicinska synen på straff, men distanserar sig åter genom begränsningar. Denna typ av straff, som är välgörande och kommer att få ett slut, drabbar endast de syndare som slutligen skall räddas. Likaså anammar Hieronymus föreställningen om renande eld, som möjliggör frälsningen för sådana som befläckas av synd, men han begränsar även denna elds verksamhet till de syndare som skall räddas, det vill säga, de med den rätta kristna tron. För de fördömda väntar den eviga elden.

Hieronymus tycks i sitt eskatologiska tänkande ha påverkats av origenismen på ett sätt, som inneburit en modifiering av dess kontroversiella innehåll. Jag anser, att man kan tala om hans ståndpunkt som modifierad universalism. Ironiskt nog får Origenes föreställningar indirekt en plats i ”ortodox” kristendom, genom den polemik som riktas mot dem. Origenes har beskrivits som skärseldstankens grundare,<sup>86</sup> samtidigt som hans återställelsetanke befinner sig mycket långt bort från högmedeltidens skärseldslära. Väsentligt för den utveckling som skett från Origenes till denna lära, är de begränsningar som gjorts av hans ursprungliga universalism, och de definitioner som gjorts över vilka själar som kan räddas genom eld i nästa liv. Här, menar jag, ligger Hieronymus betydelse i sammanhanget. Det är med hans delvisa godkännande och delvisa förkastande av origenismen, som utvecklingen från Origenes universalism till den senare läran tar sin början.

---

<sup>86</sup> Jfr. titeln på Anrichs artikel: ”Clemens und Origenes als Begründer der Lehre von Fegfeuer”. Le Goff 1984, 52, talar om samma teologer som ”Two Greek ”founders” of Purgatory”.

## 2.3 Augustinus

### 2.3.1 Augustinus eskatologi i dess polemiska sammanhang

Ntedika har i *L'Evolution de la doctrine du Purgatoire chez Saint Augustin* lyft fram det polemiska sammanhanget som en viktig bakgrund för Augustinus syn på straff och på livet efter detta. Som titeln antyder, har Ntedika urskilt olika utvecklingsstadier i Augustinus tänkande inom detta område. Från och med 413 började Augustinus teorier till stor del att utformas genom polemik mot origenism och, i synnerhet, *miseriordes*.

Ntedika menar, att den origenistiska kontroversen i Spanien skall ha varit särskilt viktig för Augustinus engagemang i dessa frågor. 414 skrev Orosius till Augustinus beträffande förekomsten av heresier i hemlandet och listade en rad origenistiska irrläror, bland annat angående frågorna om helvetets evighet och återställelsen. 415 sammanställde Augustinus en vederläggning av de uppfattningar, som Orosius redogjort för.<sup>87</sup>

Det är inte framför allt polemik mot origenism, utan mot *miseriordes*, som Ntedika lyfter fram som väsentligt för att förstå utvecklingen i Augustinus tänkande. Medan teorin att djävulen skulle kunna räddas inte blev särskilt långlivad, fick föreställningen att *alla kristna*, även de svåraste syndarna, skulle räddas desto större inflytande.<sup>88</sup>

Att *miseriordes* uppfattningar enligt Augustinus är de viktigaste att vederlägga, framgår av hans ständiga återkommande till dem i texter som berör rening, straff och frälsning, samtidigt som han är relativt fåordig med avseende på origenismen. Förhållandet blir tydligt, när han redogör för en rad misskundsamma uppfattningar i den tjugoförsta boken av *De Civitate Dei*,<sup>89</sup> och även tar upp Origenes återställsetanke. Denna uppfattas som ytterligheten bland dessa teorier, genom att anse frälsning vara möjlig också för djävulen. Emellertid ägnar Augustinus inte denna teori mycket uppmärksamhet, utan tycks desto mer intresserad av att vederlägga de mer moderata varianterna. Origenes är visserligen den som befinner sig längst bort från den rätta läran, men han är inte den, vars irrläror är viktigast att motargumentera. Origenes har för sina teorier blivit kritiserad av kyrkan, påpekar Augustinus.<sup>90</sup> Sammantaget ges intrycket av, att Origenes enligt Augustinus inte längre utgör något större hot mot ”ortodox” lära. Det finns nya hot, som är desto viktigare att angripa.

Augustinus kan sägas ha förhållit sig till två ytterligheter: Pelagianerna och *miseriordes*. I likhet med *miseriordes* hävdar Augustinus, att syndare faktiskt kan räddas efter döden. I

<sup>87</sup> Ntedika 1966, 20-21. *Ad Orosium, contra Priscillianistas et Origenistas*, i red. Jacques Paul Migne, Patrologiae Cursus Completus, Series Latina, 42, Paris, 1886, 669-78.

<sup>88</sup> Ntedika 1966, 21.

<sup>89</sup> I *De Civ. Dei*, 21.17-27, CCSL 48, redogör Augustinus för samt vederlägger olika misskundsamma uppfattningar om frälsningens utsträckning. Origenes tas upp i 21.17 och 23.

<sup>90</sup> *De Civ. Dei*, 21.17. CCSL 48. Rimligtvis syftar Augustinus här på den närliggande origenistiska kontroversen.

motsättning till dem utesluter han sådan räddning för otrogna, gudlösa och de som begått allvarliga synder, samt att denna skulle kunna äga rum efter den yttersta domen.<sup>91</sup>

När det gäller Augustinus uppfattning om sonande av synder genom renande eld, urskiljer Ntedika tre stadier hos teologen, direkt kopplade till hans sätt att tolka 1 Kor 3:10-15. Detta var ett bibelställe, som *miseriordes* hänvisade till som stöd för sin tanke, att alla kristna skulle räddas, och Augustinus sätt att tolka det blev därmed väsentligt i hans polemiska verksamhet. I *De fide et operibus* från 413 redogör Augustinus för *miseriordes* tolkning, vilken innebär, att guld, silver och ädelstenar motsvarar dem, som både har en ortodox tro och rätt levnadssätt. Trä, gräs och halm motsvarar sådana, som visserligen har en ortodox tro, men som brister i sitt levnadssätt. De sistnämnda skall räddas genom eld.<sup>92</sup>

Före 413 talade Augustinus i likhet med tidigare latinska kyrkofäder om, att syndare i den yttersta tiden renas i domens eld.<sup>93</sup> 413 utgjorde en vändpunkt, genom att Augustinus involverades i debatten med *miseriordes*. Detta tog sig uttryck i att han ibland tolkade den renande elden metaforiskt, som hänvisande till prövningar i detta liv. Framför allt blev han mer restriktiv i sin uppfattning om vilka som hade möjlighet till rening. Från att tidigare haft en mer inkluderande syn på dessa syndare, avvisar han nu, gentemot sina motståndare, möjligheten att syndare som begått *crimina* och inte gjort bot skulle kunna renas i domens eld.<sup>94</sup>

Under samma period, 413-426, lade Augustinus också, som en hypotes, fram tanken om en renande eld efter döden och före den yttersta domen.<sup>95</sup> Reningen inkluderar vare sig de heliga, som inte är i behov av den, eller de svåra syndare, för vilka evigt straff väntar.<sup>96</sup>

De textställen som utvalts ur Augustinus verk har, i likhet med dem ur Hieronymus verk, utvalts på grund av att de skrivits i ett polemiskt sammanhang, samt behandlar straff och rening efter döden.

<sup>91</sup> Ntedika 1966, 36.

<sup>92</sup> Denna beskrivning överensstämmer med den i *Enchir.* 18.67 och *De Civ. Dei* 21.21 och 26.

<sup>93</sup> Ntedika 1966, 46 nämner *Enarrationes In Psalmos* 1.5 bland de texter där ett sådant synsätt framgår. Här uttrycks uppfattningen att de gudlösa inte uppstår till domen, i den bemärkelsen att de, även om de uppstår, inte uppstår för att dömas, eftersom de redan är dömda. Syndare, å andra sidan (*peccatores autem*), uppstår inte till de rättfärdigas råd, vilket innebär, att de inte uppstår för att döma, utan för att dömas. Det är om dessa som Paulus skriver, att elden skall pröva deras verk, och att de, om verket består, skall få lön, och om det bränns bort, skall lida förlust, men likväl räddas som genom eld. Vi har sett att även Hieronymus använder detta bibelställe för att påvisa indelningen mellan syndare. (*Enarrationes in Psalmos 1-50*, i red. Dekkers, Eligius & Fraipont, *Sancti Augustini Opera*, Corpus Christianorum, Series Latina, 38.)

<sup>94</sup> Jfr. Ntedika 1966, 54-55.

<sup>95</sup> Texter som uttrycker denna tanke är *De fide et operibus* 16, där Augustinus ger en alternativ tolkning av 1 Kor 3:10-15, i förhållande till *miseriordes*, vilken innebär, att byggnadens grund är den tro som verkar genom kärlek – snarare än tron för sig. (*St. Augustine. On Faith and Works*, övers. Gregory J. Lombardo, Newman Press, New York, 1988). Redan här uttrycker Augustinus tanken, att den som byggt med de sämre materialen älskar världsliga ting alltför mycket, men likväl sätter Kristus främst. Han framlägger här för första gången hypotesen, att det kan finnas en eld mellan död och uppståndelse, som renar dem som byggt med trä, gräs och halm. Två andra verk där denna hypotes uttrycks är *Enchiridion* och *De Civitate Dei*, och dessa skall tas upp för närmare diskussion nedan.

<sup>96</sup> Ntedika 1966, 66.

## 2.3.2 Textanalys

### 2.3.2.1 *Enchiridion*

Denna sammanfattning av den kristna tron författades av Augustinus mellan 419 och 422. Vi befinner oss i ett sammanhang, då den pelagianska kontroversen brutit ut, och Augustinus börjat precisera sin syn på evigt straff och rening i förhållande till *miseriordes*.

Under sin behandling av tron på syndernas förlåtelse kommer Augustinus in på diskussionen om renande eld. Kopplingen mellan synen på rening och motståndet mot *miseriordes* blir här uppenbar, eftersom Augustinus i detta sammanhang också behandlar frågan om tro och goda gärningar, och riktar kritik mot dessa motståndare. I 18.67 påpekar han, att vissa tror, att människor som döpts och därefter inte övergivit Kristus eller gått över till heretikerna kommer att räddas genom eld, hur stora synder (*scelera*)<sup>97</sup> de än begått, även om de inte gjort bot för dessa utan förblivit i synd intill sin död. På grund av sina svåra synder kommer de att straffas av eld under lång tid, men inte för evigt. Augustinus tycks inte uppfatta tanken som heretisk, eftersom han kallar dem som omfattar den för katoliker ("et tamen catholici sunt")<sup>98</sup> och ger den relativt milda kritiken, att de förleds av sin mänskliga välvilja. Skriften säger oss något annat, nämligen, att den tro som räddar är tro som verkar genom kärlek.<sup>99</sup> Alltså är en rätt kristen tro i sig inte tillräcklig för frälsningen.

Augustinus tar upp Paulus ord i 1 Kor 3:15, om människan som blir räddad, men som genom eld. Han motsäger tolkningen, som *miseriordes* givit bibelstället, att tron är tillräcklig för att bli räddad och hänvisar till ställen, där det framgår, att även goda gärningar krävs.<sup>100</sup> Dessa skulle inte vara sanna, om det förhöll sig så, att "en syndig människa skall räddas genom eld, endast för trons skull."<sup>101</sup> De svåra syndare, som Paulus räknar upp i 1 Kor 6:9-10, vilka inte skall ära Guds rike, skulle, om det förutnämnda vore sant, göra just det, även om de förblev i sina synder (*crimina*). 1 Kor 3:12-15 måste tolkas på sådant sätt, att det inte står i motsättning till dessa tydligare bibelställen.

Trä, gräs och halm bör enligt Augustinus förstås som begär efter världsliga ting. Den som har Kristus som sin grund, kommer att välja Honom före de världsliga tingen och kommer då att

---

<sup>97</sup> *Scelera* betecknar svårare synder, "brott", och skiljs från *peccata*, som är det huvudsakliga samlingsnamnet för synder, såväl allvarigare som lindrigare. *Scelera* tycks vara utbytbar mot *crimina*, båda hos Augustinus betecknande den grad av synd som, om en människa avlider utan att ha ånkrat och gottgjort för den, försätter henne utom räddning, vilket kommer att framgå av följande textanalyser. Innehållsmässigt tycks denna typ av svår synd inkludera sådana synder, som i 1 Kor 6:9-10 tillskrivs dem, som inte skall ära Guds rike. Se *Enchir.* 18.69, CCSL 46, s. 87, samt *De Civ. Dei* 21.25, CCSL 48, s. 795.

<sup>98</sup> *Enchir.* 18.67. CCSL 46, s. 85.

<sup>99</sup> Gal 5:6. Augustinus hänvisar här till det tidigare verket *De fide et operibus*, där han uttryckt denna tanke.

<sup>100</sup> Jak 2:14, 17; 1 Kor 6:9-10.

<sup>101</sup> "... homo sceleratus propter solam fidem per ignem salvabitur...". *Enchir.* 18.67. CCSL 46, s. 85.

brännas av den plåga, som förlusten av dessa innebär. Så kommer människan att räddas genom eld, eftersom hon har Kristus som grund och sätter Honom först. Både de som byggt med guld, silver och ädelstenar, och de som byggt med trä, gräs och halm kommer att gå igenom elden, eftersom den skall pröva var och ens verk, men endast för dem vars verk bränns upp kommer den att orsaka plåga.

Vad är det för slags eld Augustinus talar om? I en bemärkelse tycks den vara objektivt existerande, då alla med Kristus som grund sägs gå genom den. Samtidigt tycks den vara av ett mentalt slag. Augustinus talar om mental plåga ("animi dolore"),<sup>102</sup> och eldens brännande smärta tycks identifieras med den inre smärta som förlusten av något man älskar orsakar. I 18.68 talar Augustinus om elden som förekommande i detta liv ("in hac interim vita"),<sup>103</sup> vilket också pekar på att elden refererar till ett skeende inom människan, snarare än ett yttre objekt.<sup>104</sup>

I 18:69 tar Augustinus upp möjligheten, att man även i nästa liv kan räddas genom eld:

Tale aliquid etiam post hanc vitam fieri incredibile non est, et utrum ita sit quaeri potest, et aut inveniri aut latere, nonnullos fideles per ignem quendam purgatorium, quanto magis minusve bona pereuntia dilexerunt, tanto tardius citiusque salvari; non tamen tales de quibus dictum est quod regnum dei non possidebunt, nisi convenienter paenitentibus eadem crimina remittantur.<sup>105</sup>

Augustinus lägger fram tanken om renande eld som en möjlighet,<sup>106</sup> men den är inte till för alla syndare, nämligen inte dem som begått mycket svåra synder och inte ångrat dessa. Här återkommer Augustinus till *miseriordes*, mot vilka han avgränsar sig. Det framgår att vi här har att göra med en "tillfällig" eld, och hur länge själarna behöver stanna beror på graden av synd, men alla kommer att räddas. Ntedika menar, att även om denna elds verksamhet äger rum efter döden (*post hanc vitam*), är det inte genom levandes hjälp utan genom personligt sonande som själarna renas.<sup>107</sup>

Vi kan utifrån denna text konstatera, att Augustinus närmar sig frågan om renande eld med

<sup>102</sup> *Enchir.* 18.68. CCSL 46, s. 86.

<sup>103</sup> *Enchir.* 18.68. CCSL 46, s. 86.

<sup>104</sup> Ntedika 1966, 58, ser här exempel på Augustinus metaforiska tolkning av bibelstället, som syftande till jordiska prövningar och lidanden.

<sup>105</sup> *Enchir.* 18.69. CCSL 46, s. 87. "Att något sådant sker även efter detta liv är inte osannolikt, och huruvida det är så kan man fråga, och det kan antingen bli funnet eller förbli okänt, att några troende räddas genom en viss renande eld, så mycket långsammare och fortare, som de mer eller mindre har älskat det förgängliga goda; dock blir inte sådana, om vilka det har sagts, att de inte skall besitta Guds rike, förlåtna, om de inte på passande sätt ångrar dessa synder." (Min översättning).

<sup>106</sup> Detta är vad Ntedika kallar det tredje stadiet i Augustinus tänkande, nämligen att han lägger fram själens rening mellan död och uppståndelse som en hypotes.

<sup>107</sup> Ntedika 1966, 64. Till skillnad från den tankelinje hos Augustinus som Ntedika identifierar med "les suffrages pour les morts", enligt vilken syndarnas slutliga räddning visserligen är möjlig, men inte säker, innebär den tankelinje som här uttrycks, nämligen "l'expiation des défunts eux-mêmes" (11), att de döda genomgår renande straff, och att de med säkerhet kommer att räddas, jfr. s. 11-12.

försiktighet: Elden tycks främst gälla detta liv och ett inre tillstånd, och huvuvida något liknande är fallet i nästa liv sägs vara oklart. *I så fall* räddar det inte dem som *miseriordes* menar blir räddade, nämligen sådana som begått svåra synder och inte fått förlåtelse och gjort bot. Augustinus uttrycker denna uppfattning och ger sin tolkning av 1 Kor 3:12-15 i uppenbar motsättning mot denna riktning. Han diskuterar inte någon möjlig frälsning för sådana utanför kyrkan, utan frågan är vilken möjlighet syndare inom kyrkan har att räddas genom eld.

I *Enchir.* 29.109-110 behandlar Augustinus tillståndet mellan död och uppståndelse. Här uttrycks uppfattningen att själen omedelbart efter döden kommer att uppleva tillstånd av vila eller straff på gömda platser, beroende på vad den gjort sig förtjänt av under det jordiska livet. Augustinus menar, att själar kan bli hjälpta av de ännu levande genom mässor och allmosor, men endast de som under sina jordiska liv gjort sig förtjänta av sådan hjälp, nämligen de som levt på ett sådant sätt, som varken varit så bra att de inte behöver hjälp, men inte heller så dåligt att de inte kan bli hjälpta. Det är endast i detta liv som en människa har möjlighet att själv påverka vad som skall ske med henne efter döden. Efter denna finns ingen möjlighet till egen påverkan, och även andras möjlighet att påverka beror på hur personen i fråga levt sitt liv.

I denna text finner vi en indelning av själar i tre grupper. När mässor firas och allmosor ges för de döpta som har avlidit, kan detta innebära tre olika saker. När det gäller de verkligt goda handlar det om tacksägelse, när det gäller dem som inte är fullt så goda är handlingarna blidkande, och i fallet med de verkligt onda hjälper det visserligen inte dessa, men kan skänka de levande tröst. När någon blir hjälpt, blir den det antingen genom fullständig eftergift av straff eller genom lindring av domen.<sup>108</sup>

I dessa två textställen ur *Enchiridion* gör Augustinus inte någon koppling mellan möjlig rening efter döden, och den hjälp som levande kan ge de avlidna. Liksom han är noggrann med att begränsa vilka som kan räddas genom eld, är han noggrann med att begränsa vilka som kan bli hjälpta av de ännu levande.

### 2.3.2.2 *De Civitate Dei*

Detta verk, bestående av 22 böcker, färdigställdes 426, och författades därmed, liksom *Enchiridion*,

---

<sup>108</sup> När det gäller graden av synder som de inte fullt så goda gjort sig skyldiga till, menar Ntedika, att Augustinus varken här eller någon annanstans begränsar dessa till lindriga synder, utan tycks inkludera även allvarigare synder ("péchés graves"), dock inte *scelera* eller *crimina* (43-44). Brown, å andra sidan, uppfattar de inte fullt så goda som sådana, som gjort sig skyldiga till lindrigare synder, *peccata levia*, vilka de kan befrias från i nästa liv. Se Brown 2000, 42-43.

De syndare som här avses identifieras av Ntedika med dem, som efter döden till följd av sin dom (*damnatio*) lider straff, vilka Augustinus kallar *poenae temporariae* eller *temporales*. Jfr. not 114.

under en tid som präglades av pelagiansk kontrovers, men också motstånd mot katolska *miseriordes*. I den tjugoförsta boken, ur vilken följande textställen är hämtade, är evigt straff det övergripande temat. Kapitel 17 till 27 behandlar olika former av *miseriordes*, eller vad Brown kallar ”views on the amnesty of God”.<sup>109</sup>

I 21.13 tar Augustinus upp den platonska synen på straff, nämligen att straffets syfte är att rena och leda till bättring, och att det därmed inte är evigt. Augustinus hävdar existensen av renande straff (*poenae purgatoriae*) och timliga straff (*poenae temporariae*) vid sidan av eviga straff (*poenae sempiternae*). Renande straff sägs förekomma i detta liv, och blir sådana när de förmår en person att förbättras.

Eftersom Augustinus talar om såväl renande som timliga straff, får man anledning att ställa frågan, hur dessa förhåller sig till varandra. Det tycks självklart, att renande straff är timliga, men måste timliga straff vara renande? Le Goff tycks anse uttrycken vara ömsesidigt utbytbara, och tolka Augustinus som att alla, som genomgår timligt straff, kommer att undgå det eviga och räddas – något han menar vara ett väsentligt föregripande av senare skärseldslära, enligt vilken alla i skärselden kommer till himlen.<sup>110</sup>

Enligt Ntedikas tolkning bör timliga och renande straff åtskiljas, vilket blir uppenbart, med tanke på att hela hans analys av Augustinus texter innebär en indelning mellan två tankelinjer, där timliga straff hör till den ena och rening till den andra.

Om timliga straff skriver Augustinus:

Sed temporarias poenas alii in hac vita tantum, alii post mortem, alii et nunc et tunc, verum tamen ante iudicium illud severissimum novissimumque patiuntur. Non autem omnes veniunt i sempiternas poenas, quae post illud iudicium sunt futurae, qui post mortem sustinent temporales.<sup>111</sup>

Jag menar, att formuleringen i den sista meningen talar mot en identifikation av *poenae purgatoriae* och *poenae temporariae*: Att inte *alla* som genomlidit timliga straff kommer att genomlida eviga, pekar på att en del av dem kommer att göra det, vilket utesluter att det är renande straff vi har att göra med, eftersom dessa alltid resulterar i frälsning.

Att straffen genomlids före den yttersta domen är en viktig ståndpunkt i sammanhanget. Augustinus vänder sig i detta mot *miseriordes*, som menade att befrielse från straff kunde ske även

<sup>109</sup> Brown 2000, 49.

<sup>110</sup> Le Goff 1984, 75-76.

<sup>111</sup> *De Civ. Dei* 21.13. CCSL, 48, s. 779. ”Men somliga lider timliga straff endast i detta liv, andra efter döden, andra både nu och då, men dock före denna strängaste och yttersta dom. Men alla, som uthärdar tillfälliga (straff) efter döden, kommer inte till de eviga straffen, som skall vara efter denna dom.” (Min översättning).

efter den yttersta domen.<sup>112</sup> Det är en väsentlig del av Augustinus eskatologiska tänkande, att en tydlig gräns dras mellan tid och evighet, och denna gräns utgörs av domens dag. Tiden utmärks av föränderlighet, och därmed möjlighet till påverkan när det gäller frälsningen. Evigheten, å andra sidan, innebär stabilitet, och i och med den yttersta domen kommer ingen förändring att ske, inget straff att mildras.<sup>113</sup> Detta skeendes placering i ”tiden”, i den individuella eskatologin, hör samman med tanken att dessa själars öde *kan* påverkas och förändras. De kan få den förlåtelse, som de inte fick i detta liv – men den kan också utebli med evigt straff som följd.<sup>114</sup>

En rimlig tolkning av Augustinus formuleringar om straff i den aktuella texten tycks vara, att de timliga straffen hör till tiden, som motsats till evigheten, vilket emellertid inte utesluter att de övergår i evigt straff i och med evighetens inträdande. Att de hör till tiden innebär att utgången inte är säker, utan att påverkan fortfarande kan ske.

I den tjugoförsta boken av *De Civitate Dei*, som, vilket vi sett, främst behandlar evigt straff, räknar Augustinus också upp och redogör för olika uttryck av *miseriordes* uppfattningar.<sup>115</sup> Origenes tas upp som ytterligheten i detta slag av tänkande, eftersom han menade, att även djävulen och hans änglar kunde bli räddade.<sup>116</sup> Längre fram argumenterar Augustinus mer utförligt mot tanken att djävulen kan räddas, genom att gentemot detta hävda evigt straff.<sup>117</sup>

Augustinus skiljer Origenes tankar från deras, som genom medmänsklighet är misskundsamma mot människor, dock inte mot djävulen. Han nämner flera varianter, till exempel att alla människor kommer att räddas tack vare de heligas förböner,<sup>118</sup> att kättarna räddas, eftersom de har del i Kristi kropp,<sup>119</sup> och att de som förblir i den katolska tron räddas tack vare trons grund, och trots ett dåligt levnadssätt.<sup>120</sup> Den sistnämnda uppfattningen kan identifieras med den, som vi mött i *Enchiridion*, vilken grundar sig på 1 Kor 3:12-15, och hävdar, att i och med att den katolske kristne har Kristus som sin grund, kommer denna människa att räddas, även om den byggt på grunden med fel material, det vill säga, handlat på fel sätt.

I **21.24** behandlar Augustinus uppfattningen att Gud vid domen skall skona dem som egentligen förtjänar att lida, tack vare de heligas förböner. Augustinus påpekar, att om de heliga förmår hjälpa

<sup>112</sup> Ntedika 1966, 38. Ntedika noterar, att Augustinus även förhåller sig till rigoristerna, genom medgivandet av att det finns sådana av de nu dömda, som kommer att undgå det eviga straffet.

<sup>113</sup> Jfr. Daley 1991, 131-32, 139.

<sup>114</sup> Ntedika 1966, 12-13, 37-38. Den tankelinje hos Augustinus som Ntedika identifierar som ”les suffrages pour les morts”, skild från ”l'expiation des défunts eux-mêmes” (11), utmärks av att vissa själar, som vare sig levtt särskilt väl eller särskilt uselt, blir dömda efter döden. De straff de utsätts för efter döden beskrivs inte som renande, utan tillfälliga (*temporariae*). De har enbart ett straffande syfte. Antingen befrias de dömda genom hjälp från levande och Guds välvilja, eller bekräftas deras dom på den yttersta dagen, och evigt straff väntar dem.

<sup>115</sup> *De Civ. Dei* 21.17-27.

<sup>116</sup> *De Civ. Dei* 21.17.

<sup>117</sup> *De Civ. Dei* 21.23.

<sup>118</sup> *De Civ. Dei* 21.18.

<sup>119</sup> *De Civ. Dei* 21.19.

<sup>120</sup> *De Civ. Dei* 21.21. Samtliga varianter räknas upp under avsnittet om ”*Miseriordes*” ovan, s. 27.

människor att undlipa det lidande de är förtjänta av, borde de också kunna se till att de änglar, för vilka den eviga elden har beretts, skall undkomma denna. Det finns ett skäl till att kyrkan inte ber för djävulen och hans änglar, nämligen, att de är bortom räddning. Att man i den närvarande tiden ber för mänskliga fiender, förklaras genom att dessa fortfarande har möjlighet att ångra sig och bli förlättna. Även döda kan bli hjälpta av böner, närmare bestämt sådana som inte levt sina jordiska liv så uselt, att de inte förtjänar sådan barmhärtighet, men inte heller levt så väl, att de inte behöver barmhärtigheten. Däremot ber man inte för otrogna (*infideles*) och gudlösa (*impii*) som avlidit, eftersom dessa, i och med sättet de levt på, är bortom räddning. Här avgränsar Augustinus tydligt barmhärtighetens utstäckning efter döden gentemot två typer av själar.<sup>121</sup> Så länge en syndig människa fötts på nytt i Kristus, gjort bot och ändrat sitt liv, kommer denne, om livet i kroppen vare sig levs mycket uselt eller mycket väl, däremot att omfattas av barmhärtigheten.<sup>122</sup>

Livet i denna kropp är alltså avgörande för möjligheten till räddning, vilket Augustinus också uttrycker längre fram i kapitlet: ”Alltså är det förgäves som människan efter (livet i) denna kropp söker, vad hon i denna kropp har försummat att skaffa sig.”<sup>123</sup>

Även efter uppståndelsen menar Augustinus, att det skall finnas själar som efter de straff de genomlidit efter döden får del i barmhärtigheten och undkommer den eviga elden. Det blir uppenbart, att vi har att göra med de själar som lider timliga eller tillfälliga straff efter döden, vilka kan bli hjälpta av de levande, men vars frälsning inte är säker. Förlåtelse kan alltså ges i den andra världen, och även efter uppståndelsen, men den definitiva gränsen går vid den yttersta domen. Sedan Herren väl sänt vissa till evigt liv och andra till evigt straff,<sup>124</sup> finns det ingen möjlighet, att de som sänts till evigt straff undslipper detta. Även här gör Augustinus en uppenbar avgränsning gentemot *miseriordes*.

I 21.26 får Augustinus, liksom i *Enchiridion*, anledning att redogöra för sin egen uppfattning om vad det innebär att ha Kristus som grund, och att räddas som genom eld. Han bemöter här de *miseriordes*, som menar, att de katolska kristna genom att ha Kristus som sin grund och förbli i den rätta tron slutligen kommer att räddas, även om de haft ett uselt levnadssätt. Man hävdar detta med hänvisning till 1 Kor 3:10-15, som man tolkar, som att de dåliga material människan byggt med kommer att brännas bort, och att hon själv räddas tack vare grunden.

Liksom i *Enchiridion* menar Augustinus, att om man älskar jordiska ting på ett felaktigt sätt

---

<sup>121</sup> Detta är vad Ntedika 1966, 40, kallar den negativa aspekten (”l’aspect négatif”) av Augustinus beskrivning av vilka kristna som efter döden har möjlighet till syndernas förlåtelse och befrielse från timliga straff, vilket hör direkt ihop med hur allvarliga synder man gjort sig skyldig till.

<sup>122</sup> Jfr. Ntedika 1966, 40.

<sup>123</sup> ”Frustra itaque homo post hoc corpus inquirat, quod in hoc corpore sibi comparare neglexit.” *De Civ. Dei* 21.24. CCSL, 48, s. 793.

<sup>124</sup> Jfr. Matt 25:34, 41, 46.

men ändå anser Kristus vara viktigare, har man Honom som grund, men bygger med trä, gräs och halm. Det är en sådan människa som blir räddad genom eld, genom att begären till det världsliga bränns bort genom prövningens eld.

Augustinus talar till att börja med om elden på domens dag. Denna beskrivs som uppenbarande och prövande, definitionen överensstämmer alltså med vad Paulus skriver om den i 1 Kor 3. Elden leder inte till fördömelse vare sig för den, som har byggt med guld, silver och ädelstenar eller den, som byggt med trä, gräs och halm. Den förste blir belönad, den andre lider av sin förlust, men båda räddas. Augustinus skiljer tydligt denna eld från den eviga elden, som drabbar de fördömda.

Augustinus lägger sedan fram sin hypotes om den renande eldens verksamhet mellan dödens inträffande och domens dag:

Post istius sane corporis mortem, donec ad illum veniatur, qui post resurrectionem corporum futurus est damnationis et remunerationis ultimus dies, si hoc temporis intervallo spiritus defunctorum eius modi ignem dicuntur perpeti, quem non sentiant illi, qui non habuerunt tales mores et amores in huius corporis vita, ut eorum ligna et fenum et stipula consumatur; alii vero sentiant, qui eius modi secum aedificia portaverunt, sive ibi tantum sive et hic et ibi sive ideo hic et non ibi saecularia, quamvis a damnatione venialia, concremantem ignem transitoriae tribulationis inveniant: non redarguo, quia forsitan verum est.<sup>125</sup>

Ntedika anser denna text utgöra medelpunkten mellan domens renande eld, som tidigare tänkare tagit upp, och senare tänkares skärseld.<sup>126</sup> Det var ett hos Augustinus nytänkande drag att, om än hypotetiskt, förlägga eldens verksamhet till denna tid. Vi har sett, att den vanliga uppfattningen alltsedan Origenes hade varit, att, i den mån man föreställde sig en renande eld, förlägga denna till tidens slut och identifiera den med domens eld. I redogörelsen för *miseriordes* argumenterade jag för, att ett samband mellan föreställningarna om förläggandet av elden till tidens slut, möjligheten till befrielse efter den yttersta domen samt ett icke-evigt helvete, vilket utmärker origenismen, framträder i modifierad form även i denna tankeriktning. Att den renande elden identifieras med domens eld och verkar så länge som det krävs för att själarna (vilka som än avses) skall bli renade, medför rimligtvis, att deras befrielse kan äga rum långt efter domen, och att det helvete som de

---

<sup>125</sup> *De Civ. Dei* 21.26. CCSL, 48, s. 798-99. "Om de avlidnas själar efter denna kropps död, till dess att man kommer till den, som efter kropparnas uppståndelse skall vara domens och vedergällningens yttersta dag, under denna mellanliggande tid sägs lida en eld av sådant slag, som de inte förnimmer, vilka inte haft en sådan vandel och sådana begär i denna kropps liv, att deras trä och hö och halm förtärs; men (som) andra, vilka har burit med sig sådana byggnader, förnimmer, varesig endast där eller både här och där eller här av det skälet, att de där inte finner den övergående prövningens eld, som förbränner det världsliga, men som kan undantas från domen: Jag vederlägger inte detta, emedan det kanske är sant." (Min översättning).

<sup>126</sup> Ntedika 1966, 59: "Il est aussi le pivot entre le feu purificateur du jugement décrit par les Pères antérieurs et donné ailleurs par Augustin lui-même, et le feu du purgatoire des Ecrivains postérieurs".

befinner sig i efter denna kommer att upphöra. Augustinus förflyttande av eldens verksamhet lär ha skett med denna problematik i åtanke. Helvetet skall inte kunna uppfattas som en reningsort, ens för vissa, och det skall inte vara möjligt att befrias från. Det karaktäriseras av den absoluta stabilitet som skiljer evigheten från tiden.<sup>127</sup>

I 21.27 bemöter Augustinus dem som hävdar, att om en människa uträttar barmhärtighetsgärningar som motsvarar hennes synder, kommer hon inte att straffas i evighet. Motståndarna hävdar, enligt Augustinus, att en sådan person antingen inte döms, eller efter en tid undslipper domen som givits. Det är också deras uppfattning att när man i Herrens bön ber ”Förlåt oss våra skulder”, så blir alla synder, även de svårare, förlåtna, så länge man själv förlåter dem som står i skuld till en. Augustinus egen uppfattning är att Herrens bön visserligen utplånar dagliga synder (*cotidiana peccata*), däremot inte ”hurdana synder som helst” (*qualiacumque peccata*).<sup>128</sup> När Jesus sade: ”Om ni förlåter människorna deras synder skall även er fader förlåta er era synder”, var det lärjungarna han talade till, och dessa, påpekar Augustinus, var naturligtvis rättfärdiggjorda. ”Era synder” innebär således synder som inte heller de rättfärdiggjorda och helgade skall vara fria från. På detta sätt avvisar Augustinus argumentet, att Herren inte uttryckligen talade om små synder (”parva”), utan ”era synder” (”peccata vestra”)<sup>129</sup> – ”era” refererar till sådana vars synder inte var stora. Augustinus gör här skillnad mellan små synder och stora synder, vilka han även betecknar som brott (*scelera* eller *crimina*).

De lätta synderna, *peccata parva*,<sup>130</sup> kan ses som ett väsentligt inslag i den andra stora debatten, som Augustinus var involverad i, nämligen den mot pelagianismen. Gentemot pelagianernas uppfattning att människan helt kan undvika synd, blir det väsentligt för Augustinus att presentera en typ av synd som alla människor begår nästan utan att vara medvetna om det, och som inte leder till fördömelse.<sup>131</sup> I den aktuella texten menar Augustinus, att Kristus lärde oss Herrens bön för att vi skall förstå att vi, även om vi lever rättfärdigt och inte gör oss skyldiga till brott, likväl kommer att begå synder som vi behöver be om förlåtelse för. Även de rättfärdiggjorda, så som lärjungarna, till vilka Kristus riktade sina ord, begår synder av detta slag.

<sup>127</sup> Vi har redan noterat att straff, från vilka man kan befrias, enligt Augustinus endast äger rum före den yttersta domen, samt hur detta hör samman med hans uppfattning om tid och evighet (s. 50). Vi skall se längre fram, att Augustinus tänker sig rening även i samband med domen, men denna avser endast små, kvarvarande brister hos de heliga (s. 54-55).

<sup>128</sup> *De Civ. Dei* 21.27. CCSL, 48, s. 803.

<sup>129</sup> *De Civ. Dei* 21.27, CCSL 48, s. 803.

<sup>130</sup> Augustinus ger en mer detaljerad beskrivning av dessa, även betecknade som *peccata levia, quotidiana* eller *minora*, i *Contra duas epistulas Pelagianorum* 3.5.14 (red. F. J. Thonnard, *Oeuvres de Saint Augustin*, Desclée de Brouwer, Paris, 1974), där han bland andra inkluderar sådana som vill hämnas, även om de inte gör det, och sådana som ger allmosor, men inte är särskilt generösa.

<sup>131</sup> Brown lyfter fram detta förhållande i ”Decline of the Empire of God”, 41. Han menar också, att just dessa lindrigare synder spelade en roll i skärselfständstankens utveckling. Synderna var problematiska, genom att vara så omärkliga, att risken var stor att man inte gottgjorde tillräckligt för dem i detta liv, vilket innebar, att själen tog dem med sig in i nästa. Därmed fanns behovet av en förklaring, på hur de väl där kunde avlägsnas (42). Se även Brown 1999, 51-52.

Det finns ett sätt att leva som inte är så uselt, att de barmhärtighetsgärningar en människa utför inte bidrar till hennes räddning, men inte heller så gott, att det självt är tillräckligt för detta ändamål, oberoende av de heligas förböner. Augustinus ställer sig tvekande till hur detta sätt att leva skall definieras, och vilka synder som kan förlåtas genom de heligas förtjänster. Han menar, att det kanske inte är meningen att människan skall få veta detta, för att hon på detta sätt skall avhålla sig från alla synder.

Vad som kan konstateras om synderna är att de inte är så stora, att de helt utesluter räddning, men inte heller hör till de ”små”, ”dagliga” synderna, som förlåts genom Herrens bön. Synderna det här handlar om sägs utgöra hinder för människans inträdande i Guds rike. Vi har alltså att göra med en mellanliggande typ av synd, för vilka Ntedika använder beteckningen ”*péchés graves*”.<sup>132</sup>

Befrielsen det här talas om möjliggörs genom heligas förböner eller människors egna böner, och Augustinus gör klart vad den innebär och vad den *inte* innebär, nämligen, att de som en gång kastats i den eviga elden efter en tid räddas ur den.<sup>133</sup> Befrielsen kan inte ske efter domen.

Även i detta kapitel avgränsar sig Augustinus i förhållande till *miseriordes*, genom att visserligen acceptera förlåtelse i nästa liv, men begränsa denna möjlighet till dem som levt tillräckligt väl för att förtjäna den. De som kan bli hjälpta är åter en mellangrupp, som varken levt mycket väl eller mycket uselt. Han gör också en värdefull indelning mellan lättare och svårare synder.

### 2.3.3 Augustinus om renande straff efter döden

Något mer bör sägas om Augustinus syn på renande straff. Vi har sett att han i *De Civ. Dei* 21.13 talar om renande straff i det jordiska livet. I 21.16 slår han fast, att vi inte har några renande straff att vänta oss, innan den yttersta domen. Dessa renande straff i samband med den yttersta domen talar Augustinus om i *De Civ. Dei* 20.25-26, där han föreställer sig att kyrkan skall renas genom den yttersta domen. Det handlar om rening av de rättfärdiga i domens eld, så att de skall vara fullständigt fria från brister. Augustinus tycks alltså, förutom reningen av själar mellan döden och den yttersta domen, anamma det mer traditionella synsättet med domens renande eld, men han begränsar dennas rening till mindre, återstående fläckar hos de heliga.<sup>134</sup> Vi har också sett, att han i *De Civ. Dei* 21.26 talar om den prövande eldens verksamhet på domens dag, för att i samma text lägga fram hypotesen om ”den övergående prövningens eld”.

<sup>132</sup> Ntedika 1966, 15. Denna typ av synd, som är allvarligare än *peccata levia* men mindre allvarliga än *crimina* ger Augustinus inte någon närmare beskrivning av. Ntedika menar, att detta undvikande kan bero på en ovilja att sådana tankar kunde utnyttjas av *miseriordes*.

<sup>133</sup> *De Civ. Dei* 21.27. CCSL, 48, s. 805.

<sup>134</sup> Detta innebär en skillnad gentemot hans tänkande innan debatten med *miseriordes*, då han inkluderade syndare, om än inte de som begått svåra synder, bland dem som renades i domens eld. Jfr. not 93.

Intrycket som ges är att Augustinus anser renande straff kunna förekomma i det jordiska livet och i samband med den yttersta domen, men inte tänker sig reningen mellan döden och domens dag som en form av straff. Han talar, i de texter som här analyserats, enbart om denna process som renande, och när han talar om straff inom samma tidsrymd kallar han inte dessa för renande, utan ”timliga” eller ”tillfälliga”. Dessa straff har endast ett vindikativt syfte, och leder inte med säkerhet till frälsning – om själen räddas är det inte heller *genom* straffet, utan genom Guds vilja och de levandes hjälp. Reningen syftar däremot till att leda till bättring hos individen och resulterar med nödvändighet i frälsning, men vi kan inte tala om någon medicinsk syn på straff, som hos Hieronymus, eftersom reningen inte kopplas till straff. Det hör också till saken, att det som själarna renas från efter döden inte beskrivs som synder eller orenhet orsakad av synder, utan de renas från det världsliga, från det själen hyst en missriktad kärlek till.

Det är rimligt att detta undvikande från Augustinus sida av att tala om reningen efter döden som straffande hör samman med hans motstånd mot *miseriordes*. Som vi sett under analysen av Hieronymus texter tänkte man sig inte, att de syndare för vilka frälsning var säker helt skulle undslippa straff, utan att det straff som de underkastades var av ett annat slag än de fördömdas. Dess syfte var inte enbart att orsaka lidande utan i grunden välgörande. Augustinus tycks till stor del ha tagit avstånd från detta synsätt, vilket kan ha att göra med hans mindre inkluderande frälsningsuppfattning, men också med hans teorier om arvsynd och predestination. Dessa innebar, att det eviga straffet är vad alla människor förtjänat, men att vissa genom Guds nåd räddas undan det – ett synsätt, som tycks svårt att förena med en medicinsk syn på straff. Straff i nästa liv syftade, enligt Augustinus, till att orsaka det lidande själen gjort sig förtjänt av.

### 2.3.4 Augustinus och skärseldstanken

Till skillnad från vad som är fallet med Hieronymus, har Augustinus tilldelats en betydelsefull roll inom forskningen om skärseldsläran. Le Goff kallar Augustinus för ”the true father of Purgatory”<sup>135</sup> och menar, att han var den förste att introducera en rad element, som skulle bli väsentliga för senare skärseldslära. Inte minst gäller det den begreppsapparat han introducerade i sin klassifiering av olika typer av synder, men också med hänsyn till rening efter döden som sådan.<sup>136</sup> Det har framgått att kategorier av människor och synder är en väsentlig del i Augustinus tankar om den renande elden. Ntedika urskiljer tre grupper av människor hos honom: De heliga, de som gjort sig skyldiga till svåra synder, och de som varken är särskilt goda eller särskilt onda.<sup>137</sup>

Ntedika lyfter också fram, att den tolkning Augustinus gör av 1 Kor 3:10-15, vilken innebär att

---

<sup>135</sup> Le Goff 1975, 61.

<sup>136</sup> Le Goff 1975, 61.

<sup>137</sup> Ntedika 1966, 14.

den renande elden (om än hypotetiskt) förläggs till tiden mellan död och uppståndelse, skulle bli av mycket stor vikt för senare skärseldslära.<sup>138</sup> De punkter som framför allt skulle utvecklas av efterkommande var, enligt Ntedika, förläggandet av elden till tiden mellan död och uppståndelse, samt begränsningen av vilka synder som kan renas.<sup>139</sup>

Hypotesen om eldens verksamhet mellan döden och domens dag formuleras i polemik mot *miseriordes*. I båda de texter som analyserats, i vilka denna hypotes läggs fram, riktar sig Augustinus mot *miseriordes*, närmare bestämt den variant enligt vilken katolska kristna räddas tack vare sin rätta tro, även om derasandel är usel. De som hävdar detta gör det med hänvisning till 1 Kor 3:10-15, och menar, att elden bränner bort de dåliga material man byggt med, men räddar människan. Detta är den uppfattning som Hieronymus ger uttryck för. Det är ett intressant faktum att Augustinus formulerat en av de viktigaste tankarna i skärseldsteologins historia som svar på denna specifika uppfattning.

Även tanken att döden innebär den yttersta gränsen för människans möjlighet att själv påverka sin tillvaro efter döden, är ett viktigt bidrag. Le Goff har menat: ”The connection between penitence and ”purgatory”, which was to assume such great importance in the twelfth and thirteenth centuries, was clearly stated for the first time by Augustine”.<sup>140</sup> Människans levnadssätt, ånger över synder och botgöring för dessa var avgörande för hennes omedelbara öde efter döden, och ytterst hennes möjlighet till frälsning.

Det finns emellertid en del som utelämnas hos Augustinus, med avseende på senare skärseldslära. Ntedika har uppmärksammat, att tanken om böner för döda och tanken om renande eld inte kopplas samman hos honom, en förening, som däremot skulle bli viktig i senare skärseldsteologi.<sup>141</sup> Det skall också påpekas, att väsentliga delar av vad som skulle resultera i skärseldsläran var utarbetade före Augustinus tid, både vad gäller föreställningar om renande eld och praktiken att hjälpa de avlidna. Ntedika beskriver Augustinus roll som tvådelad: Han bidrar till utvecklingen av båda dessa företeelser och begränsar, i polemik mot *miseriordes*, möjligheten till förlåtelse och renande av synder efter döden.<sup>142</sup>

## 2.4 Sammanfattning

Vad som tydligt framgått av det sagda är att de eskatologiska teorier, som formulerades under sent 300-tal och tidigt 400-tal, utarbetades i en komplex polemisk situation, som kan sägas ha uppstått i

---

<sup>138</sup> Ntedika 1966, 59-60.

<sup>139</sup> Ntedika 1966, 68.

<sup>140</sup> Le Goff 1975, 69.

<sup>141</sup> Le Goff 1975, 84.

<sup>142</sup> Ntedika 1966, 24.

och med den origenistiska kontroversen. Nu hade man tanken om alltings återställelse och den dithörande tanken om straffens tillfällighet att förhålla sig till, och analysen av Hieronymus texter har visat, att det eviga straffets existens blev viktig att framhäva. Samtidigt fanns det en positiv sida av reaktionen på origenistisk universalism, vilken fick sitt uttryck hos *miseriordes*, så som vi funnit den uttryckt hos Hieronymus. Den efterföljande, pelagianska kontroversen medförde nya eskatologiska teorier att förhålla sig till, vilka stod i ett slags motsatsförhållande till origenismen. I stället för universalism förespråkades frälsning beroende av individuellt levnadssätt, i stället för att inkludera alla rationella varelser, uteslöts även syndiga kristna från frälsningen. Augustinus eskatologi kom till stor del att utvecklas i polemik dels mot denna rigorösa ståndpunkt, dels mot *miseriordes*.

Att Origenes eskatologi varit en viktig influens för båda dessa teologers uppfattning om den renande elden i förhållande till frälsningen, råder det inte något tvivel om. Faktum är att de var tvungna att ta hänsyn till honom.<sup>143</sup> Det var han som först utvecklade tanken om rening av själar i domens eld, och det var han som, influerad av platonsk och stoisk filosofi, först givit 1 Kor 3:10-15 en tolkning enligt vilken den prövande elden blir en renande eld.<sup>144</sup>

Även om både Hieronymus och Augustinus var påverkade av origenistisk eskatologi i sina uppfattningar om själens rening, straff och möjlighet till frälsning, så var de det på helt olika sätt. Medan Hieronymus modifierade Origenes universalism, genom att begränsa frälsningen till alla med rätt kristen tro, tog Augustinus avstånd från all universalism. I stället för att i första hand rikta sig mot Origenes, var det *miseriordes* uppfattningar som Augustinus fann viktigast att vederlägga. Vid den tid då Augustinus författade de verk som vi här har undersökt, var den origenistiska kontroversen inte längre aktuell.

Vilken relevans har då detta för senare skärseldslära? Hieronymus har inom forskningen inte tilldelats någon betydelsefull roll i skärseldtänkens historia. Bland kyrkofäderna är det, förutom Clemens och Origenes, i synnerhet Augustinus som lyfts fram, inte främst genom introducerande av nya element, utan genom sitt avgränsande av tanken om rening enligt vissa ortodoxa ramar, vilket samtidigt innebar ett avskiljande av heretiska och inomkyrkliga överdrifter – intressant nog, just sådana som uttrycks av Hieronymus.

Samtidigt har vi sett, att Hieronymus själv svarade på vad han ansåg vara heretiska

---

<sup>143</sup> Något som Ntedika antyder med avseende på Augustinus, s. 22-23, där han lyfter fram att relationen till den tidigare teologen inte endast bestod i motsägelse, utan även en tillbakagång till och vidareutveckling av dennes tänkande.

<sup>144</sup> Anrich 1902, 109-10, Ntedika 1966, 23, även not 67. Elden i 1 Kor 3:10-15 gavs visserligen andra tolkningar än denna av Origenes, vilket J. Gniska har påvisat i *Ist 1 Kor- 3, 10-15 ein Schriftzeugnis für das Fegfeuer? Eine exegetisch-historische Untersuchung*, M. Triltsch, Düsseldorf, 1955, s. 20. Emellertid är det tolkningen av elden som renande som var särskilt nytänkande, och som skulle få stor betydelse för senare teorier om möjlighet till rening och förlåtelse efter döden.

uppfattningar genom ortodoxa avgränsningar. Detta placerar honom i en intressant position mellan gemensamma heretiska fiender och Augustinus större rigorism. Det ger också skäl att tillskriva honom en mer betydande roll i utvecklingen av reningstanken. Att Augustinus givits en större plats har sina förklaringar: Han talar om böner för döda, vilket Hieronymus inte gör. Han inför för senare eskatologi mycket betydelsefulla begrepp, med avseende på typer av själar och typer av synder. Framför allt förlägger han, om än hypotetiskt, den renande elden till perioden mellan död och uppståndelse, snarare än till domens dag.

Vad Hieronymus faktiskt tillför, och som är väsentligt för ämnet, är kategorisering av olika typer av syndare och olika typer av straff. Eftersom skärseldstanken här undersöks utifrån ett frälsningsperspektiv, utifrån sin funktion att möjliggöra frälsning för syndare, är dessa distinktioner betydelsefulla. Väsentligt är också att Hieronymus knyter dessa till frågan om rening genom eld. Han förespråkar en modifierad universalism, som innebär, att eldens renande och räddande verksamhet begränsas till katolska kristna. I och med att han lägger fram sina teorier i polemik mot heretiska motståndare, anser jag, att vad som sagts om Augustinus beträffande ortodoxa avgränsningar, även kan sägas om Hieronymus.

Både Hieronymus och Augustinus var betydande auktoriteter för Beda. Efter denna genomgång av de båda tidigare teologerna, skall vi nu övergå till att undersöka Bedas bidrag till skärseldstanken. Vi kommer då få anledning att diskutera, i vilken mån han var beroende av sina föregångare, och i vilken mån han själv bör tillskrivas en avgörande roll i utvecklingen av denna idé.

### 3. Beda Venerabilis om själens rening, straff och möjlighet till frälsning

#### 3.1 Bakgrund

##### 3.1.1 Beda, hans verksamhet och hans källor

Beda Venerabilis (c. 673-735) föddes i Northumbria och upptogs vid sju års ålder i klostret St. Peter's i Monkwearmouth av dess abbot, Benedict Biscop, och prior, Ceolfrith. Ett nytt kloster, St. Paul's, grundades inte långt senare i det närliggande Jarrow, och de båda klostren kom att förenas i ett, Monkwearmouth-Jarrow. Beda, som blev diakon och så småningom präst, tycks aldrig ha lämnat Northumbria, och hans sysselsättning bestod till stor del i undervisning och författarskap. Han har efterlämnat en stor mängd texter av olika slag, däribland predikningar, bibelkommentarer, hagiografier och ett berömt historieverk.<sup>1</sup>

En förutsättning för Bedas författarskap var det för tidsperioden mycket väl sorterade bibliotek som han hade tillgång till. Biblioteket i Monkwearmouth-Jarrow var förmodligen det största anglo-saxiska biblioteket med mer än 200 volymer.<sup>2</sup> Benedict Biscop, klostrets grundare, införskaffade under sina resor till kontinenten en stor samling böcker, vilken utökades ytterligare av Ceolfrith.<sup>3</sup>

Den säkraste typen av bevis för vilka verk som ingick i de anglo-saxiska biblioteken, är vad Michael Lapidge kallar "the evidence of citations",<sup>4</sup> det vill säga citeringar av anglo-saxiska författare som använde sig av bibliotekens tillgångar i sitt skrivande. Till sådana belägg räknas dels vad Lapidge kallar "quotations", som utgör den säkraste formen av bevis, när en författare namnger sin källa samt citerar ett längre avsnitt ordagrant, dels vad han benämner "verbal reminiscences", som innebär en sammanställning av flera ord som hämtats från en källa.<sup>5</sup> Genom att utgå från citat, referat och hänvisningar till andra verk i Bedas texter har man försökt komma fram till vilka verk som var tillgängliga för honom.<sup>6</sup>

De mest välrepresenterade författarna i Bedas bibliotek var Augustinus, Hieronymus, Gregorius den Store, Isidorus av Sevilla och Ambrosius, och deras skrifter användes flitigt av Beda.<sup>7</sup> De

<sup>1</sup> Beda presenterar sig och ger också en förteckning över verk som han författat i *Historia Ecclesiastica* 5.24.

<sup>2</sup> Lapidge 2006, 37.

<sup>3</sup> DeGregorio 2010, 19, jfr. Bedas redogörelse i *Historia abbatum*, kap. 9 och 15 (*Historia Abbatum auctore Baeda*, i red. C. Plummer, *Baedae Opera Historica*, Clarendon Press, Oxford, 1896).

<sup>4</sup> Lapidge 2006, 91.

<sup>5</sup> Lapidge 2006, 92-93.

<sup>6</sup> I "The Library of the Venerable Bede" ger M. L. W. Laistner 1957, 145 ff., en lista över verk, som citeras av Beda, och i *The Anglo-Saxon Library* ger Lapidge, s. 191 ff., en förteckning över verk, som Beda citerat ur eller hänvisat på, med referenser till textställena i fråga.

<sup>7</sup> Se Lapidge 2006, 191 ff. Bland de verk som räknas upp under Augustinus och Hieronymus, finns samtliga de titlar

grekiska teologer som Beda använde sig av var desto färre, och ofta är det i latinska översättningar som Beda haft tillgång till dem. Av Origenes finns endast ett fåtal verk respresenterade, och dessa utgörs av Hieronymus och Rufinus latinska översättningar.<sup>8</sup>

### 3.1.2 Ortodoxi och eskatologi

De verk som man kommit fram till fanns tillgängliga vid de anglo-saxiska biblioteken tyder på, att medvetna urval gjordes.<sup>9</sup> Augustinus, Hieronymus, Gregorius den Store, Ambrosius och Isidorus utgjorde de gemensamma stora auktoriteterna och stod för en betydande del av litteraturen som biblioteken innehöll, och förekomsten av icke-kristen litteratur var obetydlig. Ett flertal anti-heretiska verk fanns representerade i Monkwearmouth-Jarrows bibliotek, och eftersom böcker utvaldes på ett medvetet sätt, förelåg uppenbarligen ett intresse för olika heresier och sättet de bemötts på av fäderna.

För Beda, som själv var en produktiv författare, var de antika källorna av mycket stor vikt i författarskapet. Inom den tidigare forskningen om Beda uppfattades han i regel som mycket ödmjuk i förhållande till fäderna, så att han uppfattade sin egen roll som bestående i förmedlingen av arvet från dessa. Den nyare Bedaforskningen har lyft originaliteten i Bedas tänkande, liksom hans uppfattning av sin egen auktoritet som teolog.<sup>10</sup> Bedas återkommande poängterande av att han följde i fädernas fotspår, sågs av tidigare forskare som uttryck för hans ödmjukhet inför tidigare tänkare.<sup>11</sup> Inom senare forskning har man emellertid kommit att tolka det som ett uttryck för hans uppfattning av sig själv som deras like. Även om Beda i mycket var beroende av fädernas skrifter, innebar det inte, har man velat framhäva, att han inte gjorde egna betydande bidrag. Ett viktigt bidrag ligger i själva förmedlandet av tidigare tänkares verk till samtiden och eftervärlden, liksom det sätt som Beda tolkade och syntetiserade dessa verk på, vilket fick betydelse för hur de skulle läsas av efterkommande.<sup>12</sup>

Att Beda tillskrivs större originalitet än tidigare innebär därmed inte, att hans beroende av fäderna bör anses vara mindre. Det var snarast i gemenskapen med dessa och som förmedlare av traditionen, som Beda lär ha sett sitt eget värde som teolog. Beda nämner ofta den patristiska litteratur som han använt sig av och underbygger ofta argument genom hänvisning till tidigare auktoriteter, vilket vi kommer att se exempel på vid undersökningen av texterna. I fädernas fotspår

---

med, ur vilka texter analyserats i föregående kapitel.

<sup>8</sup> Lapidge 2006, 120-21.

<sup>9</sup> Lapidge 2006, 128.

<sup>10</sup> Darby 2012, 10-11. För en mer ingående utläggning om den nyare Bedaforskningen, se Scott DeGregorio: "Introduction: The New Bede", i red. Scott DeGregorio, *Innovation and Tradition in the Writings of the Venerable Bede*, West Virginia University Press, Morgantown, WV, 2006, ss. 1-10.

<sup>11</sup> Laistner 1957, 119-20, ger exempel på detta synsätt. Han ger även exempel på texter där Bedas uttryck återfinns, se s. 120, not 6.

<sup>12</sup> Darby 2012, 11-12.

fortsatte han också ivrigt kampen mot heresi. Inte minst i texter med eskatologiskt innehåll uppvisar Beda kännedom om heretiska tankeriktningar och ett intresse av att tillbakavisa dessa, vilket kan ske genom hänvisning till Skriften eller till den kyrkliga traditionen. Detta kommer att framgå av den följande analysen.

Naturligtvis föreligger, när det gäller bemötandet av heresi, en tydlig skillnad mellan de sammanhang som Beda och de fäder, i vars spår han ville följa, verkade i. En stor del av den tidigare patristiska litteraturen hade haft ett apologetiskt syfte eller argumenterat mot heresier. På Bedas tid var den katolska kyrkans auktoritet självklar på ett sätt som den inte varit tidigare, och hans verk domineras av exegetik och homelietik snarare än apologi.<sup>13</sup> Likväl är anti-heretiska teman långt ifrån obefintliga i Bedas verk. Han var väl insatt i olika heretiska grupperns uppfattningar, en kännedom som främst byggde på kyrkohistorieverk och uppgifter från kyrkofäderna. Pelagianism, manikeism och arianism var heretiska riktningar som attackerades i Bedas verk.<sup>14</sup> Beda hade tillgång till en del av Augustinus och Hieronymus anti-pelagianska skrifter.<sup>15</sup>

Förutom Bedas vilja att fortsätta föregångarnas anti-heretiska verksamhet bör vi även lyfta fram de kyrkliga koncilierna som väsentliga för motståndet mot heresi. Deras tydliga definitioner av vad som var kyrklig lära och inte, skapade rimligtvis en försiktighet inte bara i att uttrycka åsikter som kunde strida mot konciliernas beslut, utan också i att över huvud taget uttrycka nya idéer som skulle kunna hamna på fel sida av gränsen mellan ortodoxi och heresi. Teodor, ärkebiskop i Canterbury 668-90, och Hadrianus, abbot vid SS Peter and Paul (senare St Augustine's), var grekisktalande munkar från Kilikien respektive Libyen, och till England förde de med sig lärdom från medelhavsområdet.<sup>16</sup> Detta gällde bland annat kunskapen om koncilier, och Beda tillskrev, liksom Augustinus under hans senare författarskap, konciliernas beslut stor auktoritet i lärofrågor.<sup>17</sup> Av störst vikt för den aktuella diskussionen är naturligtvis fördömandet av Origenes vid det femte ekumeniska konciliet, som ägde rum i Konstantinopel 553. Efter detta kom han att för eftervärlden utgöra själva innebilden för avvikande eskatologi, då det främst var denna del av hans teologi, som var föremål för diskussion.<sup>18</sup> Samtidigt var Origenes ett återkommande objekt för kritik hos både Augustinus och Hieronymus, två av de för tidig medeltid, och inte minst för Beda, största auktoriteterna.

Det för undersökningen mest intressanta är Origenes plats i Bedas anti-heretiska eskatologiska

---

<sup>13</sup> Laistner 1957, 142.

<sup>14</sup> Laistner 1957, 142-43, samt not 74. I Lapidges förteckning över verk som citeras av Beda, återfinns en stor mängd anti-heretisk litteratur, inte minst förmedlad genom Augustinus och Hieronymus, däribland Hieronymus *Dialogus adversus Pelagianos* (Lapidge 2006, 217).

<sup>15</sup> Lapidge 2006, 196, 197, 200.

<sup>16</sup> Lapidge 2006, 31-32.

<sup>17</sup> Moreira 2010, 175.

<sup>18</sup> Moreira 2010, 175.

framställningar. Moreira går så långt som att mena, att: "Bede's eschatology, and his mental framing of purgatory in particular, was intimately connected with his determination to refute Origen".<sup>19</sup> Bedas väsentliga bidrag till skärseldsteologin består, enligt Moreria, i att han teologiskt rättfärdigade skärseldtanken genom att lägga fram den i en anti-heretisk kontext, nämligen i motsättning och som alternativ till Origenes universalism. Denna universalism var visserligen i någon bemärkelse tilltalande, men i sin grundläggande form oacceptabel. För Beda var evighetens inträdande i och med den yttersta domen en mycket viktig tanke, och därmed också tanken om helvetets evighet. Vad Beda, enligt Moreira, gör är att tillrättalägga eller modifiera tanken om alltings återställelse. Hon talar faktiskt om Bedas version som modifierad universalism.<sup>20</sup> Beda skulle ha utarbetat en ortodox version av Origenes återställsetanke, "an orthodox variation of universalism".<sup>21</sup>

Med det sammanhang Beda var verksam i, de intressen och motiv som låg till grund för hans verksamhet och de källor som var viktigast för honom som bakgrund, skall vi nu närmare undersöka de av honom författade texter, som är mest betydelsefulla för hans syn på själens rening efter döden och, eventuellt, skärselden.

### 3.2 Textanalys

Tre texter av Beda är särskilt relevanta, när det gäller undersökningen av hans skärseldsteologi och bakgrunden till denna, nämligen Drythelms visionsberättelse, som ingår i hans *Historia Ecclesiastica*, *Homelia in Adventu*, en av hans predikningar över evangelierna, samt ett utdrag ur *In Proverbia*.

I analysen ämnar jag återge textställets innebörd med fokus på det innehåll, som är viktigt för skärseldstanken. Det skall påpekas, att jag inte utgår från att det verkligen är skärselden som beskrivs, i den bemärkelsen att begreppet är tillämpligt på beskrivningen. Jag utgår från den diskussion som jag förde om skärseldens definition i inledningskapitlet. Texterna är oavsett detta betydelsefulla genom att informera oss om Bedas syn på själens tillvaro efter döden.

Jag kommer efter textanalysen att jämföra resultaten av denna med resultaten av föregående kapitelns analyser, för att undersöka eventuella överensstämmelser med, liksom skillnader gentemot Hieronymus och Augustinus texter. Här återkommer vi också till frågan om ett eventuellt origenistiskt inflytande.

Någonting bör sägas om de olika genrer som texterna tillhör. Jag kommer att använda en

---

<sup>19</sup> Moreira 2010, 161.

<sup>20</sup> Moreira 2010, 165.

<sup>21</sup> Moreria 2010, 165.

visionsberättelse, en predikan och en exeges av en bibeltext. Predikan består huvudsakligen, även den, i utläggning av en bibeltext, och olikheten i genrer mellan denna och texten ur *In Proverbia* får inte någon betydelse för undersökningen. Visionsberättelsen skiljer sig åt desto mer, men då innehållet är högst relevant för denna undersökning, anser jag den vara viktig att ha med och ser inte några problem i att kombinera dessa texttyper i samma undersökning.

Medan tidigare Bedaforskning hade en tendens att skilja Beda som historiker från Beda som teolog, har senare forskning i högre utsträckning kommit att använda ett intertextuellt tillvägagångssätt, vilket innebär att man inte begränsar sig till att undersöka och jämföra texter i samma genre utan inkluderar olika typer av texter i samma undersökning.<sup>22</sup> Vad som krävs är naturligtvis medvetenhet om vilka konsekvenser som olika typer av genrer kan få för undersökningen, och jag kommer under analysen av visionsberättelsen att närmare gå in på de skillnader mellan denna och övriga texter, som är viktiga att ta hänsyn till.

### **3.2.1 *Historia Ecclesiastica* 5.12 (Drythelms vision)**

Beda avslutade sitt historieverk år 731, mot slutet av sitt författarskap. Drythelms vision återges i den femte och avslutande boken, som behandlar tidsperioden från och med biskop Cuthberts efterföljare, efter 687, fram till 731. Moreira daterar visionen till 690-talet, utifrån var den är placerad i Bedas verk.<sup>23</sup> Det framgår av texten, att Beda inte återger Drythelms berättelse i dess helhet. Han skriver, att mannen hade mycket att berätta om vad han sett, och att en del av det kort borde omnämnas. De delar av berättelsen som Beda återger, säger han sig ha fått kännedom om genom en munk vid namn Haemgisl, som ofta skall ha besökt Drythelm för att få höra om hans upplevelser.

Beda inleder sitt återgivande av visionsberättelsen genom att ange sammanhanget för den. Mannen som upplevt visionen (vars namn, Drythelm, Beda inte nämner förrän i slutet av kapitlet) var en familjefar i Cunningham. Han blev sjuk och dog, och visionen i fråga ägde rum efter dödens inträffande. Efter att mannen åter väckts till liv, kom han att lämna familjelivet och inträda i klostret i Melrose. Här skall hans tillvaro ha präglats av botgöring till den grad, att det var uppenbart att han sett mycket som var värt att frukta – eller sträva efter.

Beda återger sedan Drythelms berättelse: Han blev efter dödens inträffande ledd av en vägvisare till en djup, bred och oändligt lång dal. Eld flammade på den enda sidan av dalen, och den andra var lika ogästvänlig med hagel och vinande snö. Båda sidor var fulla av människosjälur, som

---

<sup>22</sup> Darby 2012, 9-10.

<sup>23</sup> Moreira 2010, 152, se även 260-61, not 21.

kastades från den ena sidan till den andra. När de inte längre stod ut i hettan, ilade de över till den lika fasansfulla kylan, för att fly tillbaka till hettan igen. Själarna verkade inte heller ha uppnått någon tillfällig vila mellan vistelserna i hettan respektive kylan. Åsynen av de otaliga själarnas fasansfulla lidande ledde Drythelm till tanken, att det var helvetet, som han beskådade, men hans vägledare rättade honom: ”'Non hoc', inquiens, 'suspiceris; non enim hic infernus est ille, quem putas'”.<sup>24</sup>

Drythelm leddes vidare, och snart fick han beskåda klotformiga massor av lågor framför sig, vilka tycktes komma upp ur en stor grop för att sedan falla tillbaka i den. Han lade märke till, att det längst ut på lågorna fanns mänskliga själar, som kastades upp och ned. Drythelm blev själv omringad av mörka andar, som sedan jagades på flykten av hans följeslagare.

Nu leddes Drythelm ut ur mörkret och fick se en lång och hög mur, i vilken han inte kunde se någon port, inte heller fönster eller trappor. När de båda kom fram till muren, befann de sig plötsligt uppe på den och såg framför sig en stor, ljus äng med behaglig doft från blommor. På ängen befann sig en stor mängd män i vita kläder, och lyckliga invånare satt i varandras sällskap. Denna åsyn fick Drythelm att tänka, att detta skulle kunna vara himmelriket, men återigen blev han rättad av sin vägvisare: ”'... non hoc est regnum caelorum quod autumas'”.<sup>25</sup>

Efter att ha gått igenom de saliga andarnas vistelseort fick Drythelm se ett än mer fantastiskt ljus, som fick det han tidigare sett på ängen att framstå som svagt, och han hörde ett fantastiskt ljud av sjungande röster. Till denna plats fick Drythelm inte komma in, utan leddes tillbaka samma väg.

Nu började följeslagaren diskutera med Drythelm angående vad han hade upplevt. Då Drythelm inte själv kunde ge svar på vad det var han sett, förklarade följeslagaren det för honom. Om dalen av eld och is berättade han:

Vallis illa, quam aspexisti flammis freventibus et frigoribus horrenda rigidis, ipse est locus in quo examinandae et castigandae sunt animae illorum, qui differentes confiteri et emendare scelera quae fecerunt, in ipso tandem mortis articulo ad paenitentiam confugiunt, et sic de corpore exeunt; qui tamen, quia confessionem et paenitentiam vel in morte habuerunt, omnes in die iudicii ad regnum caelorum perveniunt. Multos autem preces viventium et elemosynae et ieiunia et maxime calebratio missarum, ut etiam ante diem iudicii liberentur, adivuant.<sup>26</sup>

<sup>24</sup> *Hist. Eccl.* 5.12. Colgrave & Mynors 1969, 490.

<sup>25</sup> *Hist. Eccl.* 5.12. Colgrave & Mynors 1969, 492.

<sup>26</sup> *Hist. Eccl.* 5.12. Colgrave & Mynors 1969, 494. ”Den dal, som du beskådade, fruktansvärd med brännande lågor och förlamande köld, detta är platsen på vilken deras själar måste prövas och straffas, vilka sköt upp att bekänna och gottgöra för synder som de begått, och dock slutligen, just vid tidpunkten för sin död, tar sin tillflykt till ångern, och på sådant sätt går ut ur kroppen; vilka likväl, emedan de visade bekännelse och ånger, om också endast vid tiden för sin död, alla på domens dag kommer till himmelriket. Och de levandes böner, allmosor, fasta och särskilt firande av mässor hjälper många, så att de befrias även före domens dag.” (Min översättning).

Den brinnande gropen, förklarade vägvisaren, var helvetets mun, ”os gehennae”,<sup>27</sup> och den som en gång fallit in i den kommer aldrig någonsin därifrån. Det lyckliga sällskapet på ängen utgjordes av de själar som lämnat kroppen under det att de gjort goda gärningar, men inte uppnått ett så fullkomligt tillstånd att de omedelbart kunnat inträda i himmelriket, men de skall alla komma dit på domens dag. De som omedelbart efter döden kommer till himmelriket, är de som är fullkomliga i varje ord, gärning och tanke. Vägvisaren påpekade, att om Drythelm, efter det att han återvänt till kroppen, är mer aktsam på hur han lever, kommer han efter döden få en plats bland de saliga själarna på ängen. Efter detta väcktes Drythelm till liv igen.

Talar Beda om skärselden i denna text? Att ordet ”skärseld” inte nämns i texter säger inte särskilt mycket om hur det förhåller sig med detta. Det har i inledningskapitlet framgått, att det inte fanns något samlat begrepp för det tillstånd i eller den plats på vilken själen skulle renas efter döden. Vi har också kommit fram till, att denna avsaknad av ett enhetligt begrepp inte utesluter, att något som betydelsemässigt skulle kunna jämföras med vad som senare kom att kallas ”skärseld” var närvarande i senantikens eskatologi.

Vi konstaterade även, att vissa definierande egenskaper måste finnas med i en beskrivning, för att den skall kunna sägas vara en beskrivning av skärselden. Det hinder som uppstår vid första anblicken, är det fullständiga avsaknandet av ord med betydelsen ”rening” eller ”att rena” i texten. Detta utgör naturligtvis ett argument för att skärselden över huvud taget inte har någon plats i visionsberättelsen, vilket påpekas av Le Goff<sup>28</sup> och Carozzi.<sup>29</sup> Carozzi gör också en jämförelse med en text där Beda faktiskt talar om renande eld, nämligen *Homelia in Adventu*. Vi skall återkomma till denna diskussion längre fram.

Moreira menar, i motsats till nämnda forskare, att dalen av is och eld faktiskt är identisk med skärselden.<sup>30</sup> Hon anser, att visionsberättelsen beskriver en plats i livet efter detta, där själar tillfälligt (i motsats till för evigt) vistas för att straffas, men kan bli hjälpta av ännu levande. Det faktum att rening inte nämns, utan straff, ser Moreira inte som något bärbart motargument, eftersom rening efter döden allt sedan Augustinus tid hade varit nära förbundet med straff. Som Moreira uttrycker det: ”... purification and correction in the afterlife was achieved through, and possibly in

<sup>27</sup> *Hist. Eccl.* 5.12. Colgrave & Mynors 1969, 494.

<sup>28</sup> Le Goff 1984, 115: ”What is lacking is the word 'purgation' itself and, more generally, any word derived from 'to purge'.”

<sup>29</sup> Carozzi 1994, 249, påpekar, att vi inte har att göra med rening i denna text, och hänvisar till att varesig *purgare* eller något synonymt ord förekommer, liksom inte heller *ignis purgatorius*.

<sup>30</sup> Moreira 2010, 153.

addition to, punishment”.<sup>31</sup> Detta ger oss anledning att se närmare på, hur Beda beskriver denna destination.

Vilka själar är det som kommer till denna plats? Vägvisaren förklarar, att det handlar om personer som uppskjutit att bekänna (*confiteri*) och gottgöra (*emendare*) för sina synder (*scelera*) till tidpunkten för sin död och därefter lämnat kroppen. Syftet med att de kommer till denna plats är, att de skall prövas (*examinare*) och tuktas (*castigare*). Det är emellertid inte fråga om ett evigt straff, utan det framgår, att samtliga dessa själar på domens dag skall inträda i himmelriket, *eftersom* de faktiskt visat bekännelse (*confessio*) och ånger (*paenitentia*). De kan också bli befriade från plågorna redan tidigare genom hjälp från de ännu levande.

Det framgår, att Beda förbinder människans bekännelse och bot i detta liv med den tillvaro som väntar henne efter döden. Det faktum att själarna sägs ha försummat att bekänna och gottgöra för svåra synder tills på dödsbädden innebär inte, att de fullbordar detta innan dödens inträffande. Den nära förestående döden utesluter naturligtvis att botgöring genomförs. Vad dessa själar sägs göra på dödsbädden är att visa bekännelse och ånger, och vad som genomförs är en liturgisk försoning. Det sonande för synder som inte avslutats i detta liv, fullbordas i stället i nästa.<sup>32</sup>

Platsens funktion består i prövning och tuktan, medan ingenting nämns om rening. Tuktan sker i form av intensivt fysiskt lidande, dels genom hetta, dels genom kyla. Vi har att göra med en tillfällig vistelseort – lidandet är inte evigt, och vägvisaren säger uttryckligen, att detta inte är helvetet.

Är det då skärselden? Att platsen inte är identisk med det eviga helvetet, den ”os gehennae” som Drythelm senare får beskåda innebär i sig inte, att det behöver vara skärselden – man kan, som i Bonifacius återgivande av munken av Wenlocks vision,<sup>33</sup> tänka sig att det handlar om ett övre och ett nedre helvete. Enligt denna vision skall de som plågas i det övre helvetet, ett lidande som *inte* har med rening att göra, uppnå evig vila vid domen.<sup>34</sup> I övrigt är det oklart, vad som väntar dem. Det sägs inte något om, att de skall räddas eller kan bli hjälpta, utan det är möjligt att vilan består i att de upphör att existera. Visionsberättelsen kan sägas visa, att det går att tala om en annan plats för straff efter döden än det eviga helvetet, utan att det behöver handla om skärselden – vad vi har att göra med är ett övre helvete.

Något i Drythelms visionsberättelse som talar för en sådan indelning av den andra världen är

<sup>31</sup> Moreira 2010, 156-57.

<sup>32</sup> Carozzi 1994, 245-46. Carozzi hör till de forskare, som knyter skärseldstankens uppkomst till den tidiga medeltidens botlära och botpraxis. I sin kommentar av denna text menar han, att tiden i dalen ersätter den botgöring, som individen inte hunnit utföra innan döden: ”Le séjour dans la vallée remplace alors celle-ci (l'expiation)” (245). Prövning och straff utgör tillsammans gottgörelsen, vilken i stället för att äga rum innan döden och frivilligt genomförs av individen, äger rum efter döden och passivt genomlids.

<sup>33</sup> Bonifacius återger berättelsen i ett brev. Se ”Letter 2” i *The Letters of St. Boniface* (övers. Ephraim Emerton, New York, Columbia University Press, 2000).

<sup>34</sup> Det talas visserligen om rening för själar i denna visionsberättelse, men reningen är förlagd i den himmelska domänen: liksom man tänker sig ett övre och nedre helvete, tänker man sig en övre och nedre himmel.

den mur, som omnämns efter att de båda följeslagarna lämnat helvetet. Det tycks inte föreligga någon möjlighet att ta sig genom muren. En definitiv gräns tycks föreligga mellan de två första och de två sista platserna. Vi har att göra med en tvådelning mellan de platser som karaktäriseras av lidande, och de som karaktäriseras av lycka, en helvetisk domän och en himmelsk domän. Mellan de respektive underavdelningarna är gränserna inte lika tydliga – tvärtom verkar förflyttningarna mellan dessa platser ske mer succesivt, som om de övergick i varandra. Övergången från dalen med is och eld till helvetet beskrivs som att den första platsen blir otydlig för Drythelms syn, tills mörker täcker allt. Även gränsen mellan ängen och himmelriket tycks mindre definitiv, eftersom Drythelm inte får träda in i himmelriket, men likväl upplever flera sinnesintryck av det.

Le Goff, som lägger vikt vid skärselden som ett mellanliggande stadium, påpekar att den hör samman med tredelning, inte tvådelning. För att det skall handla om skärselden, måste denna som en egen plats befinna sig mellan himmel och helvete, och en bättre kommunikation mellan skärselden och paradiset måste upprättas – muren måste falla.<sup>35</sup>

Carozzi lyfter också fram, att av de fyra ställen som presenteras i texten utgör dalen och helvetets mun en del, ängen och himmelriket en annan. Han kallar dalen, liksom de saligas vistelse på ängen, för en provisorisk ort och ett förstadium till helvetet, liksom ängen är till himmelriket.<sup>36</sup>

Jag ser vissa skäl att ifrågasätta dessa beskrivningar. Även om de fyra platserna framställs som uppdelade i två domäner, finns det inga skäl att anta, att dalen vare sig utgör en del av helvetet, i vilken straffet är lindrigare än i den andra delen, eller något slags föregripande av de eviga straffen, så att de som vistas i dalen så småningom hamnar i det undre helvetet. Tvärtom, skall alla de som straffas i dalen senast på domens dag komma till himmelriket. Den mur som enligt Le Goff måste falla för att vi skall kunna tala om skärselden, kommer slutligen att göra det, och övergångar kan ske även innan domens dag. Detta stämmer överens med definitionen av skärselden, som karaktäriseras av lidandets tillfälliga karaktär och i någon bemärkelse utgör ett förstadium till himmelriket, eftersom alla i skärselden slutligen kommer dit. Jag instämmer därmed till viss del i Moreiras argument, som grundar sig på likheterna mellan dalen respektive skärseldens beskaffenhet. Däremot är jag tveksam till om den beskrivning som ges av ett geografiskt landskap säger oss, att detta, i likhet med skärselden, handlar om en plats belägen i den andra världen. Här är det viktigt att ha textens genre i åtanke. Den innehåller en visionsberättelse, som med nödvändighet skildrar för ögat synliga ting, och beskrivningen blir fysisk till sin karaktär. Detta säger oss inte särskilt mycket om Bedas teologiska ställningstagande, framför allt inte, eftersom han inte i någon annan text jag undersökt uttrycker tanken om en sådan plats.

---

<sup>35</sup> Le Goff 1984, 115-16.

<sup>36</sup> Carozzi 1994, 243.

Som Carozzi påpekar i sin jämförelse mellan visionsberättelsen och texten ur *Homelia*, har de olika genrerna stor betydelse för skillnader i innehållet. Detta gäller naturligtvis även med hänsyn till texten ur *In Proverbia*. Denna och *Hom.* 1.2 innehåller exeges av bibliska texter, medan visionsberättelsen återger vad en människa bevittnat efter döden. För innehållet får detta konsekvensen, att himmelriket inte beskrivs i visionsberättelsen, eftersom denna plats inte kan beskådas av Drythelm i hans nuvarande tillstånd. Vi har inte att göra med någon andlig vision, utan med mänskliga erfarenheter.<sup>37</sup> Man befinner sig på fysiska platser, som beskrivs med hänvisning till olika sinnen: Hörsel, syn och doft. Man tycks till allra största delen förflytta sig mellan platserna genom att gå.<sup>38</sup> Carozzi talar om detta mänskliga, och specifikt lekmannaperspektiv, som ”un premier niveau du récit”,<sup>39</sup> som Beda (och möjligen Haemgisl innan honom) gav en läromässigt korrekt tolkning. Denna andra nivå får konsekvenser för den första, i bemärkelsen, att vi inte vet vad Drythelm själv egentligen upplevt.<sup>40</sup>

När det gäller Bedas beskrivning av det geografiska landskapet i dalen har Carozzi argumenterat för, att Hieronymus *In Job* 24 utgjort en källa.<sup>41</sup> Här talar Hieronymus om straffet i Gehenna som tvådelat, dels bestående i eld, dels i köld. Det handlar om en och samma straffort för samma syndare, men två former av straff.<sup>42</sup>

Vi får här anledning att ta upp frågan, om hur Beda som teolog förhåller sig till Beda som återgivare av visionsberättelser. Beda säger sig inte ha hört berättelsen av Drythelm själv, utan i andra hand, och påpekar att det är delar av den som här återges. Man får anledning att ställa frågan, hur trogen han är berättelsen och i vilken grad hans egna uppfattningar präglar återgivandet. I detta uttrycker Brown och Moreira olika uppfattningar. Medan Brown menar, att Drythelm snarare än Beda var ansvarig för teologin i berättelsen,<sup>43</sup> anser Moreira, att det var Beda som i nedtecknandet av berättelsen gav den dess teologiska utformning.<sup>44</sup> Hon menar, att Drythelms vision kan vara ett uttryck för dennes första möte med föreställningen om fler platser efter döden än himmel och helvete. Han tror, att dalen respektive ängen är helvetet respektive himlen, men blir tillrättavisad.

---

<sup>37</sup> Carozzi 1994, 251.

<sup>38</sup> Carozzi 1994, 236-37.

<sup>39</sup> Carozzi 1994, 251.

<sup>40</sup> Carozzi 1994, 251-52. Carozzi jämför detta med visioner som munkar, däribland munken från Wenlock, haft, och menar, att i dessa fall var visionärerna färgade av sin (kyrkliga) kontext, så att deras upplevelser inte stred mot vad de visste vara sant.

<sup>41</sup> Carozzi 1994, 242-43. Jfr. Hieronymus, *Commentarii in Librum Job* 24, i red. Jacques Paul Migne, *Patrologiae Cursus Completus, Series Latina*, 26, s. 685 CD.

<sup>42</sup> Även om beskrivningen av straffet i visionsberättelsen liknar den Hieronymus ger, handlar det i det senare fallet inte om någon tillfällig vistelseort, utan om det eviga helvetet, och syndarna som sägs utsättas för elden respektive kölden är de, som vi tidigare sett Hieronymus tillskriva eviga straff: Djävulen, heretikerna och de gudlösa. I visionsberättelsen är straffen däremot tillfälliga – de som genomlider dem skall slutligen räddas.

<sup>43</sup> Brown 2003, 375.

<sup>44</sup> Moreira 2010, 156.

Tanken om fler platser skulle alltså ha varit accepterad i vissa kretsar, men fortfarande relativt okänd för lekmän.<sup>45</sup> Även Carozzi lyfter fram Bedas betydelse som återgivare av visionsberättelsen. Beda är dels historiker, och vill återge den historiska händelse som inträffat, dels teolog, med viljan att ge berättelsen korrekt teologisk formulering.<sup>46</sup> Detta leder till frågan huruvida man bör skilja mellan Beda som återgivare av visionsberättelser och Beda som teolog, eller om en sådan distinktion vore missvisande, och både vision och teologi utgör delar av det enhetliga system som är Bedas skärseldsteologi.

Jag anser, att Beda i visionsberättelsen underbygger det sagda med teologiska förklaringar på ett sätt, som starkt talar för, att han vill ge skildringen en korrekt läromässig inramning. Moreira menar, att det finns överensstämmelser mellan hur Beda uttrycker sig i denna text och i andra texter, som behandlar samma ämne. Visserligen föreligger en tydlig överensstämmelse endast med texten ur *Homelia*,<sup>47</sup> men denna räcker för att konstatera, att Bedas beskrivning av platserna i visionsberättelsen är uttryck för hans eskatologiska tänkande, och att Beda som visionsberättare och som teolog inte bör åtskiljas. Detta är i enlighet med den intertextuella läsning av Beda, som blivit allt vanligare inom forskningen.

Vad Beda tycks vara mest intresserad av i återgivandet av visionsberättelsen är den effekt som visionerna kan få för individens bättring i detta liv, såväl när det gäller visionären själv som dem han berättar om visionen för. Vägvisaren säger till Drythelm, att om han efter återvändandet till kroppen blev mer aktsam på hur han levde sitt liv, hade han möjlighet att inträda i de saligas sällskap efter döden. Drythelm skall efter sin vision ha förändrat sitt liv radikalt, till följd av vad han visste fanns att vänta efter döden.

Den effekt som visionen hade att ge vilja till bättring omfattade inte bara Drythelm, utan hans återvändo från döden till livet och det han hade att berätta sägs ha haft själva syftet att väcka de levande från andlig död,<sup>48</sup> och många skall, får vi veta längre fram i kapitlet, ha tagit det till sig och låtit sig ledas av det. Beda skriver, att Drythelm endast ville berätta om sin vision för sådana som genom att bli skrämda eller hoppfulla av vad han sade skulle ledas till andlig utveckling.

### **3.2.2 *Homelia 1.2, In Adventu***

Beda sammanställde 50 predikningar som delades upp i två böcker med 25 vardera, ordnade efter de liturgiska årets större högtider och söndagar. Samlingen tros ha författats på 720-talet eller under

---

<sup>45</sup> Moreira 2010, 157.

<sup>46</sup> Carozzi 1994, 233, 235.

<sup>47</sup> Moreira 2010, 156, nämner såväl texten ur *Homelia* som den ur *In Proverbia*. I den förstnämnda texten, som kommer analyseras nedan, talar Beda om tre platser som själar kan komma till efter döden: Himmelriket, Paradiset och den renande elden, beskrivningarna av vilka tydligt motsvarar beskrivningarna i visionsberättelsen.

<sup>48</sup> "... ad excitationem viventium de morte animae..." *Hist. Eccl.* 5.12. Colgrave & Mynors 1969, s. 488.

tidigt 730-tal.<sup>49</sup> Predikningarna skrevs för allmänt bruk och innehåller få hänvisningar till det lokala sammanhang som Beda verkade i. Allmänt använda kom de att bli, eftersom de inte långt efter sin sammanställning spreds över England och även nådde kontinenten.<sup>50</sup>

Den predikan som här behandlas är skriven för advent och bibeltexten som ligger till grund för den är Johannesevangeliet 1:15-18. Beda lägger stor vikt vid uttrycket *gratiam pro gratia*, och talar om en tvåfaldig nåd, nämligen en nåd i detta liv och en i det framtida. I detta liv består nåden i tro som verkar genom kärlek, medan den framtida nåden består i det eviga livet. Detta uppnås genom tro, kärlek och goda gärningar, men även dessa är möjliga enbart genom Guds nåd. Den andra nåden ges till följd av den första. Beda är i detta beroende av Augustinus tolkning i *In Iohannis Evangelium tractatus*.<sup>51</sup>

Den största nåden består i seendet av Gud. Beda skriver, att efter den yttersta domen kommer Sonen i mänsklig form att leda in dem som skall räddas i visionen av Gud och förklara himmelrikets mysterier.

I detta sammanhang kommer vi in på den för undersökningen mest intressanta utläggningen i texten, den som berör själarnas tillvaro efter döden. Vilka får se Gud och när? Det finns sådana som uppnår en närvaro hos Gud redan när de lämnar sin fysiska kropp. Detta är förbehållet de fullkomliga troende ("fidelium perfectorum"),<sup>52</sup> såsom apostlar och martyrer, men detta gäller inte för flertalet av de utvalda. En andra grupp består av de många rättfärdiga människor i kyrkan ("sunt plures in ecclesia iusti"),<sup>53</sup> som efter att de lämnat kroppen omedelbart uppnår ett tillstånd av vila i paradiset. Här väntar de med glädje till den dag, då de skall återfå sina kroppar och möta Gud. Om tredje gruppen, som är den viktigaste för vår diskussion, skriver Beda följande:

At vero non nulli propter bona quidem opera ad electorum sortem praeordinati sed propter mala aliqua quibus polluti de corpore exierunt post mortem severe castigandi excipiuntur flammis ignis purgatorii et vel usque ad diem iudicii longa huius examinatione a vitiorum sorde mundantur vel certe prius amicorum fidelium precibus elemosinis ieiuniis fletibus et hostiae salutaris oblationibus absoluti a poenis et ipsi ad beatorum perveniunt requiem.<sup>54</sup>

<sup>49</sup> Moreira 2010, 159.

<sup>50</sup> Moreira 2010, 157.

<sup>51</sup> *In Iohannis Evangelium tractatus CCXXIV*, i red. Radbod Willems, *Corpus Christianorum, Series Latina 36*, Brepols, Turnhout, 1954. Övers. John W. Rettig, *St. Augustine, Tractates on the Gospel of John 1-10, The Fathers of the Church*, vol. 78, The Catholic University of America Press, Washington, DC, 1988. Se även *Enchir.* 28.107.

<sup>52</sup> *Hom.* 1.2. CCSL 122, s. 12. Beda hänvisar till Fil 1:23: "Cupio dissolui et cum Christo esse".

<sup>53</sup> *Hom.* 1.2. CCSL 122, s. 12-13.

<sup>54</sup> *Hom.* 1.2. CCSL 122, s. 13. "Men i sanning finns det några, som visserligen på grund av goda gärningar förutbestämts till de utvaldas öde, men som på grund av några onda (gärningar) av vilka de orenats, har lämnat kroppen efter döden, och för att straffas hårt uppfångas de av den renande eldens lågor, och antingen renas de från syndernas orenhet under dennas (eldens) långa prövning ända till domens dag, eller kommer de, befriade från

Gemensamt för de nämnda grupperna är att de utgör de utvalda, det vill säga att samtliga medlemmar i dem skall bli räddade. Efter uppståndelsen kommer Sonen att berätta för dem om Gud, en undervisning som anpassas till varje individs förmåga, och de kommer alla att se Gud.

Talar Beda om skärselden i texten? Det framgår att de utvalda kan indelas i tre grupper: De fullkomliga, som uppnår en närvaro hos Gud direkt efter döden, de rättfärdiga, för vilka ett lyckligt tillstånd i Paradiset väntar, samt de som visserligen gjort goda gärningar men också befläckats av brister och är i behov av tuktan och rening. Uppdelningen av grupperna varar enbart till kroppens uppståndelse och den yttersta domen, och redan innan dess kan individer ur den tredje gruppen övergå i den andra. Det är i stadiet mellan död och uppståndelse som dessa själar är åtskilda, och i och med återförenandet med kropparna kommer de att dela en gemensam tillvaro.

Den grupp vars destination efter döden skulle kunna vara identisk med skärselden är naturligtvis den tredje. Den tycks inte inkludera lika många individer som den andra gruppen. Medan antalet i denna beskrivs som ”plures”, ”många”, sägs medlemmarna i den tredje vara ”non nulli”, ”några”. De som kommer hit är sådana som på grund av sina goda gärningar hör till de utvalda, men som på grund av att de befläckats av brister utsätts för tuktan efter att de lämnat kroppen. Det är deras handlingar som ligger till grund för att de kommer hit, vad gott och ont de har gjort innan dödens inträffande. Orden som används är *mala*, som jag tolkar som en bestämning av *opera* och, senare i texten, *vitia*.

De befinner sig i ett tillstånd av nedsmutsning, de har befläckats genom sina brister. Häri ligger en överensstämmelse med skärseldstanken. Hur långvarig själarnas vistelse blir kan variera. Antingen blir de kvar till domens dag, eller blir de fria tidigare tack vare hjälp från de ännu levande i form av böner, allmosor, fastande, gråtande och firande av mässor. I så fall är det Paradiset som de kommer att vistas i fram till kropparnas uppståndelse.

Av vad som sagts om det tillstånd som själarna befinner sig i när de kommer till denna plats, framgår det närmast med självklarhet, att platsen har en renande funktion. Problemet som skall åtgärdas betecknas som nedsmutsning, och de själar som inte blir hjälpta av de ännu levande stannar i stället kvar för att bli renade från fläckarna av sina brister fram till domens dag, en tid som beskrivs som en lång prövning. Beda talar inte bara om deras tillvaro som renande, utan också som straffande.

Att de plågor som själarna i denna tillvaro genomlider förr eller senare kommer att upphöra, är också en tanke som stämmer överens med skärseldens innebörd. Den är en tillfällig vistelseort, och

---

straffen genom trogna vänners böner, allmosor, fasta, tårar och det frälsande mässoffret, även själva tidigare till de saligas vila.” (Min översättning).

frälsning väntar slutligen för alla som kommer dit. Att tiden dessutom kan förkortas genom hjälp från de ännu levande, är också en tanke i överensstämmelse med skärseldens definition.

Talar Beda om en plats, belägen i den andra världen? Frågan försvåras av att Beda är mycket fåordig i sin beskrivning. Han lägger vikt vid vilka som kommer hit, varför de kommer hit, och hur de kommer härifrån. Detta innebär en väsentlig skillnad gentemot visionsberättelsen, och en skillnad som beror på olika genrer. Eftersom visionsberättelsen handlar om vad en person har sett, blir beskrivningen med nödvändighet fysisk till sin karaktär, och innebär en större tydlighet än vad en teologisk utsaga behöver göra. Någon beskrivning av en plats får vi inte i *Hom.* 1.2.

Det finns goda skäl för att beteckna det tillstånd som Beda här beskriver som en tidig version av skärselden. Beskrivningen stämmer på väsentliga punkter överens med den definition, som jag utgår från. Dock föreligger samma problematik som i visionsberättelsen, nämligen att tillståndet i fråga inte får karaktären av en tredje plats mellan himmel och helvete. Helvetet nämns över huvud taget inte i denna text, och därmed kan vi inte uttala oss om någon relation till detta.

### 3.2.3 *In Proverbia Salomonis 2.11.7*

Denna bibelkommentar har daterats till ca. 725 eller 731, och den befinner sig därför tidsmässigt nära både historieverket och sammanställningen av predikningar. Moreira menar att kommentaren, med dess mer komplicerade argumentation, lär ha varit tänkt för en smalare läsekrets än exempelvis predikningarna, men trots allt kom den att efterfrågas av Bonifacius som hjälp för predikan.<sup>55</sup>

Det utdrag som här analyseras utgörs av Bedas tolkning av Ordspråksboken 11:7.

*Mortuo homine impio nulla erit ultra spes.* Heu misere hanc sententiam pertransiit Origenes qui post universale extremumque iudicium vitam credidit omnibus impiis et peccatoribus dandam. Notandum autem quod, etsi impiis post mortem spes veniae non est, sunt tamen qui de levioribus peccatis quibus obligati defuncti sunt post mortem possunt absolvi vel poenis videlicet castigati vel suorum precibus, elemosinis, missarum celebrationibus absoluti. Sed haec quibuscumque fiunt et ante iudicium et de levioribus fiunt erratis. Qui vero se longo post iudicium tempore liberandos putant falluntur et fortasse ad eos pertinet quod sequitur.<sup>56</sup>

Textavsnittet i fråga är det troligen viktigaste i Moreiras argumentation för att Bedas

<sup>55</sup> Moreira 2010, 157, 161.

<sup>56</sup> *In Prov.* 2.11.7. CCSL 119B, s. 70. ”När den syndiga människan dött, finns inte längre något hopp. Ack, dåraktigt gick Origenes förbi denna mening, som trodde att liv kunde ges till alla syndare efter den allmänna, yttersta domen. Man bör emellertid ge akt på (den omständigheten), att även om det inte finns hopp om förlåtelse för syndare efter döden, finns det likväl de, som kan lösas från lindrigare synder, vilka de dött bundna till, antingen, nämligen, tuktade med straff, eller lösta genom de sinas böner, allmosor och firanden av mässor. Men för alla som detta (nämligen att lösas) sker, sker det både före domen och från lindrigare fel. Men de, som tror att de kan befrias lång tid efter domen misstar sig, och kanske syftar det som följer på dem.” (Min översättning).

skärseldsteologi utarbetades i en anti-heretisk kontext, som ett motsägande, eller kanske snarare tillrättavisande av Origenes teori om universell frälsning. Beda nämner här Origenes vid namn, vilket naturligtvis är väsentligt för diskussionen. Han visar att han är bekant med Origenes kontroversiella eskatologi. Beda placerar sig tydligt i den ortodoxa traditionen, då han beklagar denne heretikers misstag.

Att Beda motsäger tanken om universell frälsning står klart. Men framställer han, vilket Moreira hävdar, skärselden som ett alternativ till, eller en ortodox variant av denna heretiska tanke? Att han lägger fram något som ett alternativ eller korrektion kan man argumentera för. Även om de gudlösa inte räddas, bör man *emellertid* lägga märke till, att det *likväl* finns andra som kan bli lösta från synder efter döden.<sup>57</sup>

Det tycks möjligt att tala om ett svar från Beda på Origenes föreställning, som innebär både motsägelse och bifall och därmed en modifiering av föreställningen. Vad Moreira menar att denna innebär, är att universell frälsning hos Origenes ersätts av skärselden hos Beda. Detta anser jag vara problematiskt att hävda, och det första skälet har att göra med att jag inte ser någon anledning att anse, att Beda i denna text talar om skärselden.

Vilket tillstånd är det då som skildras? När det gäller vilka själar som avses, har det framgått att det är sådana som är bundna till lättare synder, när de lämnar detta liv. Syftet är att de skall lösas från dessa synder. Detta kan ske på två sätt, genom att de straffas, eller genom att de får hjälp av kvarlevande människors böner, allmosor och firanden av mässor. Det skall påpekas att dessa två sätt inte är ömsesidigt uteslutande.<sup>58</sup> Beda tydliggör också begränsningen av denna möjlighet att lösas från synder efter döden. Det kan ske enbart *före den yttersta domen och från lättare synder (peccata eller errata leviora)*.

Vi ser, att Beda i denna text sammankopplar botgöring med själens tillvaro efter döden. Detta gjorde han även i visionsberättelsen, där det emellertid handlade om svåra synder, *scelera*. Medan människan måste bekänna och ångra sådana synder innan dödens inträffande för att kunna bli räddad, kan hon dö bunden till lättare synder och likväl räddas. I båda fallen väntar straff för själarna efter döden, men de kan också bli hjälpta genom de levandes insatser. Huruvida bekännelse och bot i det jordiska livet utförs, är försenad eller uteblir, samt vilka synder boten gäller, är enligt Beda avgörande för vad som händer med själen när den lämnat kroppen, och ytterst för dess möjlighet till frälsning.

Bortsett från att det sker innan domen, får vi inte veta mycket om tiden för själarnas befrielse från synder. Börjar den direkt efter döden eller först kort innan domen? Även om Beda inte

<sup>57</sup> Moreira 2010, 163-64, menar att Bedas användande av konjunktioner visar, att han såg sin egen uppfattning (vilken enligt Moreira motsvarar skärseldstanken) som ett svar på och ett alternativ till Origenes universalism.

<sup>58</sup> Konstruktionen *vel... vel*, som här används, innebär att båda leden är möjliga samtidigt.

uttryckligen talar om själarnas tillvaro, *när de lämnat kroppen*, så är det mest troligt att det är deras tillvaro omedelbart efter döden som avses. Det främsta argumentet för detta är att de kan befrias genom böner, allmosor och mässor, vilket säger oss att deras befrielse sker i en tillvaro tidsmässigt parallell med de ännu levandes, snarare än i en avlägsen, eskatologisk tid.

Beda ger inte någon information om när själarna kan bli lösta från sina synder – kommer processen att pågå fram till domen, eller kan de bli fria tidigare? Vad som i så fall skulle vänta dem, förblir naturligtvis också en fråga. Beda nämner här inga fler grupper än de fördömda, och de som kan lösas från lättare synder. Vi får inte veta något om själar som uppnår en tillvaro hos Gud direkt efter döden, eller som får invänta sin frälsning i Paradiset.

När det gäller det vidare ödet för de själar som är bundna till lättare synder, måste vi naturligtvis också ställa frågan: Kommer de alla slutligen att bli räddade? Detta tycks uppenbart, eftersom det som hindrar dem från frälsningen när de lämnar detta liv, det vill säga de lättare synderna, kommer att avlägsnas efter döden.

Det finns sådant i texten som överensstämmer med definitionen av skärseldsbegreppet. De själar som här avses är sådana som är bundna till lättare synder och avskiljs från de fördömda, för vilka inget hopp finns. Vi talar om individer, som befinner sig i en medelposition. De är inte tillräckligt onda för att fördömas, men inte tillräckligt goda för att frälsas *så som de är när de dör*, och görs därför förtjänta av frälsning efter döden. Även de sätt på vilka själarna befrias är överensstämmande, nämligen genom straff eller genom böner, allmosor och mässor.

Att jag inte anser att begreppet ”skärseld” bör tillämpas på detta tillstånd har flera skäl. Vi kan till att börja med konstatera, att ord med betydelsen ”att rena” eller ”ren” inte nämns, liksom inte heller dess motsatser, så som ”befläcka” eller ”befläckad”. Faktiskt kan vi i texten finna en direkt motsvarighet till dessa motsatta begrepp, nämligen ”bundenhet” och ”befrielse”. Själarna beskrivs inte som befläckade och i behov av rening, utan som bundna och i behov av att bli lösta.

Det sägs inte heller, att tillståndet som beskrivs är knutet till en särskild plats. Beda anger denna tillvaros funktion, ger upplysningar om när den äger rum, men beskriver den inte i fysiska termer. Det nämns inte ens något om ”eld”. Åter har vi att göra med en exegetisk text, vars syfte är att utifrån en bibeltext ge en läromässig redogörelse för ett eskatologiskt förhållande. Det viktiga är vilka som räddas och när de räddas, inte de fysiska omständigheterna.

Ett annat argument för att undvika skärseldsbegreppet i detta sammanhang är, att Beda inte nämner något om andra själar som skall frälsas, eller om var själarna som befriats hamnar efter detta. Skärselden är en tillfällig vistelseort och har sin funktion i *förhållande till* andra platser. Alla som befinner sig i skärselden kommer så småningom till himmelriket – detta kan sägas vara själva syftet med deras plågsamma vistelse, eftersom den låter dem uppnå ett tillstånd, som gör inträdet i

himlen möjligt. Det går inte att tala om ”skärselden”, förrän denna funktion tydligt framgår. Det går knappast att tala om den för sig, utan dess tillfälliga karaktär gör, att den alltid är vad den är i relation till andra destinationer efter döden. Relationen till helvetet framgår visserligen, eftersom textens huvudsakliga innebörd består i åtskillnaden mellan de otrogna, som inte kan räddas, och de som gjort sig skyldiga till lindrigare synder, vilka kan räddas. Dock kan vi inte tala om ett tredelat system eller skärselden som ett mellanliggande tillstånd, så länge himmelriket utelämnas.

### 3.2.4 Jämförelse av texterna

Enligt Moreira bör Beda som återgivare av visionsberättelser inte skiljas från Beda som teolog, utan visionsberättelsen hos honom bör ses som ett komplement till den teologiska framställningen för att belysa denna.<sup>59</sup> Moreira hävdar, att Beda inte bara uttryckte skärseldstanken, utan också underbyggde den med teologisk reflexion. Den utgjorde en del i ett enhetligt teologiskt system, och de tre ovan analyserade texterna utgör alla exempel på detta.

Jag har instämt i att Bedas visionsberättelse och teologiska skrifter i lika hög grad bidrar till förståelsen för hans eskatologiska uppfattning, och det kan konstateras, att väsentliga överensstämmelser förekommer mellan texterna. Gemensamt för själarna i dessa texter är att de lämnat livet i ett ofullkomligt tillstånd, till följd av synder de begått, och att de under tiden mellan sin död och den yttersta domen försatts i ett nytt tillstånd som innebär, att frälsning med säkerhet kommer att vänta dem. Att detta blir möjligt för dem beror även det på deras gärningar under det jordiska livet. De måste ha gjort sig förtjänta av att försättas i detta tillstånd, som syftar till deras slutliga räddning. Tillståndet karaktäriseras av straff, men ett tillfälligt sådant, skilt från det eviga som väntar de fördömda. I samtliga texter tas också tanken upp om de ännu levandes förmåga att bidra till sina avlidna vänners befrielse, eftersom alla nämner böner, allmosor och firande av mässor som medel genom vilka de döda kan bli hjälpta. Två av texterna, visionsberättelsen och *Hom.* 1.2, nämner dessutom fasta, medan den sistnämnda som enda text talar om tårar.

Om man ser till detaljerna, skiljer sig texterna åt desto mer. I visionsberättelsen får vi veta, att de själar som avses är de som skjutit upp att bekänna och göra bot tills på dödsbädden. I *Hom.* 1.2 gäller det de själar som har orenats av synder, och slutligen, i *In Prov.* 2.11.7, handlar det om sådana, som dött bundna till lindrigare synder.

Lika litet som det finns överensstämmelse i synen på dessa själar tillstånd och vad som orsakar deras ofullkomlighet, finns det någon enhetlighet i användandet av begrepp. I visionsberättelsen används ordet *scelera* för synder, vilket innebär att det är svåra synder som avses. I *Homelia* används *mala (opera)* och *vitia*, och det sistnämnda begreppet innebär enligt Carozzi samma grad

---

<sup>59</sup> Moreira 2010, 158, 262, not 41.

av synd som *scelera*.<sup>60</sup> Slutligen, i *In Prov. 2.11.7*, talar Beda om *peccata leviora* respektive *errata leviora* och är alltså tydlig med att det är lindrigare synder som avses.

Hur många själar handlar det om? Enligt visionsberättelsen tycks de vara många: Dalen som Drythelm beskådar beskrivs som ”full av människosjälar” på båda sidor, och det talas om ett otaligt antal sådana. I *Homelia* beskrivs mängden själar endast som *non nulli*, det vill säga ”några”, och detta kan jämföras med den tidigare utsagan att *plures*, många, kommer till Paradiset efter döden. De som är i behov av rening, innan de kan komma dit, tycks alltså vara färre i antal. I *In Proverbia* sägs det inte något om antalet själar som avses.

Vad sker då med dessa själar efter döden? Två skeenden nämns av samtliga tre texter, nämligen straff och befrielse. Vad gäller straff, ges i visionen en mycket detaljerad beskrivning av detta, vilket naturligtvis att göra med, att texten är en visionsberättelse. I de båda andra texterna sägs desto mindre om vad själarnas straff består i. I *Hom. 1.2* sägs det, att själarna uppfångas av den renande eldens lågor, och i *In Prov. 2.11.7* ges ingen beskrivning av straffet över huvud taget. Vi har redan diskuterat, att straffen möjligtvis kan tillskrivas en renande funktion även i de texter där detta inte uttrycks.

När det gäller själarnas befrielse, handlar det om olika typer av befrielse i olika texter. I visionsberättelsen och predikan avses befrielse från *straff*, nämligen det lidande som själarna måste utstå efter döden på grund av sin ofullkomlighet. I *In Proverbia* tycks däremot befrielse från *synd* avses. Medan de två förstnämnda texterna uttrycker tanken att vissa kan befrias från sitt straff även före domens dag, genom kvarlevande vänners hjälp, sägs det i *In Proverbia* att de som dött bundna till lindriga synder blir lösta från dessa före domens dag, vare sig detta sker genom straff eller de levandes böner, allmosor och firande av mässor.

Det finns också andra uttryck för vad som sker med dessa själar efter döden. I visionsberättelsen och *Homelia* sägs de genomgå prövning. I visionsberättelsen sägs det, att dalen är den plats där själarna prövas och straffas, och även i *Homelia* knyts prövningen till straffet, då det talas om eldens prövning – den eld, som vi sett också har en straffande funktion.

Detta leder oss in på ett skeende som endast nämns i en av texterna, nämligen *Hom. 1.2*. Det handlar om rening. Själarna sägs uppfångas av den renande eldens lågor, samma eld som även är medlet för deras straff och prövning. Som framgått föreligger inte någon motsättning mellan straff och rening, och det gör det inte heller mellan prövning och rening. Reningen kan, enligt texten, komma att pågå fram till domens dag, men själarna kan också befrias tidigare än så.

Äger de skeenden som här nämnts, det vill säga straff, prövning, rening och befrielse, rum på en fysisk *plats*? I visionsberättelsen är svaret självklart. Vi får en geografisk beskrivning av den plats,

---

<sup>60</sup> Carozzi 1994, 251.

på vilken själarna utsätts för lidande. Detta hör naturligtvis samman med det slag av text vi har att göra med, nämligen återgivandet av en vision. Däremot är det relevant att ställa frågan, huruvida beskrivningar som denna alltid är avsedda att tolkas bokstavligt, eller om det kan handla om en konkretisering av något som egentligen äger rum på ett mer andligt plan. Vare sig i *Homelia* eller i *In Proverbia* beskrivs någon plats.

Som jag lyft fram tidigare blir skärselden inte skärseld annat än när den befinner sig i ett visst förhållande till helvetet respektive himlen. I alla tre texterna finns omständigheter som gör det svårt att placera det tillstånd, som skulle kunna motsvara skärselden, i ett sådant förhållande. I visionsberättelsen utgör muren ett hinder, i texten ur *Homelia* nämns inte helvetet, och i texten ur *In Proverbia* nämns inte himmelriket.

De likheter som vi konstaterat går att finna mellan texterna, stannar på en grundläggande nivå. Utifrån de genomförda textanalyserna vill jag inte påstå, att det går att tala om någon enhetlig skärseldsteologi hos Beda. Däremot finns ett flertal element beskrivna, som skulle komma att ingå i senare skärseldslära. Vi befinner oss i en tidig fas i den utveckling, som skulle resultera i skärseldens födelse under högmedeltiden.

Vad jag däremot instämmer med Moreira i, är att det inte finns någon anledning att skilja mellan Beda som visionsberättare och Beda som teolog. Visionsberättelsen återger fysiska beskrivningar på ett sätt som de andra texterna inte gör, men redogörelsen stannar inte vid dessa beskrivningar, utan de får mot berättelsens slut en teologisk förklaring. Beda vill underbygga skildringen som givits med teologi, och är därmed teolog även i sitt återgivande av visioner. Den teologi som här uttrycks är dessutom, som vi sett, till stor del överensstämmande med den som uttrycks i *Hom.* 1.2, vilket säger oss, att den inte endast återges som en del av Drythelms berättelse, utan utgör en väsentlig del i Bedas eskatologiska synsätt.

### ***3.3 Den patristiska bakgrunden***

Jag skall i det följande undersöka resultaten från analyserna av samtliga tre texter i förhållande till Hieronymus och Augustinus uppfattningar om rening och straff efter döden, för att kunna uttala mig om vilket beroende av dessa som kan ha förelegat i Bedas författarskap, samt i vilka bemärkelser han skiljer sig från de tidigare teologerna. Även förhållandet till Origenes eskatologi kommer att tas upp.

#### **3.3.1 *Historia Ecclesiastica* 5.12 (Drythelms vision)**

Moreira tar upp Augustinus *Enchir.* 29.110 som parallell till denna text med hänvisning till

beskrivningen av dem som kan bli hjälpta efter döden som sådana, som levt så väl att de förtjänat hjälp, och så illa att de behöver hjälp. Emellertid skiljer sig de närmare beskrivningarna av denna grupp markant åt. Medan Augustinus talar om de individer som varken levt särskilt väl eller särskilt uselt, de ”inte så goda”, talar Beda om dem som skjutit upp att bekänna och gottgöra för sina synder tills på dödsbädden. Augustinus tycks avse en individs kontinuerliga levnadssätt, medan Beda accepterar att en person förblir även i svåra synder till slutet av sitt liv. Även hos Beda har vi att göra med en mellangrupp, men den definieras på ett helt annat sätt, vilket tycks höra samman med en viss uppfattning om bot.

Intressant är också att de synder som man bekänner och gottgör för i Bedas text är *scelera*, den typ av synd som enligt Augustinus utesluter en persons möjlighet till räddning. Moreira menar, att Bedas frälsningsuppfattning var betydligt mer inkluderande än Augustinus, vilket hon motiverar med att ”The 'impious' would go to hell, but the 'scelerous' could still be saved”.<sup>61</sup> Det skall påpekas, att inte heller Beda lär ha menat, att de som dör i denna typ av synd blir räddade – vad han tycks ha ansett är, att man kan förbli i sådan synd tills på dödsbädden och likväl bli räddad, om man bekänner och gör bot. Ingenting utesluter att han hyser samma uppfattning i förhållande till *impii*. Som vi sett under analysen av *In Prov.* 2.11.7 var det dödsögonblicket som enligt Beda utgjorde gränsen för en sådan människas möjlighet att göra sig förtjänt av räddning. Vi skall inte överdriva den inkluderande karaktären hos Bedas frälsningsuppfattning. Till skillnad från Hieronymus, som tycks ha menat att alla katolska kristna, oavsett vilka synder de begått och utan att tala om nödvändigheten av bot, slutligen kommer att räddas, står Beda betydligt närmare Augustinus genom att mena, att handlandet i det jordiska livet är avgörande för en individs möjlighet till räddning.

Augustinus ”mellangrupp” av själar har inte mycket att göra med Bedas sena bekännare. Ingenting av Augustinus beskrivning av denna grupp i förhållande till de andra två tycks återkomma hos Beda. Ännu mindre blir överensstämmelsen när vi tar i beaktande, att Beda presenterar fyra grupper av själar i visionsberättelsen, i stället för tre.

En likhet som däremot föreligger mellan dessa texter består i tanken, att levande kan hjälpa de avlidna. Augustinus talar i den aktuella texten om mässor och allmosor som medel för hjälp, medan Beda dessutom nämner böner och fasta. Hjälpen består, enligt Augustinus, antingen i befrielse från straff eller lindring av domen, medan Beda endast talar om befrielse från straff.

Jag ser inte något skäl att anta, att *Enchir.* 29.110 skulle ha utgjort en källa till Bedas teologiska inramning av visionsberättelsen. En mer specifik överensstämmelse saknas. Detta innebär inte, att vi inte kan finna något inflytande från Augustinus texter på ett mer generellt plan. En uppenbar

---

<sup>61</sup> Jfr. Moreira 2010, 166, där hon uppenbarligen lägger samman de uppfattningar som Beda uttrycker i visionsberättelsen respektive *In Proverbia* till en enhetlig ståndpunkt hos honom.

likhet ligger, som vi sett, i tanken att *levande kan hjälpa de avlidna*, ett ämne som Augustinus inte endast behandlar i den nämnda texten, utan som även tas upp i *De Civ. Dei* 21.24. Även här säger Augustinus, att sådana döda kan bli hjälpta av böner, vilka varken levtt så uselt att de inte är förtjänta av barmhärtighet, men inte heller så väl att de inte har behov av den. Tanken att *ett visst handlande innan dödens inträffande är nödvändigt för att själarna skall bli hjälpta* är gemensam, men överensstämmelsen ligger på ett grundläggande plan, och detaljerna angående vilket handlande det gäller skiljer sig åt.

Vi skall nu närmare gå in på förhållandet mellan straff och rening. En ytterligare överensstämmelse mellan Augustinus och Beda skulle kunna ligga i, att *det som själarnas befrias från genom levandes hjälp beskrivs som straff, och inte rening*. Augustinus gör aldrig någon koppling mellan själarnas möjlighet till rening mellan döden och domens dag, och deras möjlighet att bli hjälpta av de levande. I *Enchir.* 29.110 framgår det, att det är från straff som själarna kan befrias. Beda talar inte om skeendet i dalen som renande, endast prövande och straffande. Emellertid finns det anledning att problematisera denna fråga.

Vi kan konstatera, att en väsentlig skillnad mellan Augustinus och Beda föreligger i detta avseende. Enligt Augustinus är de själar som utsätts för timliga eller tillfälliga straff efter döden inte garanterade frälsning. De kan räddas genom de levandes hjälp, men denna räddning kan också utebli, med konsekvensen att evigt straff väntar dem efter den yttersta domen. Beda, däremot, anser deras utgång vara säker. De kommer *alla* till himmelriket på domens dag och vissa även tidigare än så.

Den kanske viktigaste skillnaden mellan Augustinus och Beda är, att Beda i denna text talar om två sätt att befrias från straffen. Det kan ske genom de levandes hjälp, men det kan också ske oberoende av denna. De levande hjälper många, så att de redan före domens dag kommer till himmelriket, vilket leder till slutsatsen att de övriga stannar till domens dag och slutligen räddas utan de levandes hjälp. Hos Augustinus, däremot, är de levandes hjälp helt avgörande för dessa sjäalars räddning: De som inte blir hjälpta kommer att gå förlorade.

Vad säger detta oss om straffets natur och funktion enligt Beda? Han beskriver inte straffen som renande och säger inte, att de som stannar i dalen till domens dag räddas *genom* straffen. Däremot räddas de *efter* straffen, en tanke som Hieronymus uttryckt i *Dial.* 1.29. Ett sätt att tolka Beda på, är att han anser själarna genomlida det straff som de gjort sig förtjänta av i ett rent vindikativt syfte, för att sedan befrias, eftersom de slutligen bekände och gjorde bot. En annan tolkning är att han, i likhet med Hieronymus i den aktuella texten, uppfattar de straff som drabbar sådana, vilka slutligen skall räddas, som ledande till bättring hos den som straffas. I så fall skulle detta straff stå i

motsättning till det eviga straffet, som däremot endast har syftet att orsaka lidande.<sup>62</sup>

Det som skulle kunna tala för den senare tolkningen är följande: Som vi sett, ansåg Augustinus de straff som dessa själar utsattes för ha ett vindikativt syfte, och om hjälp inte gavs kunde de övergå i eviga straff. I Augustinus teologi karaktäriseras rening efter döden tvärtom av, att de straffades frälsning är säker. Renande straff är med självklarhet också räddande, eftersom de renar från det, som förhindrar själens räddning. Straff, vars enda syfte är att orsaka lidande, har logiskt sett inte något självklart slut. Ett ingripande tycks krävas för dess upphörande. Det faktum att Beda är förvissad om samtliga dessa själers frälsning, samtidigt som han inte tycks tro, att alla blir hjälpta av de levande, skulle enligt detta resonemang kunna peka på att straffen i sig har funktionen att befria själarna. Vad som stödjer denna tolkning ytterligare, är att detta förhållande mer tydligt uttrycks i *Hom. 1.2*, där Beda talar om straffen som renande. Likaså tycks uppfattningen stämma överens med Bedas tanke, att oavslutad bot kan fullbordas genom sonande i nästa liv.

Även om det inte är självklart, anser jag det inte heller vara uteslutet, att Beda skiljer sig från Augustinus i synen på straffets funktion och uppvisar större likheter med Hieronymus, genom att uppfatta funktionen som ledande till bättring snarare än enbart straffande. I så fall gör han, även om han inte talar om dessa straff som renande, en intressant kombination av en medicinsk syn på straff med tanken om hjälp från de levande, vilket skiljer sig från Augustinus synsätt.

### **3.3.2 *Homelia 1.2, In Adventu***

När Beda talar om de själar som skall renas i eld framgår det, att det är deras goda gärningar som ligger till grund för den frälsning som slutligen väntar dem. Detta stämmer väl överens med Augustinus uppfattning om vad som gör en själ förtjänt av möjligheten till rening efter döden. Det handlar om individer som *levt tillräckligt väl för att förtjäna detta, men också tillräckligt uselt för att behöva renas*. Bäst stämmer skildringen överens med *Enchir. 29.110*, där Augustinus endast talar om eld avsedd för sådana som behöver renas – i *De Civ. Dei 21.26* menar han, att alla genomgår elden, och att vissa förnimmer den, andra inte. Det är tydligt hos Beda, att alla som skall räddas inte genomgår elden, inte ens flertalet, som omedelbart kommer till Paradiset.

En skillnad föreligger emellertid när det gäller Augustinus och Bedas uppfattning om renande eld. Augustinus anser dess funktion bestå i avlägsnandet av det världsliga, som människan har älskat alltför mycket. Hos Beda syns inte någon referens till Augustinus olika slag av kärlek, och att en felaktig sådan är orsaken till behovet av rening. För Beda består eldens verksamhet i

---

<sup>62</sup> Moreira 2010, 156 menar, i motsättning till Le Goff och Carozzi, som påpekat avsaknaden av ord för ”rening”, att även om Beda endast talar om straff, bör rening inte uteslutas. Enligt henne hade det sedan Augustinus tid varit en vanlig uppfattning, att rening efter döden skedde genom eller tillsammans med straff. Jag anser inte denna beskrivning av Augustinus ståndpunkt vara riktig, utan menar, att han tydligt åtskiljer rening och straff efter döden.

avlägsnandet av den orenhet som människans synder orsakat. I detta är hans syn på reningen mer lik Hieronymus, och han använder faktiskt nästan exakt samma formulering som denne använder i *In Am.* 3.7.4-6, där han skriver, att *kyrkans syndare på grund av syndernas fläckar ("propter vitiorum sordes") behöver renas genom eld*. I den aktuella texten skriver Beda, att själarna i elden renas från syndernas orenhet ("a vitiorum sorde"). Samtidigt kan det konstateras, att han använder sig av ett av Augustinus begrepp, *ignis purgatorius*, "renande eld". Jag ser inte någon anledning, att tolka Bedas *purgatorii* som ett substantiv – även om det grammatiskt sett inte är uteslutet,<sup>63</sup> är tolkningen av ordet som ett adjektiv lika litet uteslutet, och jag ser, utifrån de övriga texter av Beda som behandlar detta ämne, inte något skäl att hävda, att han infört "skärselden" som ett substantiv och därmed en plats. Det finns ingenting i övriga texter som talar för att detta är fallet, och vad som talar mot det är att exakt samma begrepp förekommer hos Augustinus, en av hans viktigaste aukoriteter, och att *purgatorius* där har funktionen av ett adjektiv.

Samtliga författare tillskriver den renande elden även en *prövande funktion*: Hieronymus i *In Am.* 3.7.4-6 och *In Es.* 18.66.24, Augustinus i *De Civ. Dei* 21.26, och Beda i den aktuella texten. Denna prövande funktion hör samman med den betydelse som 1 Kor 3:10-15 haft för teorin om renande eld efter döden, en text som handlar om elden på domens dag.

Som vi sett, kom detta förhållande att förändras i och med Augustinus, som förlade eldens verksamhet mellan döden och domens dag. Elden är fortfarande såväl prövande som renande, men äger rum före den yttersta domen. I detta avseende följer Beda Augustinus. Elden identifieras inte med domens eld, utan dess verksamhet *tar sin början efter döden och varar som längst fram till domens dag*.<sup>64</sup>

Liksom i visionsberättelsen skiljer sig Beda också på ett betydande sätt från Augustinus, genom att tala om två sätt för själarna att komma till de saligas vila, det vill säga Paradiset. Detta kan ske

---

<sup>63</sup> Argument för tolkningen att Beda syftar på ett substantiv kan härledas från Henry G. J. Becks "A Ninth-Century Canonist on Purgatory" (*The American Ecclesiastical Review* 111, 1944: 250-56), där han menar att "purgatorii" i frasen "flammis ignis purgatorii" kan vara en appositionell genitiv, och alltså ett substantiv. Artikeln i fråga behandlar Hinkmar av Reims, som dock, enligt Sister Mary M. Thomas Aquinas Carroll i "An Eight-Century Exegete on Purgatory" tog över frasen från Beda (*The American Ecclesiastical Review* 112, 1945: 261-63).

<sup>64</sup> Beda har gemensamt med Augustinus att skilja mellan den renande elden mellan döden och den yttersta domen å ena sidan, och elden på domens dag å andra sidan. I *De temporum ratione* 70 (*Bede: The Reckoning of Time*, övers. Faith Wallis, Liverpool University Press, Liverpool, 1999) uttrycker Beda tanken om domens eld som en förstörande eld, vilken uppslukar himmel och jord, men också som förnyande, genom att en ny himmel och en ny jord uppstår. Beda tar också upp Augustinus teori i *De Civ. Dei* 20, där denne menar att några av de utvalda skall renas från lindrigare synder i domens eld. Beda ger också en egen tolkning, med hänvisning till Daniel 3:19, nämligen, att Herrens fullkomliga tjänare inte kommer till skada i den stora branden, och konstaterar därefter, att det är bättre att koncentrera sig på sitt eget tillstånd vid tiden för domen, än att diskutera detaljerna kring skeendet. En viktig källa för Bedas uppfattning om domens dag var Andra Petrusbrevet. I sin kommentar över denna text bemöter Beda uppfattningen, att domens dag skulle vara i tusen år för att syndare skulle renas. Han menar, att denna dag kommer att inträffa på ett omedelbart sätt, och att de rättfärdiga inte behöver vänta på att andra skall renas från synd. Darby 2012, 130-31 anser att Origenes tanke om alla rationella varelsers slutliga räddning genom rening kan utgöra en bakgrund här, men Beda nämner inte Origenes vid namn.

genom eldens rening (som pågår fram till domens dag), eller genom befrielse tack vare de levandes hjälp (som gör att vissa redan tidigare undslipper straffen). En sammankoppling mellan rening och hjälp från de levande görs alltså, vilken inte gjorts hos Augustinus.

*Hom.* 1.2 är den enda av Bedas texter i vilken rening nämns, och denna rening tycks bestå i renande straff. I den bemärkelsen skiljer han sig från Augustinus, som inte talar om reningen mellan döden och den yttersta domen som kopplad till straff, och uppvisar däremot en likhet med Hieronymus, som hade en medicinsk syn på straff när det gällde sådana som slutligen skulle räddas. Hieronymus nämner visserligen inte ”renande straff” i någon av de aktuella texterna, men den uppfattning om straff som han uttrycker bygger på, att dessa har en vindikativ funktion i förhållande till de fördömda, och en bättrande funktion i förhållande till de syndare som skall räddas (*Dial.* 1.29). Vi har redan fört diskussionen om Bedas syn på straff som ledande till bättring, och dess överensstämmelse med Hieronymus snarare än Augustinus, i samband med visionsberättelsen.

Vad som saknas i Bedas mer övergripande beskrivning av själarnas tillvaro efter döden, om vi ser den i förhållande till de båda tidigare tänkarnas framställningar, är evigt straff. Vi har sett, att detta tema var mycket viktigt för såväl Hieronymus som Augustinus, och hos Hieronymus har det en tydlig plats i den anti-origenistiska polemiken, som motsägelse av universell frälsning. Moreira menar, att Beda lyfter fram evigt straff i motsättning till universell frälsning, men vi ser i den aktuella texten, att han inte ens behandlar de fördömdas öde. Detta påstående stämmer däremot mycket väl in på Hieronymus. I den mån som Beda faktiskt tar upp evigt straff i motsättning till Origenes, är det mest rimligt att han är direkt beroende av Hieronymus (som i *De eo quod ait Isaias*), men det tycks inte vara en argumentation som han generellt ägnar sig åt. Denna text är i sig ett belägg för att anti-origenistisk polemik inte var något viktigt motiv för Beda i hans eskatologiska tänkande.

En viktig skillnad i jämförelse med Hieronymus och Augustinus teorier om rening är också, att någon tydlig hänvisning till 1 Kor 3:11-15 inte görs. Carozzi förklarar detta med, att denna text tidigare hade använts för att underbygga tanken om rening från *lindrigare* synder, vilket varit fallet hos Augustinus och Gregorius den Store. Även om Beda till stor del följer dessa i sin uppfattning om rening, får tanken hos honom en ny karaktär, vilket innebär att han inte kan hänvisa direkt till dem eller till 1 Kor 3:11-15, med tanke på den betydelse som denna text haft.<sup>65</sup>

Moreira lyfter fram att Bedas text, trots att den i mycket följer Augustinus, på ett väsentligt sätt avviker från dennes uppfattningar. Det är inte så många som behöver genomlida skärseldens plågor, medan desto fler kommer direkt till Paradiset. Moreira ställer detta optimistiska synsätt hos Beda i

---

<sup>65</sup> Carozzi 1994, 251, samt not 427.

motsättningen till Augustinus mer rigorösa uppfattning i *Enchir.* 24.97,<sup>66</sup> och menar, att en sådan skillnad i synsätt kan bero på att Bedas reaktion på Origenes eskatologi skilde sig från Augustinus.<sup>67</sup>

Jag vill emellertid lyfta fram ett problem med att dra denna slutsats av texten i fråga, nämligen att Beda över huvud taget inte nämner dem, som inte kommer att bli frälsta. Han behandlar endast de tre grupper för vilka frälsning väntar. Detta gör det svårt att uttala sig om, hur stor den mängd är som inte inkluderas. De som omedelbart uppnår tillvaro hos Gud, de fullkomliga, lär inte vara många. De som kommer till skärselden är inte heller så många. Vad Beda säger är att det finns många rättfärdiga i kyrkan, och det är dessa som kommer till Paradiset – men hur många är de, i förhållande till hela mänskligheten? Vi befinner oss, enligt min uppfattning, mycket långt ifrån ens en modifierad version av Origenes universella frälsning.

Även om Beda är mer optimistisk än Augustinus, genom att inkludera dem som begått svåra synder och inte hunnit avsluta sin bot innan döden, är jag är tveksam till om man kan tala om någon modifierad universalism hos honom för den sakens skull. Jag kommer i nästa avsnitt också närmare gå in på förutsättningarna för Bedas kännedom om och reaktion på origenismen.

### 3.3.3 *In Proverbia Salomonis* 2.11.7

I denna text utesluter Beda möjligheten till räddning för *impii*, i och med dödens inträffande. Föreställningen om *impii* som en kategori av syndare, för vilken räddning är utesluten, förekommer både hos Hieronymus och Augustinus. Den mest tydliga motsättningen mellan *impii* såsom de fördömda, och kristna syndare som räddas efter straffen, ges i *Dial.* 1.29.

De synder som Beda menar att människor kan dö bundna till och lösas från efter döden, beskrivs som *peccata* eller *errata leviora*. Vi känner igen uttrycket från Augustinus *peccata levia*. I de texter vi undersökt, har vi endast mött begreppet som beteckning på sådana synder som förlåts genom Herrens bön, och som inte behöver bekännas och gottgöras för. Dessa är de dagliga synderna, *peccata cotidiana*, som även rättfärdiga människor begår.<sup>68</sup>

Beda nämner två medel för att själen skall lösas från synderna, nämligen straff samt hjälp från de levande, här i form av böner, allmosor och firanden av mässor. Åter binder han samman dessa på ett sätt som Augustinus inte gjort. Till skillnad från Augustinus uppfattar Beda straff som ett medel för befrielsen, vid sidan av hjälp från de levande, medan Augustinus själv såg de levandes hjälp som medlet och uppfattade straffet som enbart vindikativt. Vi kommer därmed åter in på frågan om

<sup>66</sup> Här skriver Augustinus: ”... non omnes, sed multo plures non fiunt salvi...” (“... inte alla, utan mycket fler blir inte räddade”). CCSL, 46, s. 100.

<sup>67</sup> Moreira 2010, 161 samt 264, not 52.

<sup>68</sup> Peter Brown 2000, 42, har argumenterat för, att denna typ av synd var av stor betydelse för utvecklingen av skärseldstanken. Dessa synder var så omärkliga, att det var osannolikt att man skulle ha gottgjort för dem alla under sitt jordiska liv. Därmed behövde de renas efter döden.

Bedas syn på straff. Han tycks, i motsats till Augustinus, uppfatta vissa straff efter döden som välgörande, medan Augustinus endast tycks ha uppfattat straff efter döden som syftande till att orsaka lidande, även om de kunde ta slut. Därmed gör Beda en identifikation av tillfälliga och renande straff, vilken Augustinus inte gjort, men som stämmer väl överens med Hieronymus syn på straff för dem som slutligen skall räddas.

Texten blir särskilt intressant på grund av att Origenes specifikt tas upp. Att Hieronymus var den bland Bedas aukoriteter som mer än någon annan behandlade origenismen, talar för att denne är Bedas källa för detta. Intressant är den beskrivning, som Beda ger av Origenes: Han skall ha menat, att liv kunde ges åt gudlösa och syndare efter den yttersta domen. Beda tycks i denna text inte främst vara intresserad av *vilka* Origenes menade kunde räddas – en avsaknad av intresse som framgår av att han förutom *impii* nämner *peccatores* bland dessa.<sup>69</sup> Hans intresse ligger i stället i *när* de, enligt Origenes, kunde räddas, nämligen efter den yttersta domen.

Det är tydligt att Bedas sammanhang skiljer sig från föregångarnas. När det gäller relationen till origenismen blir det tydligt, att det inte längre är relevant att diskutera djävulens möjlighet till frälsning. Inte i någon av de texter av Beda som här analyseras tar han upp denna fråga. Vad han däremot påpekar i samtliga texter, är att rening eller förlåtelse av synder efter döden äger rum *före* den yttersta domen. Efter denna är den enda typ av straff som existerar det eviga. Beda är här uppenbart influerad av Augustinus, för vilken detta var en viktig punkt, dock i synnerhet riktad mot *miseriordes* snarare än Origenes, som tas upp i den aktuella texten. Det är intressant att Beda liksom Augustinus lägger stor vikt vid detta, utan att på något sätt anknyta till den problematik, som Augustinus faktiskt behandlade. I stället är det Origenes han lyfter fram. Origenes tycks ha blivit den bestående symbolen för heretiska tankar om frälsningen på ett sådant sätt, att han ensam får representera samtliga sådana, snarare än att endast vara den som hävdade djävulens möjlighet till frälsning.

För att återgå till teorin om Bedas formulering som ett alternativ till universell frälsning, har jag under ovanstående avsnitt hävdad, att beskrivningen av Bedas position som ”modifierad universalism” innebär en överdrift av optimismen i hans frälsningsuppfattning. Det skall också påpekas, att Bedas grunduppfattning över huvud taget inte är universalistisk. Jag har tidigare givit en definition av ”modifierad universalism”.<sup>70</sup> Universalism handlar inte i första hand om hur stort antal som räddas, utan av vilken anledning de räddas.<sup>71</sup> Individen räddas som del av en större helhet,

---

<sup>69</sup> *Peccatores* är ett samlingsnamn för olika typer av syndare, även lindrigare. Det har framgått, att Beda ansåg befrielse från synder vara möjlig efter döden. Om han i denna text främst velat argumentera mot Origenes uppfattning, om vilka syndare som kunde räddas efter döden, borde han ha uttryckt sig på ett annat sätt.

<sup>70</sup> Se ”Teori och metod”, s 7.

<sup>71</sup> Moreira 2010, 165 tycks jämföra *alla* själars räddning hos Origenes med *många* själars räddning hos Beda.

och genom denna tillhörighet är slutlig räddning garanterad, även om rening eller straff kan komma att föregå denna. Beda anser inte, att man blir räddad enbart på grund av att man tillhör en viss kategori. Individens gärningar är en föutsättning. I detta liknar Beda Augustinus. Det räcker inte att vara del i en viss kategori, utan livet i den jordiska kroppen är avgörande för huruvida frälsningen är möjlig. Beda förespråkar, lika litet som Augustinus, modifierad universalism.

Den teolog i undersökningen som däremot gör det, är Hieronymus. Av vad som framgått, stämmer den beskrivning som Moreira ger Beda i förhållande till Origenes betydligt bättre in på Hieronymus. Han utgår från Origenes universalism och omarbetar den till en modifierad, ”ortodox” version, enligt vilken identiteten som katolsk kristen utgör den frälsande grunden. Han gör en tydlig avgränsning gentemot Origenes: Djävulen, demonerna, de gudlösa och trolösa kommer inte att räddas. Den typ av motsägande av den origenistiska uppfattningen, som Beda ger i den aktuella texten, bestående i såväl förkastande som ett visst mått av godkännande, gav även Hieronymus. Beda tillförde i den bemärkelsen inte något nytt. I den mån som han faktiskt gav ett alternativ till Origenes tanke, är det mest rimliga, att han i detta var beroende av Hieronymus.

Hieronymus hade en direkt kännedom om Origenes teologi, hade under en lång period uppskattat denna, och var, även efter sin omvändelse, djupt influerad av den. Hans alternativ utgjorde därmed ett direkt svar på Origenes uppfattning. Bedas direkta kännedom om Origenes var däremot mycket begränsad, och den kännedom han hade var till största delen förmedlad genom tidigare tänkare, av vilka vi får anta att Hieronymus, genom att vara den som mer än någon annan behandlade origenismen, var den viktigaste källan. Inte heller hade Beda tillgång till det verk, där Origenes främst utarbetade sina mer kontroversiella eskatologiska teorier, nämligen *Peri Archon*.<sup>72</sup> Vad han visste om Origenes eskatologi lär därmed till allra största delen, om inte fullständigt, ha varit sådant som nedärvt till honom i form av anti-heretisk polemik.

Även Moreira lyfter fram, att Beda inte med säkerhet haft tillgång till Origenes verk annat än genom ”what he could have gleaned secondhand from Jerome, Augustine, Rufinus, or Gregory the Great”.<sup>73</sup> Hon kommenterar även den sparsamma förekomsten av Origenes verk i Bedas bibliotek, och menar, att Bedas reaktion på dennes teorier delvis kan ha varit en reaktion på ”the received view of Origen's eschatology in the West”.<sup>74</sup> Trots detta ser hon Bedas svar på Origenes universalism som avgörande i skärseldstankens historia.

Utifrån vad som kan sägas beräffande Bedas tillgång till patristiska källor, i kombination med min analys av Hieronymus uppfattningar, anser jag det vara mest rimligt att Beda i sin reaktion på Origenes eskatologi varit beroende av Hieronymus.

<sup>72</sup> Lapidge 2006, 220-21.

<sup>73</sup> Moreira 2010, 164. Se även 264, not 54.

<sup>74</sup> Moreira 2010, 264-65, not 62.

Moreira menar visserligen, att även tidigare teologer uttalat sig om skärselden i motsättning till alternativa frälsningsuppfattningar (emellertid utan att hänvisa till vilka hon har i åtanke). Det nya som Beda tillför är, enligt henne, att formulera *skärseldstanken* som ett ortodox alternativ till heresi.<sup>75</sup> Eftersom jag inte anser, att vi har att göra med någon enhetlig skärseldsteologi hos Beda, kan jag inte instämma i, att han på ett markant sätt skulle skilja sig från tidigare tänkare. Även om Beda tillför viktiga element till föreställningen om rening efter döden, i förhållande till tidigare tänkare, är hans reaktion på Origenes eskatologi, vilken Moreira menar utgöra hans viktigaste bidrag, långt ifrån unik.

### **3.4 Beda om evigt straff: De eo quod ait Isaias**

Jag kommer i det följande att ta upp en text som inte berör tillståndet mellan döden och den yttersta domen, utan tidens slut. Texten är relevant genom att behandla evigt straff, ett ämne vars betydelse för frågan om rening efter döden har framgått. Särskilt viktig är den, därför att den innehåller kritik av origenistiska uppfattningar, och även visar Bedas beroende av Hieronymus i dessa frågor.

I den korta skriften *De eo quod ait Isaias* från ca. 716 ger Beda en tolkning av Jesaja 24:22-23. Han hade tidigare diskuterat detta textställe i den tredje boken av *In primam partem Samuhelis*, och den aktuella texten utgör ett svar på en fråga, som biskop Acca av Hexham ställt efter att ha läst den förutnämnda boken. I denna hade Beda underbyggt ett påstående om djävulens och de fördömdas eviga straff med hänvisning till avsnittet i Jesaja. Acca tycks ha ifrågasatt Bedas tolkning, vilket föranlett Beda att skriva texten i fråga.<sup>76</sup>

Beda motsäger tolkningar av texten vilka innebär, att djävulen och hans änglar slutligen skall bli räddade, det vill säga, origenistiska tolkningar. Redan i *In primam partem Samuhelis* 3 tog Beda upp den tolkning av den aktuella Jesajatexten vilken innebär, att djävulen och hans änglar efter lång tid kunde bli förlåtna och räddade, för att gentemot denna hävda förekomsten av evigt straff.<sup>77</sup> Han nämner inte i någon av dessa texter Origenes vid namn, men att Beda faktiskt nämnde Origenes i samband med sådana uppfattningar i *In Proverbia* tyder, som Darby påpekar, på att han även här har Origenes och hans anhängare i åtanke.<sup>78</sup>

I analysen av texten ur *In Proverbia* diskuterade vi teorin om Bedas eskatologiska uppfattning som ett svar på Origenes universalism, och hans framhävande av helvetets evighet som en del i korrektionen av denna. Jag hävdade i det sammanhanget, att den mest rimliga förklaringen till

---

<sup>75</sup> Moreira 2010, 159.

<sup>76</sup> Darby 2012, 140-41.

<sup>77</sup> *In primam partem Samuhelis* 3, i red. David Hurst, *Bedae Venerabilis Opera Exegetica*, CCSL 119, Brepols, Turnhout, 1962.

<sup>78</sup> Darby 2012, 141-42, samt not 105.

Bedas reaktion på origenismen gick att finna i hans användande av tidigare anti-origenistisk litteratur, i synnerhet Hieronymus verk. I den text vi här har att göra med visar Beda ett direkt beroende av Hieronymus i dessa frågor.

Beda hänvisar inte endast till, utan citerar ett stycke ur Hieronymus *In Es.* 8.24.21-23,<sup>79</sup> identiskt med det stycke som översatts i föregående kapitel. Det huvudsakliga innehållet består i att djävulen och hans änglar, till skillnad från vad vissa ”vänner” hoppas, inte, enligt Skriften, besöks av Herren eller av änglar. Det sägs endast, att de besöks, och Hieronymus uppfattning är att de besöks av eviga straff. Beda citerar texten i syfte att motsäga den tolkning av bibeltexten som innebär, att de som skall besökas skall undkomma det eviga straffet.

Beda följer inte kontinuerligt Hieronymus uppfattningar i sin egen tolkning. Han tolkar själv besöket som bestående i Antikrists och övriga fördömdas uppståndelse till domen. De kommer att slippa ifrån sina straff för en tid, då deras själar förenas med kropparna, men de kommer att återvända till dem i och med att domen ägt rum.<sup>80</sup> Beda tar också upp bibelställen med innebörden, att även om Gud visar vrede så visar han också nåd. Beda menar, att sådana ställen handlar om den närvarande tidsåldern, och inte om tillståndet efter den yttersta domen.<sup>81</sup>

Den för vår undersökning viktigaste slutsats som kan dras av denna text, är Bedas användande av Hieronymus verk i sin egen argumentation mot origenistiska teorier. Detta innebär varesig ett underskattande av Bedas originalitet som teolog, eller hans beroende av andra källor. Emellertid är det Bedas förhållande till Origenes eskatologi som vi här behandlar, och i detta fall anser jag, att Hieronymus bör lyftas fram som en särskilt betydelsefull auktoritet. Denna text utgör ytterligare ett skäl för min uppfattning.

### ***3.5 Sammanfattning: Den patristiska bakgrunden till Bedas uppfattningar om själens rening och straff efter döden***

Vad gäller förhållandet mellan Bedas tankar om själens rening efter döden och Hieronymus och Augustinus teorier, kan följande slutsatser dras utifrån de jämförelser som gjorts ovan. Augustinus var Bedas viktigaste auktoritet i dessa frågor. Gemensamt för dem båda är en icke-universalistisk hållning, där ett visst handlande innan dödens inträffande är avgörande för huruvida förlåtelse eller rening kan uppnås efter döden. Gemensam är också tanken att sådan förlåtelse eller rening efter döden måste ske före den yttersta domen – efter denna kan ingen påverkan ske. Processen äger rum mellan dödens inträffande och domens dag. Att levande kan hjälpa de avlidna är man också överens

<sup>79</sup> *De eo quod ait Isaias*, övers. Arthur G. Holder, ”On what Isaiah says”, i W. Trent Foley & Arthur G. Holder, *Bede: A Biblical Miscellany*, Liverpool University Press, Liverpool, 1999, 39-40.

<sup>80</sup> Foley & Holder 1999, 42.

<sup>81</sup> Foley & Holder 1999, 41-42.

om.

En återkommande skillnad gentemot Augustinus består i att Beda anger rening å ena sidan, och levandes hjälp å andra sidan, som två olika (dock ej nödvändigtvis varandra uteslutande) medel för att hjälpa själarna. Augustinus sammankopplade aldrig rening med hjälp från levande på detta sätt. I två av texterna talar Beda visserligen inte om rening, utan endast om straff. En möjlighet är att han i denna bemärkelse står närmare Hieronymus, som hade en medicinsk syn på straff som drabbade sådana syndare som slutligen skulle räddas – vilket är fallet både i Bedas visionsberättelse och i *Hom.* 1.2.

Även när det gäller orsaken till att en själ skall genomgå rening, skiljer sig Beda från Augustinus, åtminstone om man ser till detaljerna. Även om båda menade, att livet i denna kropp var avgörande för tillvaron i nästa liv, beskriver Augustinus reningen som rening från det världsliga som man älskat på fel sätt, medan Beda inte alls anknyter till den augustinska uppfattningen om olika slags kärlek, utan endast talar om rening från synd, eller den orenhet som man ådragit sig genom synd. I sina formuleringar om rening är han mer lik Hieronymus.

Att Beda skulle vara mer optimistisk, det vill säga inkluderande, i sin frälsningsuppfattning än Augustinus tycks delvis vara riktigt. Beda tillåter sonande efter döden även för dem som gjort sig skyldiga till svåra synder. Jag har emellertid påpekat, att Bedas optimism inte bör överdrivas. Även Beda har, i förhållande till Origenes universalism, en mycket begränsad syn på frälsningens omfång – det är inte någon moderat origenism vi har att göra med. Den som begått *scelera* måste ha ånkrat och bekänt dessa synder innan döden, för att kunna bli räddad. Det är inte tal om någon universalistisk, kosmisk eld, som renar alla själar, oavsett deras tillstånd.

Vi skall nu närmare kommentera Bedas förhållande till Origenes eskatologi. Beda nämner endast Origenes i en av texterna. I en annan text riktar han sig mot dem som förnekar evigt straff, i vilket han är beroende av Hieronymus *In Esaiam*. I och med detta beroende vore det för mycket att säga, att han i denna text bedriver någon självständig anti-origenistisk polemik. Även när det gäller texten ur *In Proverbia* har jag argumenterat för, att det är mest sannolikt att Beda är beroende av Hieronymus och annan tidigare anti-origenistisk litteratur. Detta grundar sig till stor del på vilka källor som varit tillgängliga för Beda.

Om man jämför med Hieronymus texter, där anti-origenistiska teman ständigt återkommer och uppenbart har format författarens eskatologiska tänkande, är origenismen inte särskilt närvarande i Bedas texter. Framför allt är det sättet den är närvarande på, som skiljer sig åt. Hos Hieronymus syns ett direkt inflytande från origenismen, som fungerar som ett slags bakgrund gentemot vilken han framställer sina egna teorier. Hos Beda framstår inte origenismen som en sådan ständigt närvarande bakgrund. Även om han känner till och kritiserar origenistiska tankegångar, är denna

anti-origenistiska polemik inte lika omfattande och inte lika avgörande för det eskatologiska innehållet, som varit fallet med Hieronymus.

Denna skillnad har naturligtvis att göra med de mycket olika sammanhang som Hieronymus och Beda verkade i. Under Hieronymus verksamhet var Origenes identitet som heretiker ännu inte fastställd av kyrkan, och många uppfattade honom som en auktoritet. Hieronymus hade, som motståndare till origenismen, ett reellt behov av att vederlägga dess teorier. Beda, som levde långt efter denna kontrovers, och även efter det att det femte ekumeniska konciliet ägt rum, hade inte samma behov. Origenes egenskap av att vara heretiker, särskilt när det gällde eskatologiska frågor, var odiskutabel. Det polemiska sammanhang som på många sätt format Hieronymus eskatologi är inte närvarande på samma sätt hos Beda. Emellertid innebar Bedas beroende av Hieronymus och andra fäders texter, att den anti-heretiska kontext som format deras författarskap i viss bemärkelse åter blev aktuell. Vi har sett ett konkret exempel på detta i fallet med *De eo quod ait Isaias*.

Det blir också tydligt att Bedas sammanhang är ett annat, när det gäller frågan om djävulens möjlighet till frälsning. Detta var ett ständigt återkommande tema hos Hieronymus, medan Beda endast tar upp ämnet i *De eo quod ait Isaias*, där han är direkt beroende av Hieronymus. Denna tanke tycks, utifrån analyserna i föregående kapitel, enligt kritikernas uppfattning ha varit den mest utmärkande tanken i Origenes heretiska eskatologi. Vi ser detta både hos Hieronymus och Augustinus. Origenismen utgjorde vid Bedas tid inte längre något reellt heretiskt hot, och frågor som ofta tagits upp under den tid, då den ännu debatterades, var inte längre relevanta.

Det skall också påpekas, att Beda inte alls behandlar *miseriordes* uppfattningar. Dessa lär, liksom Origenes teorier, ha mist sin relevans vid denna tid, men likväl nämns Origenes fortfarande i dessa sammanhang. En rimlig förklaring är, att Origenes såväl efter den origenistiska kontroversen kring 400 som fördömden vid konciliet i Konstantinopel på 500-talet kommit att utgöra ett samlingsnamn för olika typer av heretiska teorier om själens möjlighet till förlåtelse och rening efter döden. Origenes hade under den tid som passerat mellan den origenistiska kontroversen och Bedas författarskap kommit att utgöra arketyper för heretisk eskatologi. Det var denna bild som nedärvt till Beda, och det var denna, som hos honom fick sammanfatta alla alltför inkluderande frälsningsuppfattningar.

Vi bör också uttala oss om, huruvida Beda representerar ett nytt steg i utvecklingen av tanken om själens rening efter döden, i förhållande till de två tidigare tänkarna. Hans sammankoppling mellan rening och hjälp från levande har redan framgått. Själens rening mellan döden och den yttersta domen var en tanke som redan lagts fram av Augustinus, men enbart som en hypotes. Beda framställer saken som ett faktum. Även om han endast i en text talar om rening, talar han i samtliga om en form av tillfälligt straff efter vilken frälsning med säkerhet väntar, och detta är ett viktigt steg

bort från Augustinus *poenae temporariae* med osäker utgång och mot den senare skärseldsläran.

Det har också framgått, att oavslutad eller otillräcklig bot var ett viktigt tema för Beda. Både i visionsberättelsen och *In Prov. 2.11.7* gör han en koppling mellan bekännelse och bot i detta liv och själens tillvaro efter döden. I det första fallet handlar det om personer som uppskjutit att bekänna och göra bot för svåra synder tills på dödsbädden. De har bekänt och ånkrat dessa innan dödens inträffande och straffas efter döden på grund av sin uppskjutna bot, men räddas slutligen. I den andra texten handlar det om personer som dött bundna till lättare synder, men som kan lösas från dem efter döden. Sambandet mellan bot och rening efter döden skulle bli viktigt i senare skärseldslära.

Le Goff har tillskrivit Augustinus stor betydelse i denna fråga: "The connection between penitence and "purgatory", which was to assume such great importance in the twelfth and thirteenth centuries, was clearly stated for the first time by Augustine".<sup>82</sup> Jag instämmer i att Augustinus betydelse i detta avseende bör framhävas, med tanke på hans uppfattning om människans levnadssätt som avgörande för hennes möjlighet till frälsning. Döden innebär gränsen för den egna påverkan av tillvaron efter döden.

---

<sup>82</sup> Le Goff 1984, 69.

## 4. Slutsats

Origenes eskatologi har ofta lyfts fram som det första steget i utvecklingen av skärseldsläran. Jag har snarare använt Origenes uppfattning av renande eld som ett slags motsats till skärseldsläran, något som säger, vad den *inte* är. Tanken om alltings återställelse är en viktig, begynnande del i skärseldslärans utveckling, men min uppfattning är att den inte främst är det genom en positiv påverkan på senare eskatologi, utan genom att utgöra det som man hade att förhålla sig till och begränsa sig gentemot. Skärselden är, som vi sett i den inledande diskussionen om dess definition, i flera bemärkelser direkt motsatt tanken om universell frälsning.

Denna tendens till avgränsning, denna utveckling av tanken om rening i motsättning till tanken om universell frälsning, som jag menar vara definierande för skärselden, får sin början hos Hieronymus, och häri ligger hans främsta bidrag. Det är här som en utveckling bort från egentlig universalism och mot skärseldsläran på allvar tar sin början, och även om Augustinus med rätta har tillskrivits en större plats i skärseldens historia, har vi också sett, att vad han bidrar med till stor del är direkt beroende av sådana tankegångar som Hieronymus (och andra *miseriordes*) representerade.

Hieronymus verkade i en tid och ett sammanhang, där Origenes teologi fortfarande var högst aktuell i bemärkelsen, att han ännu inte bar någon självklar stämpel som heretiker, utan av många uppfattades som en viktig auktoritet. Jag har argumenterat för, att Hieronymus reaktion på Origenes kan beskrivas som delvis godkännande, delvis förkastande. I de texter som här undersökts, syns kanske acceptansen och vidareförandet av den origenistiska traditionen främst i hans uppfattning om straff. Han uttrycker tydligt synen på straff som något välgörande, något som Gud ger av kärlek, något räddande. Denna uppfattning om straff hör samman med den universalistiska tendens som Hieronymus också för vidare från Origenes: De som räddas, räddas till följd av sin tillhörighet i en större helhet.

Häri består Hieronymus godkännande av Origenes. Det delvisa förkastandet av origenismen består, snarare än i direkt motsägande, i begränsningar av godkännandet. Han accepterar en origenistisk syn på straff, men begränsar den. Han accepterar universalism, men i modifierad version. Han talar om renande eld, men endast för kristna syndare, och menar, att evig eld är vad som väntar djävulen, demonerna och de gudlösa. Genom kategorisering och definitioner begränsas origenismens kollektiva och kosmiska frälsningsuppfattning. När det inte längre är alla rationella varelser som skall räddas, behövs en tydlig gräns för frälsningens utsträckning. Kristna *peccatores* och *iniqui* kan räddas, medan evigt straff väntar *impii*, *praevaricatores* och *negati*.

Augustinus engagemang i de aktuella frågorna började först efter den origenistiska

kontroversen. Visserligen var origenismen inte heller vid denna tid inaktuell, men det är i synnerhet den modifierade universalism som *miseriordes* förespråkade, som Augustinus ägnar sig åt att kritisera.

Av de texter av Augustinus som vi undersökt, förekommer Origenes återställelsetanke bland de kritiserade uppfattningarna, men djävulens möjlighet till frälsning är inte den fråga som främst tas upp. Snarare framställs Origenes som ytterligheten i en rad misskundsamma uppfattningar om nådens utsträckning. Detta säger oss, att det är denna misskundsamhet, *miseriordia*, som utgör det övergripande problemet, av vilket Origenes återställelsetanke endast utgör en variant. Andra varianter ägnas betydligt mer uppmärksamhet. Detta, i kombination med Augustinus påpekande att Origenes för sina många felaktigheter blivit kritiserad av kyrkan, tyder på att Origenes heresi i hans ögon inte var det viktigaste problemet att ta sig an.

Augustinus motsäger all form av universalism genom att se frälsningens grund som ”tro som verkar genom kärlek”. Till skillnad från Hieronymus, anser han inte rätt tro i sig vara tillräcklig. Däremot liknar han Hieronymus i sitt sätt att begränsa frälsningens utsträckning genom kategorisering av synder och syndare, vilket han dessutom gör på ett mer ingående sätt än föregångaren. Det som utesluter en individ från räddning är *crimina* eller *scelera*, det vill säga svåra synder eller brott. Augustinus talar om *infideles* och *impii* som syndare, för vilka det inte längre finns något hopp efter döden. De själar som kan bli hjälpta av de levande efter döden kan beskrivas som en mellangrupp. De har inte dött bundna till de svåraste synderna, men de har inte heller levt så väl att de inte behöver hjälp.

Vad vi ser hos Augustinus är ytterligare ett steg i en utveckling bort från origenismen i synen på själens straff och rening efter döden. Hieronymus hade begränsat frälsningens omfång i förhållande till tanken om alltings återställelse, och Augustinus gjorde ytterligare begränsningar i förhållande till sådana modifierade varianter.

Augustinus skulle för eftervärlden utgöra den viktigaste auktoriteten i frågan om själens rening efter döden. Begränsningen av vilka synder som kan renas och vilka grupper av själar som kan bli förlättna i nästa liv, är ett av Augustinus viktiga bidrag till senare skärseldslära. Ett annat sådant är uppfattningen, även den del av polemiken mot *miseriordes*, att döden utgör den yttersta gränsen för individens möjlighet att själv påverka sin tillvaro i nästa liv. Mycket viktigt för senare skärseldslära är också förläggandet, om än hypotetiskt, av själarnas rening till tiden mellan döden och uppståndelsen, snarare än först på domens dag, efter vilken ingen förändring kan ske.

Jag vill lyfta fram *miseriordes* roll även i det sistnämnda sammanhanget. Augustinus viktigaste framställningar med avseende på senare skärseldslära är de i *Enchiridion* och *De Civitate Dei*. Intressant nog, var han i utarbetandet av sin eskatologi i dessa verk djupt påverkad av sin polemik

mot *misericordes*. I båda de textställen vi undersökt, i vilka Augustinus framlägger den i skärseldstankens historia oerhört viktiga hypotesen om rening mellan döden och domens dag, ägnar han sig också åt polemik mot dessa motståndare. Dessutom bemöter han i båda texterna samma typ av *misericordes*, nämligen den variant, enligt vilken katolska kristna räddas på grund av sin rätta tro – alltså den som förespråkas av Hieronymus.

Det tycks därför sannolikt, att Augustinus framläggande av denna hypotes direkt kan förklaras med hänvisning till det polemiska sammanhanget. På samma sätt som vi sagt om Origenes inflytande, har vi goda skäl att anse, att även *misericordes* kan ha fått ett indirekt inflytande, och på detta sätt haft stor betydelse för skärseldslärans utveckling. Jag instämmer i Moreiras hävdande, att modifierad universalism är mycket viktig i denna utveckling, men jag tillskriver inte Beda någon sådan. Däremot passar begreppet utmärkt som beskrivning på vissa *misericordes*, däribland Hieronymus, uppfattningar.

Vad beträffar Beda, menar jag, att anti-origenistisk polemik visserligen var ett förekommande, men inte något avgörande motiv i hans eskatologiska tänkande, på det sätt det varit hos Hieronymus. Endast i två av texterna som undersökts tar han upp origenistiska teorier, och i den ena är han uppenbart beroende av Hieronymus, vilket utesluter att vi har att göra med någon anti-origenistisk polemik från Beda själv. Även i det andra fallet finns det skäl att tro, att Beda, snarare än att uttrycka ett självständigt förhållningssätt gentemot Origenes, är beroende av den tidigare patristiska traditionen, och den bild av Origenes som nedärvt till honom genom denna. Beda hade tillgång till mycket få av Origenes verk, och *Peri Archon*, i vilket de mest kontroversiella eskatologiska teorierna uttrycks, återfinns inte i Bedas bibliotek. Desto större tillgång hade han till Hieronymus och Augustinus verk, och utifrån detta tycks det mest rimligt att han, i den mån han argumenterar mot Origenes, är beroende av dessa, liksom annan patristisk litteratur. Med tanke på Hieronymus anti-origenistiska verksamhet tycks det rimligt, att han varit Bedas viktigaste källa i detta avseende.

Hieronymus hade direkt kännedom om origenismen, och han var i sitt eskatologiska tänkande direkt influerad av den. Vi har i analysen av hans texter sett återkommande exempel på, hur han presenterar, vederlägger och modifierar origenistiska tankegångar. Dessa var ständigt närvarande i hans eskatologiska tänkande. Det samma kan inte sägas om Beda. Origenismen framstår, i de texter som undersökts, inte som någon ständigt närvarande bakgrund mot vilken Beda genom kritik och korrektion formulerar sina egna eskatologiska uppfattningar.

Det är uppenbart att Bedas värld är en helt annan än den Hieronymus och Augustinus verkade i. Han verkade inte i ett polemiskt sammanhang, på det sätt de gjorde. Dock värnade han i lika hög grad som de om den ortodoxa traditionen, och kampen mot heresi var inte frånvarande i hans

skrifter. Bevarandet av den ortodoxa traditionen bestod delvis i ett bevarande av polemik mot och dialog med alternativa synsätt, vilka, på detta sätt, kom att förbli en del av ortodoxin.

Utifrån vad som kan sägas beträffande Bedas tillgång till patristiska källor, i kombination med analyserna av Hieronymus och Bedas texter, anser jag det vara mest rimligt, att Beda i sin uppfattning om och kritik av Origenes eskatologi varit starkt beroende av Hieronymus. Jag anser inte, att Bedas föreställningar om rening och straff efter döden utarbetades som alternativ till universalismen, och kan sägas ha utgjort en modifierad universalism. Denna beskrivning anser jag däremot stämma väl överens med Hieronymus. Det är han, som utgår från Origenes återställsetanke och begränsar denna, för att åstadkomma en ”ortodox” version av universalismen.

Jag konstaterar därmed, med hänsyn till min inledande frågeställning, att det går finna ett inflytande från Origenes eskatologi i Bedas uppfattning om själens rening, straff och möjlighet till frälsning, och jag anser Hieronymus utgöra hans viktigaste källa i detta avseende.

För att återgå till den mer övergripande frågan om skärseldstanken, anser jag, att även om begreppet ”skärseld” inte bör tillämpas på de aktuella teologernas teorier, utgör dessa likväl en fas i skärseldstankens tidiga utveckling. När det gäller Hieronymus och Augustinus, befinner vi oss mycket långt ifrån den definition som vi i inledningen menade innehålla skärseldens essens, de egenskaper, vilka måste vara representerade för att begreppet skall kunna användas. Samtidigt uppvisar de texter som undersökts väsentliga överensstämmelser med den senare läran. Dessa teologer talar om själar som lämnar sina jordiska liv i ett ofullkomligt tillstånd, men slutligen kommer att räddas till följd av rening eller straff efter döden. En viss grad av tillräcklighet och en viss grad av otillräcklighet är vad som utmärker tillståndet hos dessa själar, även om de närmare definitionerna skiljer sig åt mellan olika författare och tidsperioder.

En viktig överensstämmelse ligger också, vilket jag berörde inledningsvis i detta kapitel, i själva intresset av att begränsa vilka själar och vilka synder som avses. Vi har sett, att både Hieronymus och Augustinus bidrag till utvecklingen av tanken om rening efter döden, bestod i att just göra begränsningar i förhållande till mer inkluderande teorier. Själva denna tendens till avgränsning, till kategorisering och definition av typer av själar och typer av synder, anser jag vara en karaktäristisk egenskap hos skärseldstanken, en egenskap som gör den till vad den är, *till skillnad från* den kosmiska elden som vi möter hos Origenes, vilken renar de synder den finner för att möjliggöra individens frälsning, vilket sker med alla rationella varelser. Den eviga eldens, det eviga straffets existens, vid sidan av den tillfälliga elden och det tillfälliga straffet, är väsentligt för skärseldstanken, och vi har sett, att denna distinktion är mycket viktig i Hieronymus och Augustinus polemik.

Vad gäller Beda, anser jag hans viktigaste bidrag i utvecklingen mot den senare skärseldsläran

bestå i kombinationen av tanken om själens rening efter döden och tanken om levandes möjlighet att hjälpa de avlidna. Detta är ett av skärseldslärans viktigaste karaktärsdrag. Ett annat sådant är kopplingen mellan botgöring i detta liv och rening i nästa, och även här tillför Beda något nytt i förhållande till Hieronymus och Augustinus. Beda talar om själar vars botgöring i någon bemärkelse varit otillräcklig, men som slutligen skall räddas, vars straff har funktionen av att göra denna räddning möjlig, och som kan hjälpas av de levande. Denna beskrivning uppvisar i sig betydande likheter med senare skärseldslära, på ett sätt som Hieronymus och Augustinus utsäger inte gör.

Det skall visserligen påpekas, att Beda inte i någon av dessa texter uttryckligen talar om rening, utan om straff, men jag har argumenterat för att det finns skäl att se dessa straff som renande. På ett mer generellt plan menar jag, att den viktiga diskinktionen inte är den mellan straff och rening, utan mellan straff med vindikativt respektive renande syfte. Senare skärseldslära skulle tala om eldens funktion som såväl renande som straffande.

Att placera reningen under tiden mellan döden och den yttersta domen är ytterligare en sak, som Beda delar med senare skärseldslära, och en utveckling från Augustinus har skett genom att han inte uttrycker tanken som en hypotes, utan som en beskrivning av ett faktiskt förhållande.

Jag anser, att det finns goda skäl att hävda, att Origenes teori om alltings återställelse utgör en viktig grund för senare skärseldslära. Samtidigt anser jag inte, att Origenes teori uppvisar någon större likhet med den senare läran. Det är när vi ser Origenes och den senare skärseldsläran i förhållande till kontroverserna under sent 300-tal och tidigt 400-tal, som vi kan tala om Origenes eskatologi som en grund för skärseldsläran, liksom för Bedas bidrag till dess utveckling. Att så är fallet, anser jag främst bero på en negativ påverkan, i bemärkelsen, att Origenes kritiker i sitt eskatologiska tänkande behövde förhålla sig till hans uppfattningar. Samtidigt som man tog avstånd från dem, lade man också fram sina egna teorier som alternativ till hans uppfattningar. Origenes universalism innebar något å ena sidan tilltalande, nämligen en försäkran om, att så länge vissa omständigheter förelåg, skulle en individ slutligen bli räddad. Det lär för de flesta ha framstått som en optimistisk och trösterik tanke. Samtidigt var hans inkluderande av alla rationella varelser oacceptabelt. Härav förklaras de begränsningar som kom att göras i förhållande till hans universalism. Samtliga de teologer som här behandlats ansåg, att det fanns möjlighet till räddning även i nästa liv. Vad som framför allt skedde i utvecklingen av denna teologi var att gränserna flyttades, att definitionerna blev snävare, att kategoriseringen blev mer specifik. Mycket långt från alla tings återställelse, gavs tydliga beskrivningar om vilka själar som kunde räddas, när de kunde räddas, och från vilka synder de kunde renas.

## 5. Litteraturförteckning

### *Primärlitteratur*

Augustinus, *Ad Orosium, contra Priscillianistas et Origenistas*, i red. Jacques Paul Migne, *Patrologiae Cursus Completus, Series Latina*, 42, Paris, 1886, 669-78.

*Contra duas epistulas Pelagianorum*, i red. F. J. Thonnard, *Oeuvres de Saint Augustin*, Desclée de Brouwer, Paris, 1974.

*De Civitate Dei, Libri XI-XXII*, i red. Bernhard Dombart & Alphons Kalb, *Aurelii Augustini Opera, pars XIV*, *Corpus Christianorum, Series Latina* 48, Brepols, Turnhout, 1955. Övers. Bengt Ellenberger, *Augustinus, Guds Stad. De utfästa målen. Bok 19-22*, Artos, Skellefteå, 1997.

*Enarrationes in Psalmos 1-50*, i red. Dekkers, Eligius & Fraipont, *Sancti Augustini Opera*, *Corpus Christianorum, Series Latina*, 38.

*Enchiridion ad Laurentium de Fide et Spe et Caritate*, i *Aurelii Augustini Opera, pars XIII*, *Corpus Christianorum, Series Latina* 46, Turnhout, Brepols, 1969. Övers. Bruce Harbert, *The Augustine Catechism. The Enchiridion on Faith, Hope, and Love*, New City Press, New York, 1999.

*In Iohannis Evangelium tractatus CCXXIV*, i red. Radbod Willems, *Aurelii Augustini Opera, pars VIII*, *Corpus Christianorum, Series Latina* 36, Brepols, Turnhout, 1954. Övers. John W. Rettig, *St. Augustine, Tractates on the Gospel of John 1-10, The Fathers of the Church*, vol. 78, The Catholic University of America Press, Washington, DC, 1988.

*St. Augustine. On Faith and Works*, övers. Gregory J. Lombardo, Newman Press, New York, 1988.

Beda Venerabilis, *Bede's Ecclesiastical History of the English People*, red. Bertram Colgrave & R. A. B. Mynors, Oxford University Press, Oxford, 1969.

*Bede: The Reckoning of Time*, övers. Faith Wallis, Liverpool University Press, Liverpool, 1999.

*De eo quod ait Isaias*, övers. Arthur G. Holder, "On what Isaiah says", i W. Trent Foley & Arthur G. Holder, *Bede: A Biblical Miscellany*, Liverpool University Press, Liverpool, 1999, ss. 39-51.

*Historia Abbatum auctore Baeda*, i red. C. Plummer, *Baedae Opera Historica*, Clarendon Press, Oxford, 1896.

*Homiliarum Evangelii Libri II*, i red. David Hurst, *Bedae Venerabilis Opera, pars III: Opera homilietica*, Corpus Christianorum, Series Latina 122, Brepols, Turnhout, 1955. Övers. Lawrence T. Martin & David Hurst, *Beda Venerabilis: Homilies on the Gospels Book I, Advent to Lent*, Cistercian Studies, vol. 110, Cistercian Publications, Kalamazoo, MI, 1991.

*In primam partem Samuhelis*, i red. David Hurst, *Bedae Venerabilis Opera Exegetica*, Corpus Christianorum, Series Latina 119, Brepols, Turnhout, 1962.

*In Proverbia Salomonis Libri III*, i red. David Hurst, *Bedae Venerabilis Opera, pars II: Opera Exegetica*, Corpus Christianorum, Series Latina 119 B, Brepols, Turnhout, 1983.

*The Commentary on the Seven Catholic Epistles of Bede the Venerable*, övers. David Hurst, Cistercian Publications, Kalamazoo, MI, 1985.

Bonifacius, *The Letters of St. Boniface*, övers. Ephraim Emerton, Columbia University Press, New York, 2000.

Hieronymus, *Commentariorum in Amos Prophetam Libri III*, i *S. Hieronymi Presbyteri Opera, pars I: Opera Exegetica*, Corpus Christianorum, Series Latina 76, Brepols, Turnhout, 1969.

*Commentarium in Esaiam Libri I-XI*, i red. M. Adriaen, *S. Hieronymi Presbyteri Opera, pars I: Opera Exegetica*, Corpus Christianorum, Series Latina 73, Brepols, Turnhout, 1963.

*Commentarium in Esaiam Libri XII-XVIII*, i red. M. Adriaen, G. Morin, *S. Hieronymi Presbyteri Opera, pars I: Opera Exegetica*, Corpus Christianorum, Series Latina 73 A, Brepols, Turnhout, 1963.

*Commentariorum in Ionam Prophetam*, i red. M. Adriaen, *S. Hieronymi Presbyteri Opera, pars I: Opera Exegetica*, Corpus Christianorum, Series Latina 76, Brepols, Turnhout, 1969.

*Commentarii in Librum Job*, i red. Jacques Paul Migne, *Patrologiae Cursus Completus*, Series Latina, 26, Paris, 1845, ss. 655-850.

*Dialogus adversus Pelagianos*, i red. C. Moreschini, *S. Hieronymi Presbyteri Opera, pars III: Opera Polemica*, Corpus Christianorum, Series Latina 80, Brepols, Turnhout, 1990. Övers. i *St. Jerome: Dogmatic*

*and Polemical Works*, övers. John N. Hritz, The Catholic University of America Press, Washington, D.C., 1965.

Origenes, *De Principiis*, i red. Alexander Roberts & James Donaldson, WM. B. Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids, Michigan, 1979.

Orosius, *Commonitorium de errore Priscillianistarum et Origenistarum*, i red. Jacques Paul Migne, Patrologiae Cursus Completus, Series Latina, 31, Paris, 1846, 1211-1216.

## ***Sekundärlitteratur***

Anrich, Georg, "Clemens und Origenes als Begründer der Lehre vom Fegfeuer", i *Theologische Abhandlungen, Festgabe für H. H. Holtzmann*, Tübingen, Leipzig, 1902, ss. 95-120.

Beck, Henry G. J., "A Ninth-Century Canonist on Purgatory", *American Ecclesiastical Review* 111, 1944, 250-56.

Brown, Peter, "The End of the Ancient Other World: Death and Afterlife Between Late Antiquity and the Early Middle Ages", *The Tanner Lectures on Human Values* 20, ss. 19-85, 1999.

"The Decline of the Empire of God: Amnesty, Penance, and the Afterlife from Late Antiquity to the Middle Ages", i red. Caroline Walker Bynum & Paul Freedman, *Last Things: Death and the Apocalypse in the Middle Ages*, University of Pennsylvania Press, Philadelphia, 2000, ss. 41-59.

*The Rise of Western Christendom: Triumph and Diversity, A.D. 200-1000*, Blackwell Publishing, Oxford, 2003.

Carozzi, Claude, *Le voyage de l'âme dans l'au-delà d'après le littérature latine (Ve-XIIIe siècle)*, Palais Farnèse: École Française de Rome, 1994.

Carroll, Sister Mary M. Thomas Aquinas, "An Eight-Century Exegete on Purgatory", *The American Ecclesiastical Review* 112, 1945, ss. 261-63.

Clark, Elizabeth A., *The Origenist Controversy: The Cultural Construction of An Early Christian Debate*, Princeton University Press, Princeton, 1992.

Daley, Brian E., *The Hope of the Early Church: A Handbook of Patristic Eschatology*, Baker Academic,

Grand Rapids, Michigan, 1991.

Darby, Peter, *Bede and the End of Time*, Ashgate, Farnham, 2012.

DeGregorio, Scott (red.), *The Cambridge Companion to Bede*, Cambridge University Press, Cambridge, 2010.

(Red.) *Innovation and Tradition in the Writings of the Venerable Bede*, West Virginia University Press, Morgantown, WV, 2006.

Gnilka, Joachim, *Ist I Kor- 3, 10-15 ein Schriftzeugnis für das Fegfeuer? Eine exegetisch-historische Untersuchung*, M. Triltsch, Düsseldorf, 1955.

Jarlert, Anders (red.), *Kyrkohistoria: Perspektiv på ett forskningsämne*, Kungl. Vitterhets Historie och Antikvitets Akademien, Konferenser 70, Stockholm, 2009.

Kelly, J. N. D., *Jerome: His Life, Writings and Controversies*, Duckworth, London, 1975.

Laistner, "The Library of the Venerable Bede", i red. Chester G. Starr, *The Intellectual Heritage of the Early Middle Ages*, Cornell University Press, New York, 1957, ss. 117-149.

Lapidge, Michael, *The Anglo-Saxon Library*, Oxford University Press, Oxford, 2006.

Le Goff, Jacques, *The Birth of Purgatory*, University of Chicago Press, Chicago, 1984.

Lehaut, Achille, *L'éternité des peines de l'enfer dans saint Augustin*, G. Beauchesne, Paris, 1912.

Marshall, Peter, *Beliefs and the Dead in Reformation England*, Oxford University Press, Oxford, 2002.

Michel, Albert: "Purgatoire", *Dictionnaire de théologie catholique*, 13, no. 1, 1936, 1163-1326.

Moreira, Isabel, *Heaven's Purge: Purgatory in Late Antiquity*, Oxford University Press, Oxford, New York, 2010.

Ntedika, Joseph, *L'Évolution de la Doctrine du Purgatoire chez Saint Augustin*, Études Augustiniennes, La Faculté de Théologie de l'Université Lovanium de Léopoldville, Paris, 1966.

Portalié, Eugene, "Saint Augustin", *Dictionnaire de théologie catholique*, 1, no. 2, 1902, 2268-2472.

Tosh, John, *Historisk teori och metod*. Studentlitteratur, Lund, 2011.

Trigg, Joseph W., *Origen*. Routledge, New York, 1998.

Vinzent, Marcus, *Christ's Resurrection in Early Christianity, and the Making of the New Testament*, Ashgate, Farnham, 2011.