

# ARTIKLAR

## DE GENTILIUM FONTE: HIERONYMUS, ORIGENISM OCH ICKE-KRISTEN LITTERATUR

*Katarina Pålsson (katarina.palsson@ctr.lu.se)*

*Lunds universitet*

### Abstract:

This article examines the heresiological mechanisms involved in constructing Origenism as a heresy in Late Antiquity. Attention is especially paid to the rhetorical role that “paganism” played in this construction. Focusing on the polemics of Jerome of Stridon, I argue that Jerome created a dichotomy of pagan learning and Christian confession, and described the Origenists as relying excessively on non-Christian authors. He also accuses the Origenists of being deceitful and not professing publicly what they actually teach. In contrast to the Origenists, he presents himself as a man of the church who confesses the plain faith without engaging in philosophical discussions. In this way, he marks the Origenists as deviant from true Christianity, while he himself is clearly placed within the boundaries of orthodoxy. It is argued that this was a strategy that Jerome applied with the purpose of defending his own ways of relating to Origen as well as to non-Christian thought, which was not so clear-cut as his rhetoric would indicate.

### Key Words:

Origen, Jerome, Origenism, paganism, heresiology, the Origenist controversy

## Inledning

Få tidigkristna teologer har haft en så varierad reception som Origenes av Alexandria (d. 253/254). Med två kontroverser uppkallade efter honom – den första och andra origenistiska kontroversen – har Origenes arv i kyrkohistorien i mångt och mycket förknippats med "origenism" som heresi.<sup>1</sup> Trots detta, och tack vare sina omfattande bidrag på exegetikens område, har han förblivit en inflytelserik röst genom de kristna århundradena. Dock kom hans reception att förändras drastiskt under 1900-talet: Medan tidigare författare ofta använt honom utan att öppet hänvisa till honom, blev detta århundradet då Origenes, sedan länge begravd under religiös polemik, återuppstod som ett av de viktigaste studieobjekten i modern patristik. Det fanns en önskan om att återuppätta den "verkliga" Origenes, som, bakom heresiologernas kritik, framstod som en kyrkans man.<sup>2</sup> I modern tid har dessutom just sådana aspekter, som i fornkyrkan användes för att bevisa Origenes heresi, i stället visats uppskattning, kanske framför allt hans inkluderande frälsningssyn. Origenes öde som ett missuppfattat geni i en kyrka som i vissa avseenden blev allt mer anti-intellektuell har blivit ett föremål inte bara

---

<sup>1</sup> Den viktigaste studien av den första origenistiska kontroversen, som inleddes på 390-talet, är Elisabeth A. Clark, *The Origenist Controversy: The Cultural Construction of an Early Christian Debate*, Princeton: Princeton University Press 1992. En sammanfattning av händelseförloppet ges i J.N.D. Kelly, *Jerome: His Life, Writings, and Controversies*, London: Duckworth 1975, 195–209; 227–258. De läror på grund av vilka Origenes anklagades för heresi inkluderar vanligen 1) idén om själarnas preexistens, 2) idén om en andlig uppståndelsekropp och 3) idén om *apokatastasis*, alltings återställelse. En mycket viktig källa för senare anti-origenistisk polemik var Epifanios av Salamis heresiologiska verk *Panarion* (se Jon F. Dechow, *Dogma and Mysticism in Early Christianity: Epiphanius of Cyprus and the Legacy of Origen*, Macon GA: Mercer University Press 1988). För den andra origenistiska kontroversen, som ägde rum på 500-talet, se Daniël Hombergen, *The Second Origenist Controversy: A New Perspective on Cyril of Scythopolis' Monastic Biographies as Historical Sources*, Rom: Centro Studi S. Anselmo 2001.

<sup>2</sup> Viktiga namn i detta återupplivande av Origenes är Henri Crouzel (*Origen*, Edinburgh: T & T Clark 1989) och Hans Urs von Balthasar (*Origen*, London: SPCK 1979). Serien *Sources Chrétiennes* tillägnat ett stort antal volymer åt Origenes verk.

för intresse, utan också, vill jag hävda, för sympati inom nutida akademiska kretsar.<sup>3</sup>

Dock kommer Origenesforskning alltid att hemsökas av frågan: Vad kan vi egentligen veta om Origenes? Mycket av det han skrivit finns endast bevarat i översättningar, och dessutom i översättningar som haft ett uttalat syfte att antingen försvara honom eller påvisa hans heresi. Att vi ibland finner till synes motstridiga idéer hos honom, kan delvis ha med denna förmedling att göra (även om vi naturligtvis aldrig hos en teolog ska förvänta oss att finna ett koherent och över tid oförändrat system av tankar). Detta innebär inte att det skulle vara en meningslös uppgift att försöka rekonstruera delar av Origenes tänkande, men det ställer krav på en sådan undersökning: Vi måste vara medvetna om, för det första, att det vi ser som utmärkande för Origenes, och det vi menar med "origenism", inte är fritt från påverkan av senantika heresiologiska framställningar, och, för det andra, att en kännedom om metoderna som medverkade till att skapa origenismen som heresi, och Origenes som heretiker, är avgörande för en komplex och nyanserad rekonstruktion av Origenes själv, liksom av hans försvarare och motståndare. Frågan "Vem är Origenes?" behöver förhållas till frågan "Vems är Origenes?" I varje tid kommer institutionella och personliga intressen, tendenser och maktutövande att bestämma vilken kunskap om Origenes som produceras – med andra ord, vad vi kan säga och veta om honom. I den origenistiska kontroversens sammanhang konstruerades många olika bilder av Origenes, var och en motsvarande upphovsmannens särskilda motiv.<sup>4</sup> Vi ska inte utgå från att de mycket tydliga skillnader som besk-

---

<sup>3</sup> Till exempel skriver Clark i början av *The Origenist Controversy*: "My approach ... is admittedly partisan. I have been concerned throughout to give a sympathetic reading to the Origenist side of the debate." Hon beskriver sitt tillvägagångssätt som "an attempt to raise up for consideration a defeated theology that for a few years stirred the Christian world to new intellectual creativity." (s. 10). Joseph W. Trigg konstaterar, efter en översikt över Origenes reception, att denne har "consistently threatened those who believe that they already have answers to all important questions." (*Origen*, London: Routledge 1998, 66). Origenes och hans efterföljares intellektuella öppenhet står i tydlig kontrast mot Epifanios konservatism i Dechows ovannämnda bok *Dogma and Mysticism*.

<sup>4</sup> När Clark diskuterar författare som polemiserat mot Origenes, talar hon om "versions of Origenism" och menar att det inte fanns någon enhetlig heresiologisk konstruktion som

rivs mellan Origenes och "origenisterna" å ena sidan, och den "ortodoxa" kyrkan å andra sidan, var så påtagliga som heresiologerna ville hävda.

Hieronymus av Stridon (d. 419) hör till de författare som varit allra viktigast i förmedlingen av Origenes till eftervärlden, och det gör han i två bemärkelser: Dels representerar han själv en omfattande Origenes-reception, genom sitt flitiga användande av Origenes samt översättningar av hans verk, dels var han en av dem som genom heresiologiska framställningar medverkade till att göra Origenes till heretiker. Han var långt ifrån ensam i detta projekt: Epifanios av Salamis (d. 403), som initierade den origenistiska kontroversen, hade tillägnat Origenes ett långt avsnitt i sitt heresiologiska verk *Panarion*<sup>5</sup> och han var, i sin tur, beroende av den tidigare författaren Methodios av Olympos.<sup>6</sup> Theofilos av Alexandria hade likaså en roll i fördömandet av origenistiska idéer.<sup>7</sup> För Hieronymus del handlade hans inblandning i kontroversen till stor del om att, i motsats till vad många hävdade, bevisa att han inte själv var någon origenist. I och med att han i sin tidigare karriär varit mycket beroende av Origenes, framför allt i sina exegetiska arbeten, kom hans position som motståndare till origenismen under kontroversen att ifrågasättas.

Det ska också göras klart att det inte bara var heresiologerna som konstruerade bilder av Origenes: Det gjorde också en försvarare som Rufinus av Aquileia (d. ca. 410). Den första origenistiska kontroversens andra fas, i vilken huvudpersonerna var Hieronymus och Rufinus, båda flitiga översättare och förmedlare av Origenes, kretsade kring frågor om

---

alla kritiker stod bakom, utan de lade vikt vid olika aspekter (*Origenist Controversy*, 85–158). Jfr. s. 6: "I was indeed tempted to title the book *Origenisms* in order to convey that there is neither a stable personal identity that can be definitively labeled Origen nor a uniform set of doctrines that can be called Origenism".

<sup>5</sup> Epifanios, *Panarion*, i: Karl Holl (red.), *Griechische Christliche Schriftsteller* 31, Leipzig 1922, 403–524.

<sup>6</sup> Ett långt avsnitt om origenismen i *Panarion* består i utdrag från Methodios verk *Om uppståndelsen*, troligtvis författat vid 300-talets början.

<sup>7</sup> Se Clark, *Origenist Controversy*, 105–121, och Krastu Banev, *Theophilus of Alexandria and the First Origenist Controversy: Rhetoric and Power*, Oxford: Oxford University Press 2015.

tolkningsföretråde: Vem hade rätt förutsättningar för att förmedla Origenes till kristna läsare, och vilka former skulle en sådan förmedling anta?<sup>8</sup>

Jag vill med denna text bidra med en inblick i den historiska konstruktionen av Origenes och origenism genom att undersöka hur en senantik diskurs om förhållandet mellan icke-kristen litteratur och kristendom användes av Hieronymus i skapandet av den bild av Origenes vi finner i hans anti-origenistiska polemik. Centralt i detta är Hieronymus hävdande att origenismen står för en illegitim symbios av kristet och icke-kristet, med idéer och argument som ytterst härrör "från en hednisk källa" (*de gentiliium fonte*).<sup>9</sup> Innan jag påbörjar analysen av Hieronymus egna strategier, ska jag ge en inblick i de funktioner som det "icke-kristna" kunde anta i senantika konstruktioner av ortodoxi och heresi.

### Heresin och det icke-kristna: Retoriska strategier

Liksom andra heresier, skapades "origenismen" som heresi till stor del genom att den beskrevs innehålla en rad falska *läror*. Dock fanns det andra, icke-doktrinära aspekter som också var mycket viktiga i den tidigkristna stereotypiseringen av heretiker. Det kunde till exempel handla om en persons eller gruppens karaktärsdrag, praktiker, och även vilka källor de använde sig av när de formulerade sina (irr)läror.<sup>10</sup> Origenisterna utgjorde inget undantag: Förutom att de beskylldes för en rad oortodoxa idéer, försökte heresiskapare som Epifanios och Hieronymus också att misskreditera dem genom att tillskriva sådana idéer ett specifikt, *icke-kristet* ursprung. Likaså kunde egenskaper som intellektualism, vilja till spekulation och debatt, och, kopplat till detta, högmod

---

<sup>8</sup> Rufinus påbörjade i slutet av 390-talet ett projekt som syftade till att rentvå Origenes från anklagelser om heresi; ett projekt som främst tog formen av översättningar i vilka allt "heretiskt" togs bort från Origenes texter, med motivationen att sådant måste härröra från heretiska skribenter som förvrängt betydelsen. Clark, *Origenist Controversy*, 159–193.

<sup>9</sup> *Contra Iohannem* 32 (J.-L. Feiertag (red.), *Corpus Christianorum Series Latina* 79A, Turnhout 1999).

<sup>10</sup> Se till exempel Virginia Burrus, *The Making of a Heretic: Gender, Authority, and the Priscillianist Controversy*, (Berkeley & Los Angeles: University of California Press 1995); Thomas J. Whitley, "Poison in the 'Panarion': Beasts, Heretics, and Sexual Deviants", *Vigiliae Christianae* 70 (2016), 237–258.

och blasfemi användas i beskrivningar av såväl Origenes själv som hans sympatisörer i kontroversen. Sådana beskrivningar hade funktionen att framställa origenisterna som avvikande från den sanna kristendomen och retoriskt placera dem utanför ortodoxin.<sup>11</sup> Det är sådana icke-doktrinära aspekter i Hieronymus anti-origenistiska heresiologi som jag kommer att fokusera på i den här texten.

Att associera heretiker med icke-kristet tänkande var en välbeprövad heresiologisk metod, som man kan finna redan hos Irenaeus och Tertullianus. Den byggde på idén att den ortodoxa kristna tron hade funnits sedan kyrkans första början, och att heresierna utgjorde nya tankar som tillkommit efterhand och befläckt den ursprungliga, rena kyrkan. Medan det har hävdats att kristna författare retoriskt behandlade heretiker, judar och hedningar på liknande sätt och att de tillsammans kunde anses utgöra *kyrkans fiender*,<sup>12</sup> vill jag hävda att man som regel upprätthöll skillnaderna mellan dessa objekt för polemik, vilket man hade goda skäl att göra: På detta sätt kunde polemiken mot en grupp ha funktionen av att förstärka polemiken mot en annan. Såväl judendom som "hedendom" fungerade som de falska religioner mot vilka kristendomens sanning definierades,<sup>13</sup> vilket också tjänade syftet att skilja mellan ortodox och heretisk kristendom: Här handlade det om att visa att heretikerna, snarare än att vara helt och hållet kristna, hade förvrängt det kristna budskapet genom att blanda upp det med en annan religion. På det här

---

<sup>11</sup> Betydelsen av teorier om avvikelse (eng. *deviance*) i tidigkristna studier diskuteras i Outi Lehtipuu, *Debates over the Resurrection of the Dead: Constructing Early Christian Identity*, Oxford: Oxford University Press 2015, 67–108. En viktig auktoritet inom denna teoribildning är Howard S. Becker, med verket *Outsiders: Studies in the Sociology of Deviance*, New York: The Free Press of Glencoe 1963.

<sup>12</sup> Averil Cameron, "Jews and Heretics – A Category error?", i: Adam H. Becker & Annette Yoshiko Reed (red.) *The Ways that Never Parted: Jews and Christians in Late Antiquity and the Early Middle Ages*, Minneapolis: Fortress Press 2007, 345–360.

<sup>13</sup> Ett huvudargument i Daniel Boyarins bok *Border Lines: The Partition of Judaeo-Christianity* (Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2004) är att kristna heresiologer konstruerade judendomen som en religion – närmare bestämt, som en falsk religion – i syfte att definiera kristendomen som dess sanna motsats och beskriva inom-kristna motståndare som judaiserande heretiker.

sättet blev hedendom,<sup>14</sup> liksom judendom, ett viktigt verktyg i att definiera vissa kristna som avvikande, genom att retoriskt placera dem utanför den egna gruppen på grund av deras alltför starka koppling till den icke-kristna världen. Genom att retoriskt dra tydliga gränser mellan en grupp och en annan, överskyldes en i själva verket komplex situation.<sup>15</sup>

Även om associationen mellan heretiker och "hedniska" tänkare inte var ny vid tiden för den origenistiska kontroversen, är det ett faktum att denna kontrovers ägde rum i ett sammanhang där kristendomens relation till icke-kristen litteratur var en brännande fråga. Vi befinner oss i en tid då kristianiseringsprocessen pågår och gränserna mellan den kristna religionen och det romerska samhället börjar suddas ut. Frågor uppstår om vad, i den icke-kristna kulturen, som bör ses som förbjudet, och vad som är legitimt att använda sig av.<sup>16</sup> Bland kristna författare syns ett retoriskt bruk som syftar till att skilja den enkla kristna tron från filosofins förvirrande diskussioner. Richard Lim har talat om detta som uppfattningen av "apophatic simplicity as a paradigmatic virtue".<sup>17</sup> Vad som eftersträvades, enligt detta ideal, var *konsensus* – och denna skulle uppnås genom bekännelse av den enda sanningen, snarare än genom

---

<sup>14</sup> I den mån jag i den här artikeln använder begreppen "hedniskt" och "hedendom" är det i betydelsen av en kristen retorisk konstruktion. Mary Beard, John North & Simon Price, *Religions of Rome. Vol. 1: A History*, Cambridge: Cambridge University Press 1998, skriver (s. 176): "Roman paganism is especially difficult to deal with because anyway it did not exist". Jfr. Robert A. Markus, *The End of Ancient Christianity*, Cambridge: Cambridge University Press 1990, 28. Maijastina Kahlos argumenterar för att hedendom var ett relationellt begrepp som spelade en viktig roll i tidigkristet identitetsskapande; se hennes *Debate and Dialogue: Christian and Pagan Cultures c. 360–430*, Aldershot: Ashgate 2007, 1–112 och *Religious Dissent in Late Antiquity, 350–450*, New York: Oxford University Press 2020, 85–104.

<sup>15</sup> Kahlos, *Religious Dissent*, 85–91; Judith M. Lieu, *Christian Identity in the Jewish and Greco-Roman World*, Oxford: Oxford University Press 2004, 98–146.

<sup>16</sup> Robert A. Markus har använt kategorin "sekulärt" för att beteckna sådant i den icke-kristna litteraturen som kristna författare förhöll sig neutralt till, i bemärkelsen att det saknade religiös innebörd, medan "heligt" och "profant" betecknar det som är kristet respektive det som är förbjudet att blanda med kristendom: Markus, *The End of Ancient Christianity*, se särskilt 13–16.

<sup>17</sup> Richard Lim, *Public Disputation, Power, and Social Order in Late Antiquity*, Berkeley: University of California Press 1994, 20.

diskussion och debatt. På detta sätt sattes trons enkelhet i motsatsförhållande till rationellt tänkande.<sup>18</sup> Daniel Boyarin har menat att skapandet av "a bounded, concerted orthodox 'religion'" implicerade ett avståndstagande från förnuftsbasead argumentation inom teologin till förmån för bekännelse av tron.<sup>19</sup>

Givet omständigheterna erbjöd detta ideal ett effektivt sätt för författare att markera sin ortodoxa tillhörighet, liksom att märka andra som avvikande. Exempel på sådan retorik syns i kyrkohistoriska verk, så som Rufinus av Aquileias *Kyrkohistoria*,<sup>20</sup> liksom i den asketiska litteraturen, så som Athanasios (d. 373) *Antonios liv*, där den helige eremiten, ortodox i sin tro, beskrivs som olärd när det gäller världslig kunskap. Basileios av Caesarea (d. 379) beskriver den ideala asketen som tystlåten och obenägen att diskutera.<sup>21</sup> På heresiologins område ondgör sig Epifanios över dem som introducerat hedniska idéer i den kristna läran, och i sin *Om den Heliga Anden* associerar den ovannämnde Basileios tydligt sina motståndare med icke-kristen lärdom och intellektualisering av den enkla tron.<sup>22</sup> *Simplicitas* (d.v.s. enkelhet) sätts i motsättning till *dialectica* (d.v.s. dialektik; logiskt resonemang).<sup>23</sup> En sådan distinktion hade retorisk kraft i texter som, på ett eller annat sätt, syftade till att skilja dem som var *innanför* från dem som var *utanför* – de verkliga kristna och de som bara kallade sig det. Det blev därmed ett viktigt verktyg i de identitets- och auktoritetsstrider som utmärkte denna tid.

Medan retoriken var definitiv i sina formuleringar, var verkligheten, som alltid, desto mer komplex. Kate Cooper har skrivit:

... the question "Should Christians read pagan literature?" was highly artificial... The more appropriate question would have

---

<sup>18</sup> Lim, *Public Disputation*, 192.

<sup>19</sup> Boyarin, *Border Lines*, 168, 194.

<sup>20</sup> I detta verk ger Rufinus till exempel en redogörelse från konciliet i Nicaea där de arianska – det vill säga, heretiska – biskoparna beskrivs som välutbildade med förmågan att debattera offentligt. Dock är de oförmögna att besegra en hednisk debattör, som i stället omvänds av en olärd bekännare. Se Françoise Thelamon, *Païens et Chrétiens au IVe Siècle: L'Apport de l'Histoire Ecclésiastique de Rufin d'Aquilée*, Paris: Études Augustiniennes 1981.

<sup>21</sup> Lim, *Public Disputation*, 144, n. 90, med hänvisning till Basileios *Brev* 42.

<sup>22</sup> *Traité du Saint-Esprit*, i: Benoît Pruche (red.), *Sources Chrétiennes* 17, Paris 1947. Se t.ex kap. 2, 3, 6, 17.

<sup>23</sup> Thelamon, *Païens et Chrétiens*, 430–437 (om Rufinus).



been, "Are there circumstances under which it is to Christians' advantage to claim *not* to be reading pagan literature (even if they are)?"<sup>24</sup>

Cooper påpekar att personer med olika åsiktstillhörighet kunde använda icke-kristen litteratur, samtidigt som de klandrade sina motståndare för det samma.<sup>25</sup> När det gäller Hieronymus, utmärks hans förhållande till icke-kristen litteratur av ambivalens. Detta kommer kanske till sitt tydligaste uttryck i hans beskrivning, i *Brev 22*, av en dröm han haft: Ställd inför Domaren blev han tillfrågad om sin identitet, och svarade att han var kristen. Herren påpekade då för honom att det var han inte alls – han var en lärjunge till Cicero, inte Kristus. Hieronymus lovade att aldrig mer äga eller läsa världslig litteratur.<sup>26</sup>

Inte bara Hieronymus identitet som kristen författare, utan även som *asket* var hotad av hans användning av icke-kristen litteratur. Nog skulle en asket lämna allt som hörde till den här världen bakom sig? Vi har redan nämnt *Antonios liv* som exempel på litteratur som förespråkade enkelhet, ödmjukhet och andlig insikt (snarare än världslig kunskap) som asketiska ideal. Inte heller överensstämde Hieronymus karaktär särskilt väl med Basileios asketiska ideal av tystlåtenhet och ovilja till debatt. Liksom Hieronymus hade ett behov av att försvara sig mot anklagelser om origenism, behövde han försvara sitt förhållande till icke-kristen litteratur.

Jag kommer att argumentera för att Hieronymus drog nytta av sin tids antisekulära retorik i sitt skapande av origenismen, samtidigt som detta heresiskapande innebar ett försvar både av hans användning av Origenes och hans användning av icke-kristna tänkare. Det material som ligger till grund för undersökningen består av anti-origenistisk polemik författad av Hieronymus under sent 390-tal och 400-talets början,

---

<sup>24</sup> Kate Cooper, *The Virgin and the Bride: Idealized Womanhood in Late Antiquity*, Cambridge MA: Harvard University Press 1996, 89.

<sup>25</sup> Cooper, *The Virgin and the Bride*, 88–91.

<sup>26</sup> Hieronymus, *Epistula 22.30*, i: Isidorus Hilberg (red.), *Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum 55*, Wien 1912.

framför allt hans verk *Mot Johannes av Jerusalem (397)*<sup>27</sup> och hans *Brev 84 (400)*.<sup>28</sup>

## Hieronymus och skapandet av origenismen

### *Skillnaden mellan exegetik och teologi*

Första gången som Hieronymus tydligt riktar sig mot Origenes är i ett brev skrivet år 396 till Vigilantius, en präst från Gallien som tidigare besökt Hieronymus i Betlehem och vid sin återkomst till väst börjat sprida rykten om att Hieronymus hyste origenistiska uppfattningar. I detta brev skriver Hieronymus: "Visst var Origenes heretiker. Vad har det med mig att göra, som inte förnekar att han i många avseenden var heretisk".<sup>29</sup> Det är tydligt att det är yttre faktorer, nämligen anklagelser om "origenism", som får honom att vända sig mot Origenes, snarare än ett eget initiativ. Det är viktigt att komma ihåg just denna apologetiska aspekt av hans polemik mot Origenes: När sådan uttrycktes handlade det inte bara, eller ens framför allt, om att framställa Origenes som heretiker, utan om att framställa sig själv som ortodox. I detta brev tillämpade han apologetiska strategier som skulle återkomma i flera av hans senare texter. Han påpekar att rätt sätt att förhålla sig till Origenes är att

---

<sup>27</sup> I detta verk kritiserar Hieronymus ett apologetiskt brev som Johannes skrivit, i vilket han förklarat sin tro. Hieronymus menar att Johannes har misslyckats med att bevisa att hans lära inte är heretisk, framför allt med avseende på frågan om uppståndelsen. Se Clark, *Origenist Controversy*, 132–137; Kelly, *Jerome*, 207.

<sup>28</sup> Detta brev var ett svar till de romerska vännerna Pammachius och Oceanus som hade skrivit till Hieronymus (*Brev 83*) till följd av Rufinus översättning av Origenes kontroversiella verk *Peri Archon*. I förordet hade Rufinus insinuerat att i sin översättning av Origenes fortsatte han ett projekt som Hieronymus redan hade påbörjat, vilket förstås innebar ett ifrågasättande av Hieronymus ställningstagande i kontroversen. De båda aristokratiska vännerna i Rom önskade därför att han, för det första, skulle producera en bokstavlig översättning av *Peri Archon* (vilket skulle visa hur heretiskt verket faktiskt var) och, för det andra, tydligt förklara sin egen syn på Origenes för att undanröja misstankar om sympatier gentemot denne. Hieronymus översatte mycket riktigt *Peri Archon*, och hans *Brev 84* uppfyller det andra önskemålet. Se Clark, *Origenist Controversy*, 137–138; Kelly, *Jerome*, 237–239.

<sup>29</sup> *Ep. 61.2 (CSEL 54, 577): Origenes hereticus: quid ad me, qui illum in plerisque hereticum non nego?*

ta vara på det som är gott och lämna det som är förkastligt, det vill säga, det som "kyrkan inte tagit emot".<sup>30</sup>

En viktig aspekt i denna beskrivning av sitt sätt att använda Origenes är den åtskillnad som Hieronymus gör mellan exegetik och teologi. Denna distinktion hade han lyft fram i andra sammanhang än anti-origenistisk polemik, och framför allt i syfte att försvara sitt eget författarskap. Hieronymus var noga med att påpeka att han själv var just exeget, och *inte* teolog. I de apologetiska texter<sup>31</sup> som följde efter hans verk *Mot Jovinianus*<sup>32</sup> hade han försvarat sina mer radikala uttalanden i verket genom att påpeka att han endast kommenterat Skriften, och mer specifikt, Paulus – han hade inte lagt fram någon egen lära. Om motståndarna skulle klandra någon, fick de klandra Paulus; det enda Hieronymus gjort var ju trots allt att förklara vad Paulus hade skrivit.<sup>33</sup> Hieronymus beskriver sig som *kommentator*, inte *dogmatiker*.<sup>34</sup> "En kommentators uppgift är inte att utlägga vad han själv vill, utan att klargöra meningen hos den författare som han tolkar", förklarar han.<sup>35</sup>

---

<sup>30</sup> Ibid. 61.1 (CSEL 54, 576): ... *ecclesia non recipit*.

<sup>31</sup> *Ep.* 48, 49, skrivna till Pammachius 393/394.

<sup>32</sup> Detta verk från 393 riktade sig mot en munk i Rom, Jovinianus, som utmanat idén om asketernas överhöghet i kyrkan och hävdade att dopet gör alla kristna jämlika. Gentemot detta hade Hieronymus försvarat och utvecklat sin teori om en hierarki av kristna vilken baserades på deras asketism. Verket kritiserades då han på vissa ställen ansågs ha uttryckt sig i alltför negativa termer om äktenskapet. Det återfinns i J. P. Migne (red.), *Patrologia Latina* 23, Paris 1845, 211–338. Se Kelly, *Jerome*, 180–189; David G. Hunter, *Marriage, Celibacy, and Heresy in Ancient Christianity: The Jovinianist Controversy*, Oxford: Oxford University Press 2007, 24–30, 230–234.

<sup>33</sup> *Ep.* 49.10 (CSEL 54, 365): "Om gifta män känner sig förolämpade på grund av det som sägs, låt dem då rikta sin ilska mot de heliga Skrifterna och inte mot mig...": *quod si indigne accipiunt mariti, non mihi irascantur, sed scripturis sanctis...*

<sup>34</sup> Ibid. 49.14 (CSEL 45, 371). Vi kan jämföra med hur Hieronymus, i sin kommentar till Galaterbrevet från 380-talet, påpekar att det är just en kommentar han skriver, och inte någon diskuterande text. Det han vill är inte att hans egna ord ska prisas, utan han vill förklara vad någon annan skrivit så att detta förstås precis som det sades. Den som söker värtalighet och filosofisk vishet kan leta efter andra böcker: *Commentarii in Epistolam Pauli Apostoli ad Galatas*, i: Giacomo Raspanti (red.), *Corpus Christianorum Series Latina* 77A, Turnhout 2006, III prol.

<sup>35</sup> *Ep.* 49.17 (CSEL 54, 381): *commentatoris officium est non, quid ipse uelit, sed, quid sentiat ille, quem interpretatur, exponere...*

Detta var en typ av retorik som blev viktig i Hieronymus anti-origenistiska polemik. I *Brev 84*, där han försvarar sitt sätt att använda Origenes, är hans huvudsakliga poäng just skillnaden mellan exegetik och teologi. I den mån han uttryckt sig positivt om Origenes, har det inte, förklarar Hieronymus, handlat om kristna läror: Han har "prisat kommentatorn, inte teologen".<sup>36</sup> I ett annat brev från denna tid uttrycker Hieronymus likaledes att medan han alltid tillskrivit Origenes stort värde som tolkare av Skriften, har han aldrig accepterat hans läror.<sup>37</sup>

Att Hieronymus varit djupt influerad av Origenes exegetik är visserligen sant, men den tydliga distinktion som han gör mellan Origenes exegetik och hans teologi återfinns inte i Origenes verk. Skillnaden som Hieronymus framställer måste förstås som en retorisk strategi.<sup>38</sup> För Hieronymus var den viktig inte bara i försvar av hans egna kontroversiella idéer, utan också i försvar av hans sätt att använda Origenes. Strategin är dessutom tydligt knuten till det ideal av enkelhet och motstånd mot intellektuella resonemang som Hieronymus ofta uttrycker, och som vi sett var del av en samtida kristen diskurs. Den "ortodoxa enkelheten" får här innebörden av ett avståndstagande från att formulera egna idéer och ett ödmjukt förmedlande av Skriften och traditionen. Teologi blir, enligt denna förståelse, en riskfylld sysselsättning, i synnerhet för en ifrågasatt författare som Hieronymus. Med teologin lämnas den säkra zonen som hör till en oföränderlig skrift med en oföränderlig mening, och ett inträde i den icke-kristna sfären sker. Här finns risken att använda mänskliga förmågor och världslig kunskap i en sådan utsträckning att den rena tron mister sin egentliga betydelse och ersätts av heresi. Som exeget, däremot, kunde Hieronymus, enligt sin egen definition av denna sysselsättning, inte tillfoga något nytt – icke-kristet eller heretiskt – till de kristna texter han utlade. På samma sätt var *Origenes exegeten* – det vill säga, han som enbart utlade Skriften – inte bara harmlös utan även användbar, medan *Origenes teologen* presenterades som heretiker.

---

<sup>36</sup> *Ep.* 84.2 (CSEL 55, 122): *laudavi interpretem, non dogmatisten.*

<sup>37</sup> *Ep.* 82.7 (CSEL 55, 113–114).

<sup>38</sup> Kelly, *Jerome*, 198 tycks acceptera Hieronymus förklaring att det var Origenes exegetik han studerat, inte hans teologi. Jag har tidigare argumenterat för att just denna distinktion flitigt reproducerats i modern forskning genom att Hieronymus konsekvent framställs som exeget och *inte* teolog: Katarina Pålsson, *Negotiating Heresy: The Reception of Origen in Jerome's Eschatological Thought*, Münster: Aschendorff Verlag 2021: Se t.ex. 26–28, 134, 157.

Efter att ha attackerats av Rufinus för sitt sätt att använda Origenes, inte minst i sin kommentar till Efesierbrevet (skriven på 380-talet), diskuterar Hieronymus i sin *Apologi mot Rufinus* kommentarens funktion.<sup>39</sup> Denna består, hävdar han, i att förklara och tydliggöra vad en författare uttryckt på ett mindre tydligt sätt. På detta sätt kan den kloka läsaren (*prudens lector*) avgöra vilken tolkning som framstår som mest rimlig. Kommentatorn kan knappast hållas ansvarig för de olika tolkningar han presenterar.<sup>40</sup> Som Catherine M. Chin visat, kom diskussionen mellan Hieronymus och Rufinus till stor del att kretsa kring författarens roll: Kunde en förmedlare hållas ansvarig för det han förmedlade, d.v.s., var han själv *författare*? Detta är den hållning som Chin främst förknippar med Hieronymus, medan Rufinus var mindre benägen att se förmedlaren som författare.<sup>41</sup> Även om det finns skäl att tro att Hieronymus uppfattning om författarskap skilde sig från Rufinus,<sup>42</sup> ska skillnaderna inte överdrivas: Vi har sett att även Hieronymus ibland fann det fördelaktigt att tona ned sin roll som författare. Snarare än att försöka identifiera en bestående uppfattning hos honom, bör vi inse att olika sammanhang krävde olika slags retorik.

Till detta hör frågan om spänningen mellan det monastiska livet och intellektuell sysselsättning. Som Megan Hale Williams påpekat var skrivande vid denna tid inte någon självklar monastisk sysselsättning – Hieronymus fick försvara sin uppfattning att studier kunde utgöra en form av manuell arbete. Monastiskt författarskap kunde lätt kopplas

---

<sup>39</sup> Det ska påpekas att vad Rufinus kritiserade inte var det faktum att Hieronymus hade använt Origenes, utan snarare Hieronymus försök att hävda att han alltid varit kritisk mot Origenes teologi, vilket Rufinus menade att det mycket starka beroende som syns i ovan nämnda kommentar talade emot.

<sup>40</sup> *Contra Rufinum* I 16, i: Pierre Lardet (red.), *Corpus Christianorum Series Latina* 79, Turnhout 1982, 14–15. Cf. Megan Hale Williams, *The Monk and the Book: Jerome and the Making of Christian Scholarship*, Chicago: The University of Chicago Press 2006, 192, 236.

<sup>41</sup> Catherine M. Chin, "Rufinus of Aquileia and Alexandrian Afterlives: Translation as Origenism", *Journal of Early Christian Studies* 18/4 (2010), 617–647: 627–628. "The Origenist controversy thus involved the opposition of a robust notion of authorship, in which authorship accrues to translators and quoters, to a valorization of transmission over authorship, in which the transmitter does not claim originary status." (s. 628).

<sup>42</sup> Chin, "Rufinus," 622–623. "... Jerome's crafting of his authorial position stands in high relief next to Rufinus's apparent self-effacement" (623).

till heresi.<sup>43</sup> Williams har visat att det monastiska ödmjukhetsidealet spelar en viktig roll i Hieronymus framställning av sig själv som utläggare.<sup>44</sup> I verket *Mot Vigilantius*<sup>45</sup> beskriver han munkens sysselsättning som att "inte undervisa, utan sörja".<sup>46</sup> I ett brev till Augustinus (d. 430) från 404 skriver han att teologiska diskussioner bör överlätas till biskoparna; som munk nöjer han sig med att bekänna det han lärt av "fädernas" skrifter och att förklara sådant i sina kommentarer.<sup>47</sup> Hieronymus var väl medveten om att såväl hans ortodoxi som hans auktoritet som asketisk lärare var ifrågasatt, och att avsvära sig intellektuell kreativitet tycks ha varit en återkommande försvarsstrategi.

### *Skillnaden mellan läran och filosofin*

Nära förbundet med hans utmålning av Origenes teologi (snarare än dennes exegetik) som heretisk, är Hieronymus sammankopplande av Origenes idéer med "hedniskt" tänkande.<sup>48</sup> I *Brev 84* hävdar Hieronymus att han i många skrifter vederlagt denna "hedniska sekt" (*gentilem sectam*), det vill säga, origenismen.<sup>49</sup> Denna strategi används flitigt

---

<sup>43</sup> Williams, *The Monk*, 167–168. Williams refererar till Hieronymus förord till sin översättning av Job från Septuaginta (i början av 390-talet).

<sup>44</sup> Williams, *The Monk*, 197–200.

<sup>45</sup> Detta verk, från 406, riktar sig till den tidigare nämnde galliske präst som anklagat Hieronymus för att vara Origenessympatisör. Skriften handlar dock inte om denna fråga, utan om asketism, relikkult och andra praktiker som utvecklats inom kyrkan och som Hieronymus försvarar gentemot Vigilantius kritik. Se Kelly, *Jerome*, 286–290.

<sup>46</sup> *Contra Vigilantium* 15, i: J.P. Migne (red.), *Patrologia Latina* 23, 339–352, 351.

<sup>47</sup> *Ep.* 112.5 (CSEL 55, 372).

<sup>48</sup> Jag har kortfattat behandlat denna aspekt av Hieronymus anti-origenistiska polemik i Pålsson, *Negotiating Heresy*, 136–137, 267–268. Samma metod användes i hans polemik mot andra "heresier": Se Benoît Jeanjean, *Saint Jérôme et l'Hérésie* (Paris 1999), 370–374. Det har påpekats av David Wiesen att Hieronymus ägnade sig mer åt att polemisera mot heretiker än mot hedningar: "He was well aware ... that paganism was moribund, and he does not waste too many words in trying to injure it further. So caught up was Jerome in the *internal* conflicts of contemporary Christianity that he did not have much time to devote to its relatively minor *external* enemies" (*St. Jerome as a Satirist*, Ithaca: Cornell University Press 1964, 198–199). Jag menar att detta inte betyder att hedendom inte spelade en mycket viktig roll just i hans heresiologi: Det var inte hedendom som existerande i det romerska samhället, utan hedendom som retoriskt begrepp, som var viktigt i Hieronymus polemik.

<sup>49</sup> *Ep.* 84.3 (CSEL 55, 124).

av Hieronymus, och framför allt är det platonismen som den origenistiska heresin förknippas med. Hieronymus påstår att Origenes försökt sammanföra kristendom och platonism, och inte minst i sitt skrivande av *Peri Archon* ska han ha varit beroende av Platon.<sup>50</sup> Han sägs också ha försökt harmonisera den kristna läran med Platon i den sjätte boken av *Stromata*.<sup>51</sup> Även samtida origenister beskylls för att vara beroende av Platons filosofi, genom Origenes förmedling. I verket *Mot Johannes av Jerusalem* anklagar Hieronymus biskopen för att förespråka en lära som är "en blandning av hedniska fabler." Hieronymus tar tydligt avstånd från denna tendens att blanda upp den rena läran med filosofi: "Det ni beundrar så mycket förkastade vi för länge sedan när vi fann det hos Platon", skriver han.<sup>52</sup>

Det ska påpekas att den huvudsakliga anklagelsen inte är att origenisterna har övertagit innehållet i hedniska *läror*, utan framför allt är det deras *metoder* för att bedriva teologi som Hieronymus kritiserar. Som Hieronymus framställer dem, accepterar de inte uppenbarelsen, så som den givits i Skriften och i trosbekännelsen, utan vill nå en högre förståelse av kristen sanning genom intellektuella resonemang. Denna kritik mot origenismen var inte unik för Hieronymus, utan hade också uttryckts av Epifanios.<sup>53</sup>

Vad Hieronymus framställer är en dikotomi mellan icke-kristen lärdom och kristen tro. Del av denna konstruktion är motsättningen mellan två slag av kunskap: Den som har Gud till källa, och den som har mänskligt förnuft till källa. Den första har uppenbarats i Skriften och uttryckts i den kyrkliga trosbekännelsen, medan den andra uppnås genom rationellt resonemang och argumentation. Hieronymus förnekar inte att heretikerna besitter kunskap – det är bara det att de besitter fel slags kunskap. Han förnekar inte att de söker Gud, men menar att de

---

<sup>50</sup> C. *Rufin.* III 40 (CCSL 79, 110–111).

<sup>51</sup> *Ep.* 84.3 (CSEL 55, 124–25). En utveckling och förklaring ges i C. *Rufin.* I 18 (CCSL 79, 17–18).

<sup>52</sup> C. *Ioh.* 19 (CCSL 79A, 31): *Hoc quod uos miramini, olim in Platone contempsimus.*

<sup>53</sup> Epifanios beskyllde Origenes för sofism och för att sätta sig över den kyrkliga bekännelsen av uppståndelsen: *Panarion* 64.11.2–3 (GCS 31, 420).

gör det på fel sätt.<sup>54</sup> I sin *Apologi mot Rufinus* frågar Hieronymus vilken tro som Rufinus kallar sin egen: Den romerska kyrkans tro, eller den tro han finner i Origenes skrifter. Om Origenes "blasfemi" är hans tro, har han visat sig vara heretiker.<sup>55</sup> Vad som utmärker heretiker som origenisterna är att de försöker förena med kristendom vad som är diametralt motsatt kristendom.

Hieronymus klandrar origenisterna för att inte acceptera trosbekännelsens enkla formulering om köttets uppståndelse, och för att i stället vända sig till förnuftet för att försöka förklara uppståndelsens innebörd. Han påpekar för Johannes av Jerusalem att:

Argumenten som du använder mot kyrkan är inte dina egna. De kommer från en hednisk källa [*De gentilium fonte*]. Hedningarna [*ethnici*] använder de samma mot oss. Du säger att du är kristen – lägg då ned hedningarnas vapen [*gentilium arma*]. Det är de som borde lära av dig att bekänna köttets uppståndelse – inte du som borde lära av dem att förneka den.<sup>56</sup>

Hieronymus hänvisar här sannolikt till den polemik som vissa icke-kristna författare, så som Celsus och Porfyrios, hade bedrivit. Enligt Hieronymus beskrivning argumenterar origenisterna, tillsammans med hedningarna, mot den sanna kristna läran. Liksom hedningarna förlitar sig origenisterna på förnuftsbasead argumentation, snarare än uppenbarelsen. Att tala i termer av *våld* förstärker bilden av icke-kristet tänkande och ortodox kristendom som ömsesidigt uteslutande.<sup>57</sup> Vapnen som såväl hedningar som heretiker använder i sin strid mot den kristna

---

<sup>54</sup> Denna retorik är långt ifrån begränsad till hans anti-origenistiska kritik. Se Jeanjean, *Saint Jérôme et l'Hérésie*, 317–321, som diskuterar hur Hieronymus heretiker, beskrivna i olika bibelkommentarer, sägs besitta mänsklig vishet. På detta sätt assimileras de med hedningar.

<sup>55</sup> C. *Rufin.* I 4 (CCSL 79, 4).

<sup>56</sup> C. *Ioh.* 32, (CCSL 79A, 57–58): *Argumenta illa ... quibus aduersum ecclesiam uteris non sunt tua. De gentilium fonte manarunt. Eadem nobis opponunt et ethnici. Qui christianum esse te dicis, gentilium arma deponere. Discant illi magis te resurrectionem carnis confiteri quam tu ab illis negare.*

<sup>57</sup> Jfr. *ep.* 84.3 (CSEL 55, 124), om Origenes: "Hans läror är giftiga, de är okända för de heliga Skrifterna – de till och med brukar våld mot dessa" (*venenata sunt illius dogmata, aliena a Scripturis sanctis, vim Scripturis facientia*).



sanningen är argument, frågor, tvivel, alla baserade på rationellt tänkande.

När Hieronymus skapar en sådan här dikotomi har han, förutom syftet att tydligt placera Origenes och hans sympatisörer utanför den ortodoxa kyrkans gränser, naturligtvis också ett syfte att placera sig själv innanför. Mot *argumentation* ställer han *bekännelse*. En kristen ska inte argumentera och diskutera, utan bekänna sin tro. Han talar om "kyrkans tro" som han "öppet tänker bekänna".<sup>58</sup> Precis på motsatt sätt beskrivs biskop Johannes, som blivit ombedd att bekänna sin tro, men som endast har en argumenterande text att komma med.<sup>59</sup> Johannes, den "utmärkte debattörens",<sup>60</sup> apologetiska skrift sätts i kontrast till trosbekännelsen.<sup>61</sup>

Filosofernas diskussioner och argument ställs alltså i ett motsatsförhållande till apostlarnas enkla ord, och medan origenisterna associeras med det första, får det andra utmärka Hieronymus ortodoxi. Den heretiske origenisten är, i Hieronymus konstruktion, en som förlitar sig på det mänskliga förnuftet och menar att genom att använda detta kommer han att nå fram till sanningen. Den ortodoxe kristne – det vill säga, Hieronymus själv – inser att detta är omöjligt, att "Guds dårskap är visare än människor",<sup>62</sup> och håller sig till apostlarnas enkla budskap utan att engagera sig i förnuftsbasead diskussion.

Hieronymus hade goda skäl att porträttera sig själv på det här sättet. Självklart hade det i första hand att göra med hans behov av att försvara sig mot anklagelser om origenism och tydligt framställa sig som en kyrkans man. Dock var det inte bara relationen till Origenes som skapade osäkerhet kring renheten i Hieronymus tro – även hans relation till icke-kristen lärdom behövde förklaras och försvaras. Liksom skillnaden han gjorde mellan sin egen ortodoxi och origenisternas heresi naturligtvis byggde på överdrifter, var den motsättning mellan icke-kristet och kristet som han framställde inte i överensstämmelse med hans faktiska förhållningssätt till det icke-kristna. Han kunde tala mycket positivt om

---

<sup>58</sup> C. Ioh. 31 (CCSL 79A, 56): *fidem ecclesiae apertissime profitebor*.

<sup>59</sup> Ibid. 9 (CCSL 79A, 17).

<sup>60</sup> Ibid. 8 (CCSL 79A, 14): *disputator egregie*.

<sup>61</sup> Ibid. 28 (CCSL 79A, 50).

<sup>62</sup> 1 Kor 1:25.

icke-kristna tänkare som Platon och Pythagoras.<sup>63</sup> I *Brev* 70, skrivet till oratorn Magnus i Rom, svarar Hieronymus på Magnus fråga om varför han ibland "citerar exempel från den världsliga litteraturen och därigenom befläcker kyrkans vithet med hedendomens smuts".<sup>64</sup> Hieronymus huvudsakliga försvar består i att referera till tidigare kristna författare som har gjort det samma – Origenes är en av dem.<sup>65</sup> Hedningarnas böcker, menar han, är ofta "fulla av lärdom och undervisning" (*eruditionis doctrinaeque plenissimi sunt*), och man bör inte tro att det bara är legitimt att använda dem i debatt med hedningar, utan de kan också användas i dialog med andra kristna,<sup>66</sup> något Hieronymus själv också gjorde.<sup>67</sup> Filosofin var en tjänarinna till kyrkan, hävdade Hieronymus som så många andra kristna tänkare före honom.<sup>68</sup> Hieronymus misstänker att det är origenisten Rufinus som ligger bakom Magnus frågor,<sup>69</sup> och just relationen mellan kristendom och icke-kristen litteratur låg till grund för en del av deras attacker mot varandra. Rufinus påpekar att Hieronymus, trots löftet i sin dröm att inte längre använda icke-kristen litteratur, ändå fortsatt göra det,<sup>70</sup> och ondgör sig över hur Cicero och Vergilius fortsätter att synas i hans verk.<sup>71</sup> Enligt Hieronymus klandrade Rufinus honom för att skryta med sin vältalighet, och talade om honom

---

<sup>63</sup> Se till exempel *ep.* 58.5 (CSEL 54, 533–534); *C. Rufin.* III 39 (CCSL 79, 107–110).

<sup>64</sup> *Ep.* 70.2 (CSEL 54, 700): *Quod autem quaeris in calce epistulae, cur in opusculis nostris saecularium litterarum interdum ponamus exempla et candorem ecclesiae ethnicorum sordibus polluamus...*

<sup>65</sup> *Ibid.* 70.3, 4 (CSEL 54, 703, 705–6).

<sup>66</sup> *Ibid.* 70.6 (CSEL 54, 708).

<sup>67</sup> Ett viktigt exempel är hans ovannämnda verk *Adversus Iovinianum*, i vilket han refererar till kristna så väl som icke-kristna auktoriteter när han hävdar det jungfruliga livets överlägsenhet över äktenskapet.

<sup>68</sup> *Ep.* 70.2 (CSEL 54, 702); jfr. *ep.* 21.13 (CSEL 54, 122–24).

<sup>69</sup> *Ep.* 70.6 (CSEL 54, 708).

<sup>70</sup> *C. Rufin.* I 30 (CCSL 79, 29–31).

<sup>71</sup> *Ibid.* Andrew S. Jacobs har noterat: "The insinuation is that [Jerome] has breached the permissible borders of Christian identity and therefore has rendered any of his knowledge suspect, heretical, tainted" (*Remains of the Jews: The Holy Land and Christian Empire in Late Antiquity*, Stanford: Stanford University Press 2004, 85).

som "filosof, orator, grammatiker och dialektiker, som talar tre språk: hebreiska, grekiska och latin".<sup>72</sup>

I sin *Apologi mot Rufinus* svarar Hieronymus på förebråelsen att han inte hållit löftet om att sluta använda icke-kristen litteratur. Han hänvisar här till brevet till Magnus, men påpekar även att i den mån han använde hednisk litteratur, gjorde han det från minnet. Sedan skiftar han roll till anklagare, och påpekar att Rufinus själv uttrycker sig med välalighet och säkerligen studerar Cicero i hemlighet.<sup>73</sup>

Vi såg tidigare att Hieronymus förespråkade intellektuellt arbete som en del av det asketiska livet, inte minst genom att framhålla den förmedlande och icke-originella karaktären hos sådan sysselsättning. Faktum är att världslig bildning var en förutsättning för det monastiska lärdomsideal som han förespråkade – här handlade det inte om den enkla asketens heliga visdom, utan om kunskaper som möjliggjorde det exegetiska arbetet.<sup>74</sup>

Att Hieronymus, välutbildad som han var och med en välutbildad läsekrets, helt skulle kunna lämna den icke-kristna litteraturen bakom sig var naturligtvis otänkbart.<sup>75</sup> De uppfattningar han uttryckte om huruvida det var rätt eller fel att använda icke-kristen litteratur berodde på vilket argument han drev för tillfället och hur han ville framställa sig

---

<sup>72</sup> C. *Rufin.* III 6 (CCSL 79, 79): ... *philosophus, rhetor, grammaticus, dialecticus, hebraeus, graecus, latinus, trilinguis.*

<sup>73</sup> *Ibid.* I 30 (CCSL 79, 29–31).

<sup>74</sup> Se Williams om dubbeltydigheten i Hieronymus syn på världslig bildning i förhållande till det monastiska idealet: *The Monk*, 251–260. Hon lyfter fram att när Hieronymus i *ep.* 57.12 (till Pammachius, 396) talar om helig enkelhet, uttrycker han att vissa personers helighet *ursäktar* deras enkelhet – snarare än att enkelhet i sig skulle vara ett ideal: Williams, *The Monk*, 253–254. Det ska också påpekas att han i sin biografi över eremiten Paulos framställer ett monastiskt ideal som skiljer sig från det vi finner i Athanasios skildring av Antonios liv: Till skillnad från Antonios, är Paulos en bildad man. Se Samuel Rubenson, "Philosophy and Simplicity. The Problem of Classical Education in Early Christian Biography," i: Thomas Hägg & Philip Rousseau (red.), *Greek Biography and Panegyric in Late Antiquity*, Berkeley: University of California Press 2000, 110–139.

<sup>75</sup> Om Hieronymus läsekrets och dess implikationer för hans sätt att förhålla sig till icke-kristen litteratur, se Williams, *The Monk*, 233–260.

själv och andra.<sup>76</sup> Efter att tidigare i sin karriär ha porträtterat sig som den latinske Origenes – en lärdd och outtröttlig översättare och exeget<sup>77</sup> – behövde han, i och med den origenistiska kontroversen, visa att det också fanns betydande skillnader mellan honom och den alexandrinske mästaren. Det låg också i Hieronymus intresse, anklagad som han var för sin användning av Origenes så väl som icke-kristna författare, att visa att det var *origenisterna*, och inte han, som för det första använde Origenes på ett oortodox sätt, och för det andra använde icke-kristna tänkare på ett oortodox sätt. Till skillnad från origenisterna visste Hieronymus hur man skulle använda såväl Origenes som hedningarna på ett sätt så att man fick nytta av vad de faktiskt hade att erbjuda, utan att uppta något skadligt från dem. Hans ambivalenta relation till såväl Origenes som icke-kristet tänkande projiceras på origenisten, den heretiske Andre. Samtidigt som origenisterna, på grund av sin närhet till det hedniska, retoriskt placeras utanför ortodoxin, placerar sig Hieronymus tydligt inom den.

I *Brev 84* berättar Hieronymus att han som ung lärde sig icke-kristen filosofi och inte visste något om de kristna läror. På den tiden trodde han inte att det fanns någon motsättning däremellan.<sup>78</sup> Det var just därför som han accepterade Origenes. Hieronymus beskriver detta som otrohet (*impietas*) hos någon som ännu inte lärt fromhet (*pietas*).<sup>79</sup> Det är denna otrohet som alltså utmärker origenisterna – Hieronymus själv, däremot, har höjt sig över detta tillstånd. Nu vet vi förstås att Hieronymus sätt att använda Origenes, så väl som icke-kristna tänkare, inte

---

<sup>76</sup> Kahlos noterar att förhållningssättet till icke-kristen kultur varierade mellan kristna författare, och även hos en och samma författare. Dock tillskriver hon Hieronymus en ganska statisk attityd i detta avseende: "Not all the members of Christian communities and not all the Christian writers were as absolute in their insistence on segregation as the severest guardians of Christian demarcation lines, Jerome for instance, were" (*Debate and Dialogue*, 60). Dock har vi sett att även Hieronymus förhållningssätt kunde variera, och jag menar att skälet till hans ambivalens till stor del går att finna i hans behov av att porträtteras sig själv som en ortodox asketisk lärare.

<sup>77</sup> Mark Vessey, "Jerome's Origen: The Making of a Christian Literary Persona", i: Elizabeth A. Livingstone (red.), *Studia Patristica* 28, Leuven: Peeters Press 1993, 135–145.

<sup>78</sup> *Ep. 84.6* (CSEL 55, 127–28): *sed fac me errasse in adolescentia et philosophorum, id est gentilium, studiis eruditum in principio fidei ignorasse dogmata Christiana et hoc putasse in apostolis, quod in Pythagora et Platone et Empedocle legeram...*

<sup>79</sup> *Ibid.* (CSEL 55, 128).

skiljde sig markant mellan hans tidigare och senare karriär, och vi har därmed att göra med ett retoriskt försök att framställa förhållningssätt, som egentligen utmärktes av tvetydighet och osäkerhet, som stabila och säkra.

*Skillnaden mellan öppenhet och slutenhet*

Hieronymus beskyller origenisterna för esoterism, att lära ut vissa idéer inom den egna gruppen men inte låta allmänheten veta något om dessa. Till detta hör också en ofta återkommande beskyllning om tvetydighet: Hieronymus menar att origenisterna uttrycker sig på dunkla sätt för att folket ska tro att deras uppfattningar är ortodoxa, samtidigt som de invigda ska förstå att något annat menas. Detta gäller till exempel deras syn på uppståndelsekroppen. De säger sig tro på kroppens uppståndelse, men detta säger inte så mycket i sig, eftersom det, som Hieronymus påpekar, finns så väl andliga som jordiska kroppar. Origenisterna försöker förvillra de rättrogna genom att tala om *kroppens* uppståndelse i stället för *köttets*.<sup>80</sup> En (godtrogen) ortodox person kan då tro att de med "kropp" menar "kött", medan heretikern förstår att det egentligen är en andlig kropp som avses.<sup>81</sup> I verket mot Johannes klandrar Hieronymus biskopen för att tala om uppståndelsen på tvetydiga sätt.<sup>82</sup> Han försöker uttrycka sig på sätt som han vet kommer "tillfredsställa de okunniga" (*placitura ignorantibus*).<sup>83</sup> Origenistens heresi är nära knuten till lögnaktighet: Han låtsas, han förleder, han tar till konst för att få enkla människor att se honom som ortodox.<sup>84</sup> Detta har att göra med den ovannämnda beskrivningen av origenisterna som inte-riktigt-kristna: De *utger* sig för att vara kristna, men vid en närmare undersök-

---

<sup>80</sup> C. Ioh. 27–31 (CCSL 79A, 48–57). I Brev 84 talar Hieronymus om origenisterna som beräkande i sina svar när de blir tillfrågade om sina läror om uppståndelsekroppen: ep. 84.5 (CSEL 55, 126). Se Pålsson, *Negotiating Heresy*, 135–136, 268–269.

<sup>81</sup> Om Hieronymus sätt att använda de "enkla" som kategori i sina heresiologiska texter i allmänhet, och framför allt i sina bibelkommentarer, se Jeanjean, *Saint Jérôme et l'Hérésie*, 323–326. Om strategin att beskriva heretiker som hycklare, se *ibid.* 377–381.

<sup>82</sup> C. Ioh. 24 (CCSL 79A, 39).

<sup>83</sup> *Ibid.* 23 (CCSL 79A, 37).

<sup>84</sup> *Ibid.* 21 (CCSL 79A, 34); *ibid.* 24 (39); *ibid.* 27 (48).

ning av vad de faktiskt lär, framgår det att så inte är fallet. Med tvekydiga uttryck (*ambiguas sententias*) kan origenisten tillfredsställa såväl sina egna som kyrkans folk.<sup>85</sup>

Origenisterna vet att om deras faktiska läror skulle bli allmänt kända, skulle de ses som heretiska av den kristna allmänheten: "Du var inte så dum att du öppet försvarade en heresi som du visste skulle ogillas av kyrkan", skriver Hieronymus till biskop Johannes.<sup>86</sup> De ser sig naturligtvis inte själva som irrlärare – snarare ser de sig, enligt Hieronymus, som en intellektuell elit, med en insikt i kristen sanning som överstiger vad enkla kristna tror på, det vill säga, den sanning som uttrycks i Skriften och traditionen.<sup>87</sup> I både *Mot Johannes* och *Brev 84* använder Hieronymus orden i Galaterbrevet 4:26, om det Jerusalem som finns i himlen, för att beskriva det origenistiska högmodet: "Ni, Jerusalems folk, hånar till och med änglarna".<sup>88</sup> Sina motståndare (bland vilka Hieronymus naturligtvis inkluderar sig själv) kallar origenisterna för djur (*iumenta, animales*) som är oförmögna att ta emot det som hör till Anden.<sup>89</sup> De enkla sägs vara "gjorda av lera" (*luteos*) och "köttsliga" (*carneos*).<sup>90</sup>

När det gäller för Hieronymus att ta avstånd från origenisterna, placerar han sig tydligt i denna grupp av köttsliga och djuriska individer. Av *Brev 84* framkommer det att origenisterna påpekat att Hieronymus egentligen inte skiljer sig speciellt mycket från dem, sympatisör till Origenes som han så länge varit. Här beskrivs det hur origenisterna ser Hieronymus som invigd i deras hemliga läror (*synmysten*).<sup>91</sup> Det finns ingen anledning att betvivla att sådana påståenden kom från Hiero-

---

<sup>85</sup> *Ep.* 82.5 (CSEL 55, 112). Även Epifanios hade talat om hur Origenes lurade de ovetande; se till exempel *Pan.* 64.67.1 (GCS 31, 509).

<sup>86</sup> *C. Ioh.* 5 (CCSL 79A, 11): *Non eras tam stultus, ut aperte defenderes haeresim, quam sciebas ecclesiae displicere.*

<sup>87</sup> Denna strategi är vanlig i Hieronymus heresiologi generellt. En vanlig egenskap som tillskrivs heretikerna är högmod, och ofta handlar det just om att heretikern anser sig ha en högre förståelse än andra kristna: Jeanjean, *Saint Jérôme et l'Hérésie*, 347–352.

<sup>88</sup> *C. Ioh.* 19 (CCSL 79A, 31): *Vos, Hierosolymitae, etiam angelos deridetis.* Jfr. *ep.* 84.9 (CSEL 55, 131–132).

<sup>89</sup> *C. Ioh.* 19 (CCSL 79A, 31); *ep.* 84.9 (CSEL 55, 131).

<sup>90</sup> *Ibid.*

<sup>91</sup> *Ibid.* 84.3 (CSEL 55, 124).

nymus motståndare, eftersom vi vet att Rufinus försökte visa att Hieronymus okritiskt använt sig av Origenes. Hieronymus hade helt klart ett behov av att förstora skillnaden mellan den origenistiska heresi han konstruerade, och den likaså konstruerade idén om kyrkans rena och oföränderliga tro. Han menar att origenisterna undanhåller sin egentliga lära från "oss som ännu inte är invigda" (*nos, qui necdum initiati sumus*), det vill säga, han motsätter sig direkt påståendet att han skulle ha något med origenisterna att göra.<sup>92</sup> I stället identifierar sig Hieronymus med de enkla kristna som origenisterna försöker lura: Han skiljer mellan *vår* bekännelse och fiendernas, och talar om hur Johannes försöker tillfredsställa både "oss enkla" (*nos rudes; nos rusticos*) och sina egna.<sup>93</sup>

Hieronymus gör dock klart att han inte själv låter sig luras: "Vi förstår dina [Johannes] spetsfundigheter och hemligheter, som du talar om i sängkamrarna och bland de fullkomliga, och som folket, som står utanför, inte får lov att höra uttryckas offentligt".<sup>94</sup> Hieronymus presenterar sig själv som en som, till skillnad från origenisterna, talar öppet och tydligt. "Jag ska öppet bekänna kyrkans lära",<sup>95</sup> skriver han i *Mot Johannes*, och vill därmed markera en skillnad gentemot origenisternas esoterism och ambivalenta uttryck. Vad han bekänner, menar han, är samma lära som de enkla kristna bekänner, och han bekänner den öppet.<sup>96</sup>

Återigen ser vi polemik och apologetik följas åt: Hieronymus framställer sin egen ortodoxi i kontrast till den origenistiska heresi som han konstruerar. Han menar sig stå på de enkla kristnas sida, skild från den intellektuella elit som origenisterna utgör. Detta bidrar till det retoriska placerandet av Hieronymus inom kyrkans gränser, och av origenisterna – som genom lögn försöker framställa sig som kristna men, trots allt, inte är det – utanför dessa. Men inte bara det – Hieronymus framställer sig som en kyrkans försvarare i kampen mot origenismen. Till skillnad

---

<sup>92</sup> Ibid.

<sup>93</sup> Ibid. 84.4 (CSEL 55, 126). Jfr. *C. Ioh.* 18 (CCSL 79A, 30); *ibid.* 27 (49). Se Pålsson, *Negotiating Heresy*, 137–138.

<sup>94</sup> *C. Ioh.* 27 (CCSL 79A, 49): *Videte intellegere nos subtilitates uestras, et arcana, quae in cubiculis et inter perfectos loquimini, et quae populus foris stans non meretur audire proferre in medium.*

<sup>95</sup> Ibid. 31 (CCSL 79A, 56): *Ego libere dicam, et quamquam torqueatis ora, trahatis capillum, applaudatis pedem, iudaeorum lapides requiratis, fidem ecclesiae apertissime profitebor.*

<sup>96</sup> Som påpekats av Jeanjean, beskriver Hieronymus *vir ecclesiasticus* som en person som nöjer sig med den enkla sanningen: Jeanjean, *Saint Jérôme et l'Hérésie*, 349.

från de enkla kristna är han förmögen att avslöja origenisternas trick. Detta är en förmåga han ofta demonstrerar, genom nära undersökningar av origenisternas texter och läror. Vi finner sådana i hans bedömning av Johannes apologetiska brev i *Mot Johannes*, liksom i *Brev 84*, där origenisternas felaktiga syn på uppståndelsen avslöjas,<sup>97</sup> och i *Brev 108*, där en origenist under Hieronymus noggranna utfrågning blir avslöjad som heretiker.<sup>98</sup> Hieronymus gör klart att han fått nog av att behöva försvara sin inställning till Origenes, och tänker göra precis vad origenisterna fruktar att han ska göra, nämligen "offentligt avslöja deras hemliga läror och mysterier, och all den slughet genom vilken de förleder oss enkla kommer att föras fram i ljuset."<sup>99</sup>

Vi kan notera att Hieronymus här, i en och samma mening, presenterar sig som en av de enkla och som deras försvarare. Och här blir kanske den ofrånkomliga paradoxen i Hieronymus förhållande till Origenes, så väl som hans förhållande till världslig lärdom, som mest uppenbar: Det är på grund av att han, *trots allt*, är invigd i de origenistiska mysterierna, som det är möjligt för honom att avslöja dem. Likaså är det på grund av att han, *trots allt*, tillhör sitt samhälles intellektuella elit som han är kapabel att avslöja origenisterna och försvara ortodoxin.<sup>100</sup>

## Hieronymus som Origeneskännare

I brevet till Vigilantius, men också i andra brev skrivna under samma period, beskriver Hieronymus sitt sätt att undgå det som är dåligt i Origenes verk som att *skära bort, ändra och ignorera* det.<sup>101</sup> Bilden som framgår är att han, i enlighet med *kyrkans lära*, inte bara undvikit det dåliga hos Origenes, utan även sett till att framställa Origenes så bra som möjligt – detta både för läsarnas skull, för att de inte ska utsättas för heretiska idéer, och, intressant nog, för Origenes skull. Hieronymus uttrycker att Origenes själv blivit förfärad om han vetat att origenisterna offent-

---

<sup>97</sup> *Ep.* 84.5 (CSEL 55, 126–127).

<sup>98</sup> *Ep.* 108.23–24 (CSEL 55, 339–343).

<sup>99</sup> *Ep.* 84.4 (CSEL 55, 125): *faciam, quod solum cauent, ut sacra eorum atque mysteria in publicum proferam et omnis prudentia, qua nos simplices ludunt, in propatulo sit...*

<sup>100</sup> *C. Ioh.* 19 (CCSL 79A, 31). Se Jeanjean, *Saint Jérôme et l'Hérésie*, 330.

<sup>101</sup> *Ep.* 61.2 (CSEL 54, 577).



liggjorde det sämsta i hans verk – Hieronymus har främst Rufinus översättningar av Origenes i åtanke. Det finns ett skäl, menar han, till att ingen latinsk författare, under alla år som passerat sedan Origenes död, kommit på tanken att översätta det kontroversiella verket *Peri Archon*.<sup>102</sup> Detta är att göra Origenes en otjänst. Vad han själv gjort, däremot, är att tillgängliggöra för latinska läsare vad som faktiskt är värdefullt hos Origenes.

Skillnaden han framställer är den mellan en ortodox och en heretisk reception av Origenes. Hieronymus skriver att han fortfarande skulle berömma Origenes, om det inte vore för att vissa berömde hans fel.<sup>103</sup> Problemet är att origenisterna förnekar att Origenes uttryckte några heretiska läror över huvud taget. Det är denna snedvridna och överdrivna beundran som Hieronymus säger sig attackera.<sup>104</sup> Både han och motståndarna har använt Origenes, men det är fel att påstå, menar Hieronymus, att de har gjort det på samma sätt och att han därmed, trots sitt ställningstagande i kontroversen, egentligen skulle vara lika mycket origenist som de är: "... ingen kan vara en bättre kyrkoman än den som aldrig har varit heretiker".<sup>105</sup>

Som så ofta i heresiologin framställer Hieronymus sin egen position, även i sitt sätt att använda Origenes, som den ortodoxa mitten mellan två felaktiga extremer: De som bara tror Origenes om gott och använder allt som han har skrivit, och de som bara tror honom om ont och inte använder något som han har skrivit. Hieronymus fortsatte inte att använda Origenes *trots* sin polemik mot honom. Retoriken i sig förändrades: Vad han behövde göra var att försvara *hur* han använde Origenes. Han kunde knappast säga att det var helt fel att använda honom – då hade mycket av vad han själv skrivit varit värdelöst. Nu gällde det att framställa Origenes på ett sätt som gynnade honom själv: Det gällde att skapa *hans* Origenes.

Hieronymus förklarar alltså inte bort sitt beroende av Origenes genom att påstå att han inte känner till Origenes tillräckligt väl. Tvärtom är det på grund av sin omfattande kunskap om Origenes som han är

---

<sup>102</sup> *Ep.* 84.7 (CSEL 55, 129–130).

<sup>103</sup> *Ibid.* 84.7 (CSEL 55, 128).

<sup>104</sup> *Ibid.* 84.8–9 (CSEL 55, 130–131).

<sup>105</sup> *Ep.* 82.2 (CSEL 55, 109): *nemo enim magis ecclesiasticus est, quam qui numquam hereticus fuit.*

den bäste i rollen att förmedla Origenes till kyrkan. Anledningen till att Hieronymus *kan* avslöja origenisterna, är just hans kunskap om Origenes: "... tro på en som har prövat honom" skriver han, det vill säga, med tanke på hans goda kunskap om Origenes, kan man lita på hans om-döme.<sup>106</sup>

Det är i debatten med Rufinus som det blir allra tydligast att den origenistiska kontroversen, i mångt och mycket, kan karaktäriseras som en kamp om att hävda kunskap om Origenes. Till stor del cirkulerade debatten kring läsning och översättning. Hur skulle Origenes användas, om alls? Vilka delar av hans verk skulle förmedlas, om några – och, i så fall, hur? Rufinus menade att Origenes var en ortodox tänkare, och att allt "heretiskt" man kunde finna hos honom berodde på ändringar som gjorts av heretiker. Som Chin visat, utgår Rufinus från teorin att en och samma författare inte kan ha varit både ortodox och heretiker.<sup>107</sup> Hieronymus hävdar det direkt motsatta: Origenes har uttryckt såväl ortodoxa som heretiska tankar, och här gäller det att skilja det goda från det onda. Hans egen roll gentemot Rufinus blir tydlig: Medan antagonisten i väst försöker överskylla felen och kalla det sura för sött, och därmed vilseleda de enkla, är Hieronymus den som har urskillningsförmåga nog att se skillnaden och att förmedla endast det som är säkert för läsarna, men utelämna det som skulle kunna skada dem. Hieronymus heresiologiska behandling av Origenes handlade inte bara om att distansera sig från vissa läror; den handlade också om själva receptionen av Origenes, och det tydliga uppdelandet i en ortodox och heretisk sådan. I Hieronymus polemik framställs en typ av reception som heretisk, en annan som ortodox. I *Brev* 84 skriver han:

När ni väl har tagit avstånd från dessa felaktiga påståenden och förvisat dem från kyrkans tro, kan jag läsa det som återstår på ett säkert sätt, och efter att först ha tagit motgiftet, behöver jag inte längre frukta giftet.<sup>108</sup>

---

<sup>106</sup> Ep. 84.3 (CSEL 55, 124): *credite experto*.

<sup>107</sup> Chin, "Rufinus," 636–637.

<sup>108</sup> Ep. 84.7 (CSEL 55, 129): *cum hoc reieceritis et quasi censoria uirgula separaueritis a fide ecclesiae, tuto legam cetera nec uenena iam metuam, cum antidotum praebibero*.

## Avslutning: Vems Origenes?

Tvärtemot vad som ofta uttrycks, handlar ortodoxi och heresi inte bara om lärofrågor. I sina projekt att utmåla vissa personer och grupper som heretiker, använde sig tidigkristna heresiologer även av beskrivningar av till exempel deras teologiska metoder och deras personliga egenskaper. Jag har här velat visa att vad som utmärkte origenismen som heresi handlade om mycket mer än läroinnehåll, så som teorierna om själarnas preexistens, en andlig uppståndelsekropp och alltings återställelse. Framställningen av Origenes, och origenisterna, som en intellektuell elit, beroende av filosofiska resonemang i sin kristendomstolkning, vilken de ansåg stå över vad enkla kristna kunde förstå, var väsentlig i hur de retoriskt placerades utanför ortodoxin. Även om associationer mellan hedniskt tänkande och heresi knappast var något nytt för heresiologin omkring 400, befinner vi oss i en situation där förhållandet mellan kristet och icke-kristet är ett laddat ämne, och hos många kristna beskrivs *argument* och *bekännelse* som motsatser. Debatt och diskussion misstänkliggörs. Samtidigt handlar det inte så mycket om att förneka nyttan med allt icke-kristet som att försöka komma fram till i vilken mån det kan vara användbart.

I en kontext där Origenes utpekats som heretiker, är det inte märkligt att vi bland anklagelserna mot honom finner ett alltför stort beroende av hednisk filosofi. Hieronymus konstruktion av Origenes som heretiker inkorporerar en rad egenskaper som placerar denne utanför kyrkans ortodoxi, i ett heretiskt ingenmansland mellan kristendom och heden- dom. I den dikotomi som Hieronymus konstruerar sätts Skriften och trosbekännelsen i motsättning till världslig vishet, enkelhet i motsättning till vältalighet, öppenhet i motsättning till esoterism. Jag har argumenterat för att medan Hieronymus, liksom andra tänkare vid samma tid, framställer en sådan motsättning mellan hedniskt tänkande och kristen bekännelse, är hans verkliga förhållande till såväl Origenes som till icke-kristna författare betydligt mer komplext. Vad som framgår är att han, anklagad för sitt beroende av så väl Origenes som hedniska författare, försvarar sig genom att tillskriva origenisterna en överdriven användning av hednisk litteratur, och ta avstånd från dessa. Hans avståndstagande från Origenes blir samtidigt ett avståndstagande från heden- dom. Det är origenisterna, inte han, som använder icke-kristna tänkare i alltför stor utsträckning och på fel sätt.

Andrew Jacobs följande beskrivning av heresi och judendom i tidig-kristen heresiologi stämmer väl överens med vad jag här argumenterar för med avseende på origenism och hedendom:

Indeed, to the extent that Jewish Christians [i min läsning origenisterna] "really" existed ... their attraction to the customs or beliefs of the Jews [hedningarna] may be no different in kind from that of the heresiologists themselves ... The compelling allure of Judaism [hedendomen] at once threatens and enables the articulation of imperial Christianity, producing hybridized religious identities – orthodox and heretical – in the same gesture.<sup>109</sup>

I fallet med Hieronymus och origenism, var det inte så att Hieronymus förhöll sig på ett radikalt annorlunda sätt till icke-kristen litteratur, jämfört med vad Origenes och "origenisterna" gjorde – men det var så han ville framställa det.

För att återvända till Kate Coopers fråga – fanns det omständigheter under vilka kristna hade anledning att förneka att de använde sig av icke-kristen litteratur? – så kan vi, när det kommer till Hieronymus, konstatera att det i hans fall inte handlade så mycket om ett förnekande som ett gränsdragande mellan olika slags bruk. Han förnekar varken sitt användande av icke-kristen litteratur eller Origenes; vad han gör är att försvara ortodoxin i detta användande. Aspekter av de icke-kristna författarnas arbeten, liksom Origenes, kan accepteras. Det tillhör *vir ecclesiasticus* att göra sådana distinktioner. Trots skapandet av dikotomier, framstår ortodoxin inte som motsatsen till varken hedendom eller heresi; snarare upptar den båda i sig. Detta sker när Hieronymus hävdar kunskap om dem och därigenom utövar kontroll över dem. Den origenistiska kontroversen var i stor utsträckning en kamp om Origenes: Vem skulle få bestämma vad kunde vetas och sägas om honom? Vad betydde "origenism"? Vid denna tid fanns det många författare som uppskattade Origenes, men de skulle knappast kalla sig själva "origenister" – några sådana har aldrig existerat utanför heresiologiska verk. Det som skilde dessa författare åt var inte deras uppfattningar i lärofrågor, och inte i vilken omfattning de använde av Origenes – det var deras

---

<sup>109</sup> Andrew S. Jacobs, *Christ Circumcised: A Study in Early Christian History and Difference*, Philadelphia: University of Pennsylvania Press 2012, 15.

konstruktioner av Origenes som ortodox eller som heretiker. Rufinus och Hieronymus är de mest självklara exemplen, eftersom de gjorde detta i dialog med varandra. Här handlade det om att bemästra Origenes, att bli den som fick definiera honom och hans verk för samtiden och för eftervärlden.

Säkerligen har Hieronymus haft ett stort inflytande på en viss bild av Origenes som nedärvt genom århundradena: Den av en lärd person vars intelligens och nyfikenhet ledde honom att söka sig utanför traditionens ramar. Detta har historiskt mottagits på ett negativt sätt, men man kan fråga sig om inte det som gjorde Origenes till heretiker drygt hundra år efter hans död ligger bakom mycket av uppskattningen av honom i modern tid. I en tid och miljö där intellektuell öppenhet och mångfald hyllas, är det inte konstigt att Origenes uppfattas som en konstruktiv och innovativ tänkare bland en samling konservativa kyrkofäder. Inte heller är det märkligt att Hieronymus, i tydlig motsats, uppfattas som en traditionalist som saknade teologisk kreativitet. Det var ju trots allt precis så han ville att de skulle bli uppfattade.