

PATRISTIK 23 (2021)

# *Frelse per automatpilot?*

*Altings genoprettelse og menneskets frihed*

PH.D. CAND.MAG. I FILOSOFI  
JOHANNES AAKJÆR STEENBUCH

Patristik udgives i samarbejde med Forum for Patristik.  
Redaktion: Anders-Christian Jacobsen og Holger Villadsen.

Seriens internetadresse: [www.patristik.dk](http://www.patristik.dk)  
Direkte adresse for nr. 23: [www.patristik.dk/Patristik23.pdf](http://www.patristik.dk/Patristik23.pdf)  
Alle rettigheder tilhører forfatteren  
ISBN 978-87-970777-5-7

Publiceret juni 2021

## RESUMÉ

Læren om "altings genoprettelse" spillede en væsentlig rolle i dele af teologien før middelalderen. Når den i dag afvises er det ofte med henvisning til menneskets frihed. For de af oldkirkens teologer, som forsvarede læren om altings genoprettelse, var der imidlertid intet modsætningsforhold mellem menneskets frihed og genoprettelsens universalitet. Tværtimod lagde teologer som Klemens af Alexandria, Origenes og de kappadokiske teologer stor vægt på, at frelsen sker i og til frihed, selvom tidsbegrænset tugt kan være nødvendig. For at forstå hvordan det hænger sammen, er vi nødt til at se nærmere på, hvad det vil sige, at Gud skal blive "alt i alle", samt de begreber om tid og evighed, tugt og straf, hvis betydning vi normalt tager for givet.

## INDHOLD

Indledning	3
Et oldkirkeligt kætteri?	5
»For at Gud kan være alt i alle« (1 Kor 15,28)	7
Guds godhed og det ondes begrænsning	9
Menneskehedens enhed og forsoningens universalitet	12
Tid og evighed: Besværlige begreber	14
Hævn eller tugt? Guddommelig pædagogik	17
Frelse per autopilot?	20
Ekklesiologisk og missional merbetydning	24
Litteratur	27

# Frelse per automatpilot?

*Altings genoprettelse og menneskets frihed*

PH.D., CAND.MAG. I FILOSOFI  
JOHANNES AAKJÆR STEENBUCH

## *Indledning*

Det diskuteres jævnligt i kirkelige miljøer, om frelsen gælder alle, eller om den kun er forbeholdt de få udvalgte. Der knytter sig mange følelser til emnet, og måske derfor er debatten ofte præget af misforståelser, hvis ikke ligefrem stråmandsargumenter – som når for eksempel håbet om alles frelse afskrives som uforeneligt med klassisk kristendom. En optimistisk frelsesuniversalisme har rigtig nok ofte knyttet sig til liberale teologier, men indenfor de senere år findes der stadig flere eksempler på en fornyet interesse for læren om altings genoprettelse, *apokatastasis pantôn*, som den blev udfoldet i klassiske teologier. Ønsket synes ikke at være at kaste vrage på teologisk arvegods for fremskridtets skyld, men tværtimod at revitalisere elementer af en dybere, mere perspektivrig teologi hinsides fundamentalisme og liberalisme.

Som amerikanske David Bentley Hart har bemærket, beskrev Basilios af Cæsarea i det fjerde århundrede håbet om, at alle til sidst ville blive frelst, som særdeles udbredt.<sup>1</sup> Også Augustin måtte indrømme, at mange bibeltro kristne anså evangeliet for at handle om alles endelige frelse, hvilket han imidlertid afskrev som "blødhjertethed".<sup>2</sup> Den italienske patristiker Ilaria Ramelli har ligesom Hart peget på det bemærkelsesværdige i, at der før kristendommen ikke findes tilsvarende forestillinger om altings genoprettelse og universel frelse. Læren blev udformet som forsvar for kristen ortodoksi og i polemik mod de former for gnosticisme, som hævdede, at mennesker var forudbestemt til enten frelse eller fortabelse. Apokatastasis-tanken var langt fra et produkt af filosofisk synkretisme, men fulgte,

1 David Bentley Hart vakte for nylig opsigt med sin bog *That All Shall be Saved*, hvori han argumenterer for alles frelse med tankegange lånt fra tidlige teologer som blandt andre Origenes og Gregor af Nyssa samt Maximos Bekenderen. David Bentley Hart, *That All Shall be Saved: Heaven, Hell & Universal Salvation* (New Haven and London: Yale University Press 2019).

2 Augustin, *Ench.* 29.

fx for Klemens af Alexandria, Origenes og de kappadokiske teologer, af forsøget på konsistent at forstå følgerne af Kristi guddommelighed, inkarnation, død og opstandelse.<sup>3</sup> Teorien om en dobbelt udgang med endeløse straffe i efterlivet blev til gengæld først dominerende, da det blev nødvendigt at holde almindelige kristne i moralsk skak, efterhånden som kristendommen blev udbredt.

De analyser, som findes hos Ramelli og Hart, er langt fra originale, men er blevet fremført jævnligt siden reformationen – dog i mange tilfælde af forfattere uden for det kirkelige etablisement.<sup>4</sup> I nyere teologi forbindes apokatastasis-tanken ofte med strømninger i ortodoks teologi og filosofi, fx Nikolaj Berdjajev og Sergej Bulgakov, men den har også fundet eksponenter i såkaldt *Radical Orthodoxy*. I en protestantisk sammenhæng forbindes især Jürgen Moltmann med tanken, mens emnet herhjemme er beskrevet af Kaj Mogensen.<sup>5</sup> Således er apokatastasis-læren i stigende grad blevet mainstream. Det hænger givetvis sammen med ønsket om en teologi, der kan svare på aktuelle kirkelige udfordringer: Hvordan kan kirken fx forkynde evangeliet klart og tydeligt i et pluralistisk samfund uden at sætte absolutte skel mellem inde og ude? Her er det nærliggende at hævde, at Guds kærlighed naturligvis gælder alle. Risikoen er imidlertid, som kritikere så ofte påpeger, at evangeliet udvandes, hvis det reduceres til et letkøbt budskab om alles frelse uanset tro og religiøs habitus.

Netop derfor er der grund til at gå i detaljer med apokatastasis-tanken i dens oldkirkelige udformninger. Her er det væsentligt, at frelsen ikke sker automatisk, men som følge af menneskets frie participation i Guds Logos. Det er i moderne populærteologi ellers ofte en indvending mod læren om altings genoprettelse, at frelsen ikke kan garanteres, da fortabelsen må være en mulighed, hvis frelsen skal ske i frihed. Der er dermed sket en besynderlig forskydning, for hvor fx Luther med Augustin begrundede en dobbelt udgang med, at menneskeviljen var ufri og "trælbundet" af det onde, lagde de oldkirkelige teologer, som forsvarede læren om altings genoprettelse,

3 Ilaria Ramellis mammutværk *The Christian Doctrine of Apokatastasis* er siden sin udgivelse i 2013 kommet i en mere letfordøjelig (og billigere) udgave i samarbejde med den engelske teolog Robin Parry, der står bag en række udgivelser om kristen frelsesuniversalisme. Ilaria Ramelli, *The Christian Doctrine of Apokatastasis* (Leiden: Brill 2013).

4 Fx kan nævnes radikale pietister, såsom Johann Wilhelm Petersen (1649-1727), og en række engelske teologer, såsom Jeremiah White (1629-1707) og James Rely (1721-1778) samt, måske mest berømt, Friedrich Schleiermacher (1768-1834) og herhjemme H.N. Clausen (1793-1877).

5 Kaj Mogensen, *Frelse og fortabelse* (København: Aros 2012).

se, tværtimod stor vægt på menneskets frihed. Menneskets frihed står ikke i modsætning til Guds frihed, men Gud formår i sin uudgrundelige visdom at frelse mennesker uden tvang. Det perspektiv betyder noget for, hvordan læren om altings genoprettelse kan aktualiseres i dag.

*Et oldkirkeligt kætteri?*<sup>6</sup>

Når det i dag diskuteres, om der kan være plads til apokatastasislæren i kirkens forkyndelse, skyldes det ikke mindst, at den historisk er blevet opfattet som et oldkirkeligt kætteri. Blandt de velkendte fordømmelser i Confessio Augustana er således paragraf 17 rettet mod de gendøbere, der angiveligt hævdede, at der skulle være en ende på de ugudeliges evige pine. Det er ikke indlysende, hvem der her er tale om, men det er klart, at mærkatet "origenisme" kunne bruges til at kætterstemple modstandere, også under reformationen.<sup>7</sup> Det hænger sammen med de fordømmelser, der fulgte det femte økumeniske koncil i Konstantinopel i år 553.<sup>8</sup> I vestkirken blev som bekendt Augustins udvælgelses- og prædestinationslære normdannende, men også i østkirken led apokatastasislæren delvist nederlag som følge af det femte koncil.

Med formuleringer, der minder om Confessio Augustana, fordømtes allerede i Justinians edikt fra 528 de, der hævder, at dæmoners og ugudelige menneskers straffe er midlertidige, og at dæmoner og ugudelige mennesker skal genoprettes.<sup>9</sup> Justinians fordømmelser lå således allerede klar før koncilet i 553, der også fordømte dem, der forsvarer "den uhyrlige genoprettelse" (τὴν τερατώδη ἀποκατάστασιν). Ilaria Ramelli har imidlertid henledt opmærksomheden på, at koncilet næppe kan siges at opfylde de krav, der normalt stilles for at

6 Kapitlet her er delvist baseret på Johannes Aakjær Steenbuch, "Evangeliet: Et 'oldkirkeligt kætteri'?" i *Nyt Babel* #6 23/6 2015.

7 Fx nævnes Hans Denck (d. 1527) som mulig frelsesuniversalist, men evidensen er anekdotisk. Ifølge Morwenna Ludlow var mærkatet "origenisme" netop noget, de lutherske myndigheder kunne gøre brug af for at kætterstemple døberne. Se Morwenna Ludlow, "Why Was Hans Denck Thought To Be a Universalist?" i *The Journal of Ecclesiastical History*, vol. 55 (Cambridge: Cambridge University Press 2004), s. 257-274.

8 Aidan Kimel har en grundig artikel om emnet på sin blog. Se Aidan Kimel, "Did the Fifth Ecumenical Council Condemn Universal Salvation?" i *Eclectic Orthodoxy* (31/5-2020), <https://afkimel.wordpress.com/2020/05/31/did-the-fifth-ecumenical-council-condemn-universal-salvation/>.

9 Se Richard Price, tr., *The Acts of the Council of Constantinople of 553: With Related Texts on the Three Chapters Controversy (Translated Texts for Historians LUP) (Volume 51)* (Liverpool University Press 2012), s. 281.

kunne kaldes "økumenisk".<sup>10</sup> Fordømmelserne må tværtimod opfattes som utidig kejserlig indblanding i indrekirkelige anliggender. Fx fandt koncilet sted uden deltagelse af pave Vigilius, der blev smidt i fængsel i Konstantinopel, da han nægtede at fordømme blandt andre Theodor af Mopsuestia.<sup>11</sup>

Dertil skal lægges, at det ifølge Ramelli og Hart ikke i sig selv var læren om altings genoprettelse, der fordømmes i dokumenterne fra koncilet, men en radikaliseret form for origenisme, som var opstået i Palæstina i første halvdel af det sjette århundrede, hvor en form for reinkarnations- eller transmigrationsstanke spillede en rolle. En sådan sættes af og til i forbindelse med Origenes (d. 254), der imidlertid snarere forsvarede en paulinsk forestilling om kroppens forvandling til et åndeligt legeme.<sup>12</sup> Når origenismen og læren om altings genoprettelse blev fordømt i den form, som var dominerende i det sjette århundrede, hang det altså blandt andet sammen med de forestillinger som kom oveni, men som dermed blot udgjorde én blandt mange mulige udgaver af apokatastasis-læren. Det er måske nok at stramme skruen, når Ramelli og Hart hævder, at læren om altings genoprettelse, og det dertil hørende håb om alles frelse, således aldrig i sig selv blevet fordømt på et økumenisk koncil. Fordømmelserne blev jo trods alt accepteret som gyldige af efterfølgende konciler, men det er dog klart, at de altså primært angik origenismen i dens radikaliserede udgave. På det syvende økumeniske koncil i Nikaia i 787 blev Gregor af Nyssa (ca. 335-395), der tilsyneladende lige så utvetydigt som Origenes forsvarede læren om altings genoprettelse og alles frelse, tildelt titlen "fædrenes fædre", hvilket om ikke andet så må siges at afbalancere fordømmelserne fra det femte koncil.

Sagen er da også, at apokatastasis-læren ikke kan reduceres til en særlig origenistisk specialitet. Tanken om altings genoprettelse kom ikke ud af ingenting. Begrebets nytestamentlige rødder findes i Apostlenes Gerninger, hvor Peter taler om "de tider", hvor "alt det genoprettes, som Gud fra fordums tid har forkyndt gennem sine hellige profeters mund" (ApG 3,21). Hvad der nærmere er omfattet af dette "alt", som skal genoprettes, er imidlertid mindre klart. Fx anvendte Josefus begrebet politisk om Jerusalems genoprettelse, mens Filon talte allegorisk om den enkelte sjæls genoprettelse.<sup>13</sup> I stoisk

10 Ramelli, *The Christian Doctrine of Apokatastasis*, s. 724-726; s. 736-737.

11 Ilaria Ramelli, *A Larger Hope? Universal Salvation from Christian Beginnings to Julian of Norwich* (Eugene: Cascade Books 2019), s. 172f.

12 Se fx Origenes, *In Rom.* 6,1,7.

13 Josefus, *Ant.* 11,98. Filon, *Her.* 293. Filon læser historien om hebræernes udfrielse fra Ægypten allegorisk. Se også Ramelli, *A Larger Hope?*, s. 2-3.

kosmologi betød *apokatastasis* den periodiske genopretning af universet til sin oprindelige orden ved enden af hver æon, men i den kristne teologi, især i den alexandrinske tradition, kom altings genoprettelse efterhånden til at betyde hele skaberværkets genoprettelse i et *telos* hinsides æonerne, hvor Gud til sidst bliver "alt i alle" (1 Kor 15,28). Allerede før Klemens og Origenes kan findes eksempler på kristen eskatologi, der peger i den retning. Ilaria Ramelli henviser blandt andet til Peters Apokalypse, samt Teofilus (d. ca. 183), der kunne tale om, hvordan selv dyrene skulle "genoprettes", når menneskeheden vender tilbage til en tilstand i overensstemmelse med dens natur.<sup>14</sup> Selv hvis det er uklart, hvad det betyder i en større eskatologisk sammenhæng, bør det stå klart, at apokatastasis-tanken, som den senere udfoldes, har rødder i den tidligste kristne teologi.

*"For at Gud kan være alt i alle" (1 Kor 15,28)*

Origenes udfoldede i sin teologi en tankegang, som i de nytestamentlige tekster især findes hos Paulus. En central passage er fx Rom 5,17-19, hvor Paulus med henvisning til Adam og Kristus forklarer, at ligesom en enkelts fald blev til fordømmelse for "alle mennesker", sådan er en enkelts retfærdige gerning også blevet til retfærdighed og liv for "alle mennesker" (πάντας ἀνθρώπους). Det kan læses sådan, at de selvsamme "alle mennesker", der er underlagt død og uretfærdighed, også skal gøres retfærdige og dermed levende.<sup>15</sup> En sådan udlægning synes i hvert fald oplagt for Origenes, der læser Paulus' ord i Romerbrevet som en slags kompaktudgave af det længere ræsonnement i Første Korintherbrev 15,20-28, der har en tilsvarende struktur.<sup>16</sup>

I Første Korintherbrev 15,20-28 beskriver Paulus, hvordan alle, der er døde med Adam, skal gøres levende med Kristus (1 Kor 15,22), men hver til sin tid: først Kristus som "førstegrøden", så dem, der hører Kristus til. Derefter kommer "enden" (τὸ τέλος), hvilket sker "når Kristus har tilintetgjort al magt og myndighed og kraft og overgiver riget til Gud Fader". Paulus' tankerække munder ud i, at

14 Teofilus, *Ad Aut.* 2,17. Ignatius kunne tale om, hvordan Kristus har draget "alle mennesker til sig selv med henblik på deres evige frelse". Ignatius, *Ep. Smyr.* 2. Ramelli, *A Larger Hope?*, s. 20-21.

15 En alternativ læsning kan fx være, at alle mennesker, der skal gøres retfærdige og levende, skal blive det i kraft af Kristi gerning, men at det altså ikke af den grund betyder, at "alle mennesker" skal blive retfærdige. For en kritik af denne udlægning, se Thomas Talbot, "St. Paul's Universalism" i *The Inescapable Love of God*, 2nd ed. (Eugene: Wipf and Stock Publishers 2014), s. 49-71.

16 Se Origenes, *In Rom.* 5,3,6-7, hvor Origenes læser Rom 5,17 sammen med 1 Kor 15,26-28.

også Sønnen skal underlægge sig Faderen, for at Gud kan blive "alt i alle" (πάντα ἐν πᾶσιν), som det så velkendt hedder. Guds frelsesplan skrider med andre ord frem som i en tretrinsraket, hvor Kristus oprejses som førstegrøden, derpå dem, der hører ham til, og sidst den resterende menneskehed.<sup>17</sup> At det hele sker, for (ἵνα) at Gud kan blive "alt i alle", forstår Origenes sådan, at opstandelsen i alle tilfælde fører til frelse i sidste ende. Det er ikke bare den legemlige død, som skal tilintetgøres (1 Kor 15,26), men også den åndelige død, synd og ondskab i det hele taget.

Den logik, som ligger til grund for læsningen af Første Korintherbrev 15,20-28, er, ifølge Origenes, også på spil, når det i Første Johannesbrev på den ene side hedder, at Jesus er død som et sonoffer for "vores synder", men på den anden side også for "hele verden" (1 Joh 2,2). Jesus er ikke kun et sonoffer for de troende, men også samtidig for hele verden, hvilket ifølge Origenes skal forstås sådan, at frelsen skrider frem i en bestemt orden, hvor først de, der tror her og nu skal frelses, men sidenhen også resten af verden.<sup>18</sup> Kristi opstandelse fra de døde gør det muligt for de troende at leve med ham her og nu, men Kristi opstandelse er også begyndelsen på genoprettelsen af hele skaberværket.<sup>19</sup>

At Gud bliver "alt i alle" forstås i Origenes' *Om førsteprincipperne* sådan, at alle rationelle væsener vender tilbage til deres oprindelige gudgivne tilstand, når enden genoprettes til begyndelsen. Når den ene gode Gud bliver "alt", er det ikke bare i nogle, men netop i "alle".<sup>20</sup> Det er klart, at en sådan læsning må tage hensyn til nytestamentlige udsagn, hvor der fx skelnes mellem en opstandelse "til liv" og en opstandelse "til dom" (Joh 5,29). Men her er tanken hos Origenes i hvert fald, at også de, der opstår til dom, i sidste ende skal underlægge sig Gud på en sådan måde, at Gud kan blive "alt" også i dem. Den underlæggelse, der her er tale om, er væsentligt nok en frivillig underlæggelse. Når Sønnen i Første Korintherbrev 15,20-28 siges at underlægge sig Faderen, sker det frivilligt med henblik på frelse, og det samme må derfor gælde dem, der underlægger sig Sønnen.<sup>21</sup> Når det i Filipperbrevet tilsvarende hedder, at "hvert knæ skal bøje sig" i Jesu navn (Fil 2,10), er det, fordi alting er underlagt ham, forklarer Origenes, men Gud udøver ikke sin magt ved vold og nødvendighed, men ved "fornuft og visdom", for Gud udøver sin

17 Origenes, *De princ.* 3,6,6.

18 Origenes, *In Rom.* 3,9,13.

19 Origenes, *In Rom.* 4,7,3.

20 Origenes, *De princ.*, 3,6,3.

21 Origenes, *De princ.* 3,5,7.



magt gennem sit Ord, der selv er fornuft og visdom.<sup>22</sup> Når alle til sidst skal underkaste sig Gud gennem Ordet, skal det altså forstås som en frivillig underlæggelse, der fører til frelse.

Tanken udfoldes mere systematisk i Gregor af Nyssas kommentar til Første Korintherbrev 15,20-28. Anliggendet er som udgangspunkt en polemik mod neo-arianismens subordinationistiske teologi, der hævdede, at Kristus var underordnet Faderen og derfor måtte være af et andet væsen. Gregors anti-subordinationistiske argumenter viser sig at få vidtrækkende konsekvenser. Den underlæggelse, der er tale om i paulusteksten, er igen ikke en tvungen underkastelse, men tværtimod en delagtiggørelse i Gud selv, som fører til frelse. Når Paulus skriver, at Kristus skal herske, "indtil han har lagt alle sine fjender under sine fødder", må det, ifølge Gregor, forstås sådan, at Kristus holder fast i magten, indtil al modstand mod det gode hører op.<sup>23</sup> Når Kristus har samlet hele sit rige, vil han overgive det til sin Fader, som dermed forener alt med sig selv. At riget engang skal overgives til Faderen, vil, forklarer Gregor, sige, at alle i sidste ende giver efter for Kristus, som dermed giver os adgang til Faderen. Når døden til sidst er tilintetgjort, skal vi underlægge os Gud, men underlæggelse betyder heller ikke her en "underdanig slavetilstand". Nej, skriver Gregor, "vores underlæggelse består i et rige af ufor-gængelighed og velsignelser, som lever i os". Når Paulus taler om at være underlagt Gud, betyder det med andre ord, at "Kristus fuldender sit gode i os ved sig selv, og i os udvirker alt det, der behager ham".<sup>24</sup>

Som hos Origenes er tanken hos Gregor klar, at der intet tvungent eller ufrit er ved frelsen, for i sidste ende sker frelsen i og til frihed. At det hele sker gradvist, for at Gud til sidst kan blive "alt i alle", hænger netop sammen med, at Kristus ikke med vold og magt lægger sine fjender under sig, men at frelsen kun kan ske, når alle tænkende væsener forenes med det guddommelige Logos og derved tager del i Guds frihed.

#### *Guds godhed og det ondes begrænsning*

En væsentlig filosofisk eller skabelsesteologisk præmis for at forstå Paulus' ord om Gud som "alt i alle" er fra den alexandrinske teologi og frem en form for participationstanke, hvor skaberværket har sin

22 Origenes, *De princ.* 1,2,10.

23 Gregor, *In Illud* 27-28. Sml. Origenes, *In Rom.* 7,5,4.

24 Gregor, *In Illud* 28.

væren alene ved participation i "den, der er".<sup>25</sup> Deraf følger også en klassisk privationsontologisk forståelse af det onde som fravær eller "privation" af væren. Det onde har ingen selvstændig realitet, men skyldes alene, at noget grundet synd falder uden for Gud. At Gud til sidst kan blive alt i alle, hænger derfor også sammen med, at det onde er begrænset. Det onde har ingen ontologisk realitet, men snylter på det gode. Den pointe blev udviklet som følge af polemikken mod markionismen og de former for gnosticisme, der hævdede eksistensen af to principper, godt og ondt, der stod i evig og absolut modsætning. Mod læren om skabergudens ondskab understregede Klemens af Alexandria (150-215) og Origenes, at skaberguden er entydigt god. Verden er ikke skabt af en ond Gud. Hvis det Gamle Testaments Gud virker ond og uretfærdig, må det læses allegorisk.<sup>26</sup>

Klemens slog således fast, at Herren har omsorg (φρονίζει) for alle mennesker. Hvis det ikke var tilfældet, skulle det enten skyldes uduelighed eller uvilje til at frelse menneskeheden (τὴν ἀνθρωπότητα), men ingen af delene sømmer sig for en god og almægtig Gud, understreger Klemens, der dermed imødegår en typisk indvending mod Guds godhed og almagt. At Herren for vores skyld iklædte sig kød, skyldes jo netop, at han som alles Herre har omsorg for alle. For, skriver Klemens, "han er frelser, ikke bare på den ene side, men ikke på den anden", hvilket i sammenhængen synes at betyde, at Gud er alles frelser. I hvert fald konkluderer Klemens ved at spørge, hvordan han dog skulle kunne være frelser og Herre, "hvis ikke alles frelser og Herre?" (πάντων σωτὴρ καὶ κύριος).<sup>27</sup> Selvom Klemens ikke udfolder de eskatologiske implikationer, er grundtanken klar, at Gud både kan og vil frelse hele menneskeheden.

Origenes lagde i sin polemik mod markionismen ligesom Klemens vægt på, at Guds retfærdighed og godhed ikke står i modsætning til hinanden, men at de er to sider af samme sag. Det onde er derimod ikke skabt af Gud og har derfor ingen blivende realitet. Når det i Johannes-prologen hedder, at alt blev skabt ved Guds Logos, men at "uden ham blev intet skabt" (Joh 1,3), kan det ifølge Origenes forstås sådan, at alt, der er, er skabt ved Guds Logos, men at synd og frafald må være "intet", som altså ikke er skabt af Guds Logos. Det onde er med andre ord uden væren og derfor intet, for, skriver Ori-

25 Jf. Septuagintas oversættelse af 2 Mos 3,14.

26 Teodicéen er med andre ord et drivende princip i den allegoriske læsning. Det bibelske forlæg er blandt andet Galaterbrevet 4,24, hvor Paulus læser historien om Abraham allegorisk (ἀλληγορούμενα).

27 Klemens, *Str.* 7,2,6,5.

genes, "det var ikke til fra begyndelsen, og det vil heller ikke være ved for altid".<sup>28</sup>

De soteriologiske aspekter af privationsontologien udfoldes i Origenes' romerbrevskommentar. Her forklarer Origenes, at uanset hvor meget nogen vedbliver at være underlagt synd og død, er der grænser for dødsrigets varighed, som ikke kan være evigt på samme måde, som livet og retfærdigheden er det. Igen henvises til Paulus' tankerække i Første Korintherbrev 15,20-28, hvor det jo hedder, at døden til sidst skal tilintetgøres. Hvis døden varede ved ligeså længe som livet, ville døden ikke være livets modsætning, men dets lige, men fordi døden er livets modsætning, kan døden ikke være evig i absolut forstand. Deraf følger så også, at de dodes opstandelse nødvendigvis må finde sted. Det kunne måske indvendes, at Jesus' død og opstandelse overflødiggøres, hvis de dodes opstandelse finder sted med nødvendighed, men Origenes lægger til, at de dodes opstandelse finder sted det øjeblik, hvor døden såvel som dens magt er tilintetgjort, hvilket netop sker som følge af Kristi gerning.<sup>29</sup> Selvom der altså her er tendenser til noget, der kunne ligne metafysisk determinisme, gør kristologien det muligt for Origenes at holde fast i, at frelsen sker i frihed.

Dele af tankegangen går igen i kappadokisk teologi. Fordi Herrens fred er uden ophør og derfor evig, vil Gud til sidst blive "alt i alle", bemærker Basilios af Cæsarea således i sin kommentar til Esajas.<sup>30</sup> Gregor af Nyssa kunne ligesom Origenes forklare, at det onde ikke har nogen absolut evig oprindelse (ἐξ αἰδίου) og derfor heller ikke vil være ved for altid (εἰς αἰεί).<sup>31</sup> I sin lille bog om skabelsen af mennesket kontrasterer Gregor Guds uforanderlighed med menneskelivets foranderlighed. Fordi menneskets væsen, som skabt, er underlagt konstant forandring, kan det heller ikke finde uforanderlighed i det onde. Deraf følger, forklarer Gregor, at når det onde har nået sin grænse, må det gode nødvendigvis tage over. Selv hvis vi har bevæget os helt ind under "det ondes skygge", skal vi engang vende tilbage til livet i lyset.<sup>32</sup> Igen betyder det ikke, at mennesker frelses som følge af en metafysisk nødvendighed, men at Gud som det uendelige gode formår at gøre en ende på det onde, der altid er begrænset. Fordi det gode i modsætning til det onde er ubegrænset,

28 Origenes, *In Joh.* 2,92-93.

29 Origenes, *In Rom.* 5,8,8.

30 Ramelli, *The Christian Doctrine of Apokatastasis*, s. 344ff. Se Basilios, *In Is.* 9,227.

31 Gregor, *In Ins. Ps.* 100,25; 101,3.

32 Gregor, *De Hom.* 21.

kan mennesket trods sin foranderlighed finde ro i det gode, når det først er bragt til frivilligt at *participere deri*.<sup>33</sup>

*Menneskehedens enhed og forsoningens universalitet*

Det er ikke kun tankerækken i Første Korintherbrev, der lægger op til en frelsesuniversalistisk læsning. Det samme gælder en række andre nytestamentlige tekster, som taler om forsoningens omfang, fx når det i Første Timotheusbrev hedder, at Kristus "gav sig selv som løsesum for alle" (1 Tim 2,6) og i Andet Korintherbrev, at Gud i Kristus har forliget "verden med sig selv" (2 Kor 5,19-20). Paulus forklarer her, at når Kristus "døde for alle", er det, for at "de, der lever, ikke længere skal leve for sig selv, men for ham, der døde og opstod for dem" (2 Kor 5,15).

Ikke mindst Athanasius (ca. 296-373) lagde i sin *Om inkarnationen* vægt på, at formuleringen "når én er død for alle, er de alle døde" skal forstås sådan, at alle i princippet er døde med Kristus på korset.<sup>34</sup> Tanken er klar: Af naturen er menneskevæsenet foranderligt og kan derfor kun være udødeligt ved participation i Guds Logos. Ved synden har menneskeheden mistet sin delagtighed i Guds Logos med det resultat, at døden er blevet en almen realitet. Ved at forbinde sig med menneskeheden i inkarnationen og efterfølgende dø "for alle" er alle døde med Kristus, men fordi Kristus som Guds Logos er udødelig, er det på samme tid igen blevet muligt for alle at tage del i Guds Logos og derved livet.

Fordi alle, der er døde med Adam, på den måde skal gøres levende med Kristus (1 Kor 15,21-22), kan Athanasius rask væk kalde Jesus "alles frelser" eller ligefrem "alles fælles frelser" (ὁ κοινὸς πάντων Σωτήρ).<sup>35</sup> At Kristus, Guds Logos, er alles frelser, betyder simpelthen for Athanasius, at alles opstandelse finder sted i kraft af ham. Samtidig kan Athanasius, som så mange andre, advare mod den "ulykke" og "ild", der skal overgå syndere på dommens dag.<sup>36</sup> Det kan forstås sådan, at forsoningen nok er universel, at Jesus derfor er alles frelser i den forstand, at hans opstandelse fører til opstandelse for alle, men at mennesker dog er ansvarlige for, om de vil tage del i det evige liv

33 Gregors tanker om en vedvarende vækst i det gode forstås således af og til i modsætning til Origenes, der ikke havde samme begreber om Guds uendelighed. Se Ronald E. Heine: *Perfection in the virtuous life, a study in the relationship between edification and polemical theology in Gregory of Nyssa's De vita Moysis* (Cambridge: Philadelphia Patristic Foundation 1975), s. 194-195.

34 Athanasius, *De In.* 9-10.

35 Athanasius, *De In.* 15,1; 30,1; 52,1.

36 Athanasius, *De In.* 57.

eller forkaste det. Athanasius forklarer, at da "alles fælles frelser" er død for alle, skal de troende i Kristus nu ikke længere frygte døden. Det almene skal med andre ord afvejes i forhold til det partikulære. Her peger Ilaria Ramelli imidlertid på, at Athanasius' tankegang i høj grad bærer præg af Origenes' lære om altings genoprettelse, og at Athanasius "formentlig" ("probably") også mente, at genoprettelsen i sidste ende ville inkludere alle.<sup>37</sup>

At Gud i inkarnationen har forbundet sig med menneskets natur i sin helhed og derfor også frelser hele menneskeheden, blev udfoldet mere eksplicit hos Gregor af Nyssa, der begrundede menneskehedens ubrydelige enhed analogisk ud fra den ubrydelige enhed, der består mellem de guddommelige personer.<sup>38</sup> Da menneskeheden er ét, indebærer inkarnationen, at Gud forbinder sig med menneskeheden som sådan, men derfor også, at alle mennesker, der har del i menneskets natur, gennem Kristus vil blive ført tilbage til participation i hans guddommelighed.<sup>39</sup> I sin kommentar til Første Korintherbrev 15,20-28 kan Gregor derfor også forklare, at Kristi legeme består af menneskets natur, som Kristus er forenet med.<sup>40</sup> Når Paulus taler om Kristus som formidler mellem Gud og mennesker (1 Tim 2,5), betyder det, at Kristus forener alting med sig selv og gennem sig selv med Faderen. At Gud bliver "alt i alle", betyder for så vidt, at der til sidst vil være et fuldstændigt sammenfald mellem Kristi legeme og menneskeheden som sådan. Ingen (μηδέν) vil i sidste ende falde "uden for de frelste".<sup>41</sup>

Antropologien er således en vigtig brik i forståelsen af læren om altings genoprettelse. Fordi frelsen i første omgang angår menneskets natur, som Guds Logos har forenet sig med, består den enkeltes frihed ikke så meget i en frihed til at tilvælge delagtighed i den menneskehed, som Gud har forligt med sig selv i Kristus, men frihed handler om, hvordan den enkelte vælger at forholde sig til den realitet, som forsoningen allerede i princippet er. Frelse består med andre ord ikke i den enkeltes udfrielse af en augustinsk *massa damnata*.<sup>42</sup>

37 Ramelli, *A Larger Hope?*, s. 86ff. Vi kan måske nok ikke kategorisere Athanasius som eksplicit tilhænger, men hans tankegang er dog kompatibel med læren om altings genoprettelse.

38 Se især Gregor, *Ad Abl.*

39 Gregor, *In Cant.* 467,2-17; *De perf.* 1,197; 206.

40 Gregor, *In Illud* 21. Når Paulus taler om legemets opstandelse, er det også det legeme, som er kirken, som Paulus taler om, forklarer Origenes, for kirken som Kristi legeme er kun fuldendt, når alle dens dele samles i ét. Origenes, *In Rom.* 7,5,10.

41 Gregor, *In Illud* 21.

42 Man kunne mene, at den nærmest perverse tendens i vestkirkelig teologi til at glæde sig over de andres fortabelse til gengæld synes at bero på en forestilling om frelse som individualisering eller udskillelse fra mængden. At himlens glæder forstærkes af synet

(Fodnoten fortsætter på næste side)

Det er derimod den perverterede individualitet, der er fortabelsen, som dog kun kan være midlertidig, for i sidste ende formår Guds Logos at føre alle tænkende væsener til frelse. At menneskeheden frelses i sin helhed synes måske at udelukke det enkelte menneskes frihed og ansvar. Her er det dog afgørende, at altings genoprettelse først sker, når hvert enkelt tænkende væsen bringes til i frihed at tage del i Gud i harmoni med den menneskehed, der i sin helhed er forlig og genoprettet.

#### *Tid og evighed: Besværlige begreber*

Det er værd at bemærke, at når Jesus i evangelierne taler i lignelser om dom og straf, siges sjældent noget om straffens varighed. Som David Bentley Hart har bemærket, synes der tværtimod ofte at være tale om begrænset straf, som når Jesus i Bjergprædikenen taler om, at den, der vredes på sin broder, ikke skal slippe ud af sit gældsfangsel, før "den sidste øre" er betalt (Matt 5,26).<sup>43</sup> Andre steder synes straffen i Gehenna ("Helvede") at være tilintetgørelse (Matt 10,28).<sup>44</sup> Lignelsen om verdensdommen, hvor der tales om "evig straf", synes måske at være en undtagelse, men her hører det med til historien, at læren om altings genoprettelse i dens klassiske formuleringer typisk forudsætter en mere nuanceret forståelse af begreberne om tid og evighed, end vi måske er vant til.

Når der i lignelsen om verdensdommen tales om "den evige ild" (Matt 25,41) og "evig straf" (Matt 25,46), er adjektivet, der her typisk oversættes "evig" (αἰώνιον), afledt af ordet æon (αἰών), der har en række betydninger, fx "tidsalder", "verden" og "menneskealder".<sup>45</sup> Didymos af Alexandria (313-398) bemærkede, ligesom Origenes, at adjektivet αἰώνιος tilsvarende har forskellige betydninger, for mens

af de fortabtes piner er en tanke, der kendes fra blandt andre Tertullian, Augustin og Luther. I den augustinske tradition blev argumentet, at når Paulus taler om "alle" i fx , må det forstås begrænset, så det kun angår "alle de udvalgte". Det kunne måske hævdes, at moderne religiøs individualisme, som den kendes fx fra former for pietisme, har rødder i en forestilling om frelse som udfrielse fra massen.

43 Hart, *That All Shall be Saved*, s. 92ff.

44 Der findes ingen klare nytestamentlige begreber om "helvede", som det senere er blevet opfattet, selvom ordet typisk anvendes som oversættelse af "Gehenna", det græske ord for "Hinnoms dal" syd for Jerusalem, der i fx Jesus' bjergprædiken anvendes metaforisk om de straffe, der skulle overgå dem, der befinder sig uden for Guds rige. Hvordan udsagn som disse forstås, afhænger af den bredere eskatologiske ramme, som de forstås indenfor.

45 Fx Aristoteles definerede en æon som en menneskealder. Aristoteles, *De Caelo* 1,9,15. En tilsvarende betydning findes hos Homer, *Il.* 685; *Od.* 160. På nytestamentlig baggrund er det muligt at tale om verdenshistorien som bestående af et forløb af tidsaldrer. Se fx 1 Kor 2,7; Ef 2,7. Derfor kan Origenes også tale om, at "dødens evighed" ikke har samme varighed som livets evighed. Origenes, *In Rom.* 5,8,8.

Guds evighed er ubegrænset, kan også forløb af begrænset varighed beskrives som æoniske, fx en menneskealder, en slægt eller en tidsalder.<sup>46</sup> Skal "evig" forstås i betydningen "uophørlig" eller "uden ende", er der derimod tale om adjektivet *ἄιδιος*. Ilaria Ramelli bemærker således, at *ἄιδιος* ofte anvendes til at beskrive "evigt liv" i betydningen "liv uden ende", mens *αἰώνιος* beskriver straffe, der hører til en bestemt æon eller tidsalder.<sup>47</sup> Æonerne hører imidlertid op, når enden (*τὸ τέλος*) kommer, forklarede Didymos, og den frelse, der er "hinsides æonerne" (*ὑπεραιώνιος*), indebærer derfor ikke bare "æonisk" liv, men "evigt" (*ἄιδιος*) liv i absolut forstand uden ophør.<sup>48</sup> Ilaria Ramelli anbefaler derfor, at ordet *αἰώνιος* oversættes med "i den kommende verden" snarere end "evig" for at undgå misforståelser.<sup>49</sup>

At der knytter sig en flertydighed til centrale begreber om tid og evighed, gav især i den alexandrinske tradition rum for en vifte af udlægninger af nytestamentlig eskatologi. Når der i lignelsen om verdensdommen (Matt 25,31-46) både tales om evigt liv og evig straf, handler det ikke om ligeværdige evigheder uden ophør, men om en opdeling i den kommende verden, der får en ende, når Gud til sidst bliver "alt i alle".<sup>50</sup> Først med oversættelsen til latin valgte man at oversætte flere ord, hvoraf kun nogle få betyder "evig" i streng forstand, med *aeternus*, hvor det var muligt. Ord som "evig" dækker derfor i traditionelle bibeloversættelser ofte over begreber med en vifte af betydninger. Det kommer også til udtryk i danske bibeloversættelser, hvor *αἰώνιος* og *ἄιδιος* begge oversættes "evig", trods muli-

46 Se Origenes, *In Rom.* 6,5,9; Didymos, *In Iob*, 76,11ff. Når ordet *aiōnios* angår Gud, kan det betyde "al evighed", for så vidt Guds æon eller æoner omfatter alle tidsaldre, mens det i en mere platonisk-filosofisk kontekst også kan angå det, der er helt uden for tiden. Theodor af Mopsuestia kan ligefrem hævde, at selv når *aiōnios* anvendes om Kristi ypperstepræsteskab i Hebræerbrevet, er det, fordi han er præst for alle æoner, forstået som alle slægter, og altså ikke fordi han er en evig ypperstepræst i forstanden uden for tiden. Se Theodor, *Fr. in Hebr.* 207,1.

47 Se Ilaria Ramelli og David Konstan, *Terms for Eternity: Aiōnios and Aīdios in Classical and Christian Texts* (Piscataway: Gorgias Press 2007), s. 237f.

48 I modsætning til fx stoisk kosmologi er der altså en ende på æonerne. Didymos, *In Zach.* 2,370.

49 David Bentley Hart anvender i sin bibeloversættelse det mindre mundrette "i den tidsalder" ("in that Age"). I Young's Literal Translation oversættes "αἰώνιος" tilsvarende med "Age-enduring". Se David Bentley Hart, *The New Testament: A Translation* (New Haven: Yale 2017), s. 538ff.

50 Det indvendes af og til, at hvis "evigt liv" i fx Matt 25,46 betyder liv uden ophør, må "evig straf" samme sted også betyde straf uden ophør. Argumentet forbindes ofte med Augustin, men det findes også i en tekst af Basilios af Cæsarea, hvor det imidlertid ifølge Ilaria Ramelli kan være blevet indsat senere. Argumentet modsiges da også af fx Basilios' kommentar til Esajas, hvor det hedder, at netop fordi Herrens fred er uden ophør og derfor evig, vil Gud til sidst blive "alt i alle". Se Basilios, *In Is.* 9,227. Ramelli, *The Christian Doctrine of Apokatastasis*, s. 344ff.

ge forskelle i betydning. Dermed utydeliggøres imidlertid en væsentlig forudsætning for apokatastasis-læren i dens klassiske gevandter, hvor verdenshistorien siges at skride frem i tidsaldre, æoner, som imidlertid ophører, når vi til sidst når "enden".<sup>51</sup>

At en sådan forståelse af tid og evighed kan have været implicit på spil allerede før Origenes, kan eksemplificeres ved en tidlig tekst som Diognetbrevet (formentlig fra det andet århundrede), der taler om, hvordan "den æoniske ild" (τὸ πῦρ τὸ αἰώνιον) skal straffe de ugudelige "til enden" (ὁ τοὺς [...] τέλους κολάσει).<sup>52</sup> Det æoniske er altså heller ikke her "det uophørlige", men noget, der varer ved indtil "enden".<sup>53</sup> At Gud ikke straffer uophørligt, passer også godt med Diognetbrevets beskrivelser af Gud som "tålmodig", "venlig" og "uden vrede" og det dertil hørende ræsonnement om, at Gud hidtil kun har virket vred, fordi han har skjult sin frelsesplan i en gåde.<sup>54</sup> At der er en lapsus midt i brevets beskrivelser af den "ild", som de ugudelige skal udsættes for, udgør noget af en cliffhanger, for vi kan ikke dermed sige noget endegyldigt om brevets syn på frelse og forfælselse. At Guds ubetingede godhed ifølge brevets forfatter betyder, at Gud gør brug af overtalelse snarere end vold og magt – en tanke som også findes i Platons *Timaeus* – er dog en tanke, som går igen hos Klemens og især Origenes, hvor den forbindes med håbet om altings genoprettelse. At der skal være "æonisk ild" indtil "enden", er med andre ord fuldt foreneligt med, at der netop er en ende, hvor alting genoprettes.

For fx Klemens og Origenes skyldes det i høj grad menneskets frihed, at Guds frelsesplan må strækkes udover tidsaldre, hvor der også er plads til midlertidig forfælselse. Gud tvinger ikke mennesket til frelse, men det betyder også, at mennesket kan vende sig væk fra Gud, omend kun midlertidigt. At det onde i sit væsen er begrænset,

51 Fx Rom 1,20, hvor "ἄδιος" oversættes "evige". Det er klart, at der kan være et betydningsoverlap mellem de to begreber, men muligheden for flertydigheder begrænses, når begreberne oversættes med ét ord. Problematikken findes også ift. navneordet. I Heb 11,3 hedder det i danske oversættelser, at "verden blev skabt ved Guds ord", selvom der bogstaveligt tales om æonerne (τοὺς αἰῶνας) i flertal.

52 *Ad Diog.* 10,7.

53 Det er højst besynderligt, hvordan Marius Th. Nielsens danske oversættelse fra 1919 kunne få det til, at den evige ild skulle straffe de ugudelige "uafladeligt", men det hænger nok sammen med at *telous* jo også kan forstås som "fuldendt". Andre oversættere fra tiden, fx Lightfoot, oversatte dog *telous* med "til enden" ("unto the end"). Se J. B. Lightfoot, *The Apostolic Fathers* (London: MacMillan and Co. 1898), s. 257.

54 "Da vores uretfærdighed havde nået sin fylde, og alt tydede på, at konsekvensen måtte være straf og død – da kom øjeblikket, som Gud havde fastsat til endelig at afsløre sin venlighed og kraft."



betyder, at Gud formår at frelse mennesker og blive "alt i alle", når æonerne engang når deres endemål i altings genoprettelse.

*Hævn eller tugt? Guddommelig pædagogik*

Det er også værd at bemærke, at ordet, der i lignelsen om verdensdommen typisk oversættes med "straf" (κόλασις), ofte forstås i betydningen "tugt" snarere end "hævn". I den mest jordnære brug betyder κόλασις beskæring eller styning af fx træer.<sup>55</sup> I senantikken havde ordet fået betydning af tugt forstået som "irettesættelse" og "disciplinering", men selvom det også kunne betyde straf, var Klemens af Alexandria opmærksom på, at κόλασις betyder noget ganske andet end τιμωρία, der ellers også kan betyde straf, men i betydningen "hævn". Der er, forklarer Klemens, former for opdragelse, som kaldes tugt (κολάσεις), og som Herrens folk for det meste oplever, når de befinder sig i en tilstand af synd, og derfor tugtes af det guddommelige forsyn, ligesom børn af deres lærer eller fader. Meget væsentligt lægger Klemens til, at Gud ikke hævner sig, for hævn (τιμωρία) er, når ondskab gengældes med mere ondskab. Gud tugter rigtig nok, men af hensyn (τὸ χρήσιμον) til dem, som tugtes, om det så er individuelt eller kollektivt.<sup>56</sup>

Man kunne selvfølgelig mene, at Klemens her kun taler om forholdet mellem Gud og Guds børn, altså kristne, der kan blive genstand for tugt, men altså ikke hævn. Der er imidlertid ingen grund til at tro, at Klemens skulle mene, at Gud ikke også har til hensigt at tugte og opdrage resten af menneskeheden, for at alle i sidste ende skal blive Guds børn. Når Klemens, som nævnt ovenfor, kan forklare, at Herren er "alles frelser", er det netop, fordi Sønnen, som er Guds Logos, kraft og visdom, aldrig opgiver sin omsorg for mennesker, men tilpasser sig mennesker og folkeslag i deres mangfoldighed. At der trods Guds altomfattende omsorg for mennesker stadig er ondt i verden, skyldes, at Gud ikke frelser alle med det samme, men gør brug af forskellige midler alt efter den mangfoldighed af behov, der findes hos enkeltindivider såvel som folkeslag.<sup>57</sup> Gud straffer for at tugte de ulydige, men aldrig for at hævne sig, for Gud er god, understreger Klemens.<sup>58</sup>

At det guddommelige Logos opdrager, vejleder og nogle gange tugter hele menneskeheden med henblik på altings genoprettelse, er

55 Liddell & Scott, *Greek-English Lexicon* henviser til Theophrastos, *CP* 3,18,2.

56 Klemens, *Str.* 7,16,102,1–5.

57 Den tanke udfoldes også i Klemens' *Pædagogus*. Se fx Klemens, *Paed.* 1,8.

58 Klemens, *Paed.* 1,8.

også en velkendt tanke hos Origenes.<sup>59</sup> Når Paulus i Romerbrevet beskriver Kristus som en "snublesten" for jøderne, skal det ifølge Origenes forstås sådan, at Kristus lægger sig i vejen for jøderne, der var på vej ad den brede vej, som fører til fortabelse, og derved tvinger dem til at gå en anden vej. På samme måde var Kristus en "snublesten", da han åbenbarede sig for Paulus på turen fra Damaskus og derved forhindrede ham i at nå målet med sin rejse, som jo var at forfølge de kristne i Jerusalem.

Heri synes at ligge en mere principiel tankegang, nemlig den at dom og nåde hører uløseligt sammen. Når Gud om sig selv siger, at "det er mig, der dræber og gør levende" (5 Mos 32,39), skal det forstås som to sider af samme sag. Når Gud slår ihjel, er det kun for i samme bevægelse at gøre levende. I en prædiken over Jeremias' Bog, hvor Gud siger "jeg slår ihjel og gør levende", præciserer Origenes, at Gud vel at mærke ikke siger "jeg gør levende og slår ihjel", for Gud slår aldrig det ihjel, som han selv har gjort levende. Når Gud slår ihjel, er det synden i det gamle menneske, der slås ned, for at mennesket kan opstå som nyt, ligesom det også hedder hos Esajas, at Herren skal "slå, men også helbrede".<sup>60</sup> Kun ved at dø med Kristus kan mennesker opstå med ham igen.

Gud er god og gør derfor intet ondt, forklarer Origenes, selvom det kan opleves smertefuldt, når Gud overgiver mennesker til den slags død, som slår synden ihjel og derved gør levende.<sup>61</sup> Origenes gør det klart, at oprindelsen til Guds vrede er "uden for hans væsen", mens den godhed og venlighed, som væsentlig set kendetegner Gud, skjuler sig under hans vrede, så længe der er brug for at straffe og tugte mennesker.<sup>62</sup> I sin polemik mod Kelsos forklarer Origenes, at når Gud beskrives som en "fortærende" eller en "lutrende" ild, er det, fordi Gud fortærer al den ondskab og synd, som står Gud imod, men altså ikke fordi Gud finder glæde i at pine og plage mennesker.<sup>63</sup> Når Paulus i Første Korintherbrev taler om en kommende ild, som skal prøve hver enkelts arbejde, er pointen tilsvarende, at ondskab og synd skal brændes væk, for Paulus lægger jo til, at hvis nogets arbejde går op i luer, skal vedkommende frelses, omend "som

59 Se i det hele taget Anders-Christian Jacobsen, *Christ, the Teacher of Salvation: A Study on Origen's Christology and Soteriology* (Münster: Aschendorff Verlag 2015).

60 Origenes, *Hom. in Ier.* 1,15-16. Se også Origenes, *In Rom.* 6,5,5. Der kan vel i den tankegang siges at være ligheder med moderne "dialektisk teologi", hvor Guds 'nej' kun er en side af Guds 'ja'.

61 Origenes, *In Rom.* 6,6,7.

62 Origenes, *In Rom.* 7,18,5. Gud kan således også bruge onde ånder til at tugte mennesker. Origenes, *In Rom.* 7,1,3.

63 Origenes, *Con. Cel.* 4,13.

gennem ild" (1 Kor 3,12-15). De, som ikke lader sig lutre af Guds Logos og evangeliet, må i stedet finde sig i at blive lutret af Gehennas pinsler, forklarer Origenes i romerbrevskommentaren, men gør det ved samme lejlighed klart, at da det jo er Guds vilje, at alle mennesker frelses og kommer til indsigt i sandheden (1 Tim 2,4), må der også være en ende på disse pinsler, selvom det er skjult for os, hvor mange tidsaldre det vil tage før vi når dertil.<sup>64</sup>

At Kristus med sin død har betalt menneskehedens gæld til døden, betyder, at dødens magt er overvundet, men tanken synes også i den kappadokiske teologi at være, at synden alligevel skal straffes. I *Om sjælen og opstandelsen* forklarer Makrina den Yngre (324-379) således, at "Guds retfærdige dom undersøger alle og tilpasser den nødvendige gengældelse efter skyldens størrelse".<sup>65</sup> Det er pointen, når Jesus i en lignelse kan tale om, hvordan skyldneren skal overgives til bødlerne, indtil hele gælden er betalt (Matt 18,34). Den guddommelige dom straffer ikke syndere for straffens egen skyld, men skraber så at sige dét af sjælen, som er fremmed for Gud, hvilket kan opleves som smertefulde flammer, og altså derved som en straf, selvom der er tale om helbredelse. Gregor af Nyssas katekismus rummer lignende beskrivelser. Dem, der ikke her og nu tager del i Kristi død og opstandelse, må finde sig i at gennemgå en form for renselse i efterlivet.

Det hævdes af og til, at Gregor, i hvert fald i katekismen, kun taler om en universel opstandelse, og altså ikke om universel frelse.<sup>66</sup> Gregor bemærker da også sidst i katekismen, at den ild, som synderne vil blive udsat for, kan beskrives som "endeløs" (ἀτελεύτητον), men det må ifølge Gregor forstås sådan, at den er ganske forskellig fra det jordiske, vi kender til.<sup>67</sup> Dermed er altså ikke sagt noget om straffens varighed, men kun noget om den straffende ilds væsen. Gregor har forinden bemærket, hvordan der fra hele skaberværket skal rejse sig en "enstemmig tak", herunder også fra dem, der er blevet tugtet (κεκολασμένων) af den guddommelige kraft, der som en ild renser

64 Origenes, *In Rom.* 8,12,8.

65 Gregor, *De an.* 83.

66 Det kunne fx forstås sådan, at Gud måske nok frelser menneskets natur, men ikke nødvendigvis alle de menneskelige personer, der tager del deri. Se fx Ignatius Green, tr., *Saint Gregory of Nyssa: Catechetical Discourse* (New York: St Vladimir's Seminary Press 2019), s. 38ff. Det ville i den forbindelse være oplagt at sammenligne med Gregors kommentar til Første Korintherbrev 15,20-28, som imidlertid afskrives som et rent trinitetsteologisk anliggende, der angiveligt ikke har nogen relevans for eskatologien. Ilaria Ramelli har gjort det meget klart, at Gregor må forstås i traditionen fra Origenes, og at Gregor ikke forstår menneskets natur som adskilt fra de konkrete personer, der tager del deri. Se Ramelli, *A Larger Hope?*, s. 109-129.

67 Gregor, *Or Cat.* 40.

selv "den onde" for sin ondskab, med helbredelse som resultat.<sup>68</sup> Selvom renselsen vil opleves smertefuld er den en velgerning for "naturen".<sup>69</sup> Nok kan Gregor altså advare om den "endeløse" ild, der skal tugte syndere, men den slags advarsler kommer som et formående tillæg til mere principielle soteriologiske overvejelser, der klart lægger op til altings genoprettelse.

Det rejser måske igen spørgsmålet om, hvor frit mennesket egentlig er i frelsen, hvis Gud med sin tugt ligefrem kan siges at krænke menneskets myndighed og autonomi? Her er det afgørende, at mennesket ikke har sin myndighed og autonomi i sig selv, men i kraft af dets delagtighed i Guds Logos, som derfor også må tage de nødvendige midler i brug for at bringe mennesket til participation i sig og derved til frihed. Tugten over synden følger som et svar på menneskets frie valg og fravalg, mens den frihed, som mennesket bringes tilbage til af Guds tugt, også forudsætter menneskets frie deltagelse. Mennesket er ikke frit i absolut forstand, men Gud bruger de midler, der skal til for at føre mennesket til frihed.

#### *Frelse per automatpilot?*

I dag er en typisk indvending mod apokatastasis-læren, at frelsen gøres til noget, der sker per "automatik". Ofte forsvares en agnostisk holdning til spørgsmålet om alles frelse af moderne teologer med enten Guds eller menneskers frihed, som gør, at frelsen ikke sker automatisk eller med nødvendighed. Karl Barth er således kendt for sin afvisning af apokatastasis-læren trods ellers klare begreber om forsoningens universalitet.<sup>70</sup> Når en klassisk tanke om altings genoprettelse afvises med begrundelse i enten Guds eller menneskers frihed, er der imidlertid ofte tale om en misforståelse, hvis ikke ligefrem en stråmand. I klassiske formuleringer af apokatastasis-tanken sker frelsen ikke automatisk eller med tvang, men i frihed. Med H.L. Martensens ord følger den "abstrakte apokatastasis" kun, når den kommer af prædestinationslæren anskuet under et fatalistisk enhedsprincip.<sup>71</sup> En klassisk apokatastasis-tanke har derimod friheden som omdrejningspunkt.

68 Gregor, *Or Cat.* 26.

69 Gregor, *Or Cat.* 26.

70 Det er nok langt hen ad vejen Schleiermachers universalistiske udlægning af prædestinationslæren, der står for skud, selvom Barths nylæsning af den dobbelte prædestinationslære har mange fællestræk med Schleiermacher. Se fx Matthias Gockel, *Barth and Schleiermacher on the Doctrine of Election: A Systematic-Theological Comparison* (Oxford University Press 2007).

71 Altså en prædestinationslære, hvor alle er prædestinerede til frelse, i modsætning til i traditionel augustinsk prædestinationslære, som kun omfatter de udvalgte. Se H.L.

(Fodnoten fortsætter på næste side)

Augustins lære om en ubetinget prædestination af de få udvalgte byggede blandt andet på udsagn i Romerbrevet, hvor det hedder, at dem, som Gud "forud har kendt", har han også "forud bestemt" til at "formes efter sin søns billede" (jf. Rom 8,29). Guds forkendskab og prædestination forstås af Augustin her mere eller mindre synonymt som Guds ubetingede nådevalg uafhængigt af det enkelte menneskes frie valg og beslutninger. I Origenes' læsning er forudbestemmelsen til gengæld ikke ubetinget. Forud for prædestinationen går forsynet, som igen er betinget af menneskers frie valg.<sup>72</sup> Origenes forklarer, at "kendskab" rigtig nok skal forstås i intim forstand, som det ofte gøres i bibelen, sådan at dem, som Gud har forudkendt, er dem, som han på forhånd har kastet sin kærlighed over, fordi han ved, hvem de er. Men det er ikke af den grund Guds forudkendskab og prædestination, der ubetinget determinerer menneskers tro, men tværtimod menneskers tro, der afgør, om de er "kendt" af Gud. Begivenheder finder med andre ord ikke sted, fordi Gud har forudset dem, men omvendt, forklarer Origenes.<sup>73</sup>

Paulus forklarer i Romerbrevet, at når Gud forkaster Israel til fordel for hedningerne, er det kun midlertidigt, for til sidst skal både hedninger og jøder komme "fuldtalligt ind" (Rom 11,7). Origenes kan således afvise den opfattelse, der forbindes med teologerne Valentinus (d. ca. 160) og Basilides (d. ca. 140), at nogle sjæle er frelst per natur, mens andre er fortabte.<sup>74</sup> Men ligesom Augustin mener faktisk heller ikke Origenes, at den "fuldtallighed", som Paulus taler om, betyder alle mennesker, men kun de udvalgte, som skal frelses ved denne tidsalders ophør. Origenes lægger dog til, at de, der ikke frelses på denne måde, skal frelses senere, dog gennem Gehennas lutrende ild.<sup>75</sup> Det, der med andre ord afgøres af forsynet, er, om

Martensen, *Den christelige Daab betragtet med Hensyn paa det baptistiske Spørgsmaal* (1843), s. 50. Igen er det givetvis Schleiermacher, der polemiseres imod.

72 Se Origenes, *In Rom.* 7,8,3ff. Ofte synes valget at stå mellem en ubetinget prædestination, som afhænger af Guds uudgrundelige nådevalg på den ene side, og en betinget prædestination, som afhænger af menneskets valg på den anden. I luthersk teologi nævnes debatten mellem Erasmus og Luther om den frie vilje typisk som eksempel på de to positioner. Origenes tilslutter sig en betinget prædestination, men prædestinationen synes imidlertid også at være betinget af de konsekvenser, som Gud kan forudse vil følge af selve prædestinationen. Prædestinationen er altså betinget af Guds forkundskab, men Guds forkundskab er også til dels betinget af prædestinationen. Origenes' lære om betinget prædestination er imidlertid mere sofistikeret, end man kunne tænke sig ved første øjekast.

73 Origenes, *In Rom.* 7,8,5.

74 Origenes, *In Rom.* 8,11,2.

75 Origenes, *In Rom.* 8,12,8. Origenes forklarer også, at der er nåde "både med og uden udvælgelse". Udvalgelsen af nåde angår de særligt udvalgte, som imidlertid ikke er udvalgte på bekostning af de øvrige.

mennesker frelses før eller siden, hvilket altså afhænger af, hvordan mennesker frit svarer på Guds nåde.

Om der ligefrem er tale om synergisme eller fx "semi-pelagianisme", kan diskuteres, for selvom fx Klemens, Origenes og de kappadokiske teologer lægger stor vægt på menneskets frihed, kan der næppe siges at være tale om, at mennesket i sig selv besidder evnen til at nærme sig Gud.<sup>76</sup> Selvom Klemens definerer tro som "frivillig forudgribelse" (ἐκούσιος πρόληψις), kan han også tale om, hvordan Ordet drager mennesker til tro, nærmest som "mod deres vilje" (σχεδὸν ἄκοντας).<sup>77</sup> I Origenes' romerbrevskommentar er det klart, at troen er en nådegave fra Helligånden, og altså ikke noget, mennesket kan frembringe ved egen kraft.<sup>78</sup> I traditionen fra Origenes kunne også munken Johannes Cassian (360-435), trods vægtlægning på menneskets frihed, tale om, hvordan Gud selv tænder den gnist af godt i sjælen, som han sidenhen opflammer med sin ånde. Cassian slår ved samme lejlighed fast, at det er blasfemisk at hævde, at Gud kun ønsker at frelse nogle få, men det betyder så også, at Gud må redde os tilbage i frelsen mod vores vilje, når vi hovedløst kaster os i døden.<sup>79</sup> Det afgørende her er igen, at der ikke er tale om et enten-eller, for Gud frelser kun mennesker mod deres vilje i den grad, det er nødvendigt. Der er dermed ikke sagt noget om, hvordan frelsen sker i almindelighed, for forholdet mellem Gud og mennesker opfattes dynamisk og konkret. I sidste ende er det altid i frihed, at mennesket frelses.

I sin polemik mod filosofen Kelsos forklarer Origenes, at Guds Logos på et tidspunkt vil opnå herredømme over alle tænkende væsener og dermed føre enhver sjæl til sit mål af perfektion. Men Origenes gør det også klart, at det først sker, når hver enkelt med sin egen frie vilje gør sine valg i overensstemmelse med Guds Logos. Guds Logos formår at helbrede alle tænkende væsener, for Logos er mægtigere end noget onde, der kan findes i sjælen.<sup>80</sup> Guds almagt indebærer med andre ord, at Gud med sit Logos formår at føre alle tænkende væsener til frelse i frihed. Måske derfor klandres Origenes af og til for den opfattelse, at hvis sjælen er fri, kan syndefaldet ske

76 Se fx Origenes, *In Rom.* 7,16,5. Hermed ikke sagt noget om, hvad der faktisk var Pelagius' opfattelse, men kun at begrebet (semi-)pelagianisme er blevet anvendt polemisk om en teologi, der hævder at mennesket er mere eller mindre ansvarligt for at frelse sig selv.

77 Sml. Klemens, *Str.* 2,6,27,4; *Str.* 2,2,9,7.

78 Origenes, *In Rom.* 4,9,1.

79 Johannes Cassian, *Col. pat.* 13,7.

80 Origenes, *Con. Cel.* 8,72.

igen og igen uden ophør.<sup>81</sup> Om det er den problematik, Origenes har haft i tankerne, er uvist, men i romerbrevskommentaren bliver det klart, at det, der i de kommende tidsaldre vil forhindre den frie vilje fra igen at falde i synd, er kærligheden, som jo med Paulus' ord "aldrig hører op" (1 Kor 13,8). Har sjælen først nået en sådan tilstand af fuldkommenhed, at den elsker Gud med hele sit hjerte, sind og styrke og sin næste som sig selv, kan der ikke være plads til synd.<sup>82</sup>

Med Johannes bekræfter Origenes, at "den, der bliver i kærligheden, bliver i Gud, og Gud bliver i ham" (Joh 4,16). Derfor, forklarer Origenes, vil kærligheden forhindre alle i at falde væk, når Gud engang skal blive "alt i alle". Når Paulus gør det klart, at intet kan skille os fra Guds kærlighed (Rom 8,35-39), gælder det også den frie vilje. Viljens frihed kan med andre ord ikke kile sig ind mellem Gud og kærligheden til Gud. For selvom også den frie vilje er en dyd, der hører til menneskets væsen, så er kærlighedens magt så stærk, at den "drager alting til sig selv" (jf. Joh 12,32) og forener alle med sig selv og "overvinder dyderne", som det hedder så prægnant. At mennesket således kan elske Gud med en kærlighed, som dets egen fri vilje ikke formår at bryde, er vel at mærke kun muligt, pointer Origenes, fordi Gud først har givet os kærlighedens forudsætninger.<sup>83</sup> Menneskets kærlighed til Gud består med andre ord i en ubrudt participation i Guds kærlighed, som derfor ikke er et "noget", som mennesket kan forholde sig absolut autonomt og distanceret til.

I kappadokisk teologi udfoldes tilsvarende den tanke, at menneskets frihed er funderet i Guds frihed. Når Makrina i *Om sjælen og opstandelsen* taler om menneskets endelige forening med Gud, indebærer det, at menneskesjælen ved at forenes med Gud når en tilstand af frihed (ἐλευθερία), hvor sjælen er selvbestemmende (αὐτοκρατές) og fri af herredømme (ἀδέσποτον).<sup>84</sup> Når "al fri vilje ligger hos Gud", vil ondskaben helt forsvinde. Når Gud bliver "alt i alle", betyder det ifølge Makrina simpelthen, at alt, der er frit, forenes med Gud, som er frihedens kilde. En tilsvarende tanke er på spil i Gregors kommentar til Første Korintherbrev 15,20-28, når det, som nævnt, hedder, at der med underlæggelse ikke skal forstås en "underdanig slavetilstand". Den underlæggelse, som fører til forening med Gud, indebærer tværtimod "et kongedømme, en uforgængelighed og en velsignelse, der lever i os".<sup>85</sup> Der er altså ikke et modsæt-

81 Se fx Augustin, *De haer.* 43.

82 Origenes, *In Rom.* 5,10,15.

83 Origenes, *In Rom.* 5,10,15.

84 Makrina ifølge Gregor, *De An.* 82-85.

85 Gregor af Nyssa, *In illud* 21; 27-28.

ningsforhold mellem Guds og menneskers frihed, men Guds frihed begrunder menneskers frihed.

At Gud bliver "alt i alle", betyder med andre ord, at mennesket bliver frit, når det bringes til at participere i Guds Logos. Den frihed, der her er tale om, er en myndighed (αὐτεξούσια), der følger af participationen i Guds Logos, snarere end en arbitrær libertariansk eller eksistentielistisk frihed, hvor mennesket har muligheden for endegyldigt at afvise frelsen.<sup>86</sup> Det er, som David Bentley Hart bemærker det med henvisning til Maximos Bekenderen, ikke frihed at kunne vælge arbitrært mellem godt og ondt, men frihed er at kunne vælge det gode. Når mennesket bringes til at indse, at kun Gud er god, vil det af sig selv rette sin vilje mod Gud – ikke af tvang, men tværtimod fordi sand frihed er at ville det gode.<sup>87</sup> Mennesket er først frit, når det forstår konsekvenserne af sine handlinger. Frihed og fornuft hænger uadskilleligt sammen, fordi begge følger af participationen i Guds Logos. Samtidig gælder det som nævnt, at fordi menneskeheden hænger sammen i en ubrydelig enhed, kan sand frihed kun findes i relation til den genoprettede menneskeheden, der som helhed tager del i Guds Logos. Frihed findes kun i relation til Gud og menneskeheden som helhed., Altings genoprettelse er forudsætningen for menneskets frihed, ikke dens afskaffelse.

#### *Ekklesiologisk og missional merbetydning*

Til sidst kan det bemærkes, at klassisk apokatastasis-teologi trods udbredelsen af den augustinske lære om en dobbelt udgang ikke var helt fraværende i en vestkirkelig kontekst i løbet af middelalderen. Læren om altings genoprettelse blev fx reaktualiseret i det niende århundrede hos Johannes Eriugena, der mod Gottschalks dobbelte prædestinationslære gjorde det klart, at Gud kun prædestinerer det gode, mens mennesker er frit ansvarlige for det onde, der ingen ontologisk realitet har og derfor kan ikke være en del af det prædestinerede. Arven fra den alexandrinske teologi er klar, og dermed fik apokatastasis-læren også en plads i vestkirkelig teologi – omend kun marginalt, for trods Eriugenas delvise sejr dukkede forskellige ud-

86 Ilaria Ramelli skriver: "In Gregory's view, just as in Plato's and Origen's, freedom is not the freedom to do evil, since those who do evil are enslaved to evil, but it is freedom from passions and evil, to fully adhere to the Good without obstacles, thus realising one's human, rational nature (i.e. to be in God's image and thus free)". Ramelli, *The Christian Doctrine of Apokatastasis*, s. 428.

87 Se Hart, *That All Shall be Saved*, s. 159ff. Maximos forsvarede godt nok ikke eksplicit læren om altings genoprettelse, men hans teologi står i klar forlængelse af traditionen fra Origenes og Gregor af Nyssa.



gaver af Augustins prædestinationslære op igen i middelalderen og under reformationen, hvor den blev dominerende.<sup>88</sup>

Læren om en dobbelt udgang er historisk netop ofte snævert forbundet med en prædestinations- og udvælgelseslære, hvor menneskers skæbne alene afgøres af Guds ugrundelige nådevalg. Jürgen Moltmann har bemærket, hvordan læren om altings genoprettelse til gengæld har spillet en rolle i en række vækkelsesbevægelser siden reformationen, der forstod Guds frelsesplan som skridende frem i æoner med altings genoprettelse som det endelige telos.<sup>89</sup> Fælles for mange af disse bevægelser var deres vægtlægning på menneskets frihed, som betød en afvisning af prædestinationslæren, men også at læren om altings genoprettelse fik missional betydning.<sup>90</sup> Jesus er død specifikt for de udvalgte, som imidlertid kun er udvalgte for at forkynde evangeliet for resten af menneskeheden, som Jesus også er død for.<sup>91</sup> Altings genoprettelse indebærer en opgave for kirken, snarere end at være noget, der sker "automatisk". I praksis bliver eskatologien mindre væsentlig, mens vejen bliver det centrale.

Fra et moderne eksistensteologisk perspektiv kan det måske indvendes, at læren om altings genoprettelse intet betyder for den enkeltes afgørelse her og nu. Eller som G.K. Chesterton bemærkede, kan det meget vel være, at alle bliver frelst til sidst, men det er ikke et håb, som gavner fremskridt og kreativitet – det gør derimod den slags pessimisme, der gør kamp til nødvendighed. For så vidt er der måske noget om det, når Origenes indskærper, at læren om altings genoprettelse bør beholdes de indviede, mens det for "almindelige kristne" er nok at vide, at Ordet har befalet os at elske Gud og hinanden, og at det har konsekvenser at ignorere den befaling. Når apokatastasis-tankens i dag forsvares, er det typisk uden den slags

88 Se Johannes Eriugena, *De prae*. Eriugena forsvarer dog mig bekendt først i senere værker eksplicit læren om altings genoprettelse. Hvis den augustinske prædestinationslære var en slags "transponeret gnosticisme", som Hans Blumenberg udtrykker det, må noget lignende kunne siges om prædestinationslæren i dens reformatoriske gevandter. Dualismen er flyttet ind i Gud selv. Se Hans Blumenberg, *The Legitimacy of the Modern Age* (Cambridge: MIT Press 1984), s. 135.

89 Når Jürgen Moltmann i sin teologi har opprioriteret "håbet", hænger det netop sammen med en forståelse af evangeliets aktuelle betydning i lyset af altings genoprettelse. Se Jürgen Moltmann, *The Coming of God: Christian Eschatology* (Minneapolis: Augsburg Books 2004), s. 23ff.

90 Det godtgøres til dels af Robin Parry, *A Larger Hope? Universal Salvation from the Reformation to the Nineteenth Century* (Eugene: Cascade Books 2019), s. 73ff. Hvad angik synet på menneskets frihed, fulgte fx mange af døberne Erasmus snarere end Luther.

91 Se Elhanan Winchester, *The Gospel Preached by the Apostles* (Nylars: Apophasis 2019), s. 36.

forbehold.<sup>92</sup> Til gengæld er læren om en dobbelt udgang indskrevet i de fleste kirkesamfunds bekendelsesskrifter.

Imidlertid handler det måske ikke så meget om, hvilken "forkyn-  
delsesstrategi" kirken skal bruge, men om der i dag overhovedet er  
plads til den mangfoldighed af eskatologier, som fandtes i de første  
fem-seks århundreder af kirkens historie. Måske det kunne lade sig  
gøre at nøjes med fx *Apostolicum* og *Nicænum* som bekendelsesskrif-  
ter? I hvert fald bør det stå klart, at læren om altings genoprettelse  
har sin plads i teologien, og derfor ikke bør behandles som kurio-  
sum, men som en genuin del af den kristne tradition, som der også  
bør være plads til i teologien og kirken i dag. Imidlertid må en række  
misforståelser ryddes af bordet – og det gælder altså ikke mindst den  
opfattelse, at håbet om genoprettelse udelukker menneskets frihed  
og ansvar. Tværtimod er det både i og til frihed, at genoprettelsen  
finder sted.

92 Se fx Lars Sandbeck, "I folkekirken forkynder vi, at alle bliver frelst. Men det strider  
imod teorien og teologien" i *Kristeligt Dagblad*, 31/1-2021.

**Primær litteratur**

Aristoteles, *De Caelo*.

Athanasius, *De incarnatione verbi Dei* (De In.).

Augustin, *Enchiridion ad Laurentium* (Ench.).

Augustin, *De haeresibus* (De haer.).

Basilios, *Enarrationes in Isaiam* (In Is.).

Didymos, *Commentarii in Iob* (In Iob).

Didymos, *Commentarii in Zachariam* (In Zach.).

*The Acts of the Council of Constantinople of 553: With Related Texts on the Three Chapters Controversy (Translated Texts for Historians LUP) (Volume 51)*, oversat af Richard Price (Liverpool University Press 2012).

Epistula ad Diognetam (Ad Diog.), oversat af J. B. Lightfoot, *The Apostolic Fathers* (London: MacMillan and Co. 1898).

Filon, *Quis heres rerum divinarum sit* (Her.).

Gregor af Nyssa, *Ad Ablabium* (Ad Abl.).

Gregor af Nyssa, *De anima et resurrectione* (De an.).

Gregor af Nyssa, *De hominis opificio* (De hom.).

Gregor af Nyssa, *De perfectione* (De perf.).

Gregor af Nyssa, *In Canticum Canticorum* (In Cant.).

Gregor af Nyssa, *In illud: tunc et ipse filius* (In illud), red. Volker Drecol & Margitta Berghaus (edd.), *Gregory of Nyssa: The Minor Treatises on Trinitarian Theology and Apollinarianism* (Leiden: Brill 2011).

Gregor af Nyssa, *In inscriptiones Psalmorum* (In ins.), red. J. McDonough, *In Inscriptiones Psalmorum – In Sextum Psalmum: In Ecclesiasten Homiliae* (Leiden: Brill 1997).

Gregor af Nyssa, *Oratio catechetica magna* (Or Cat.), red. Ignatius Green, *Saint Gregory of Nyssa: Catechetical Discourse* (New York: St Vladimir's Seminary Press 2019).

Ignatius, *Epistula ad Smyrnaeos* (Ep. Smyr.).

Johannes Cassian, *Collationes patrum* (Col. pat.).

Johannes Eriugena, *De praedestinatione* (De prae.).

Josephus, *Antiquitates Iudaicae* (Ant.).

Klemens af Alexandria, *Paedagogus* (Paed.).

Klemens af Alexandria, *Stromateis* (Str.), red. Otto Stählin, Ludwig Früchtel & Ursula Treu, *Clemens Alexandrinus, II-III* (GCS 15-17) (Berlin: Akademie-Verlag 1970-85).

Origenes, *Commentarii in epistulam ad Romanos* (In Rom.), red. Theresia Heither, FC 2 (1-5). (Freiburg im Breisgau: Herder 1990-96).

- Origenes, *Contra Celsum* (Con. Cel.).  
 Origenes, *Commentarii In Evangelium Joannis* (In Joh.).  
 Origenes, *De principii* (De princ.), red. John Behr, *Origen: On First Principles*, vol. 1+2, *Oxford Early Christian Texts* (Oxford: Oxford University Press 2017).  
 Origenes, *Homiliae in Ieremiam* (Hom. In Ier.).  
 Teofilus, *Ad Autolyicum* (Aut.).  
 Theodor af Mopsuestia, *Fragmenta in epistulam ad Hebraeos* (Fr. in Hebr.).

### Sekundær litteratur

- David Bentley Hart, *That All Shall be Saved: Heaven, Hell & Universal Salvation* (New Haven and London: Yale University Press 2019).  
 David Bentley Hart, *The New Testament: A Translation* (New Haven: Yale 2017).  
 Hans Blumenberg, *The Legitimacy of the Modern Age* (Cambridge: MIT Press 1984).  
 Matthias Gockel, *Barth and Schleiermacher on the Doctrine of Election: A Systematic-Theological Comparison* (Oxford University Press 2007).  
 Ronald E. Heine: *Perfection in the virtuous life, a study in the relationship between edification and polemical theology in Gregory of Nyssa's De vita Moysis* (Cambridge: Philadelphia Patristic Foundation 1975).  
 Anders-Christian Jacobsen, *Christ, the Teacher of Salvation: A Study on Origen's Christology and Soteriology* (Münster: Aschendorff Verlag 2015).  
 Aidan Kimel, "Did the Fifth Ecumenical Council Condemn Universal Salvation?" i *Eclectic Orthodoxy* (31/5-2020), <https://afkimel.wordpress.com/2020/05/31/did-the-fifth-ecumenical-council-condemn-universal-salvation/>  
 Morwenna Ludlow, "Why Was Hans Denck Thought To Be a Universalist?" i *The Journal of Ecclesiastical History*, vol. 55 (Cambridge: Cambridge University Press 2004), s. 257-274  
 H.L. Martensen, *Den christelige Daab betragtet med Hensyn paa det baptistiske Spørgsmaal* (1843).  
 Kaj Mogensen, *Frelse og fortabelse* (København: Aros 2012).  
 Jürgen Moltmann, *The Coming of God: Christian Eschatology* (Minneapolis: Augsburg Books 2004).  
 Robin Parry, *A Larger Hope? Universal Salvation from the Reformation to the Nineteenth Century* (Eugene: Cascade Books 2019).  
 Ilaria Ramelli, *The Christian Doctrine of Apokatastasis: a critical assessment from the New Testament to Eriugena, Vigiliae Christianae / Supplements, 120*. (Leiden: Brill 2013).

- Ilaria Ramelli, *A Larger Hope? Universal Salvation from Christian Beginnings to Julian of Norwich* (Eugene: Cascade Books 2019).
- Ilaria Ramelli og David Konstan, *Terms for Eternity: Aiônios and Aídios in Classical and Christian Texts* (Piscataway: Gorgias Press 2007).
- Thomas Talbott, "St. Paul's Universalism" i *The Inescapable Love of God*, 2nd ed. (Eugene: Wipf and Stock Publishers 2014), s. 49-71.
- Elhanan Winchester, *The Gospel Preached by the Apostles* (Nylars: Apophasis 2019).