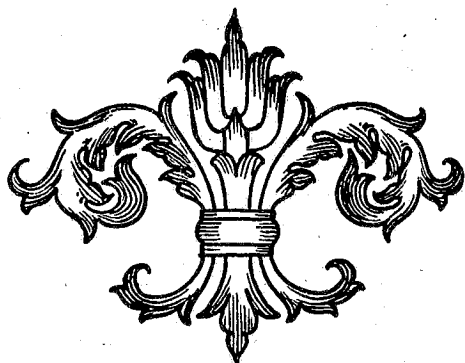


SVENSK
TEOLOGISK
KVARTALSKRIFT



HÄFTE 2, 1940

REDAKTION

G. AULÉN, STRÄNGNÄS, Y. BRILIOTH, VÄXJÖ,
R. BRING, LUND, A. FRIDRICHSEN, UPPSALA

SKAPELSEN, LAGEN OCH INKARNATIONEN ENLIGT IRENEUS

AV TEOL. LIC. GUSTAF WINGREN, GAMLEBY

Enligt Ireneus har Gud skapat människan och hela världen. Detta betyder emellertid icke, att människan är av samma natur som Gud. Denna tanke avvisas direkt av Ireneus. Gud har suveränt skapat människan till människa och världen till en värld av olikartade ting, vilka icke kunna återföras på en gemensam natur utan ha sin enda grund i Guds vilja, som vill dem just som förgängliga och olika. Om han hade tänkt sig världen evig och andlig och osynlig, då hade den också blivit sådan. »Si autem talis qualis est, et ipse fecit eum talem, qui talem quidem mente conceperat.» Gud ville, att världen skulle vara »sammansatt, föränderlig och förgänglig» («compositum, mutabilem et transeuntem»)¹ I sitt eget rådslut, som av oss icke kan begripas, bestämde han allt och skapade världen alldeles så, som han ville, att den skulle vara, och gav åt allt dess rätta plats. Åt de andliga väsendena gav han en andlig natur, åt de himmelska gav han en himmelsk natur . . . åt djuren gav han djurnatur, åt simmande djur gav han sådan natur, som passar till vattnet . . . osv.² Tanken kommer åter gång på gång. Ofta betonas just motsatsen mellan de olika tingen och varelserna på jorden: eld och vatten, ljus och mörker, tama och vilda djur osv. Udden är oavbrutet riktad mot emanationsidén, enligt vilken ju tingen — försåvitt som de överhuvud utgått från Gud — måste ha något av gudomlig natur, medan däremot det förgängliga och växlande som sådant försvårar tanken på en positiv relation till Gud. Ireneus måste, när han skjuter fram tanken på Guds skapelse, ständigt söka avvärja, att den tolkas som emanation. Han gör det framför allt så, att han betonar de av Gud skapade tingens och varelsernas olikhet, förgänglighet och för-

¹ Adv. haer. II, 3: 2.

² Adv. haer. II, 2: 4.

änderlighet, varvid han alltid pointerar, att Gud just skapat dem till att ha den icke-gudomliga natur, som de nu ha: »... is, qui est super omnia Deus, in his quae sunt eius, varia et dissimilia Verbo fabricavit, quemadmodum ipse voluit».³

Särskilt starkt framhäver Ireneus, att Gud har skapat materien. Människan kan visserligen icke göra något av ingenting utan måste ha materien som underlag. Men Gud är vida överlägsen människor: »... materiam fabricationis suae, quum ante non esset, ipse adinvenit».⁴ Ett erkännande av satsen, att en materia redan förelåg före Guds skapelseverk, skulle föra Ireneus helt vilse. Dels skulle Guds suveränitet vara uppgiven, då i och med erkännandet av materiens evighet något skulle vara tänkt oberoende av Gud. Dels skulle en falsk motsats vara införd i tänkandet. Tingens förgänglighet och föränderlighet, deras icke-gudomliga karaktär, skulle då tänkas bero på detta ursprungliga, icke-gudomliga, oberoende av Gud satta element: materien. I stället hävdar Ireneus, att Gud själv har skapat materien just till materia och alla ting i världen till att vara sådana de äro, somliga andliga, osynliga, andra synliga, kroppsliga, förgängliga, växlande.

Genom den ordning, som Gud fastställt för världen, skapar Gud *nu*. I avlelsen och befruktningen tillkomma ständigt nya varelser, och det är Guds vilja, att livet på detta skall upprätthållas.⁵

Denna skapelse betyder på samma gång uppenbarelse. Ireneus kan anknyta denna tanke på skapelsen som uppenbarelse till yttersta-doms-tanken. Alla människor skola dömas på yttersta dagen. Och denna dom över alla människor är rättvis, ty alla sågo, om än icke alla trodde (Adv. haer. IV, 6: 5). Därefter följer: »Etenim per ipsam conditionem revelat Verbum conditorem Deum et per mundum fabricatorem mundi Dominum et per plasma eum, qui plasmaverit . . .» osv.⁶ (Sedan kommer uppenbarelsen genom lagen och profeterna, därefter uppenbarelsen

³ Adv. haer. II, 11: 1.

⁴ Adv. haer. II, 10: 4.

⁵ Gnostikerna kunna icke skapa något, icke ens en fluga eller en mygga: intet kan bli till »praeter eam rationem, quae ab initio a Deo per seminum demissionem in his, quae sunt eiusdem generis, naturaliter facta sunt, atque fiunt animalia». Adv. haer. II, 30: 8. (Det första »quae» synes böra läsas »qua»; jfr Stierens anm. t. st.)

⁶ Adv. haer. IV, 6: 6.

i inkarnationen.) Det är tydligt, att själva skapelsen är uppenbarelse från en sida sett.

I andra sammanhang — och det är oftare — anknyter han denna »naturliga gudskunskap» till tanken på Guds suveränitet. Han tar t. ex. upp till behandling den gnostiska satsen, att den högste Guden i förhållande till demiurgen är en *okänd* Gud. Hur kan Gud vara en okänd Gud för änglarna eller för demiurgen, om de äro hans skapelse och om de befinna sig inom hans område?⁷ Det gnostiska talet om en okänd Gud är för Ireneus oupplösligt förknippat med ett försvagande av Guds suveränitet. Det sammanhänger med föreställningen, att vissa delar av universum s. a. s. äro undanryckta Guds maktsfär och underlagda en annan gud eller ev. flera andra gudar. I den sfär, som är undandragen Guds maktområde, är Gud okänd. Därför kommer Ireneus' kamp för hävdandet av Guds suveränitet såsom hela världens och universums skapare och herre att samtidigt betyda en kamp för hävdandet av den *kände* Guden.

Om man hos Ireneus skall tala om en »naturlig gudskunskap», så har en dylik »naturlig gudskunskap» hos Ireneus sålunda sin organiska plats i två sammanhang: för det första i sammanhang med tanken på Guds suveränitet, för det andra i sammanhang med tanken på yttersta domen.

Hit hör också frågan om den naturliga lagen eller de naturliga buden i lagen (»*naturalia praecepta*»). *Naturalia praecepta legis iactotogo* redan de, som före laggivningen blevo rättfärdiggjorda av tro. Dessa bud har Herren icke upplöst utan utökat och uppfyllt (»*non dissolvit sed extendit et implevit*»)⁸ »*Naturalia praecepta*» identifieras längre fram med dekalogen (»*per naturalia praecepta ... id est per Decalogum*»), varvid samma karakteristiska tillägg återkommer: de som icke hålla dessa naturliga bud, ha icke frälsningen (»*quae si quis non fecerit, non habet salutem*»). Likaledes framhålles, att dessa naturliga bud från begynnelsen äro inskrivna i människan (»*quae ab initio*

⁷ »... sed tamen *dominio* in omnes *extenso* oportuit cognoscere *dominantem* ipsorum et hoc ipsum scire, quoniam, qui creavit eos, est Dominus omnium». Adv. haer. II, 6: 1. Argumenteringen sker, såsom synes, direkt utifrån suveräniteten. Jfr Adv. haer. II, 9: 1.

⁸ Adv. haer. IV, 13: 1. Jfr IV, 13: 4.

infixa dedit hominibus».⁹ Den övriga delen av den mosaiska lagen är en skärpning av Guds stränghet på grund av synden (guldkalven, längtan tillbaka till Egypten).

Hit hör vidare Ireneus' uppfattning om den världsliga överheten, som behandlas i 24:de kapitlet i 5:te boken. Framställningen anslutes — såsom är att vänta — till Pauli ord i Rom. 13.¹⁰ Överheten är sålunda av Gud insatt. Den har att stävja våldet och den grova orättfärdigheten. Den handhar härvid lagarna, som äro en »klädnad för rättfärdigheten» (»indumentum iustitiae»). Därför har icke heller överheten att stå till ansvar för någon, så länge som den handlar rätt och rättfärdigt efter lagarna — »quaequaque iuste et legitime fecerint, de his non interrogabuntur, neque poenas dabunt». Men det som överheten gör på orätt sätt och »contra legem» och »more tyrannico», det skall också dra fördärv över de regerande, som utfört det — »ty Guds dom går över alla på samma sätt och viker icke undan på någon punkt».¹¹

Detta är sålunda innebörden i satsen, att överheten är »Guds tjänare». Å ena sidan betyder denna sats, att den, som regerar ett land, indriver skatt, straffar brott o. dyl., i denna verksamhet utför Guds vilja. Å andra sidan står emellertid den regerande myndigheten, just emedan den är »Guds tjänare», under Guds dom, vilket betyder, att den icke får överskrida sin befogenhet, icke får handla »contra legem», »more tyrannico». Så länge den endast vet sig vara tjänare, har den emellertid rätt att straffa, skrämma, injaga fruktan, ja, t. o. m. förhåna, undertrycka och skymfa — men över alla människor går Guds rättfärdiga dom.¹²

Hela denna syn på överheten står för Ireneus själv i klart sammanhang med hans tro på Gud som skaparen, uppehållaren av livet och herren över livet. »Den, på vars befallning människor födas till livet, på hans befallning insättas också konungarna, passande till de människor, som av dem i ifrågavarande tid regeras».¹³

⁹ Adv. haer. IV, 15: 1.

¹⁰ Adv. haer. V, 24: 1.

¹¹ »... iusto iudicio Dei ad omnes aequaliter perveniente, et in nullo deficiente». Adv. haer. V, 24: 2.

¹² Adv. haer. V, 24: 3.

¹³ »Cuius enim iussu homines nascuntur, huius iussu et reges constituuntur, apti his qui illo tempore ab ipsis regnantur». Ibid.

Ireneus' uppfattning om överheten är ett av exemplen på hur lätt skapelsetanken glider över till tanken på lagen. »Lagen» är s. a. s. Guds skapelsevilja, såsom den måste verka, när den träffar synden. Lagen är Guds skapande, sett i relation till synden. Det är av en viss vikt att fasthålla detta. Man kan nämligen annars lätt nog komma att tänka skapelsen såsom rymmande en annan Guds vilja än frälsningen. Enligt Ireneus är det otvivelaktigt så, att Gud vill ett och detsamma i skapelsen och i lagen och i frälsningen. Guds skapelsevilja och Guds frälsningsvilja är densamma. Men Gud ger »mer» i frälsningen.¹⁴ D. v. s.: genom Jesus ger Gud mer än genom någon annan av sina uppenbarelseformer. Men Gudsviljans riktning är densamma även utanför uppenbarelsen i det *inkarnerade* Ordet (*all* uppenbarelse är ju enligt Ireneus en uppenbarelse genom Ordet). Att Guds vilja, Guds skaparvilja, blir lag, beror på synden. I inkarnationen, i rekapi- tulationen, besegras synden. Det medium, som gjort Guds skaparvilja till lag, synden, vari människan är fången, besegras genom Kristus. Segern över synden och segern över lagen är ur denna synpunkt två olika sidor av samma sak. Lagen har sitt bestånd tack vare synden, är Guds vilja i relation till synden.

Gud skapade i begynnelsen Adam, säger Ireneus, icke för att han hade behov av människan utan emedan han ville slösa sin godhet på någon. Efter några citat ur Johannesevangeliet fortsätter Ireneus: »Nec nostro ministerio indigens iussit ut eum sequemur, sed nobis ipsis attri- buens salutem».¹⁵ Skapelsen sker som ett uttryck för Guds kärlek, ett uttryck för gemenskapvilja. »Befallningen», att vi »skola följa honom», är likaledes ett uttryck för Guds kärlek och gemenskapvilja. Ireneus synes mena, att denna Guds vilja var inskriven i fädernas hjärtan. Därför fanns det heller ingen lag. »Varför slöt icke Herren något förbund (testamentum) med fäderna» (patribus)? »Quia lex non est posita iustis; iusti autem patres virtutem Decalogi conscriptam ha- bentes in cordibus ... habebant in semetipsis iustitiam legis».¹⁶ Men

¹⁴ »Si enim quae est per conditionem ostensio Dei vitam praestat omnibus in terra viventibus, multo magis ea quae est per Verbum manifestatio Patris, vitam praestat his qui vident Deum». Adv. haer. IV, 20: 7.

¹⁵ Adv. haer. IV, 14: 1.

¹⁶ Adv. haer. IV, 16: 3. Det är att märka, att dekalogen av I. identifieras med »naturalia praecepta», vilka människan ju ägde från skapelsen.

— fortsättes det genast — när rättfärdigheten och kärleken till Gud råkade i glömska, då ... — och nu följer berättelsen om uttåget ur Egypten, laggivningen etc. Den lag, som utöver dekalogen gavs åt Israels barn, var en skärpning av Guds stränghet på grund av synden.

Detta måste ses i sammanhang med vad Ireneus säger om »de naturliga buden» (*naturalia praecepta*). Såsom förut uppvisats, är *naturalia praecepta* detsamma som dekalogen. Dessa bud gåvos icke genom laggivningen i inskränkt mening (ökenvandringen), utan de voro redan i skapelsen inskrivna i människans hjärta. De, som, före Kristi uppenbarelse i synlig måtto, rättfärdiggjordes av tro, höllo dessa bud utan att erfara dem som ett tvång, en »lag». Dessa bud har Kristus icke upplöst. De gälla ännu, men icke heller nu äro de ett tvång, en »lag». Vi äro nu befriade från allt tvång, och friheten yttrar sig just däri, att vi göra mer än buden kräva. »*Operatio libertatis*» är »*maior et gloriosior, quam ea quae est in servitute obsequentia*». ¹⁷ Kristus är mer än lagen, mer än skapelsen. ¹⁸

Alltså: *naturalia praecepta* räknas av Ireneus icke till lagen i egentlig mening. De bestå — ehuru på olika sätt — även efter lagens avskaffande och funnos desslikes före lagens tillkomst. Lagen däremot har sin början i tiden och sitt slut i tiden. »*Quaecunque enim temporale initium habent, necesse est ea et finem temporalem habere. Quoniam igitur a Moysse lex inchoavit, consequenter in Joannem desivit*». ¹⁹ Ännu mer markerat framträder detta i *Epideixis*: »Denn in der Mitte der Zeit, als die Menschen Gott vergessen und von ihm sich entfernt hatten und abgefallen waren, da führte er sie durch das Gesetz zum Gehorsam zurück». ²⁰ Lagen i egentlig mening är för Ireneus denna i tiden börjande och i tiden upphörande lag.

Beträffande denna lag kan man hos Ireneus notera följande av vikt för vårt ämne: a) lagen är skapelseviljan själv i dennas möte med synden, b) lagens mening är syndens och därmed sitt eget upphörande, c) denna seger över synden kan lagen icke åstadkomma; den avser icke heller att s. a. s. ensam göra detta: den är *en* gärning av Gud, vari-

¹⁷ Adv. haer. IV, 13: 2.

¹⁸ Jfr Wilhelm Bousset, *Kyrios Christos*, 1913, sid. 438 f.

¹⁹ Adv. haer. IV, 4: 1, 2.

²⁰ Epid. 8.

genom människan uppfostras till att mottaga nästa gärning av Gud, frälsningen. På två sätt är alltså lagen bestämd utifrån den syndiga människan. Dels är det människans synd, som gör att Guds vilja överhuvud framträder som lag. Dels är det så, att målet för lagen är en annan Guds gärning, nämligen frälsningen, vilken nya gärning emellertid Gud måste *uppfostra* människan till att mottaga — denna uppfostran sker genom lagen. Vi ha nu att med konkreta exempel ur Ireneusmaterialet åskådliggöra detta.

Liksom skapelsen skett genom Verbum Dei, som är Kristus, så har även lagen givits genom Verbum Dei, Kristus. Från samme Gud härstammar både det Gamla och det Nya testamentet. Och Gud verkar icke annat än genom sitt Ord och sin Vishet. Det är alldeles tydligt, att icke Ireneus tänker sig, att själva uppenbarelsen — från Gud sett — skulle vara en annan i laggivningen än i frälsningen. »Utraque autem Testamenta unus et idem paterfamilias produxit, Verbum Dei, Dominus noster Iesus Christus, qui et Abrahae et Moysi collocutus est, et nobis in novitate restituit libertatem et multiplicavit eam, quae ab ipso est, gratiam».²¹ Såväl skapelse som laggivning ha sålunda skett i Kristus (det nya, som ges genom Kristi historiska uppenbarelse, är icke något nytt på annat sätt än att Ordet här är *inkarnerat*). Enklarest framträder kanske Ireneus' syn på skapelse, lag och frälsning i 17:de kapitlet i 5:te boken. I ingressen nämnes Gud Fadern som Demiurgus, Skaparen. Därefter kommer syndafallet: »cuius et praeceptum transgredientes, inimici facti sumus eius». Denna den falska gudsrelationens tid glider Ireneus på detta ställe hastigt förbi — här plägar annars en utredning om lagen och dess fostran komma. Nu nöjer sig Ireneus med antydning, att »vi brutit hans bud och blivit hans ovänner». Därefter: »propter hoc in novissimis temporibus in amicitiam restituit nos Dominus per suam *incarnationem* . . .» Sedan följer Ireneus' försök att visa, att frälsningen endast kan ske genom samme Gud, som skapat oss och som givit oss sina bud. Vad har det för mening att tala om förlåtelse, om det inte får betyda, att den, vars bud vi överträtt, förlåter oss? Om det är en annans bud, som vi överträtt, och frälsningens Gud kommer som en ny Gud, med vad rätt kan då denne nye Gud säga: »Dina synder förlåtas dig», hur kunde då synderna vara *i verk-*

²¹ Adv. haer. IV, 9: 1.

ligheten förlättna? Den Gud, mot vilken vi brutit, har ju då icke förlåtit oss. Synden står kvar, om icke förlåtelsens, frälsningens Gud är densamme, som givit lagen och som skapat oss till sin egendom.²²

Lagen vill binda människan vid Gud, är ett värn mot synden. Såsom sådan är den strängare, än vad Gud egentligen kräver. Detta är en för Ireneus karakteristisk tanke. Icke så, att frälsningen skulle innebära en etisk försvagning i jämförelse med lagen. Tvärtom: i den inkarnerade Kristi uppenbarelse ges ju mer än i lagen, även etiskt sett. Men när Ireneus talar om frälsningens etiska innehåll såsom överträffande allt annat, allt det som tidigare i Guds uppenbarelse historia blivit givet, då rör han sig alltid med de »naturliga buden», *naturalia praecepta*, d. v. s. dekalogens bud om kärlek till Gud, kärlek till nästan, rättfärdighet. Dessa bud ha för Ireneus etisk mening, de äro riktiga i och för sig, *sakligt* riktiga. De ha bestått sedan skapelsen och bestå även i frälsningen, ehuru den som fått del av frälsningen är fri, vilket yttrar sig däri, att han gör mer än de »naturliga buden» fordra. Den lag, som gavs åt Israels barn och som hade sin tid till Johannes Döparen, är sträng på ett annat sätt. Den är överfylld av bestämmelser. Den är direkt avsedd för trälldomens tillstånd, »*praecepta servitutis*».²³ Denna lex är »*apta illorum servituti*».²⁴ Ireneus anför i detta sammanhang med instämmande ett par versar ur Hesekiel, där Gud säger om sitt handlande mot sitt avfälliga folk: »Jag gav dem bud, som icke voro goda, och bestämmelser, efter vilka de icke kunde leva» (Hes. 20: 24 f.).²⁵ Dessa »*praecepta servitutis*» ha s. a. s. ingen egen etisk mening. De avse att *fostra*, deras mål är *eruditio*.²⁶ Därför kunna de också upphävas, när fostrans tid är slut, när frälsningens dag är inne.

Lagen är sålunda till sitt väsen något till tiden begränsat. Den är ur en synpunkt en förberedelse till något annat, pekar således utöver sig själv. Men å andra sidan måste det framhållas, att den är Guds

²² Adv. haer. V, 17: 1. »Quomodo autem vere remissa sunt peccata, nisi ille ipse, in quem peccavimus, donavit remissionem...?»

²³ Adv. haer. IV, 16: 5.

²⁴ Adv. haer. IV, 15: 1.

²⁵ »... et ego dedi eis praecepta non bona et iustificationes, in quibus non vivent in eis». Ibid.

²⁶ Adv. haer. IV, 16: 5 och 15: 2.

naturliga reaktion mot synden. Ur denna synpunkt har lagen tydligen icke sin motivering genom något annat, mot vilket den finalt pekar fram. Utan den har sin motivering i sig själv. Lagen är Gud själv, är skapelseviljan själv, ställd inför syndens faktum.²⁷

Lagen själv leder emellertid icke till befrielse. Befrielsen är en ny gärning av skapelsens och lagens Gud. Det är samme Gud, som pålägger »praecepta servitutis» och som sedan, när det behagar honom, befriar ur träldomen: »... qui primo quidem eam servitutem, quae est erga Deum, per legem constituerit, post deinde libertatem eis donaverit».²⁸ »Quo facto, necesse fuit auferri quidem vincula servitutis ... et sine vinculis sequi Deum».²⁹ I frälsningen ligger friheten från lagen. Särskilt starkt framhäves detta i Epideixis. »Die Erlösten will er nicht mehr dem Gesetze des Moses unterstellen, denn das Gesetz ist von Christus erfüllt worden, sondern durch den Glauben an den Sohn Gottes und die Liebe zu ihm sollen sie leben in neuer Ordnung durch das Wort».³⁰ Denna tro innebär frihet från »praecepta servitutis» (alla yttre, rituella, ceremoniella föreskrifter) och även frihet i förhållande till »naturalia praecepta» — denna frihet från »naturalia praecepta» yttrar sig däri, att den som mottagit frälsningen, gör mer än »naturalia praecepta» fordra. [Detta kan också uttryckas så, att de »naturliga buden utökats» genom Kristus.³¹] Ett annat ställe i Epideixis lyder så: »Nachdem uns nunmehr durch diese Berufung das Leben gegeben worden ist und Gott den Glauben Abrahams an ihn in uns wiederum hergestellt hat, dürfen wir uns nicht mehr nach dem Vergangenen zurückwenden, nämlich, um es selbst zu sagen, zur ersten (alten) Gesetzgebung. Denn wir besitzen den Herrn des Gesetzes, den Sohn Gottes, und durch den Glauben an ihn lernen wir Gott von ganzem Herzen und den Nächsten wie uns selbst lieben. Die Liebe zu Gott aber hat

²⁷ Adv. haer. IV, 14: 1 och 16: 3. På det senare stället framträder klart, att det är den brutna gemenskapen, som tvingar fram lagen.

²⁸ Adv. haer. IV, 13: 4.

²⁹ Adv. haer. IV, 13: 2.

³⁰ Epid. 89.

³¹ Adv. haer. IV, 13: 1—3. »Haec autem, quemadmodum praediximus, non dissolventis erant legem, sed adimplentis, et extendentis in nobis; tanquam si aliquis dicat, maiorem libertatis operationem et pleniorum erga liberatorem nostrum infixam nobis subiectionem et affectionem. Non enim propter hoc liberavit nos, ut ab eo abscedamus» (13: 3).

keinen Anteil an allem, was Sünde ist, und die Liebe zum Nächsten vollführt nichts Böses gegen den Nebenmenschen».³² Även här framgår det klart och tydligt, att det är Gud själv, som står bakom lagen. Men om Gud förut skapat genom Kristus och givit lagen genom Kristus, så har han dock icke förrän nu *inkarnerats*, givit ut *sig själv*. Detta är Guds nya gärning. Och därmed är lagens tid ute: »... wir besitzen den *Herrn* des Gesetzes». I tron på den levande Kristus, Kyrios, ligger friheten från lagen innesluten.

På två sätt är alltså lagen bestämd utifrån människan. Lagen är skapelseviljan själv i syndens medium. Att Guds skapelsevilja blir lag beror på att människan står denna skapelsevilja emot. I detta avseende är alltså lagen bestämd utifrån människan. Det räcker emellertid icke: lagen kan också på ett annat sätt sägas vara bestämd utifrån människan — den vill *fostra* människan till att mottaga frälsningen. Frälsningen är ju också skapelseviljan själv i syndens medium. Frälsningen kan sägas vara skapelsen, sedd ur en speciell aspekt, nämligen som seger över synden. När Gud håller inne sin frälsning och i stället är lag, motiverar Ireneus ånyo detta utifrån människan: Gud måste först *fostra* människan, så att hon må kunna *mottaga* frälsningen.

I förra fallet (lagen är skapelseviljan själv, ställd inför syndens faktum) är lagen uttryck för Guds omedelbara reaktion mot synden. I senare fallet (lagens finala inriktning på frälsningen) är lagen uttryck för kärleken och motiverad genom något utanför den själv liggande. Denna lagens finala inriktning på frälsningen kan emellertid endast uppfattas i frälsningen, d. v. s. utanför lagen. Den som står under lagen, befinner sig i träldom, och lagen är av Gud direkt avsedd för att hålla syndaren i träldom. Detta kan också uttryckas så, att lag-givningen är en suverän handling av Gud mot den syndiga människan. Så länge Gud icke vill utföra frälsningens och befrielsens gärning, är hon i träldom och kan icke själv komma utanför lagen. Då ser hon icke heller lagen som medel för något annat. Om hon däremot ser lagen som medel för frälsningen, så är hon i och därmed redan utanför lagen, hon är i frälsningen. I frälsningen kan hon emellertid endast vara, om Gud utfört befrielsens och frälsningens gärning, vilket likaledes är en suverän handling av Gud.

³² Epid. 95.

Lagen är alltså ett korrelatbegrepp till synden, den bestående, den härskande synden. Lagen är Guds skapelsevilja, sådan den måste handla, sålänge synden *består*. Utifrån den situation, där synden är *besegrad*, är skapelseviljan icke lag utan frälsning. Frälsningen är frihet från lagen, eftersom frälsningen är besegrandet av synden.

Vår uppgift är nu att söka ange de drag i Ireneus' gudsbild, som göra det till något naturligt för Ireneus att betrakta skapelsen och lagen som Guds verk.

Gudsbilden hos Ireneus åskådliggöres ganska väl genom följande citat: »Däruti skiljer sig Gud från människan, att Gud är den, som gör, medan människan göres... Gud upphör aldrig att göra välgärningar mot människan och giva henne rika gåvor; människan upphör aldrig att mottaga Guds välgärningar och bliva rikare genom Gud. Den människa, som är tacksam mot honom, som skapat henne, hon är ett käril för hans godhet och ett instrument för hans förhärligande. Men den människa, som är otacksam och som föraktar Skaparen och icke underkastar sig hans ord, hon är ett käril för hans rättfärdiga dom».⁸³ Detta är Guds oföränderliga väsen. Han har icke varit något annat i Gamla testamentets tid, så att han först genom Kristus skulle ha blivit den skänkande kärleken. Ireneus vänder sig i direkt polemik mot denna tanke. Nåden är ökad genom Kristi ankomst, men Gud är densamme.⁸⁴

Guds suveränitet är det ena av de två huvuddragen i Ireneus' gudsbild. Buden äro till för att åtlydas av människan, t. ex. budet om kärlek till Gud, icke därför att Gud skulle *behöva* människans lydiga kärlek — »nec enim indigebat Deus dilectione hominis».⁸⁵ Om den etiska hållning, som av Gud kräves, för gnosticismen och Marcion är uppåtriktad och inåtriktad, anlagd på befrielse från sinnevärlden och

⁸³ »Et hoc Deus ab homine differt, quoniam Deus quidem facit, homo autem fit... Neque enim Deus cessat aliquando in benefaciendo et locupletando hominem; neque homo cessat beneficium accipere et ditari a Deo. Exceptorium enim bonitatis et organum clarificationis eius homo gratus ei, qui se fecit; et iterum exceptorium iusti iudicii eius homo ingratus et spernens plasmatores et non subiectus Verbo eius...» Adv. haer. IV, 11: 2.

⁸⁴ »... ipse enim Dominus perseverat et idem Pater revelatur...; maiorem, quam quae fuit in veteri Testamento, murationem gratiae attribuit unus et idem Dominus per suum *adventum*». Adv. haer. IV, 11: 3. Jfr IV, 22: 2.

⁸⁵ Adv. haer. IV, 16: 4.

införlivande med den himmelska världen, så är den hos Ireneus utåtriktad, anlagd på nästans tjänst.³⁶ Vad kyrkan fått för intet, ger den för intet ut: οὐκ ἔστιν ἀριθμὸν εἰπεῖν τῶν χαρισμάτων, ὧν κατὰ παντός τοῦ κόσμου ἡ ἐκκλησία παρα θεοῦ λαβοῦσα, ἐν τῷ ὀνόματι Ἰησοῦ Χριστοῦ, τοῦ σταυρωθέντος ἐπὶ Ποντίου Πιλάτου, ἐκάστης ἡμέρας ἐπ' εὐεργεσίᾳ τῇ τῶν ἐθνῶν ἐπιτελεῖ... ὡς γὰρ δωρεὰν εἴληφε παρα θεοῦ, δωρεὰν καὶ διακονεῖ.³⁷ Hela etiken ses ur lydnadens och utgivandets synpunkt och är endast en konsekvens av att Gud fattas som absolut suverän, fritt förfogande över den människa han skapat. Människan är leret i Guds hand, hon har att vänta på det, som skall göras med henne. Hon har att erbjuda Gud ett mjukt och formbart hjärta, att bevara fuktigheten — såsom ett gott och användbart ler — men om hon knotar över, att hon icke själv får skapa, då förfaller hon till otacksamhet (»ingratus Deo factus») och har därmed »förlorat livet».³⁸ Genom de gärningar, som bli frukten av frälsningen, skapar Gud nytt — de bli också för världen uttryck för Guds kärlek och barmhärtighet.

Om Guds absolut oinskränkta suveränitet är det ena huvuddraget i gudsbilden, så är sålunda Guds grundlösa kärlek och barmhärtighet det andra stora huvuddraget. En viss dialektik mellan dessa två drag i gudsbilden synes ofrånkomlig. Förutsättningen för att suveräniteten, allmakten skall komma i strid med kärleken är emellertid, att innehållet i Guds makt, innebörden av maktviljan, anges och kvalificeras, så att makten s. a. s. får ett eget innehåll vid sidan av kärleken. Hävdandet av suveräniteten kan också ske på annat sätt, nämligen så att vissa frågeställningar avvisas. Distinktionen »magnitudo — dilectio» hos Ireneus har just denna funktion: »secundum dilectionem» känna vi Gud, men »secundum magnitudinem» känna vi honom alls icke. Vi skola veta, att vi icke förfoga över Gud därför att han nu uppenbarat sig som kärlek — detta uttryckes genom tanken på Guds magnitudo. Gud går över allt vad vi kunna fatta och förstå. »Igitur secundum magnitudinem non est cognoscere Deum: impossibile est enim mensurari Patrem; secundum autem dilectionem

³⁶ Adv. haer. II, 31: 3. Ireneus skildrar tillståndet inom kyrkan såsom det etiskt ideala.

³⁷ Adv. haer. II, 32: 4.

³⁸ Adv. haer. IV, 39: 2.

eius (haec est enim, quae nos per Verbum eius perducit ad Deum) oboedientes ei semper discimus, quoniam est tantus Deus . . .»³⁹ Alltså: det är omöjligt att mäta Fadern («mensurari Patrem»). Eller på ett annat ställe: i hans storhet och underbara härlighet («secundum magnitudinem eius et mirabilem gloriam») kommer ingen att se Gud och leva, ty *ofattbar* är Fadern («incapabilis enim Pater»), men i sin kärlek («secundum autem dilectionem») unnar han dem, som älska honom, även detta: att se Gud . . .⁴⁰ Innehållet i magnitudo kvalificeras sålunda icke på sådant sätt, att det blir något annat än kärleken, något kärleken motsatt, utan här möta huvudsakligen *negativa* formuleringar (*impossibile* est mensurari, *incapabilis* Pater). Man kan, såsom ovan skett, sammanfatta vad som hos Ireneus skall framhävas genom distinktionen magnitudo — dilectio på så sätt: vi känna Gud secundum dilectionem, men secundum magnitudinem känna vi honom icke.⁴¹

Under sådana omständigheter råder det ingen motsats mellan suveränitetsdraget och kärleksdraget i gudsbilden. Kärleken är den skapande kärleken, som sätter in människan i skapelseviljans egen riktning, det utgivande handlandet. Suveräniteten sätter en mur gentemot människans försök att spekulativt genomtränga Gud och hänvisar människan till hennes rätta funktion: att vara ett formbart ler i Guds hand.⁴² Vad människans egen inställning angår, bestämmes denna således på samma sätt såväl genom suveränitetstanken som genom kärlekstanken. Båda dragen i gudsbilden visa åt samma håll: Gud är den skapande kärleken, människan skapas. »Den människa, som är tacksam mot Skaparen, är ett käril för hans godhet, ett redskap för hans förhärligande. Den åter, som är otacksam mot Skaparen . . ., är ett käril för hans rättfärdiga dom.»

³⁹ Adv. haer. IV, 20: 1.

⁴⁰ Adv. haer. IV, 20: 5.

⁴¹ Detta synes vara innebörden även i Adv. haer. II, 13: 4, där texten emellertid är svåröversättlig: »et dicitur quidem secundum haec propter dilectionem, sentitur autem super haec secundum magnitudinem». (Detta »haec» syftar tillbaka på 13: 3 via första satsen i 13: 4 — »est autem super haec et propter haec inenarrabilis».)

⁴² Jfr Adv. haer. III, 24: 2. Det förhållandet, att Gud gjort sig känd («in agnitionem venit hominibus»), innebär icke ett nedsättande av Guds storhet, som heretikerna hålla före: »in agnitionem autem non secundum magnitudinem . . .». När Gud gjorde sig känd, skedde detta »propter dilectionem suam et immensam benignitatem».

Gentemot gnostikernas ändlösa spekulationer över det gudomliga sätter icke Ireneus andra spekulationer, utan han avvisar alla försök att genomtränga Guds väsen. Ireneus' avvisande utsagor om spekulationen äro ytterst talrika.⁴³ På vad sätt materien skapats, veta vi icke. Frågan varför synden kom in i Guds skapelse kunna vi icke besvara.⁴⁴ Det ondas natur är en gåta för oss, och Gud har icke sagt något om den saken. »Dimittite itaque oportet agnitionem hanc Deo ... nec in tantum periclitari, uti Deo concedamus nihil; et haec ex parte accipientes gratiam.»⁴⁵ Vi borde förstå, att det finnes många osynliga och gudomliga ting, där vår fattningsförmåga icke räcker till, då det ju även i den synliga världen finnes så mycket, som vi icke begripa: Nilens översvämningar, flyttfåglarna, ebb och flod, månens faser osv.⁴⁶ Ännu svårare äro de frågor, som vi ställas inför i andliga ting. Har Gud i en sak ingenting uppenbarat, så få vi hänskjuta detta till Gud och tro det, som han uppenbarat: »quaedam quidem quaestionum Deo commiserimus et fidem nostram servabimus.»⁴⁷ Men det, som Gud lämnat i vår makt att förstå, det skola vi ivrigt tänka över och forska i: »quae quidem dedit in hominum potestatem Deus et subdidit nostrae scientiae, haec promte meditabitur ...»⁴⁸ Detta, som vårt förstånd har att rikta in sig på, är följande två saker: 1) det som ligger för våra ögon, 2) det som klart och entydigt och bokstavigt står i Skriften (»Sunt autem haec, quae ante oculos nostros occurrunt, et quaecunque aperte et sine ambiguo ipsis dictionibus posita sunt in Scripturis».)⁴⁹

Människans kunskapsförmåga ställes sålunda in på samma sätt som allt annat: när den vänder sig mot Gud, frågar den efter vad Gud givit och uppenbarat (»quae posita sunt in Scripturis»). Eljes vänder den sig utåt, mot de ting och förhållanden, som äro i människans närhet

⁴³ Se t. ex. Adv. haer. II, 25: 3, 4 samt II, 16: 1 jämfört med 16: 3.

⁴⁴ Adv. haer. II, 28: 7 avvisas såväl frågan om materiens uppkomst som frågan om hur fallet kunde komma till stånd.

⁴⁵ Ibid.

⁴⁶ Adv. haer. II, 28: 2.

⁴⁷ ... ἐνία τῶν ζητημάτων ἀναθήσομεν τῷ Θεῷ, καὶ τὴν πίστιν ἡμῶν διαφυλάξομεν ...

⁴⁸ Adv. haer. II, 27: 1. ... καὶ ὑποτέταχθε τῇ ἡμετέρῃ γνώσει ... [= et subdidit nostrae scientiae].

⁴⁹ Ibid. Jfr grek. texten.

(»*quae ante oculos nostros occurrunt*«). Denna (anti-spekulativa inställning) ligger helt i linje med den frälsningstro, för vilken Gud är den skapande kärleken.

Vi hoppas genom det ovanstående ha kunnat visa upp de drag i Ireneus' gudsbild, som göra det till en ofrånkomlig nödvändighet för Ireneus att betrakta skapelsen och lagen som Guds verk. Gud är till sitt väsen skapelsevilja. Och i relationen till fallet, synden övergår tanken på skapelsen automatiskt i tanken på lagen, domen. Härmed är strängt taget redan sagt, att Ireneus' frälsningstanke står i organiskt sammanhang med hans tankar om skapelse och lag. Men frälsningstanken hos Ireneus kräver dock sin särskilda behandling, till vilken vi nu övergå.

Dessa frågor om frälsningen och vad därmed sammanhänger ha inte minst i svensk forskning varit ganska uppmärksammade: man kan nämna framställningarna av Aulén,⁵⁰ Nygren⁵¹ och Lindroth.⁵² Vi påpeka här endast några av de mest typiska dragen i Ireneus' uppfattning om frälsningen och Kristusgärningen.

Om Ireneus' parallelliserande av skapelsen och frälsningen ha vi förut talat. Man kan anföra ett sådant exempel som Adv. haer. IV, 20: 7: *Si enim quae est per conditionem ostensio Dei vitam praestat omnibus in terra viventibus, multo magis ea quae est per Verbum manifestatio Patris, vitam praestat his qui vident Deum* (här möter även den tanken — som senare skall beröras — att Kristusuppenbarelse ger *mer* än skapelsen: »multo magis«).⁵³ Hit hör även talet om huru Kristus visar den sanna *imago Dei* och återställer *similitudo*, som i fallet förlorats.⁵⁴ [Även i fråga om *imago* och *similitudo* är det en bestämd tendens att framhäva, hur *osäkert* de voro grundade i skapelsen jämfört med deras klara uppenbarelse i inkarnationen: »Quando autem caro Verbum Dei factum est, utraque confirmavit«.]

⁵⁰ Gustaf Aulén, *Den kristna försoningstanken. Huvudtyper och brytningar*, 1930, sid. 38—74.

⁵¹ Nygren, *Den kristna kärlekstanken genom tiderna II*, 1936, sid. 189—209.

⁵² Hjalmar Lindroth, *Irenaeus' kristendomstolkning och kyrkosyn* (Svensk Teol. Kvartalskrift 1939, sid. 22—39).

⁵³ Se vidare Adv. haer. V, 17: 1, V, 18: 2, V, 18: 3.

⁵⁴ Adv. haer. V, 16: 2. Tendensen att låta *imago* och *similitudo* framträda först i inkarnationen — vilken tendens onekligen utmärker I. — ger Hugo Koch stöd för hans Ireneusinterpretation [*Theol. Stud. u. Krit.* 1925, t. ex. sid. 198, 210].

Så kan frälsningen sägas vara en återgång över fallet tillbaka till skapelsen: *recapitulatio, ἀνακεφαλαιώσεις*. Alla detaljer i fallet »rekapituleras» men s. a. s. i motsatt riktning. Frälsningen är ur denna synpunkt återställelse av skapelsen.⁵⁵

Men det är å andra sidan frågan om något mera än en ren återgång till utgångsläget. Inkarnationen är en stegring av livet i förhållande till skapelsen: »multo magis ... praestat vitam». Man kan i detta sammanhang också peka på de Ireneusutsagor om tron contra lagen och om den levande Kyrios, som vi förut citerat (ur *Epideixis*). Vidare Ireneus' utredningar om hur de »naturliga buden» genom Kristus blivit »utökade».⁵⁶ Vidare de utsagor, enligt vilka »bilden» och »likheten» egentligen först genom inkarnationen klart uppenbarats. Det starkaste belägget härför är dock Adv. haer. IV, 38: 1—4, där vi i sista stycket möta satsen: »primo quidem homines, tunc demum Dii».⁵⁷

Med utgångspunkt från detta vill Bousset sammanfatta Ireneus' åskådning i de två begreppen *recapitulation* och *evolution*.⁵⁸ Det finnes en klart evolutionistisk tendens hos Ireneus, menar Bousset. Enligt en tankegång leder det en utvecklingslinje nedifrån uppåt mot gudolikheten. Visserligen brytes denna evolutionistiska tankegång av den »supranaturalistiska», enligt vilken allt ter sig som resultat av Guds ovanifrån ingripande handling.⁵⁹ Men evolutionen nedifrån uppåt utgör dock en fast komponent i Ireneus' teologi.

»Gudomliggörelsen» är även i Nygrens Ireneustolkning ett mycket uppmärksammat drag. Det betraktas som resultatet av en hellenistisk influens på Ireneus. »Det mänskliga stegras upp till det gudomliga — denna betraktelse har Irenaeus gemensam med den hellenistiska erosfromheten överhuvud».⁶⁰ Nygren betraktar icke Ireneus' åskådning

⁵⁵ Bousset, sid. 433.

⁵⁶ Adv. haer. IV, 13: 1. — Jfr vidare V, 1: 3, där det talas om eboniterna såsom »perseverantes in veteri generationis fermento». Se härtill Hugo Koch, sid. 201.

⁵⁷ Jfr Adv. haer. IV, Praefatio: 4. Namnet *Gud* tillkommer i Skriften Fadern och Sonen och *dem*, »*qui adoptionem habent*».

⁵⁸ Bousset, sid. 440.

⁵⁹ Ibid., sid. 441. Jfr Harnack, Lehrbuch I, 1909, sid. 593. I princip föreligger samma klyvning hos I. enligt Sven Siléns framställning, Den kristna människouppfattningen intill Schleiermacher, 1938, sid. 72 ff. Silén anknuter f. ö. uttryckligen till det nyss noterade Harnack-stället (å sid. 72, not 2).

⁶⁰ Nygren II, sid. 209.

som en ur »grundmotivets» synpunkt enhetlig storhet: inslag från eros- och agapemotiven bryta sig mot varandra.

På två punkter konstaterar Nygren påverkan av »främmande motiv» inom Ireneus' åskådning. Dels har den hellenistiska uppfattningen om »själens naturliga odödlighet» — trots det stränga fasthållandet vid »köttets uppståndelse» — övat ett visst inflytande på honom. Dels betraktar Ireneus i tydlig anslutning till hellenistisk fromhet ἀφθαρσία och »gudomliggörelse» såsom målet för Guds uppfostrande ledning av mänskligheten. På båda dessa punkter är Ireneus enligt Nygren påverkad av erosmotivet.⁶¹

Nu är det oförnekligt, att en viss inverkan från erosfromheten kan uppspåras i Ireneus' skrifter: hans otvetydbara tendens att i frälsningshistorien se en transcendering av människolivet,⁶² hans förkärlek för sådana termer som »skåda Gud», »uppstigande» o. dyl. Men för Ireneus' grundsyn ha dessa drag föga betydelse. Man måste fråga sig, om inte Nygren placerat erosinslaget väl långt in i centrum av Ireneus' åskådning.⁶³ Vi ta nu upp de av Nygren anförda båda punkterna (själens odödlighet och gudomliggörelsen) för att se, om det som Ireneus i dessa ting säger verkligen måste tolkas som en *central* påverkan av *erosmotivet*.

Först frågan om själens odödlighet. Nygren anför Adv. haer. V, 7: 1 som belägg för läran om »själens naturliga odödlighet» hos Ireneus. »Haec [caro] enim est quae moritur et solvitur; sed non anima neque Spiritus.»⁶⁴ Det sammanhang, i vilket Ireneus yttrar dessa ord, är en exeGES av olika paulinska utsagor om kroppen: 1 Tess 5: 23, 1 Kor. 3: 16 samt några ställen i 1 Kor. 6, däribland v. 14 (»Gud, som har

⁶¹ Ibid., sid. 203—209.

⁶² Om något skulle vara hellenskt hos I., så är det hans tendens att se hela frälsningshistorien som en »Erziehung des Menschengeschlechtes», alltså vad Hal Koch kallat »pedagogisk idealism» (Pronoia und Paideusis. Studien über Origenes und sein Verhältnis zum Platonismus, 1932, sid. 31 f., 296). Men Hal Koch rör sig i sin tolkning av O. med motsatsen idealism — eskatologi (t. ex. sid. 19, 33), vilken motsats icke är möjlig att genomföra på I. Även andra väsentliga olikheter mellan Origenes och Ireneus kunde anföras.

⁶³ Nygren II, sid. 206 f.: »... erosmotivets inverkan ... griper djupt in i hans centrala åskådning».

⁶⁴ Nygren II, sid. 204, not 1.

uppväckt Herren, skall ock genom sin kraft uppväcka oss».⁶⁵ Med utgångspunkt från dessa ställen kommer Ireneus in på sitt älsklings-tema: kroppens uppståndelse. Nu anför han Pauli ord i Rom. 8: 11, där det just säges, att Gud, som uppväckte Jesus från de döda, också skall göra andra människors dödliga kroppar levande («så skall han ... göra också edra dödliga kroppar levande»). Vad betyder detta ord: »mortalia corpora vestra»? Här, menar Ireneus, kan ingen tolkning i »anti-kroppslig» riktning lyckas. Här kan man inte fasthålla vid den gnostiska tesen, att det gudomliga pneuma fräses eller att själen fräses, i motsats till kroppen. Det står klart och tydligt *mortalia corpora*. »Quae sunt ergo mortalia corpora? Numquidnam animae?» Nej, själen är okroppslig och odödlig. »Sed neque Spiritum possunt dicere mortale corpus.» Den är likaledes okroppslig och odödlig. »Quid igitur superest dicere mortale corpus, nisi plasma, id est caro ... Haec enim est quae moritur et solvitur etc. etc.» Här följer nu det av Nygren anförda stället, varefter anknytning åter sker till utgångspunkten, Rom. 8: 11 på följande sätt: Detta [köttet] är alltså dödligt. Om detta är det också, som han [Paulus] säger: »Han skall göra också edra dödliga kroppar levande».⁶⁶

Det drivande intresset är tydligen att *avvisa* själens eller andens frälsning i motsats mot kroppens. Ireneus tänker sig oavbrutet utlägga Paulusordet inför gnostiska motståndare, vilka såsom objekt för »vivificabit» vilja se ett »animam» eller »Spiritum». Men detta stämmer inte med Pauli uttryck, hävdar Ireneus — »mortalia corpora». Paulus måste avse något, som är såväl »corporalis» som »mortalis», och detta träffar endast in på »caro». Alltså: *köttet* skall han levandegöra (»vivificabit»). »Själens odödlighet» användes sålunda av Ireneus som tillhygge för att eftertryckligt fastslå »köttets uppståndelse». Hade Ireneus medgivit, att även själen var dödlig, skulle han ha haft svårt att värja sig mot en exeges, som låter den paulinska utsagan gälla den dödliga *själens* levandegörande. Och detta vill Ireneus till varje pris undvika — »köttets uppståndelse» är hans ögonsten. Därför måste han bestämt hävda »själens odödlighet».

⁶⁵ Adv. haer. V, 6: 2.

⁶⁶ »Haec igitur mortalitas. Haec autem de qua et dicit: Vivificabit et mortalia corpora vestra». Adv. haer. V, 7: 1.

Ireneus' huvudkapitel om »själens fortvaro» är riktad mot läran om själavandringen (Adv. haer. II, 34): »perseverare animas et non de corpore in corpus transire».⁶⁷ Fortvaron består så länge Gud vill. Den som bevarar livets gåva och är tacksam mot honom, som givit den, han får i evighet fortvaro (»accipiet et in saeculum saeculi longitudinem dierum»)⁶⁸ Men den som är otacksam mot Skaparen, han berövar sig själv fortvaron i evighet (»ipse se privat in saeculum saeculi perseverantia»). Det liv, som själen sålunda lever, torde bäst kunna betecknas just såsom *fortvaro*. Med »liv» i pregnant mening (»vita» kan ju av Ireneus brukas såsom angivande frälsningens innehåll⁶⁹) har »fortvaron» intet att göra. I yttersta domen dömes människan till liv eller död.⁷⁰ Att själen på grund av sin natur skulle ha del i *saligheten* är för Ireneus främmande.

Nygren påpekar även, att den »glidning» i hellenistisk riktning, som kan märkas i Ireneus' ställning till frågan om själens odödlighet, ger Ireneus anledning att med så mycket större iver gripa om tron på köttets uppståndelse.⁷¹ Överhuvud synes inte Nygren tillmäta denna »glidning» någon större betydelse ur motivsynpunkt. Det är först, när han kommer in på »gudomliggörelsen», som han fäller omdömet: »erosmotivets inverkan . . . griper djupt in i hans centrala åskådning». Vi övergå till denna andra mera kritiska punkt.

Därmed beröra vi det svåraste av alla Ireneusproblem. Det kan inte här vara fråga om ett definitivt svar ens på de allra viktigaste av de frågor, som sammanhänga med den s. k. gudomliggörelsen. Det synnerligen svåra problemet om εἰκών och ὁμοίωσις — vilket här är det egentliga huvudproblemet — komma vi exempelvis icke att beröra. Vi vilja endast framföra vissa synpunkter till frågan om gudomliggörelsen enligt Ireneus, synpunkter som kanske i sin mån kunna

⁶⁷ II, 34: 1.

⁶⁸ Adv. haer. II, 34: 3.

⁶⁹ Aulén, Försoningstanken, sid. 52 f.

⁷⁰ Adv. haer. II, 29: 1—2. — »Men samtidigt väver sig in tanken på en *allmän odödlighet*, som blir särskilt stark, när domsmotivet gör sig gällande. På så sätt blir det i grund två problem, man sysslar med, ett om möjligheten av 'existensens fortvaro' och ett om frälsningen i egentlig bemärkelse. . . » Folke Bostrom, Studier till den grekiska teologins frälsningslära, 1932, sid. 126.

⁷¹ Nygren II, sid. 204.

modifiera Nygrens bestämt formulerade tes («erosmotivets inverkan ... griper djupt in i hans centrala åskådning»).

Först förtjänar det då att påpekas, hur Ireneus icke drar någon skarp gräns mellan vårt nuvarande liv och det tillkommande livet. Det eskatologiska livet är delvis bestämt som ett liv på jorden (Ireneus fasthåller vid tron på millenniet⁷²) och kommer härigenom att ligga i förlängningen av jordelivet. Utsagorna om gudomliggörelsen gälla till stor del det eskatologiska livet, t. ex. i Adv. haer. IV, 38, som ju är huvudstället till denna punkt (Nygren II, sid. 207 f.). Rekapitulationens fulländning hör, som Aulén påpekar, icke detta livet till.⁷³ Det ireneiska tänkandets starkt eskatologiska karaktär betonas också av Aulén gentemot Boussets skildring av Ireneus' teologi som »evolutionism».⁷⁴ I den mån, som det t. ex. kan visas, att termen »skåda Gud» (videre Deum) gäller något eskatologiskt — det är mycket, som talar för den saken⁷⁵ — befinner sig Ireneus icke utanför nytestamentligt språkbruk.

Såsom nyss antyddes är Ireneus även såtillvida rotfäst i vissa urkristna tankegångar, som han, vad det eskatologiska livets *innehåll* beträffar, ivrigt hävdar tron på det »tusenåriga riket» eller på ett förberedande rike före domen, varvid Ireneus är särskilt mån om att göra klart, att detta rike är ett rike på jorden, icke ett rike i himmelen.⁷⁶ Detta är i själva verket Ireneus' huvudintresse, när det gäller eskatologien. Om den slutliga fulländningen har Ireneus däremot endast mycket återhållsamt uttalat sig. 1 Joh. 3: 2 är den avgörande nytestamentliga utsagan för Ireneus, påpekar Bonwetsch. »Wie dies in

⁷² Nath. Bonwetsch, Die Theologie des Irenäus, 1925, sid. 153—156.

⁷³ Aulén, Försoningstanken, sid. 47.

⁷⁴ Ibid., noten. — Harnack förbiser enligt Brunner sammanhanget mellan eskatologien och Ireneus' totalsyn, se t. ex. Emil Brunner, Der Mittler, 1932, sid. 225, not 1. Jfr Boström, sid. 14, not 11.

⁷⁵ Se t. ex. Adv. haer. IV, 38: 3, där skådandet kommer efter härliggörelsen. Den eskatologiska innebörden blir något klarare i den grekiska än i den latinska texten till stället. Jfr Wolfgang Schmidt, Die Kirche bei Irenäus, 1934, sid. 167, not 1: »Das Gottschauende wird eschatologisch verstanden».

⁷⁶ »In qua enim conditione laboraverunt sive afflicti sunt, omnibus modis probati per sufferentiam, iustum est in ipsa recipere eos fructus sufferentiae; et qua conditione interfecti sunt propter Dei dilectionem, in ipsa vivificari: et in qua conditione servitum sustinuerunt, in ipsa regnare eos». Adv. haer. V, 32: 1. Jfr V, 36: 1 och särskilt V, 35: 2.

seinem Sinn zu verstehen ist, zeigt doch wohl seine Wertlegung auf das Millennium als eine Vorübung darauf.»⁷⁷

Under denna eskatologiska tid och i detta rike på jorden fortskrider gudomliggörelsen. Det är därför ingalunda betydelselöst, att Ireneus polemiskt riktar sig mot dem, som vilja förstå det kommande riket som något himmelskt, icke-jordiskt rike: »Haec autem talia universa non in supercaelestibus possunt intelligi».⁷⁸ Denna polemiska tendens är nämligen samtidigt en polemik mot den gnostiska uppfattning, enligt vilken frälsningen är en frälsning bort från jorden, en frälsning från »värld» till »Gud». Att tänka frälsningen som ett människans vändande bort från jorden mot Gud skulle för Ireneus betyda ett upphävande av Guds gudomlighet. Om Gud konsekvent är fattad som Skapare, så måste detta även präglade den, som blir »*lik Gud*», »gudomliggjord». Ireneus polemik mot dem, som tolka de nytestamentliga eskatologiska utsagorna såsom gällande himmelen och icke *jorden*, denna polemik är ovedersägligen ett utslag av agapemotivets kamp mot erosmotivet, ett förhållande som icke kan förbises vid angivandet av gudomliggörelsens» innebörd.⁷⁹

I detta sammanhang måste också något om de tre kapitlen Adv. haer. V, 9—11 sägas. Där ger Ireneus en exeges av det paulinska ordet i 1 Kor. 15: 50 om »kött och blod», som icke kunna »få Guds rike till arvedel». Detta ord har utnyttjats för den gnostiska dualismen: kroppen kan icke frälsas, köttet såsom substans är något ont och mindervärdigt. Hela Ireneus' antignostiska utläggning av stället bär samtidigt anti-asketisk prägel. Det är icke det kroppsliga som sådant, som är ont. Utan det onda är en ond vilja, en ond riktning, i vilken hela människan är inställd. På samma sätt är det goda (»Andens gärningar») en god riktning, i vilken hela människan — även kroppen — är inställd. Den människa, som tager emot Guds Ande (»homo ... assumens Spiritum Dei»), förlorar icke köttets substans (»substan-

⁷⁷ Bonwetsch, sid. 156.

⁷⁸ Adv. haer. V, 35: 2.

⁷⁹ »Dass durch den Chiliasmus eine eigentümliche Geschichtsbetrachtung gegeben ist, die derjenigen, zu welcher die gnostische Lehre von der Erlösung anleitet, ebenso widerspricht, wie diese Lehre selbst der Hoffnung auf die in einem irdischen Herrlichkeitsreich sich verwirklichende Seligkeit, bedarf keiner Ausführung». Harnack, Lehrbuch I, sid. 618.

tiam quidem carnis non amittit»), men hon ändrar *arten* av gärningarnas frukt (»qualitatem autem fructus operum immutat«).⁸⁰ Vi bli icke avtvådda kroppens substans utan vår forna vandel i fåfånglighet. Men i samma lemmar, i vilka vi gjorde fördärvets gärningar till undergång, i samma lemmar bli vi levandegjorda, då vi göra det, som tillhör Anden: »in iisdem [membris] vivificamur, operantes ea quae sunt Spiritus».⁸¹ *Viljemotsatsen* Gud — synd framstår här klar och tydlig i direkt polemik mot *värdedifferensen* kött — ande.

Man måste fråga sig, hur det överhuvud kan vara möjligt att utifrån dessa förutsättningar komma fram till en *hellenistisk* »gudomliggörelse». Ireneus' terminologiska överensstämmelse med den hellenistiska mysteriefromhetens språkbruk synes visserligen vara klar.⁸² Men om »erosmotivets inverkan ... griper djupt in i hans centrala åskådning», måste väl även gudomliggörelsens *etiska innehåll* vara hellenistiskt präglad. En jämförelse med Nygrens framställning av »gudomliggörelsen» på andra håll i idéhistorien är här lämplig. Athanasius t. ex. visar ju såtillvida en viss likhet med Ireneus, att även han låter vår gudslighet vara det mål, som inkarnationen mynnar ut i. Och vad det etiska idealets innehåll beträffar, så är detta kort sagt *virginiteten*, det asketiska idealet.⁸³ Methodius av Olympus låter på ett liknande sätt jungfruligheten vara inkarnationens mål.⁸⁴ Hos dessa båda röjer sålunda det etiska idealets innehåll en tydlig inverkan från erosreligiositeten. Något dylikt kan man emellertid svårigen finna hos Ireneus.⁸⁵ Han är snarare polemiskt inställd mot detta ideal och drar även i sin etik konsekvenserna av sin totus-homo-uppfattning.

⁸⁰ Adv. haer. V, 10: 2. Boström, sid. 122.

⁸¹ Adv. haer. V, 11: 2. »Die ἀφάρραα deutet er um, und das Wesen der Heiligkeit sieht er letztens in Selbstlosigkeit, die nicht das Ihrige sucht, die ihr Leben zu verlieren wagt». Schmidt, sid. 167, not 1.

⁸² Nygren II, sid. 207 (not 2), 208 (not 4).

⁸³ Ibid., sid. 227 f.

⁸⁴ Ibid., sid. 216.

⁸⁵ Av Nygrens framställning får man icke intrycket, att någon väsentlig olikhet mellan å ena sidan Ireneus, å den andra Athanasius och Methodius skulle föreligga. Jfr Friedrich Loofs, Theophilus von Antiochien adversus Marcionem und die anderen theologischen Quellen bei Irenaeus (Texte und Untersuchungen 46), 1930, sid. 374: »Es ist die physische Erlösungslehre des Methodius und Athanasius, die hier schon bei Irenaeus uns entgegentritt».

Termen »gudomliggörelse» — som finnes hos Athanasius — är f. ö. inte karakteristisk för Ireneus: dennes intentioner torde bäst kunna fångas i termen »gudslighet» (återställandet av »bilden» och »likheten»).

Det är mycket, som talar för att denna gudslighet till sitt innehåll är tänkt i god överensstämmelse med hela åskådningens agapestruktur: bestämd av viljemotsatsen Gud — synd, av totus-homo-betraktelsen och av den för Ireneus specifika gudsbilden: Gud som Skapare. De ställen hos Ireneus, som röja en positiv inställning till »själens odöd- lighet», visade sig icke vara bestämda av *erosmotivet*; de avsågo icke att hävda någon kvalitet hos människan av religiös art utan voro be- stämda av intresset att tillvarataga »köttets uppståndelse» resp. yttersta domen (i senare fallet voro Ireneus' uttalanden polemiskt riktade mot själavandringsläran). De ställen hos Ireneus, som terminologiskt visa överensstämmelse med hellenistiska uttryckssätt för »uppstigande till Gud» eller »gudomliggörelse», torde icke heller utan vidare kunna tas som bevis för någon *central* inverkan från *erosmotivet*. Utsagorna gälla ofta livet i den tillkommande eonen. Ireneus hävdar energiskt tron på millenniet, gudslighetens tillväxt tänkes alltså icke medföra be- frielse från jorden till himmelen utan bindes tvärtom — polemiskt — vid ett fortsatt liv på jorden, Ireneus polemiserar vidare mot den hellenistiska dualismen materia — ande, varmed slutligen samman- hänger, att den på denna dualism vilande asketiska etiken — senare företrädd exempelvis av Methodius och Athanasius — icke kan sägas känneteckna Ireneus. Under sådana omständigheter synes *erosmotivet* böra tillskrivas en något blygsammare roll än det får sig tilldelad i de ord av Nygren, från vilka vi utgingo (»griper djupt in i hans centrala åskådning»).