

PATRISTIK 1 (2004)

## *Barnet, Haven og Væksten*

*En konstruktiv reformulering af Irenæus' eskatologi  
med henblik på dens eksistentielle og præsentiske elementer*

ADJUNKT, PH.D. ANDERS-CHRISTIAN JACOBSEN

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

Seriens internetadresse: [www.patristik.dk/Patristik](http://www.patristik.dk/Patristik)  
Direkte adresse for nr. 1: [www.patristik.dk/Patristik1](http://www.patristik.dk/Patristik1)

Alle rettigheder tilhører forfatteren

ISBN 87-989980-0-5

Publiceret januar 2004

## Barnet, Haven og Væksten

*En konstruktiv reformulering af Irenæus' eskatologi  
med henblik på dens eksistentielle og præsentiske elementer*

ADJUNKT, PH.D. ANDERS-CHRISTIAN JACOBSEN

### *Indledning*

I det følgende undersøger jeg en række passager hos Irenæus, hvor han bruger have- og vækstmetaforer, for at se om der i disse tekster og deres billedbrug findes åbninger for en præsentisk og eksistentiel fortolkning af eskatologien. Det er naturligvis ikke min hensigt at påstå, at Irenæus' eskatologi ikke er båret af en vision om et futurisk gudsrige, hvor mennesket fuldendes i Guds billede. Jeg mener imidlertid, at der i Irenæus' vækst- og havebilleder findes tydelige ansatser til en præsentisk eskatologi, der ikke står i modsætning til den futuriske eskatologi, men som kompletterer denne. Det er, så vidt jeg kan se, disse præsentiske og eksistentielle elementer i Irenæus' eskatologi, der for alvor gør det klart, hvori forskellen mellem ham og gnostikerne består. Har man kun øje for det futuriske element i hans eskatologi, kan man sige, at forskellen mellem ham og gnostikerne består i, at Irenæus til forskel fra gnostikerne mener, at legemet kan opstå og frelses i det fremtidige gudsrige. Det er naturligvis en afgørende forskel. Rigtigt betydningsfuldt bliver det imidlertid først, når man ser, hvad dét betyder for synet på mennesket og livet her og nu. Irenæus' antignostiske teologi og eskatologi har sin virkelige styrke deri, at den betoner frelsens indbrud i *denne* verden og dermed giver sit entydige ja til det liv, der leves her og nu. Irenæus' teologi og eskatologi handler således ikke blot om drømmen om en fremtidig opfyldelse men også om, hvordan mennesket skal overtage sit liv i denne verden som noget gudgivet. Således fastholder Irenæus Det Nye Testaments og især den paulinske teologis spænding mellem eskatologiens *allerede* og *endnu ikke*. Det skete i en periode, hvor især den græsk sprogede teologi under indtryk af tilegnelsen af den pla-

toniske filosofi<sup>1</sup> og på grund af behovet for at forsvare forestillingen om kødets opstandelse<sup>2</sup> ellers i høj grad flyttede fokus fra eskatologi-ens dennesidige til dens futuriske perspektiv.

I det følgende interesserer jeg mig altså for, hvad disse vækst- og havebilleder kan sige om de præsensiske og eksistentielle elementer i Irenæus' teologi og eskatologi. Det betyder, at jeg bevidst overbetoner dette perspektiv på bekostning af det futuriske perspektiv i hans eskatologi. Kun sådan får man øje på det præsensiske, som, når man først har fået øje på det, forekommer ret væsentligt. Det betyder endvidere, at jeg ikke interesserer mig for den ældre Irenæus-forsknings teorier om, at Irenæus' skrift *Adversus haereses* (*Adv. haer.*)<sup>3</sup> består af flere usammenhængende komplekser af tekster og ideer, der enten er en konsekvens af, at Irenæus har forsøgt at indføre litterære kilder med uforenelige tanker i sit skrift, eller at han selv har tænkt ad forskellige usammenhængende baner. En del af disse teorier har spillet en afgørende rolle i udforskningen af netop vækstmotiver. Denne diskussion er efter min mening ført til ende.<sup>4</sup>

<sup>1</sup> Hos såvel Klemens Alexandrineren som Origenes ser vi, at indoptagelsen af den platoniske filosofi medvirker til, at de i høj grad fokuserer på det transcendent og hinsidige, jf. f.eks. Klemens, *Stromateis* V.2-3; Origenes, *De princ.* III,6.

<sup>2</sup> Det er klart at apologien for kødets opstandelse overfor forskellige religiøse og filosofiske grupper i den hellenistiske verden er en afgørende drivkraft i Irenæus' egen futuriske eskatologi. Den samme tendens ser vi hos Justin f.eks. i *De resurrectione* og i den tidlige latinsksprogede teologi hos Tertullian, *De resurrectione carnis*.

<sup>3</sup> Den græske og latinske tekst findes i serierne *Sources Chrétiennes* (med fransk paralleloversættelse, indledninger og mange noter) og *Fontes Christiana* (med tysk paralleloversættelse og kortere indledninger og noter). *Adv. haer.* femte bog er oversat til dansk i *Irenæus. Mod kætterne*. Oversættelse U. Kiel. Indledning og redaktion A.-C. Jacobsen, Frederiksberg, 1999. Alle citater fra *Adv. haer.* femte bog stammer fra denne oversættelse. Øvrige citater fra *Adv. haer.* er oversat af denne artikels forfatter.

<sup>4</sup> Den teori, der er mest interessant i denne sammenhæng stammer fra H.H. Wendt, *Die christliche Lehre von der menschlichen Vollkommenheit*, Göttingen 1882, s. 20-30. Wendts idé er kort sagt, at der i *Adv. haer.* både findes en vækstlinie, ifølge hvilken det skabte menneske er ufuldkommen og derfor skal vokse mod en fremtidig fuldkommenhed, og en rekapitulationslinie, ifølge hvilken mennesket er fuldkommen fra skabelsen, men mister fuldkommenheden ved syndefaldet. Fuldendelsen er derfor ifølge denne linie en genoprettelse af en oprindelige fuldkommenhed. Samme tankegang findes hos A. v. Harnack, *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, Bd. I, Tübingen 1931, s. 588-596. Denne tanke om, at der er to uforenelige linier i Irenæus' teologi imødegås af G.N. Bonwetsch, *Der Gedanke der Erziehung des Menschengeschlechtes bei Irenäus*, *ZSTh* 1 (1923-24), s. 637-649, og hos G. Wingren, *Människan och Inkarnationen enligt Irenaeus*, Lund 1947, s. 49-62.

*Skabelsens have (Epeideiksis<sup>1</sup> 11-17)*

I *Epid.* kap. 11-17 findes en fascinerende reformulering af skabelses- og syndefaldsberetningen fra 1. Mosebog kap. 2-3. Fortællingen er også i Irenæus reformulering en fortælling om menneskets skabelse, dets uskyldige liv i Paradisets have, dets oprør mod Skaberen og efterfølgende udvisning af haven. Sådan er Irenæus tro mod den oprindelige fortælling. Han reformulerer imidlertid fortællingen på en række punkter for på denne måde at betone de elementer, som han finder afgørende. I denne reformulering spiller have- og vækstmetaforerne en væsentlig rolle. I *Epid.* 11 genfortæller Irenæus på en meget direkte måde Genesis' udsagn om, hvordan Gud formede menneskets legeme af agerjorden og blæste liv i denne formede skikkelse med sin ånde. Her møder vi imidlertid også det første af Irenæus' specielle fingeraftryk. Han betoner nemlig, at det ikke blot var jord sådan i al almindelighed Gud gjorde brug af, da han skulle skabe menneskets legemlige skikkelse. Det var den fineste og blødeste jord han brugte. Og ikke nok med det! Skaberen blandede allerede inden formningen af menneskets legeme denne bløde og fine jord med sin egen kraft. Den agerjord, som det første menneskes legeme blev formet af, var altså en speciel beriget jord. Det var voksemedium.

Men mennesket skabte han med sine egne hænder, idet han tog det meget rene og fine og bløde af jorden og efter mål blandede sin egen kraft med jorden; thi han tegnede skabningen efter sin egen form, for at også det, der kunne ses, kunne være af guddommeligt form. For som skabt i Guds billede blev mennesket sat på jorden (*Epid.* 11).

Det ligger altså Irenæus på sinde at betone, at menneskets vækstbetingelser fra begyndelsen var de bedst mulige. Det specielle for Irenæus er i denne sammenhæng, at han betoner *legemets* guddommelige form og vækstpotentiale – og ikke blot sjælen eller det indre menneskes. Det er karakteristisk for Irenæus, idet det er et led i hans offensiv mod gnosticere kristnes nedskrivning af legemets betydning og afvisning af dets opstandelse. Man kunne sige, at denne

<sup>1</sup> Epeideiksis (*Epid.*) er den gængse betegnelse for et lille kateketisk skrift forfattet af Irenæus. Dette skrift er kun overleveret på armenisk, men er oversat til dansk af J. P. Asmussen, *Irenæus' Bevis for den apostolske forkyndelse*, København 1970. Alle citater fra *Epid.* stammer fra denne oversættelse.

særegne betoning af legemets gudbilledlighed og vækstpotentiale tyder på, at Irenæus ønskede at gøre legemet guddommeligt og dermed fjerne det fra denne verden. Svaret til gnostikerne ville så være, at heller ikke menneskets legeme er bestemt for livet i denne verden, men derimod bestemt for et himmelsk liv. Det svar stemmer for så vidt godt overens med Irenæus' stærke betoning af kødets opstandelse. Det ville imidlertid være et svar, der spiller efter gnostikernes melodi – væk fra verden. Den antignostiske pointe i tanken om jordens guddommelige kraft og legemets gudbilledlighed ville være stærkere, hvis man betonedede, at Gud ifølge Irenæus gav sin kraft til jorden, og at han af denne velsignede jord skabte det menneskelige legeme. På denne måde ville man betone det inkarnatoriske element, der i anden sammenhæng spiller så stor rolle for Irenæus. Forstået på denne måde gav Gud ikke sin kraft til den jord, som menneskets legeme blev skabt af, for at dette legeme skulle vokse væk fra jorden, men for at det skulle være et gudbilledligt legeme af jord i verden.

I sidste del af *Epid.* 11 forklarer Irenæus tilsyneladende i overensstemmelse med Gen. 2, at Gud, efter at han havde skabt mennesket, satte det til herre over hele verden inklusive de englemagter, der havde forskellige funktioner som tjenere i den skabte verden. Af Gen. 2,8.15 fremgår det imidlertid, at Gud satte det nyligt skabte menneske i Edens Have, som han havde plantet ude mod øst. Dette tema tager Irenæus op i *Epid.* kap. 12, idet han dér forklarer, hvorfor det var nødvendigt for Gud at plante en speciel have til det nye menneske. Det var det, fordi det nye menneske kun var et barn. Dette barn kunne ikke tåle at blive kastet direkte ud i den store verden. Barnet måtte have et beskyttet sted, hvor det kunne vokse under begunstigede forhold. Derfor plantede Gud en have til barnet. I denne have var der alt, hvad barnet havde behov for, for at det kunne vokse til mands modenhed.

Og for at hans næring og opvækst kunne foregå i yppighed, blev der beredt ham et område, meget bedre end denne verden, særligt begunstiget med hensyn til luft, skønhed, lys, føde, planter frugt, vande samt alle for livet nødvendige ting, og dets navn er Haven (*Epid.* 12).

Haven var det beskyttede sted i modsætning til den omgivende verden. Haven var en kuvøse, der skulle skabe trygge og gode vækstbetingelser for det barn, der endnu ikke var modent til at indtage sin plads i virkelighedens barske verden. Men haven var ikke blot det sted, hvor det nyligt skabte barn fysisk kunne vokse. Haven var også en skole. Guds Ord gik nemlig selv rundt i haven og talte med barnet for at lære det om dets fremtid i den virkelige verden uden for haven. Ordet talte således om sin fremtidige inkarnation. Gud ville selv engang begive sig ud i den virkelige verden for at lære mennesket om retfærdighed. Men barnet var kun et barn og forstod derfor ikke Guds Ords tale.

I *Epid.* kap. 13 og 14 genfortæller Irenæus beretningen om navngivningen af det skabte og om kvindens skabelse (jf. Gen. 2,18-25). Disse to kapitler afviger ikke meget fra beretningen i Genesis. Det vigtige er for Irenæus som for Genesis, at menneskets position som hersker over det øvrige skaberværk pointeres, ligesom det fremhæves at seksualiteten ikke hørte den oprindelige uskyldige barnetilstand til. Heller ikke efter at kvinden var skabt. Adam og Eva levede sammen som børn, der endnu ikke var bestemt af deres seksuelle drifter. Hverken døden eller seksualiteten var endnu kommet ind i verden. Hvor der ingen død er, er der heller ikke behov for seksualitet. De første menneskers liv i haven var barnligt og uskyldigt – nemlig uden erfaring af seksualitet og død. Derfor var det også et lykkeligt og enfoldigt liv.

På dette punkt i Irenæus' reformulering af skabelsesberetningen fornemmer man en vis dobbeltbundethed i hans fremstilling. Var det ifølge Irenæus' Guds mening, at barnet skulle forblive barn i haven, eller var det meningen, at det skulle ud i verden efter en tid? Skulle barnet altid forblive barn, eller skulle det blive voksen og selvstændig, med alt hvad det indebærer? Barnets liv i haven var lykkeligt, men det var også ufuldstændigt, fordi barnet endnu manglede erfaringen af død og seksualitet forstået som udtryk for de glæder og sorger, der hører den virkelige verden til. På den ene side fornemmer man, at den barnlige tilstand i den beskyttede have ifølge Irenæus var den tilstand, som Gud havde planlagt, at mennesket skulle forblive i. Den første lykkelige, harmoniske og statiske tilstand uden død og seksualitet. På den anden side fornemmer man af Irenæus' reformulering af skabelsesberetningen, at denne tilstand ikke skulle forblive. Barnet skulle vokse til og begive sig ud i verden.

Irenæus fortolker imidlertid i det følgende syndefaldsberetningen fra Gen. kap. 3 traditionelt (jf. *Epid.* 15-17). Den af Gud tilsigtede vækst skulle ifølge Irenæus føre til, at mennesket voksede harmonisk i haven og derved efterhånden blev i stand til at udfylde sin plads som herre over hele skaberværket. Sådan gik det imidlertid ikke. Gud havde sat grænser for mennesket, så det ikke skulle overspille sin rolle. Nok var mennesket sat i verden som herre over det øvrige skaberværk. Men Skaberen var stadig Herre over det skabte menneske. Brød mennesket denne grænse for at sætte sig i Guds sted, ville det betyde døden for mennesket. På dette punkt følger Irenæus ganske nøje tankegangen i Gen. kap. 3. Konsekvensen af, at mennesket ikke holdt sig inden for de af Gud fastsatte grænser, var, at de første mennesker blev udelukket af haven. De måtte for eftertiden leve uden for haven. Uden for haven var mennesket ikke begunstiget med gode levevilkår. Udenfor haven bar jorden ikke frugt af sig selv, men mennesket måtte selv dyrke jorden – med det resultat, at den kun bar torn og tidsler. Ligeså kom både døden og seksualiteten ind i verden: Adam og Eva blev forældre til Kain og Abel, og striden mellem dem blev anledning til, at døden gjorde sit indtog i verden. Mennesket var ikke længere et barn.

Var det ifølge Irenæus godt eller skidt, at barnet blev voksen? Det er vanskeligt at sige på baggrund af den reformulering af skabelses- og syndefaldsberetningen, som han præsenterer i *Epid.* 11-17. På den ene side kunne Adam og Eva ifølge Irenæus have levet evigt med hinanden i deres barnlige og enfoldige lykke i haven, hvis de var blevet inden for de af Gud afstukne rammer. Men så var de på den anden side aldrig blevet voksne. De havde aldrig erfaret døden og seksualiteten – den højeste lykke og den dybeste smerte. Verden, som lå uden for haven, var aldrig blevet taget i besiddelse. Derfor er det nærliggende at tro, at det ifølge Irenæus gik, som det efter Guds mening skulle gå. Haven var til for vækstens skyld. Den var tiltænkt barndommen. Grænsen, som Gud satte, var til for at brydes. Haven var til for at gøre barnet stærkt nok til at bære den voksne erfaringer af lykke og smerte – fødsel og død. Først da grænsen blev brudt, blev barnet voksen, hvorved det blev klart for mennesket, at det var noget andet end Gud. En indikation på, at Irenæus har forstået skabelses- og syndefaldsberetningen sådan, er den bemærkning, som han lader falde i *Epid.* 12, nemlig bemærkningen om, at Guds Ord foregreb fremtiden allerede, da han gik i haven og talte med mennesket, idet

han fortalte, at han selv – Guds Ord – engang ville inkarnere sig og bo blandt menneskene for at lære dem retfærdighed. Gud vidste ifølge Irenæus, hvordan det ville gå – sikkert fordi han selv havde planlagt, at det skulle gå sådan.<sup>1</sup> Forstået sådan var skabelsens have altså ifølge Irenæus barndommens beskyttede sted – kuvøsen, som skulle forlades, når barnet var parat til at blive kastet ud i den virkelige verden. Set fra denne synsvinkel består det antignostiske i Irenæus' teologi snarere i hans ja til det dennesidige liv med død og seksualitet end i hans ja til kroppens opstandelse i det hinsidige. Det ene udelukker imidlertid ikke det andet.

Dette antignostiske ja til verden, som jeg her har fremhævet som et væsentligt element i Irenæus' tolkning af skabelses- og syndefaldsberetningerne, er imidlertid ikke entydig. Samtidig med, at barnets bevægelse ud af haven og ind i den ubeskyttede verden er et nødvendigt skridt for barnet, for at det kan blive voksen, så er det også ifølge Irenæus et skridt bort fra Gud. Idet barnet brød grænsen mellem Guds magt og dets egen magt i et forsøg på for hurtigt at gøre sig selv guddommelig, måtte Gud på en anden måde lægge afstand til mennesket, så mennesket derved kunne lære sig selv at kende i dets forskellighed fra Gud. Uddrivelsen af haven betød, at der blev sat en ny grænse mellem Gud og mennesker. Det er på den ene side en negativ grænse, fordi den adskiller Gud og menneske, men det er på den anden side en god og nødvendig grænse, fordi mennesket uden denne grænse aldrig ville blive sig selv – blive voksen.<sup>2</sup>

Med denne analyse af Irenæus' reformulering af skabelses- og syndefaldsberetningen har jeg villet vise, at der i denne reformulering både er et frelseshistorisk og et eksistentielt element. Disse elementer smelter sammen i Irenæus' forsøg på at give et svar på

<sup>1</sup> Det er dog en kendt tanke hos kirkefædrene, at Gud fra begyndelsen havde forudviden om historiens gang, men dog ikke havde forudbestemt det historiske forløb, jf. f.eks. Origenes, *De principiis* III.1.

<sup>2</sup> Vurderingen af syndefaldet er også ambivalent i *Adv. haer.* I *Adv. haer.* III.23.1; III.23.5; V.23.1-2 forstås menneskets fald som ulydighed mod Guds vilje og plan. I *Adv. haer.* III.20.1 beskrives faldet derimod som en for mennesket nødvendig erfaring. Den samme ambivalens findes i forskningslitteraturen om emnet. G. Wingren 1947, 63-100 og G. Joppich, *Salus Carnis: Eine Untersuchung in der Theologie des Heiligen Irenäus von Lyon*, Münsterschwarzach 1965, 95-101 tolker menneskets fald som ulydighed, men H. Koch, "Zur Lehre vom Urstand und Erlösung bei Irenäus", *ThSTKr* 96/97 (1925), 183-214 og Y. Torisu, *Gott und Welt. Eine Untersuchung zur Gotteslehre des Irenäus von Lyon*, Nettetal 1991, 209 betoner syndefaldets pædagogiske funktion.



spørgsmålet om, hvorfor vi er i denne verden, og hvordan vi skal forstå vores egen situation. Irenæus' svar er, at vi kommer fra en skøn have i Guds nærhed. Og som vi skal se i det følgende, skal vi ifølge Irenæus vende tilbage til denne have engang. Det er det frelshistoriske element. Men *nu* er vi i denne verden, og denne verden er god, pointerer han i modsætning til gnostikerne. Vi er her for at blive voksne og for at lære os selv at kende, hvilket ifølge Irenæus er nødvendigt for at blive sande mennesker med en ret forståelse af menneskets forhold til det øvrige skaberværk og til Gud.

*Mennesket og væksten (Adv. haer. IV.38)*

*Adv. haer. IV.37.7* slutter med en henvisning til menneskets vækst mod en fremtidig fuldkommenhed. Denne problemstilling drøfter Irenæus så i *Adv. haer. IV.38. Adv. haer. IV.38,1* indledes i forlængelse af slutbemærkningen i det foregående kapitel med det uundgåelige spørgsmål, som må stilles til væksttanken: Hvorfor skal mennesket vokse til fuldkommenhed? Kunne Gud ikke have skabt mennesket perfekt fra begyndelsen? Er Gud ikke almægtig? Når væksten mod fuldkommenhed er nødvendig for mennesket, betyder det så, at Gud ved skabelsen i begyndelsen var ude af stand til at skabe mennesket fuldkomment? Det er ifølge Irenæus ikke tilfældet: Menneskets ufuldkommenhed og deraf følgende behov for vækst mod fuldkommenhed er en konsekvens af, at det er skabt. Forskellen på Skaber og skabning består netop i, at Skaberen er uskabt og dermed fuldkommen, mens mennesket er skabt og dermed ufuldkommen. Som nyligt skabt kan mennesket sammenlignes med et barn: Ligesom det lille barn ikke kan tåle den stærke og faste føde, som den voksne spiser, kan det nyligt skabte menneske ikke tåle fuldkommenheden. Derfor blev mennesket skabt som et barn med vækst mod fuldkommenhed for øje. Det er således ikke på grund af en mangel hos Gud, at mennesket blev skabt som et barn. På samme måde er menneskets barnlige tilstand årsagen til, at Ordet ikke kom i herlighed, men lod sig inkarnere og føde som et barn. På denne måde kunne mennesket langsomt vænne sig til det guddommelige, og vokse dertil gennem en jævn vækstproces.

I *Adv. haer. IV.38.2* belægger Irenæus sin redegørelse i afsnit ét med et eksempel fra 1. Kor. 3,2, hvor Paulus siger til korinterne, at han kun har været i stand til at give dem mælk at drikke på grund af deres ufuldkommenhed og manglende udvikling i åndeligt hen-

seende. Paulus kunne have givet dem den faste føde, hvis de havde været i stand til at modtage den, men det var de ikke. Sådan er det også i forholdet mellem den uskabte Gud og det skabte menneske: Havde mennesket været i stand til at modtage fuldkommenheden ved skabelsen i begyndelsen, havde Gud også kunnet skænke den. Men det var mennesket ikke. Derfor må det vokse til fuldkommenhed.

I den første del af IV.38.3 beskriver Irenæus Gud som den, der viser sig gennem kraft, visdom og godhed. Det er netop Skaberens godhed, der driver ham til, at give det skabte mulighed for vækst mod lighed med Gud. Denne vækst mod lighed med Gud ophæver dog ikke forskellen mellem Skaberens og det skabte. I anden del af afsnittet beskriver Irenæus vækstprocessen: Vækstprocessen drives frem ved Åndens hjælp, der på Faderens befaling ernærer mennesket og giver det vækst, så det dag for dag kan gøre fremskridt og stige op mod det perfekte. Vækstprocessen beskrives netop som en skridtvis bevægelse mod det fuldkomne:

Men det var nødvendigt, at mennesket først skulle skabes, og efter at være skabt, vokse, og efter at have modtaget vækst, styrkes, og efter at være blevet styrket, blive mangfoldig, og efter at være blevet mangfoldig, komme til kræfter, og efter at være kommet til kræfter, herliggøres, og efter at være herliggjort, se sin egen Herre. For Gud er den, der skal ses i fremtiden, men synet af Gud udvirker udødelighed, og udødelighed bringer nær til Gud.<sup>1</sup>

Disse led i vækstprocessen kan forstås som hentydninger til forskellige led i skabelses- og frelseshistorien: Skabelsen er menneskets skabelse i begyndelsen, væksten og styrkelsen betegner det skabte barns begyndende udvikling i haven (jf. *Epid.* 12). Mangfoldiggørelsen henviser til befalingen i skabelsesberetningen (Gen. 1,28) til mennesket om at blive mangfoldig. Mangfoldiggørelsen står som i bibelens urhistorie i forbindelse med syndefaldet og uddrivelsen af haven<sup>2</sup>, der på denne måde også drages ind i skabelses- og frelseshistorien. Derfor skal bemærkningen om, at mennesket skal komme til kræfter, sikkert forstås som en hentydning til genoprettelsen af syndefaldets

<sup>1</sup> *Adv. haer.* IV.38.3. Egen oversættelse.

<sup>2</sup> Jf. sammenhængen mellem Gen. kap. 3 og 4. Se også *Adv. haer.* 3,22,4.

sen af syndefaldets konsekvenser, som sker ved inkarnationen og den dermed forbundne rekapitulation. Herliggørelsen hører den eskatologiske fuldendelse til og fører til synet af Herren.<sup>1</sup> Til slut pointeres det så igen, at synet af Gud i fremtiden bringer mennesket nær til Gud, det vil sige, at der i fuldendelsen er tale om lighed med Gud, men ikke om identitet.

Med *Adv. haer.* IV.38.4 vender Irenæus tilbage til argumentationens udgangspunkt: Kritikken af de modstandere, som vil tillægge Gud ansvaret for deres naturs svaghed. De betegnes som ufornuftige, fordi de ikke vil afvente den vækst, der som vist hører menneskets natur til. Disse menneskers ukendskab til Gud og dem selv medfører, at de afviser at være det, som de er skabt til at være: mennesker. I stedet for at begynde i den rigtige ende af vækstprocessen (jf. IV.38.3) vil de begynde med at være som Gud. Det har Irenæus netop i de foregående afsnit vist er umuligt, for dermed underkendes forskellen mellem Skaberen og skabningen. Irenæus udpensler modstandernes ufornuft ved at sammenligne dem med de umælen- de dyr, der i denne sammenhæng er mere fornuftige end modstan- derne, idet de takker Gud, fordi de er skabte, mens modstanderne anklager Gud, fordi han ikke fra begyndelsen skabte dem som gu- der. Når Irenæus betegner sine modstandere som ufornuftige, skal det forstås dels på baggrund af modstandernes egen påstand om, at de er de vise, dem der besidder kundskab (gnosis), og dels på bag- grund af, at Irenæus i dette kapitel flere steder beskriver menneskets vækst mod Gud som vækst i erkendelse. Det er tydeligst i kapitlets sidste sætning:

..., og mennesket bliver i overensstemmelse med Guds billede og lighed, efter at det har modtaget erkendelsen af godt og ondt (*Adv. haer.* IV.38.4, jf. også *Epid.* 12).

Slutteligt pointerer Irenæus, at når mennesket er skabt, som det er, skyldes det ikke, at Gud er misundelig eller smålig, men hans god- hed og forudseenhed: Gud kendte menneskets svaghed, og vidste, at det ikke kunne bære fuldkommenheden fra begyndelsen. Derfor var vækstprocessen nødvendig. Gennem denne proces vil Gud med sin

<sup>1</sup> Til denne trinvis vækstproces, se også *Adv. haer.* 4,11,1.

kærlighed og kraft overvinde den skabte naturs væsen, så det dødelige kan opsluges af udødelighed, og forgængeligheden af uforgængeligheden (jf. *Adv. haer.* 4,5,1). Derved bliver mennesket i overensstemmelse med Guds billede og lighed.

Dette kapitel fra *Adv. haer.* har den samme dobbelthed over sig som kapitlerne fra *Epideiksis*, der blev analyseret ovenfor: Redegørelsen for vækstens nødvendighed handler både om menneskets situation i denne verden og om dets fremtid i Guds rige. Der altså både et eksistentielt og et futurisk eskatologisk eller frelseshistorisk aspekt i teksten. Som et skabt væsen er det menneskets lod at vokse. Det skabte kan nemlig ifølge Irenæus ikke være perfekt i sig selv. Det kan kun Gud, der uskabt og evig. Modsat redegørelsen i *Epideiksis* taler Irenæus her ikke meget om en oprindelig tilstand i haven, hvor der var specielt gode vilkår for menneskets vækst, og et efterfølgende brud mellem Gud og mennesker, hvorved mennesket træder ind i den virkelige verden. I *Adv. haer.* IV.38 samler interessen sig om menneskets vilkår i denne verden, hvor perfektion og gudslighed er målet, men ufuldkommenhed og vækst er det aktuelle vilkår. Dermed bliver det igen tydeligt, at Irenæus vil pointere denne aktuelle verdens værdi. Verden er Guds gode gave til mennesket. Denne verden er ifølge Irenæus det bedste sted for det skabte menneske. Verdens ufuldkommenhed og lidelse er til, for at mennesket kan lære, hvad det vil sige at være menneske. På denne baggrund kritiserer han gnostikerne, der vil være guder, før de er blevet mennesker. Gnostikerne går fejl, fordi de ikke indser, at det er menneskets lod, at være mennesker i den verden, som Gud har skabt til mennesket. Grunden til, at gnostikerne ikke vil acceptere denne lod, er, at de ikke har fornemmelse for verdens godhed – at den netop er skabt og indrettet for menneskets skyld og ikke som en staf eller et fængsel for dem. Irenæus' positive syn på verden og væksten udelukker ikke, at han samtidig kan præsentere et håb om en fuldkommen tilstand som det mål, mennesket skal vokse frem imod. Et futurisk eskatologisk håb er ikke gnostisk, så længe det tænkes i positiv forlængelse af livet i denne verden og ikke som et opgør med denne verden.<sup>1</sup>

<sup>1</sup> De fleste beskrivelser af Irenæus' væksttanke koncentrerer sig om vækstens udgangspunkt eller mål. Udgangspunktet kan både beskrives som en ufuldkommen skabelses-tilstand og som en ufuldkommen tilstand efter syndefaldet. Målet kan beskrives som fuldendelse i Guds billede og lighed eller som enhed med Gud. Det gælder f.eks. G.N. (Fodnoten fortsætter på næste side)

Som det vil fremgå af det følgende, hvor jeg skal undersøge, hvad Irenæus siger om fuldkommenhedens have, udtrykker Irenæus ofte fuldkommenheden eller fuldendelsen, som en fremtidig mytologisk tilstand, der er en parallel til skabelsens paradisiske have. Irenæus anfører imidlertid også ofte tanken om, at vækstens mål er oprettelsen af det rette forhold mellem Gud og menneske. Det udtrykker han ofte f.eks. i slutningen af *Adv. haer.* IV.38.4 ved hjælp af forestillingen om fuldendelsen af menneskets gudbilledlighed, der netop ifølge Irenæus på én gang udtrykker ligheden og forskellen mellem Gud og menneske. Set i det lys drejer fuldendelse ifølge Irenæus sig måske ikke så meget om, at mennesket skal indgå i en fremtidig mytologisk beskrevet fuldkommenhedstilstand, men snarere deri, at mennesket finder sig til rette med Gud og verden. Mennesket opnår den fuldkomne erkendelse af, at mennesket er menneske og Gud er Gud, og af at menneskets plads er i den verden, som Gud har skabt til det. Frelse er således måske for Irenæus snarere det, at mennesket finder sig til rette i denne verden. Det synspunkt udtrykker et opgør med gnostikerne, for hvem frelse netop består i at slippe ud af denne verden.

*Kirkehaven (Adv. haer. III.24.1 og V.20.2)*

I *Adv. haer.* V.19 og V.20 polemiserer Irenæus mod nogle af gnostikernes synspunkter. Gnostikerne beskrives også i denne sammenhæng som dem, der er vejet fra den rette vej og den sande lære. Overfor disse afvigelser stiller Irenæus kirken og dens faste og rette lære, som fremføres af apostlene og deres efterfølgere i kirken. I denne sammenhæng kommer Irenæus med følgende opfordring:

Man bør flygte fra deres [altså gnostikernes] meninger og passe på, at man ikke væltes over ende af dem, men søger hen til kirken og dens skød og oplæres og næres af Herrens skrift. Kirken er plantet som en have i denne verden. *Du må spise af alle træer i ha-*

Bonwetsch, "Der Gedanke der Erziehung des Menschengeschlechtes bei Irenäus", *ZSTh* 1 (1923-24), 637-649; A. Bengsch, *Heilgeschichte und Heilswissen*, Leipzig 1957, 120-163. Det er på ingen måde forkert, men det er værd at overveje, om ikke vækstprocessen ifølge Irenæus er noget værd i sig selv. Irenæus' kritik af gnostikerne går jo netop på, at de ikke vil acceptere at være det, som de er – mennesker – men længes efter at blive noget andet – guder. Så ifølge Irenæus er den nuværende proces i sig selv af stor værdi – ikke kun målet.

ven, sagde Guds Ånd (Gen. 2,16). Det vil sige, spise af hele Herrens skrift, men af opblæste meninger må du ikke spise, og du må heller ikke røre alle kætternes afvigelser (*Adv. haer.* V.20.2).

Skabelsens have, hvor barnet skulle vokse, er flyttet ind i verden. Selv om mennesket i begyndelsen blev drevet ud af haven, har Gud således ikke forladt mennesket og verden. Nej, Gud er fulgt med mennesket ind i verden – eller snarere ud i verden og har plantet en ny have, der hvor mennesket slog sig ned. Det tydeligste udtryk for det er naturligvis ifølge Irenæus Ordets inkarnation, som Irenæus da også henviser til lidt senere i afsnittet. Men også kirken er ifølge Irenæus et udtryk for, at Gud er tilstede i verden. Mens Ordets inkarnation er udtryk for, at Gud kom til verden, så er kirken og Guds Ånd, som virker i kirken, udtryk for, at Ordet blev i verden. Verden er måske ikke blevet til et paradys derved, men der er oaser i verden, hvor Guds Ånd råder. Gud og verden er således ifølge Irenæus ikke modsætninger, sådan som gnostikerne mener, men Gud er *i* verden *hos* menneskene. Kirken - oaserne i verden – lever på den ene side af drømmen om, at hele verden engang skal blive til et paradys ligesom i begyndelsen, men det betyder på den anden side ikke, at oaserne i verden er bedrag. Kirken er ifølge Irenæus en håndgribelig realisering af Guds ja til verden.

I *Adv. haer.* III.24 beskriver Irenæus kirken og dens funktion i verden på en lignende måde. Igen er udgangspunktet opgøret med gnostikerne om den rette lære. Denne rette lære findes ikke hos gnostikerne, men kun i kirken, hvor Ånden virker, og hvor troen bevares og formidles. I denne sammenhæng taler Irenæus igen om vækst. De kristnes vækst i kirken, der skyldes Åndens virken i kirken, knyttes nemlig sammen med det skabtes vækst, der skyldes livsånden, der gør alt levende. Troen og Ånden blev givet til kirken, ligesom livsånden i begyndelsen blev givet til skaberværket:

Denne Guddommelige gave (Ånden) er nemlig blevet overdraget til kirken, ligesom livsånden blev givet til skabningen, for at alle [kirkens] lemmer skal levendegøres ved delagtighed deri (*Adv. haer.* III.24.1, egen oversættelse).

De kristnes vækst i kirken er, som det ses, ifølge Irenæus en forlængelse af det skabtes vækst i den første have. Kirken er paradiset i

verden. Ligesom barnets vækst i den første have pegede frem mod en fremtidig voksen tilstand, således peger de troendes vækst i kirken også frem mod en kommende fuldendelse. For at understrege kirkens funktion som vækststed sammenligner Irenæus kirken med moderen, der ammer sit barn. Kirken er moderen, ved hvis bryster mennesket ernæres. Ligesom spædbarnet lever og vokser på grund af mælken fra moderen, således lever og vokser mennesket på grund af troens og Åndens formidling i kirken.

Det fremgår ganske klart af sammenhængen, at menneskets vækst ved Åndens hjælp i kirken sigter på den futurisk-eskatologiske fuldendelse af menneskeheden i Guds rige – den genoprettede have. Det lader Irenæus klart skinne igennem, idet han betegner Åndens gave som formidles i kirken som, *uforgængelighedens pant og stigen til opstigning til Gud*. Der er dog også her et præsentisk perspektiv. Det at Gud sender sin Ånd til verden *nu*, det at han opretter kirkehaver i verden, viser alt sammen, at Gud siger ja til den verden, som han ifølge Irenæus har skabt. Væksten i kirken peger nok fremad mod en futurisk fuldkommenhed i Guds rige, men denne fuldendelse udtrykker ikke en forkastelse af verden, men en fuldendelse af denne verdens haver og oaser.

*Menneskets podning med Ånden (Adv. haer. V.10).*

I *Adv. haer. V.10* bruger Irenæus endnu et vækst- og jordbrugsbillede. Denne gang handler det om podning af oliventræer. Irenæus har naturligvis lånt billedet fra Paulus (Rom 11,17-24), men han bruger det på sin egen måde og til sit eget formål. Hos ham anvendes podningsbilledet nemlig som billede på menneskets modtagelse af Guds Ånd som pant på den forestående futurisk eskatologiske fuldendelse. Det tema forfølger han på forskellig måde i en lang perikope fra *Adv. haer. V.1-V.14*. Problemstillingen medfører en længere drøftelse af forholdet mellem kødet og Ånden og af spørgsmålet om det kødelige legemes opstandelse. Med udgangspunkt i 1 Kor 15,50a, hvor Paulus siger, at kød og blod ikke kan arve Guds rige, diskuterer Irenæus længe om menneskets modtagelse af Guds Ånd sigter mod, at det kødelige legeme skal aflægges eller mod, at dette legeme skal fuldendes. Det sidste er ifølge Irenæus tilfældet. Det argumenterer han for ved hjælp af pode-metaforen: Med menneskets modtagelse af Guds Ånd er det ligesom med podningen af et oliventræ. Når et vildt oliventræ får indpodet en ædel kvist på sin rod, så forbliver det

et oliventræ. Den ændring, som podningen medfører, er, at oliventræet bliver et bedre oliventræ. Træets substans forbliver det samme, men kvaliteten af dets frugt forbedres:

Hvis en vild oliven, som er indpodet, fortsætter som før, så hugges den af og kastes i ilden. Men hvis den holder fast ved indpodningen og forvandles til et godt oliventræ, så bærer den frugt, og den er som plantet i kongens have. Det forholder sig på samme måde med mennesker: Hvis de ved troen bevæger sig hen til det bedre, så modtager de Guds Ånd og frembringer dens frugter og bliver åndelige, og de er som plantet i Guds have (*Adv. haer.* V.10.1).

Dette vækstbillede tjener ganske klart Irenæus' antignostiske polemik, idet det understøtter synet på det menneskelige legeme som noget værdifuldt, der ikke skal undertrykkes eller afkastes ved Åndens hjælp. Det åndelige menneske er ifølge Irenæus ikke åndeligt, fordi det har aflagt legemet, men fordi det har indoptaget Guds Ånd i sig:

Det vilde oliventræ, der er indpodet, mister ikke sin substans som træ, men ændrer kun frugternes kvalitet og får et andet navn. Det er ikke og kaldes ikke andet end et frugtbærende oliventræ. Mennesket, der er indpodet ved troen og modtager Guds Ånd, mister på samme måde ikke sin substans som kød. Det ændrer ganske vist gerningernes kvalitet og får et andet navn til at kendetegne forandringen til det bedre, fordi det nu ikke er kød og blod (*Adv. haer.* V.10.2).

Det er klart ud fra sammenhængen, at Irenæus forstår menneskets nuværende situation i lyset af en futurisk fuldendelse, hvor Guds Ånd ifølge Irenæus vil være enerådende. Man kan derfor med en vis ret sige, at Irenæus' interesse ligger i at se frem mod den eskatologiske fremtid, hvor Guds Ånd vil være enerådende. Man kunne imidlertid også vælge en anden synsvinkel, idet man betoner det lys, som den eskatologiske fremtid ifølge Irenæus kaster ind over menneskets liv i denne verden, hvis mennesket vælger at se og forstå sit liv i lyset af Guds Ånd. Også dette vækstbillede er således åben for en fortolkning der betoner det eksistentielle og præsensperspektiv i



eskatologien. Det sker ikke på bekostning af det futuriske perspektiv, men som understregning af, at det futurisk eskatologiske perspektivs relevans for det menneske, der lever i verden, først og fremmest er det lys, som dette perspektiv kaster over livet i det dennesidige.

*Fuldendelsens have (Adv. haer. haer. V.31-V.36)*

I perikopen om tusindårsriget i *Adv. haer.* 5,31-5,36 beskriver Irenæus dette rige som et nyt paradys. De retfærdige er bragt tilbage til skabersens have, hvor der er overflod af alt, hvad de behøver til fremme af deres vækst. De principielle hovedlinier trækkes op i V.32.1. Irenæus kalder her tusindårsriget for uforgængelighedens begyndelse. I dette rige skal de retfærdige lidt efter lidt vænnes til at modtage og rumme Gud. Riget er altså et vækststed, hvor de retfærdige skal vokse op til en tilstand, der gør dem i stand til at indgå i det fuldkomne fællesskab med Gud. Tusindårsriget fremstår således som en nøjagtig parallel til den første have, der netop af Irenæus beskrives som et overordentligt godt sted, hvor alt var anlagt med henblik på de første menneskers vækst mod fuldkommenheden (jf. *Epid.* kap. 12; *Adv. haer.* V.5.1). De første mennesker var skabt fuldkomne, men som børn, og havde derfor behov for vækst. De retfærdige, der opstår i riget, er også fuldkomne i den forstand, at de har Ånden som pant på fuldendelsen (jf. *Adv. haer.* V.8.1), men også de har stadig behov for at vokse, for at nå til fuldkommenhed. Som Gud i begyndelsen skabte en have til vækst, således skaber han også ved slutningen en have til vækst - begge med det formål at bringe mennesket ind i det fuldkomne fællesskab med sig. Med denne parallelitet mellem den første og den sidste have understreges det, at også begivenhederne i tusindårsriget skal forstås som en del af genoprettelsesprocessen: Ved de retfærdiges opstandelse i riget er den oprindelige skabestilstand, hvori mennesket kunne vokse frem mod fuldkommenheden i fællesskabet med Skaberens, genoprettet. Kombinationen af genoprettelses- og vækstperspektivet fremhæves yderligere, idet Irenæus hævder, at de retfærdige skal have lønnen for deres tro tjeneste i det samme skaberværk, som de tjente i, da de levede på jorden. Nu er det skaberværket, der skal tjene de retfærdige, så de derved kan nå til fuldendelsen (jf. *Adv. haer.* V.32.1). Denne tankegang illustrerer Irenæus med nogle eksempler: Han har bidt mærke i, at især Det gamle Testamente er fyldt med løfter til de retfærdige

fædre om, at deres retfærdighed skal gengældes med overvældende rigdom og frugtbarhed. De samme beretninger viser imidlertid, at løfterne ikke blev indfriet. Det tyder ifølge Irenæus på, at disse løfter peger frem mod en fremtidig opfyldelse i tusindårsriget. I *Adv. haer.* V.33.3 tager Irenæus det løfte op, som er indeholdt i Isaks velsignelse af Jakob. Jakob fik et løfte om, at Gud ville give ham af himlens dug og jordens frugtbarhed, en mængde af korn og vin osv. (*Gen.* 27,27-29). Disse løfter gik ikke i opfyldelse, mens Jakob levede, hvilket hans historie tydeligt viser. I stedet for overflod kom han til at opleve eksil og hungersnød. Derfor må løfterne til Jakob ifølge Irenæus pege hen på det kommende rige, som Kristus skal oprette for de retfærdige. I dette rige skal de retfærdige nemlig regere, og skaberværket skal, efter at være blevet fornyet, forsyne dem med mængder af godt fra himlens dug og jordens frugtbarhed.

Det er imidlertid ikke kun disse uindfrie løfter, der peger frem mod en fremtidig væksttilstand. Irenæus kender også til direkte forudsigelser af en kommende paradisiske væksttilstand. En sådan vision om den kommende paradisiske tilstand fremlægger han i *Adv. haer.* V.33.3. Af denne vision fremgår det tydeligt, at Irenæus forestiller sig, at det er denne faldne jord, der skal genoprettes og fornys til en paradisiske frugtbarhedstilstand. Visionen stammer ifølge Irenæus fra en mundtlig tradition, der går tilbage til Jesus selv, og som er overleveret af Jesu discipel Johannes og hans elev, Papias.<sup>1</sup> Ifølge denne overlevering har Herren sagt, at der skal komme en tid, hvor der skal dyrkes vinstokke, hvis frugtbarhed er overdådig og endnu uset. Hver vinstok skal have titusinde ranker, hver ranke titusinde sidegrene, hver sidegren titusinde sideskud, hver sideskud titusinde klaser, og hver klase titusinde druer, der hver skal give femogtyve kander vin, når de presses. Og det er ikke blot vinstokkene, der skal bære frugt på denne måde, men også hveden og hele det øvrige skaberværk. Med disse uhyre tal vil Irenæus beskrive det ubeskrivelige. Frugtbarheden i tusindårsriget, når verden bliver fornyet, skal være ubeskrivelig efter vor målestok. Den skal være som i Paradiset, da verden var ny.

<sup>1</sup> Jf. *Adv. haer.* V.33.4. Papias var en oldkristen forfatter fra midten af 2. århundrede fra Hierapolis i Lilleasien. Han skrev et værk i fem bøger, der sandsynligvis har haft titlen *Fortolkninger af Herrens Ord*. Skriftet er imidlertid gået tabt, så dets indhold kendes kun fra fragmenter, der er bevaret som f.eks. her hos Irenæus. Papias skrift kan have indhold både Jesus-logier, beretninger om Jesus og fortolkninger af beretninger om ham.

Billederne af den fornyede paradistilstand i fuldendelsens have har den funktion at knytte skabelse og fuldendelse sammen: Ligesom haven er den samme ved skabelsen som ved fuldendelsen, således er også mennesket, der bebor haven og lever af dens frugt og skønhed, det samme - et menneske af kød og blod, der skal have brød at spise og vin at drikke. I det hele taget er den antignostiske polemik tydelig: Der er ifølge Irenæus ikke noget grundlæggende galt med det materielle skaberværk - hverken med menneskets krop, eller med den materielle verden, som mennesket af kød og blod lever i. Døden har ganske vist haft magten i den materielle verden. Men fuldendelsen betyder netop ifølge Irenæus, at mennesket og verden befries fra denne død. Denne befrielse har de retfærdige foregrebet i kirken og i endnu højere grad i tusindårsriget, men den realiseres først fuldt ud ved den endegyldige fuldendelse. Irenæus' positive brug af disse billeder af den materielle verden understreger nok engang, at fuldendelse for ham ikke består i overvindelse af materialiteten og legemligheden, men snarere i en fuldendelse heraf. Den mest nærliggende tolkning af Irenæus' forestilling om det frugtbare tusindårsrige er at tolke tusindårsriget som en genåbning af den oprindelige paradisiske have, hvor mennesket levede før det syndede og blev kastet ud i denne verden, der frembringer torn, tidsler og død. Man kunne dog også forstå fuldendelsens have, som den jord, den verden, der efterhånden opdyrkes, bebos og gøres hjemlig af mennesket i takt med, at det bliver voksent og forstår, at verden er dets plads. Da mennesket var barn, kunne det ikke håndtere livet i verden. Det kan det voksne menneske. Derfor bærer jorden ikke længere tidsler men frugt. Derfor er døden ikke længere smertefuld, men uden brod.

### *Konklusion*

Haverne er ifølge Irenæus det ideale sted for menneskets vækst mod fuldkommenhed. Det betyder, at der er et eskatologisk perspektiv i Irenæus' brug af have- og vækstmetaforer. Ved skabelsen blev mennesket ifølge Irenæus sat i en perfekt have, hvor det kunne vokse uforstyrret. En tilsvarende have opretter Gud ifølge Irenæus ved tidernes ende, så mennesket igen kan få gode vækstbetingelser, der kan bringe det frem til fuldendelsen. Menneskets historie mellem den første og den anden have er ifølge denne frelseshistoriske teologi karakteriseret ved Guds bestræbelse på at bringe det faldne menne-

ske tilbage til haven. Det er den klassiske frelseshistoriske struktur i Irenæus' teologi.

Min pointe med det ovenstående har imidlertid været at stille spørgsmålstejn ved dette perspektivs entydighed. Er det ifølge Irenæus så entydigt, at haverne er udtryk for det gode og fuldkomne, mens livet i verden er en falden mellemtilstand præget af tidsler, fødsler og død? Spørgsmålet er, om ikke ideen om en fuldkommen tilstand først og fremmest – eller i det mindste *også* - har til formål at kaste lys over livet i denne verden. Hvis det er tilfældet, er den materielle verden og menneskets liv i denne verden ifølge Irenæus ikke blot et mellemstadium. Det er *der*, mennesket skal leve. Engang – og det er Irenæus' vision – vil mennesket have gjort sig tilstrækkeligt med erfaringer til at kunne leve i verden uden i negativ forstand at være underkastet alt det, som Irenæus sammenfatter i ordet *død*. Betyder det så ifølge Irenæus, at døden ikke længere eksisterer, fordi mennesket med fuldendelsen er trådt ind i en statisk fuldkommenhedstilstand, hvor død og seksualitet ikke længere eksisterer, fordi den biologiske proces er tilendebragt? Ja, sådan tænker Irenæus øjensynligt, men Irenæus' version af den klassiske frelseshistoriske og eskatologiske tænkning er med sin stærke betoning af det dennesidige livs værdi, også åben for en eksistentiel tolkning, der forstår ideen om dødens og seksualitetens overvindelse som et metaforisk udtryk for det at mennesket finder sig til rette i sin verden og kommer til rette med denne verdens grundvilkår, idet den eskatologiske vision kaster sit varme lys ind over livet i denne verden. Den ene tolkning udelukker imidlertid ikke den anden.

Irenæus har tilsyneladende set, at mennesket ifølge kristendommen ikke griber livet ved at sørge over den tabte lykke i barndommens have, og heller ikke alene ved at drømme om engang i fremtiden at kunne vende tilbage til denne have. Mødet med gnosticiseringen gjorde det klart for ham, at den eskatologiske hukommelse og det eskatologiske håb først virkelig får betydning, når denne hukommelse og dette håb får lov til at kaste sit lys over livet i denne verden, så det eskatologiske håbs varme lys gør denne verden beboelig. Men som sagt: Den præsente og den futuriske dimension i eskatologien udelukker ikke hinanden.

Man kan naturligvis diskutere, om Irenæus selv har tænkt et præsente og eksistentielt perspektiv ind i sin eskatologi, eller om de præsente elementer, som jeg i det ovenstående har fremhævet,

kun er mulige konstruktive tolkninger af hans eskatologi. Hvis det sidste er tilfældet, er det naturligvis et problem for en strikte historisk tolkning af Irenæus' eskatologi, der alene er interesseret i at vide, hvad Irenæus selv tænkte og skrev. For en teologisk interesseret rekonstruktion af Irenæus' eskatologi, der ikke blot reproducerer hans eskatologi, men tænker i konstruktiv forlængelse heraf, kan det imidlertid være interessant nok, at hans teologi er åben for en præsentisk og eksistentiel tolkning, skønt denne forståelse af eskatologien måske ikke er hans egen.