

# Troen – med eller uten tradisjon?

En analyse av «sannhetens regel» hos Irenaeus av Lyon

Terje Olsen

AVH 505 – Masteravhandling (30 ECTS)  
Erfaringsbasert master i RLE/Religion og etikk

Veileder: Professor Karl Olav Sandnes

Det teologiske Menighetsfakultet  
Våren 2012

## **Forord**

Å være menneske er å være underveis – underveis mot et mål. Det siste året har jeg arbeidet med denne avhandlingen. Snart er siste ordet skrevet. Jeg står rett foran målet. Allikevel må jeg innrømme at det ikke er gleden av å ha nådd målet som er størst. Det er gleden av å ha vært underveis som er sterkest.

Jeg vil derfor rette en stor takk til min veileder Karl Olav Sandnes. Du har vært en stor motivator og støtte. Jeg har alltid følt at du vil mitt beste. Det er jeg utrolig takknemlig for.

Jeg vil takke min arbeidsgiver Våler ungdomsskole ved rektor Willy Fengsrud for oppmuntring og god tilretteleggelse i løpet av disse tre årene.

Jeg vil også takke Eva Øiseth Wenstad ved Våler folkebibliotek for meget god hjelp og service.

Tusen takk til min familie. Dere er grunnmuren i mitt liv.

Takk Mirja for at du er den datteren du er, jeg er uendelig stolt av deg og uendelig glad i deg.

Til slutt: Takk Marion for at jeg får være den jeg er. In ewiger Liebe.

## Innhold

Forord.....	1
1. Innledning.....	3
1.1 Bakgrunn og motivasjon for oppgaven .....	3
1.2 Tema – metode – tekstutvalg.....	4
2. Irenaeus og utfordringer han sto overfor .....	8
2.1 Hvem var Irenaeus?.....	8
2.2 Konteksten for Irenaeus' teologi .....	10
3. Troens regel i <i>Adversus haereses</i> .....	21
3.1 Presentasjon av <i>Adversus haereses</i> .....	21
3.2 Tekster i <i>Adversus haereses</i> .....	26
3.2.1 Det skjønne mosaikk-bildet av kongen - <i>regula veritatis</i> i AH 1,9,4 .....	27
3.2.2 Kirkens universelle tro - <i>regula veritatis</i> i AH 1,10,1-3 .....	32
3.2.3 Den ene Gud i skapelse og frelse - <i>regula veritatis</i> i AH 1,22,1 .....	37
3.2.4 Bibelen og trosregelen - <i>regula veritatis</i> i AH 2,27,1 og AH 2,28,1 .....	42
3.2.5 Den apostoliske tradisjon - <i>regula veritatis</i> i AH 3,1-5 .....	48
4. Troens regel i <i>Epideixis</i> .....	61
4.1 Presentasjon av <i>Epideixis</i> .....	61
4.2 Tekster i <i>Epideixis</i> .....	65
4.2.1 Dåpen i Faderens og Sønnens og Den hellige Ånds navn - <i>regula fidei</i> i <i>Epideixis</i> 3-8 .....	65
5. En syntetisk presentasjon av kapitlene 3 og 4 .....	74
5.1 Én sannhet .....	75
5.2 «I Faderens og Sønnens og Den hellige Ånds navn» – fra skapelse til fullendelse av alle ting..	77
5.3 Tradisjon.....	83
6. Konklusjon .....	87
6.1 Hvordan bruker Irenaeus <i>regula veritatis</i> ?.....	88
6.2 Hva er <i>regula veritatis</i> hos Irenaeus?.....	92
6.3 Hvor kommer <i>regula veritatis</i> fra?.....	93
6.4 Kritikk av Irenaeus' historiske rekonstruksjon.....	94
Bibliografi .....	98
Tekstutgaver og oversettelser .....	98
Innledninger.....	100
Sekundærlitteratur .....	102

# 1. Innledning

## 1.1 Bakgrunn og motivasjon for oppgaven

Jeg har fortsatt et levende bilde av «frøken» Lotsberg og flanellografen. Som førsteklasing var kristendomsundervisningen det jeg likte best. Fortellingene ble levende på den grønne «stofftavla». Abraham, Isak, Jakob, Moses, og ikke minst Jesus og hans 12 disipler ble alle en del av mitt univers. Ved hjelp av «frøkens» fantastiske fortellerevne, var reisen til Midtøsten ikke lang. Jeg husker godt den gang fortellingen om Jesus og den lamme mannen ble fortalt. Jeg kunne kjenne trengselen foran huset hvor Jesus befant seg, jeg kunne føle fortvilelsen til de som bar han. Når de så klatret opp på taket, var spenningen til å ta og føle på i klasserommet. Jeg visste allerede da hva jeg skulle tegne når fortellingen var slutt. Det var ikke Jesus, men den lamme mannen og vennene hans. Det var nemlig ofte slik. Jesus gjorde store, uforklarlige ting, han hjalp mennesker. Men han var jo Guds sønn, han var på en måte Bibelens helt. Jeg visste at neste time ville han også hjelpe noen. Boka var jo så tykk! Hva med den lamme, blinde og døvstumme? Disse ble helbredet, så forsvant de ut av historien. Jeg tror det var på Frydenlund skole i 1976 interessen for «de andre» i bibelfortellingene ble vekket. Det fantes «vanlige» mennesker som hadde sett og hørt Jesus Kristus, men deres fortelling fikk vi ikke høre.

Som nyutdannet lærer jobbet jeg ett år som kateketvikar i Elverum menighet. I løpet av dette året ble jeg involvert i et prosjekt i Sør- Østerdal prosti, hvor Gustaf Wingrens bok *Människa och kristen* var utgangspunktet. Boken omhandler Wingrens tolkninger av Irenaeus' teologi. Dette var riktignok ikke første gang jeg hadde hørt navnet Irenaeus. Prost i Sør-Østerdal og sokneprest i Elverum, Sevat Lappegard, holdt en preken i Elverum kirke, hvor han nevnte to da for meg ukjente størrelser: Polycarp og Irenaeus. Polycarp skulle ha vært en disippel av Johannes, disippelen Jesu hadde kjær. Irenaeus skulle ha vært en elev av Polycarp igjen, og det forelå flere skrifter etter denne kirkefaderen. Det fantes altså kilder utenfor Bibelen som sto i nær forbindelse med opprinnelsen. Dette gjorde inntrykk på meg, og jeg ble umiddelbart fascinert. I Elverum kirke ble jeg satt tilbake til mine første kristendomstimer. Jeg så for meg en eldre mann som underviste gutter og yngre menn. Jeg synes jeg hørte guttene si: «Det der er Polycarp, han som har snakket med Herrens disippel!» Irenaeus var en av disse guttene, og som mann hadde han skrevet fem bøker. Dette ville jeg høre mer om.

Da vi startet prosjektet, ble jeg straks klar over at Irenaeus ikke kunne være noen «vanlig» mann. Wingren hevdet at effekten av Irenaeus' tanker var grenseløs. Kirkefaderens teologi drev frem dannelsen av Bibelen med to testamenter, og en trinitarisk trosbekjennelse. Selv om

Irenaeus ikke var det dirkete opphavet til dem, var hans arbeid uten tvil en kraft som påvirket dannelsen av disse, hevdet Wingren<sup>1</sup>. I dag kan vi ikke tenke oss kristendommen uten disse størrelsene. Irenaeus var sannelig ingen vanlig mann.

Noe av det første jeg la merke til, var den sentrale rollen skapelsen hadde hos Irenaeus. I tillegg syntes jeg det var noe organisk over hele tankegangen til kirkefaderen. Hans terminologi, som han hentet fra biologien og medisinen, tiltalte meg fra første øyeblikk. Vi var skapt i Guds bilde og likhet, og vi var skapt til vekst!

Da vikariatet ble avsluttet, fikk jeg boken som avskjedsgave. Dette er nå 12 år siden. Siden den gang har jeg arbeidet som ungdomsskolelærer ved Våler ungdomsskole, men jeg har fortsatt som konfirmantlærer i Elverum menighet. Hele denne tiden har Irenaeus vært med. Som oftest langt bak i bevisstheten, men av og til i diskusjoner med gode kollegaer og venner. Jeg har også stadig returnert til Wingrens bok. Jeg har alltid hatt lyst til å bli bedre kjent med biskopen fra Lyon, i tillegg har jeg vært interessert i urkirken. Jeg har ofte lurt på om ikke vi kan finne noe hos de gamle og vise menn som fortjener å komme frem i lyset igjen, nesten 2000 senere. Da jeg i 2009 begynte med en erfaringsbasert master ved MF, erfarte jeg tidlig at det kunne være en mulighet for å skrive en avhandling om kirkefaderen Irenaeus. Jeg fikk klarsignal sommeren 2011, og gleden var, og er, stor. Jeg skal ut på en «reise» som jeg har ønsket å gjøre i 12 år.

## 1.2 Tema – metode – tekstutvalg

I tidlig kristendom og i urkirken, finner vi begreper og størrelser som hadde en hermeneutisk normativ funksjon når det gjaldt å forstå kristendommen i lys av Det gamle testamente. Et av disse begrepene er *regula fidei*. *Regula fidei* (troens regel) og *regula veritatis* (sannhetens regel) blir brukt om hverandre, og omfavner sammen med andre tilsvarende begrep, hele forløpet til den kristne kateketiske tradisjon<sup>2</sup>. På gresk brukes ordet *kanon* (rettesnor/målestokk).

I den eldre forskningen forsto man *regula fidei* som en konkret storhet. Regelen var en bestemt sammenfatning av den kristne lære. Denne sammenfatningen var lik den vi kunne finne i dåpsbekjennelsene. *Regula fidei* var derfor en definert målestokk for kirkens lære. Dagens forskning har forlatt dette synet. Hägglund hevder at *regula fidei* ikke er identisk med

---

<sup>1</sup> Wingren 1997: 7

<sup>2</sup> Schaff 1882: 325, note 948

en dåpsbekjennelse, heller ikke en utlegning av bekjennelsen<sup>3</sup>. R.W. Jenson hevder at *regula fidei* er en fellesspråklig bevissthet av troen som ble overlevert av apostlene, den er ikke en tekst, men den levde i samtidens bevissthet på grunn av nærheten til Jesu tid<sup>4</sup>.

Når man i teologien snakker om normerende funksjoner, mener man ofte en sum av læresetninger eller bestemte bekjennelsestekster. Disse vil så vise hva som gyldig for kristendommen, eller en viss menighet<sup>5</sup>. Jeg vil vise at hos Irenaeus er perspektivet videre. For kirkefaderen er teologi mer enn terminologi. Teologien griper fatt i hele menneskets eksistens. Teologi dreier seg derfor om det som er virkelig. Når biskopen av Lyon bruker *regula veritatis* eller *regula fidei*, har dette en sammenheng med sannheten i ordets absolutte mening. Det dreier seg om klart bevitnete fakta. Disse realitetene er knyttet til det menneskelige liv. Det er dette som er sentrum for den kristne forkynnelse og tro.

Jeg vil i denne oppgaven forsøke å beskrive, forklare og forstå begrepet *regula veritatis* hos Irenaeus. Jeg vil stille tre spørsmål: hvordan bruker Irenaeus *regula veritatis*, hva er *regula veritatis* hos kirkefaderen og endelig, hvor kommer regelen fra?

I denne oppgaven vil jeg utføre en tekstanalyse<sup>6</sup> av utvalgte tekster hos Irenaeus. Et mål vil være å ligge nærmest mulig kirkefaderens tekster. Før jeg går i gang med en analyse, vil jeg stille spørsmål om det er sakssvarende å gå til bøkene *Adversus haereses* og *Epideixis* for å finne ut hva *regula veritatis* er. *Adversus haereses*, Irenaeus' hovedverk, er et dogmatisk oppgjør mot gnostisismen, samtidig som det er kirkefaderens apologetiske alternativ<sup>7</sup>. Det senere verket *Epideixis* er en «lommedogmatikk», og kan fungere som en inngang til Irenaeus' tankegang<sup>8</sup>. Selv om bøkene altså ikke er «lærebøker» i emnet trosregelen, mener jeg at Irenaeus' bruk og forståelse av *regula veritatis* er en viktig faktor i kirkefaderens teologi. Jeg mener derfor det absolutt er berettiget å gå til Irenaeus' bevarte skrifter i søken etter svar på forskningsspørsmålene. Analysen vil først og fremst være et arbeid med tekster. Nyere forskning viser at tekstanalyse er vel så viktig som begrepsanalyse. Skei skriver at en hovedsak ved litterær analyse blir å gripe teksten som et ordnet hele, for så å beskrive

---

<sup>3</sup> Se Hägglund 2003: 9-10. Som eksempler på eldre forskning nevner Hägglund Zahn, Kattenbusch og Harnack.

<sup>4</sup> Jenson 2010: 15

<sup>5</sup> Hägglund 2003: 11

<sup>6</sup> Hans H. Skei beskriver i sin bok *Å lese litteratur* forholdet mellom analyse og tolkning. Analyse av tekster blir brukt i den forstand at man forklarer tekster. Begrepet tolkning blir også brukt, men da i en mer omfattende betydning enn analyse. Tolkning innbefatter forståelse av tekstene (Skei 1992: 12). Målet for min oppgave er, i tillegg til forklaringer av tekster, en form for erkjennelse eller innsikt. Mye av verdien i analysen vil derfor ligge i veien mot målet.

<sup>7</sup> Rise 2012: 21

<sup>8</sup> Dette blir utdypet i kapittel 4.

forholdet mellom deler og helhet<sup>9</sup>. Min analyse vil derfor forsøke å gripe fatt i konteksten begrepet *regula veritatis* står i hos Irenaeus. Poenget er at et ord eller begrep ikke opptrer isolert. I oppgaven vil jeg se på begrepet og kommentere det, men analysen vil ikke stanse her.

I møte med tekster må en fortolker ha en oppfatning av hva tekst er, og hvordan man skal lese tekster<sup>10</sup>. I litteraturvitenskapen finnes det ulike tekst-teorier og lese måter. I de såkalt kritiske lese måtene, vil man finne sannheten bak tekstene. Den idehistoriske lese måte søker å identifisere en forfatter som gir sine ideer et litterært uttrykk. Det er disse ideene som blir det eksegetiske objekt. Sannheten i teksten er altså en sannhet i forfatterens tanke. I de dynamiske lese måtene leter man etter sannheten i eller foran teksten. I motsetning til de kritiske lese måtenes fokus på tekstproduksjon og forfatter, ligger det i dynamisk lesning vekt på tekstresepsjon og leser. Lese prosessen er en nøkkel. Paul Ricoeur hevder at tekstens hensikt først oppfylles hos leseren. Dermed blir leseren også en nøkkel i møte med en tekst. Stordalen peker på at en grunnleggende betingelse for all tekst er den mening teksten skaper hos leseren, og han støtter seg dermed på Ricoeur. Tekstens innhold gjenskapes også av andre enn forfatteren<sup>11</sup>. Tolkningen må derfor være bestemt av dynamisk lesning, og den må forgå i to trinn. Eksegeten må «låne» forfatterens, eller «den første leser» som Ricoeur kaller det, univers, og selv gå inn i rollen som leser for å se hvilken mening teksten da gir. Jeg har derfor bestrebet meg på å «låne» Irenaeus' univers. I følge Stordalen har denne lese måten et stort potensiale for vinne teologisk relevant materiale<sup>12</sup>.

Målet for oppgaven er som nevnt, å beskrive, forklare og forstå begrepet *regula veritatis* hos Irenaeus. Forståelse av tekst henger alltid sammen med hvor vi befinner oss. Den som tolker en tekst, tolker den ut i fra sitt ståsted. Vi kan ikke forstå en tolkning dersom vi ikke kjenner til de historiske forutsetningene tolken levde under. Forståelse og tolkning er betinget av historisk ståsted. Det er spørsmål rundt dette hermeneutikken handler om. Hermeneutikken handler om hvordan en tekst er blitt tolket og hva som ligger bak tolkningene. Det finnes en sammenheng mellom historiske ståsted, den aktuelle tolkningen av en tekst, og valget av forutsetninger for tolkning<sup>13</sup>. I arbeidet med tolkning, vil også spørsmålet om tekstens sannhet spille en rolle. Sannhetsspørsmålet kan ikke besvares med mindre man finner ut hva som er tekstens sak. Jeg vil vise at for Irenaeus er tolkningen av *regula veritatis* knyttet til elementer

---

<sup>9</sup> Skei 1992: 34

<sup>10</sup> Det følgende avsnitt støtter seg fullt ut til Stordalen, Terje (1990): «Det eksegetiske objekt og teologiens enhet» i (1990): *Tidsskrift for Teologi og Kirke*, nr 4, Oslo: Universitetsforlaget

<sup>11</sup> Stordalen 1990: 265

<sup>12</sup> Stordalen 1990: 266

<sup>13</sup> Henriksen 1994: 13

som er felles for alle mennesker. Den har derfor en universalhistorisk betydning, og bærer derfor elementer av sannhet i seg.

Skriftene *Adversus haereses* og *Epideixis* er de to verkene vi har bevart etter Irenaeus i dag. *Adversus haereses* er opprinnelig skrevet på gresk, men deler av verket finnes kun i latinske oversettelser. Verket er antageligvis skrevet rundt år 180-185. *Epideixis* ble opprinnelig også skrevet på gresk, men er overlevert etter en armensk oversettelse. Dette verket er senere enn *Adversus haereses*, men det er usikkert når det har blitt forfattet. Jeg benytter meg av *Adversus haereses* 1-5 og *Epideixis* på gresk, latinsk og tysk. Bøkene er oversatt og innledet av Norbert Brox, og er i serien *Fontes Christiani* fra 1993 – 2001. Jeg vil velge ut sentrale tekster i disse skriftene, og analysere og drøfte forskningsspørsmålene mine. I *Adversus haereses* vil jeg se på tekstene i AH 1,9,4. 10,1-3. 22,1: 2,27,1. 28,1; 3,1-5. I *Epideixis* har jeg valgt ut *Epid* 3-8. I disse tekstene omtaler kirkefaderen direkte begrepet *regula veritatis* eller *regula fidei*. De viser ulike sider ved Irenaeus' bruk av troens regel. Begrepet blir brukt i sammenheng med kritikk av gnostisk skriftbruk, kirkefaderen gjengir innholdet i regelen i bekjennelsesaktige trossummarier, han hevder Bibelen er troens rettesnor, han drøfter forholdet mellom *regula veritatis* og tradisjonen og han knytter *regula fidei* til dåpen. Samlet sett mener jeg at disse tekstene vil belyse spørsmålene jeg har stilt. Tekstene viser, etter min mening, viktigheten av temaet hos Irenaeus. De viser også flere ulike sider ved kirkefaderens bruk av *regula veritatis*. Jeg er derfor av den mening, at de ovenfor nevnte tekstene samlet kan gi svar på mine forskningsspørsmål.

I tillegg vil jeg benytte meg av flere tekster fra den tidlige kirke, blant annet Eusebius' kirkehistorie. Jeg vil også benytte meg av nyere forskning på området. I spørsmål knyttet til begrepet *regula veritatis*, har jeg spesielt støttet meg til Häggglund, Bengt (2003): *Sanningens regel. Regula veritatis. Trosregelen och den kristna traditionens struktur*, Skellefteå: Artos & Norma bokförlag. Når det gjelder Irenaeus og hans teologi, har Osborn, Eric (2001): *Irenaeus of Lyons*, Cambridge UK: Cambridge University Press vært min hovedkilde.



## 2. Irenaeus og utfordringer han sto overfor

### 2.1 Hvem var Irenaeus?

Det er usikkert når biskop Irenaeus ble født. Et sted mellom år 130 - 140<sup>14</sup> synes å være den beste antagelsen. Det hersker også usikkerhet rundt fødestedet. Kirkefaderen knyttes til Lilleasia, nærmere bestemt byen Smyrna. I et fragment av Irenaeus' brev til Florinus kan vi lese at han som ung gutt ble undervist av Polycarp i Lilleasia<sup>15</sup>. Det synes klart at Irenaeus som ung har fått opplæring i den lilleasiatiske kirke og at han som eldre var preget av denne<sup>16</sup>. Polycarp var biskop i Smyrna på Lilleasias vestkyst. Han var en berømt mann av sin tid, ikke bare på grunn av sine ferdigheter, men kanskje først og fremst på grunn av at han hadde vært personlig venn med flere av Herrens apostler. Polycarp var i følge Irenaeus' brev til Florinus, disippel av apostelen Johannes. Biskopen i Smyrna var den dominerende innflytelsen i unge Irenaeus' liv, og han har som voksen mann et levende bilde av Polycarps undervisning. Irenaeus følte seg fortsatt knyttet til den lilleasiatiske kirken når han senere flyttet til Gallia. I *AH* 3,3,4 orienterer han seg tydelig mot denne kirken. Irenaeus viser nærmest en form for hjemlengsel til de greske byene som preget hans ungdom<sup>17</sup>. Kirkefaderen sier selv at han ikke besitter spesielle retoriske ferdigheter eller en elegant stil, og som en form for retorisk unnskyldning hevder han at han nærmest lever i eksil blant mennesker med et barbarisk språk (*AH* 1, praef 2-3).

Det er ukjent når og hvorfor Irenaeus forlot Lilleasia og flyttet til Lyon. Byen var et Roma i mindre målestokk. Lyon ligger ved elven Rhône og var Gallias hovedstad. På grunn av sin beliggenhet var Lyon senteret i Gallias kommunikasjonssystem. Byen var også et handelssenter. Mange fra Asia og Syria kom til byen for å drive handel. Det fantes derfor mange som var gresktalende der. Lyon var også senteret for den keiserlige kulten i tre romerske provinser.

Kirken i Lyon ble grunnlagt i midten av det andre århundret. Pothinus, som var elev av Polycarp i Smyrna ble Lyons første biskop. Menigheten besto hovedsakelig av grekere og gresktalende, men menigheten hadde også romerske medlemmer. Irenaeus beskriver også en keltisk innflytelse i Lyon. Et annet trekk ved menigheten var at den besto av mennesker fra

---

<sup>14</sup> Det er stor uenighet blant forskere om hans fødselsår. De mest «ekstreme» teoriene hevder han er født før år 100, andre mener han er født så sent som år 147. Da man med temmelig sikkerhet kan si at *Adversus haereses og Epideixis* er skrevet ca. år 180-185, er de tidlige anslagene lite sannsynlige. De eldre estimatene gjør ham for ung for biskopembete i år 177 (Osborn 2001:2).

<sup>15</sup> Eusebius *H.E* 5, 20

<sup>16</sup> Brox 1993a:16

<sup>17</sup> Richardson 1953:254

mange ulike sosiale lag. Kirken i Lyon var nært knyttet opp til nabobyen Vienne, og den hadde nære bånd til Roma og Lilleasia.

De første århundrer av kirkens historie var en forfølgelsestid. Mange kristne mistet livet for sin tros skyld. Historiene om disse martyrene ble skrevet ned og ble en egen litterær sjanger, de såkalte «martyraktene». Det første kristne skrift av en slik kategori er *Polycarps martyrium*<sup>18</sup>. Dette er egentlig et brev fra menigheten i Smyrna til menigheten i Filomelion<sup>19</sup>. Brevet er skrevet fordi menigheten i Filomelion ba om at menigheten i Smyrna «skulle fortelle utførlig om det som har hendt»<sup>20</sup>. Forfatterens siktemål med brevet har vært å vise at Guds vilje skjer. Polycarp har i et syn fått vite at han skal brennes<sup>21</sup>. Dette gir igjen grunnlag for å lovprise Gud, det er han som har utvalgt martyrene. Martyriet er også ment til etterfølgelse, og det er «i overensstemmelse med evangeliet»<sup>22</sup>. I slutten av brevet sier forfatteren at brevet er skrevet til «minne om dem som tidligere har stridt og til øvelse og forberedelse for dem som siden skal stride»<sup>23</sup>.

Det opprinnelige brevet besto av 20 kapitler. Kapittel 21 og 22 er senere tilføyelser. I kapittel 22 finner vi flere notiser og her erfarer vi at Irenaeus underviste mange i Roma da Polycarp led martyrdøden. Dette skal ha skjedd i år 155/156.

C. C Richardson hevder at Irenaeus avleder både ideer og fraser fra Justin Martyr, slik at det er nærliggende å tro at Irenaeus har vært elev av Justin. Han har i hvertfall kjennskap til Justins bøker<sup>24</sup>. Justin levde en betydelig stund i Roma, antageligvis som en kristen lærer. E. Osborn hevder at Irenaeus enten kan ha studert retorikk i Roma, men like sannsynlig har han fått denne opplæringen i Smyrna<sup>25</sup>.

I år 177 utsettes de kristne i Lyon og Vienne for forfølgelser av keiser Marcus Aurelius og Irenaeus må ha vært en betydningsfull presbyter i Lyon. I et brev vi finner hos Eusebius<sup>26</sup>, leser vi rollen martyrene hadde i Gallia på denne tiden. De er årsaken til at det har vært fred i Lyon og Vienne<sup>27</sup>. Fullkommenhet i kjærligheten til Gud og nesten fremheves. Under forfølgelsen brakte Irenaeus et brev til biskopen av Roma. I dette brevet blir han anbefalt av

---

<sup>18</sup> Hvalvik 1997: 101

<sup>19</sup> *Polycarps martyrium inscr*

<sup>20</sup> *Polycarps martyrium* 20,1

<sup>21</sup> *Polycarps martyrium* 5,2; 12,3

<sup>22</sup> *Polycarps martyrium* 1,1-2

<sup>23</sup> *Polycarps martyrium* 18,2

<sup>24</sup> Richardson 1953:254

<sup>25</sup> Osborn 2001: 3

<sup>26</sup> Eusebius *H.E* 5,1,3ff

<sup>27</sup> Osborn 2001: 4

martyrene. Reisen gjøres for «kirkens fred»<sup>28</sup>. Dette dokumenterer den stillingen Irenaeus må ha hatt i Lyon rett før år 177. Da den daværende biskop i Lyon, Pothinus, lider martyrdøden i 177, utnevnes Irenaeus som ny biskop kort tid etter<sup>29</sup>.

I tiden mellom 180 – 185 skrev Irenaeus sitt hovedverk *Adversus haereses*. Verket består av fem bøker, rettet mot heretikerne. Verket finnes kun i en gammel latinsk versjon, men hele den første boken og fragmenter fra flere steder, finnes i en original gresk versjon. Det andre bevarte skriftet fra kirkefaderen er *Epideixis*. Dette skriftet er seinere enn *Adversus Haereses*, da dette blir nevnt i *Epideixis*.

Eusebius hevder også at Irenaeus forfattet et brev til biskopen i Roma angående spørsmål om påskefeiringen. Victor, som var biskop i Roma, truet med å bannlyse sine meningsmotstandere, men Irenaeus mente til fred og ikke splittelse i kirken. Eusebius kaller Irenaeus en fredsmekler i spørsmål om kirken<sup>30</sup>. Dette skjer på slutten av det andre århundret. Det er også knyttet usikkerhet til Irenaeus' død. Han dør i følge tradisjonene i år 202/203. Historiene om at kirkefaderen skulle ha lidt martyrdøden under Septimus Severus, er sannsynligvis falske. Påstandene om biskopens martyrdød finner vi først hos Hieronymus. I hans kommentar til Jesaja fra år 410 (kapittel 64) kan vi lese at Irenaeus led martyrdøden. I et tidligere verk *De viris illustribus* (år 392) nevner han ikke dette. Dette gir grunn til å tro at fortellingene om martyriet kan være innskutt i de galliske tradisjonene etter forfølgelsene i Lyon<sup>31</sup>. Gregor av Tours gjør rede for martyriet<sup>32</sup>, og i middelalderen blir Irenaeus alltid beskrevet som martyr. Da kirkestørrelser som Tertullian, Hippolyt og Eusebius ikke nevner martyriet, er det sannsynlig at historiene er usanne. Da det ikke finnes spor etter Irenaeus etter striden om påskefeiringen er det sannsynlig at han dør senest i begynnelsen av det tredje århundret<sup>33</sup>.

## 2.2 Konteksten for Irenaeus' teologi

Den lilleasiatiske bakgrunnen til Irenaeus var en avgjørende faktor for hans teologi. Undervisningen han hadde fått i Lilleasia preget hans dogmatiske mentalitet<sup>34</sup>. Irenaeus' teologi vokser frem i kampen mot heretikerne. Hans teologi er en enkel, for alle forståelig

---

<sup>28</sup> Eusebius *H.E* 5,3,4

<sup>29</sup> Eusebius *H.E* 5,5,8

<sup>30</sup> Eusebius *H.E* 5,24,12-17

<sup>31</sup> Osborn 2001: 2

<sup>32</sup> *Historia Francorum* 1,29

<sup>33</sup> Schaff 1890: fotnote 1225: 377

<sup>34</sup> Brox 1993a:16

teologi. Den er en fremstilling av sannheten. For Irenaeus er det en absolutt forskjell mellom heretikernes gnosis, eller kunnskap, og den kirkelige sannhet.

Irenaeus hevder selv at han ikke er noen høyt utdannet mann (AH 1, praef. 2-3) og hans teologi var rettet mot den enkle troen man fant i menighetene (AH 3,15,2). Allikevel erkjenner han at det fantes mer kompliserte teologiske spørsmål. I AH 1,10,3 lister han opp en rekke teologiske spørsmål og tema som kun få behersker. Men selv i disse mer kompliserte spørsmålene understreker kirkefaderen viktigheten av å kjenne og holde fast ved den enkle sannheten man finner i kirken. Man trenger ingen høyere erkjennelse som heretikerne hevder. Irenaeus sluttet seg derfor til de kristne som i sin enkelhet holdt fast ved troen de fant i sin kirke. Han reagerte nærmest allergisk mot heretikernes påstand om at de hadde funnet frem til en overlegen kunnskap. I motsetning til andre teologer fra denne tiden, tok ikke biskopen fra Lyon filosofiske argumenter i bruk, men talte heller for enkelhet i teologi og bekjennelse<sup>35</sup>.

Irenaeus presenter en Gud hvis nærvær strømmer gjennom hans skapelse, i godhet og skjønnhet<sup>36</sup>. I Irenaeus' teologi sto skapertroen sentralt. Dette har sammenheng med den utfordringen kirken sto ovenfor i hans samtid. Som jeg har nevnt tidligere, vokste Irenaeus' teologi frem i kampen mot heretikerne. På 100- tallet e. Kr. oppstår det en rekke religiøse systemer som kalles *gnostisisme*. Disse ikke-kristelige, religiøse bevegelsene dannet forskjellige fellesskap og læresystemer. Detaljene i disse systemene kunne variere mye. Allikevel fantes det en rekke karakteristiske fellestrekk. I forskningen blir dualismen betraktet som gnostisismens felles nevner<sup>37</sup>. Alt det materielle, som kroppen og verden, ble sett på som ondt. Dette var skapt av en underordnet, ond gud som ble kalt *demiurgen*. Denne var helt forskjellig fra den høyeste, gode gud. Hos denne sanne gud hadde menneskesjelen sin opprinnelse, men sjelen var fanget i menneskekroppen. Menneskenes problem var at de hadde glemt dette. De var blitt fremmede i verden. Årsaken til dette var uvitenhet. Frelse besto i å bli opplyst om hvor menneskene kom fra og hvordan de skulle vende tilbake dit. Den sanne kunnskapen om den enkeltes tilhørighet til gud og den guddommelige verden var «nøkkelen» til frelse. For at mennesket skulle bli frelst, sendte gud en forløser for å opplyse folkene. På grunn av den sterke vektleggingen av kunnskap, ble tilhengerne av disse systemene kalt gnostikere<sup>38</sup>. Det fantes gnostikere som definerte seg som kristne. For disse var Kristus

---

<sup>35</sup> Brox 1993a:20

<sup>36</sup> Osborn 2001: 27

<sup>37</sup> Brox 1993a: 9

<sup>38</sup> Skarsaune 1997: 81

forløseren som skulle overbringe den frelsende kunnskapen og de leste Bibelen i lys av dette læresystemet.

Skapelsen var derfor for gnostikerne en beklagelig hendelse, og det var demiurgen som var ansvarlig for denne hendelsen. Da deres syn på kroppen var negativ, levde mange tilhengere asketisk. Gnostikerne identifiserte den uvitende og onde guden som Det gamle testaments gud.

Irenaeus var vitne til gnostisismens fremvekst, og han var bestyrtet. Han viste det fantes gnostikere i Rhônedalen, helt i nærheten av Lyon (AH 1,13,7). Kirkefaderen kjente tilhengerne og han kalte dem vranglærere. Biskopen av Lyon skriver at han diskuterte med dem og han har «stilt dem mange spørsmål» (AH 2,17,9). Irenaeus har også skaffet seg deres skrifter (AH 1, praef. 2; 25,5; 31,2) og satt seg inn i deres læresystemer. Eusebius roser Irenaeus for hans energiske innsats mot vranglærerne<sup>39</sup>, og Tertullian beskriver ham som nøyaktig og korrekt i fremstillingen av de gnostiske læresystemene<sup>40</sup>. Dette arbeidet må ha krevd en enorm flid og utholdenhet, noe som bevises spesielt i bøkene *Adversus haereses 1* og *2*. Her vil han fremstille og motbevise læresystemene. Irenaeus navngir enkelte vranglærere, og han sier han vil berette om skolen til Ptolemaeus som er en avlegger av Valentinianismen (AH 1, praef. 2). Valentin var mannen bak det mest dypsindige og frodige gnostiske systemet. I tillegg var dette det mest innflytelsesrike<sup>41</sup>. Hos Valentin kalles den sanne, gode guds sted *Pleroma*. I dette riket befinner også *aeonene* seg. I Valentins system befant det seg 30 aeoner i Pleroma. En av disse guddommelige vesene styrtet ned fra riket da det ville gjøre noe umulig. Denne «falne» kraften fikk blant annet en sønn som kalles demiurgen. Det er denne kraften som har skapt verden og menneskene i følge Valentin.

Irenaeus sier at han strider mot alle gnostikere, men det er først og fremst Markion som blir utpekt som hovedmotstander (AH 4,34,1). Han var fra Pontus ved Svartehavet og kom til Roma rundt år 140. Her grunnla han en egen kirke<sup>42</sup>. Irenaeus referer til et møte mellom Polycarp og Markion hvor Polycarp beskriver vranglæreren som «satans førstefødte» (AH 3,3,4). I tillegg planlegger Irenaeus et eget skrift mot den farlige vranglæreren (AH 1,27,4; 3,12,12)<sup>43</sup>. Markion var den mest oppriktige, praktiske og den mest farlige blant gnostikerne. Han avviste den hedenske mytologien man kunne finne i de andre gnostiske systemene, og han hevdet at kristendommen var den eneste sanne religionen. Hos Markion finner vi verken

---

<sup>39</sup> Eusebius *H.E* 4,11,3

<sup>40</sup> *Against the Valentinians* 5

<sup>41</sup> Schaff 1885: 292

<sup>42</sup> Brox 1993a: fotnote 116: 319

<sup>43</sup> Det er ikke kjent om Irenaeus skrev denne boken

Pleroma eller aeoner<sup>44</sup>. I følge Irenaeus var Markion etterfølgeren av Kerdon. Disse vranglærerne hevdet at lovens og profetenes gud ikke var Jesu Kristi far (AH 1,27,1). Irenaeus sier Markion spotter Gud, han som var forkynt av loven og profetene. Markion hevdet nemlig at Gud var skaperen av det onde, han var krigslysten, han var umulig å forutsi og han var forviklet i selvmotsigelser (AH 1,27,2). Dette er Det gamle testamentes gud. Han er like streng, hard og ubarmhjertig som loven. Markion avviste derfor Det gamle testamente som premiss for kristendommen.

Den sanne, gode gud, han som sto over jordens skaper, det var Det nye testamentes gud. Derfor skriver Irenaeus at det etter deres (Markion og hans tilhengere) lære finnes to guder, den ene god og den andre ond. Å hevde at Gud er opphavsmannen til alt ondt, er gudsbespottelse (AH 3,12,12). I *Epideixis* 6 sier Irenaeus: «dette er vår trosregel...: Gud Fader, ikke-skapt, ufattelig, usynlig, én Gud, altets skaper.» I AH 1,10,1 sier han: «Kirken... har fra apostlene og deres elever mottatt troen på den ene Gud, den allmektige Fader, som skapte himmelen, jorden, havet og alt som er i dem...». Irenaeus bruker her nytestamentets og den tidlige kristne litteraturs gudsbegrep: Gud Fader. I tillegg benytter han seg av et gammeltestamentlig uttrykk: den allmektige Fader. Straks etter disse to begrepene bruker han skapertanken som forklaring. I disse to tekstene er det Gud som skaper som står i sentrum. For heretikerne var skaperverket noe negativt. At skaperverket skulle ha del i frelsen ble sett på som meningsløst, men det er nettopp dette Irenaeus forfekter. Gud Fader er skaperen, og han er skaperverkets forløser<sup>45</sup>.

Gud skaper alle ting ved sitt ord (Joh 1,3). Dette gjør Gud helt alene. I begynnelsen av sin andre bok skriver Irenaeus at det er Gud alene som skapte alt. Han trenger ingen hjelp til å skape (AH 2,1,1; 4,7,4). Gud alene er kilden til alt godt. For Irenaeus og andre tidlige kristne forfattere, er det én allmektig Gud, alene, ikke-skapt og det første prinsipp for alt (AH 4,38,3)<sup>46</sup>. Gud er allmektig, først fordi tilværelsen er avhengig av ham (AH 3,20,2). Gud er også allmektig fordi alt kun avhenger av hans vilje. Han gjør alt av sin frie vilje (AH 2,1,1). Gud trenger ingen materie for å skape. Gud skaper det han trenger for å skape (AH 2,10,4). Endelig trenger ikke Gud hjelp fra engler eller andre makter for å skape. Han bruker sine hender<sup>47</sup>, sitt Ord og sin Visdom, Sønnen og Ånden (AH 4,7,4). I forholdet mellom Faderen,

---

<sup>44</sup> Schaff 1885: 299-300

<sup>45</sup> Skarsaune 1997: 81

<sup>46</sup> Osborn 2001: 33

<sup>47</sup> Irenaeus bruker dette begrepet ofte som en trinitarisk metafor. Guds hender er Sønnen og Ånden (AH 4, praef. 4. 20,1; 5,1,3. 5,1. 6,1. 15,2; *Epid* 11).

Sønnen og Den hellige ånd er Irenaeus tydelig på at Sønnen og Ånden også fullt ut er guddommelige. Kirkefaderen har derfor et klart triadisk strukturert gudsbilde.

I Markions lærer stammer Jesus Kristus fra den gode god, den som står over jorden skapergud og som man finner i Det nye testamente (AH 1,27,2). Kristus ble ikke født, men steg ned fra himmelen i en menneskelig skikkelse og åpenbarte den sanne, gode gud som hadde sendt ham. Denne Kristus hadde ingen sammenheng med Messias som ble kunngjort av demiurgen i Det gamle testamente.

Markion formet sin egen skriftsamling. Han redigerte evangeliet etter Lukas, og Irenaeus hevder at han klippet ut alle steder hvor Kristus bekjenner at Gud, jordens skaper, er hans far. I tillegg nevner Irenaeus Paulusbrevene. Også her brukte Markion «saksa». Alle steder hvor Paulus sier at Gud som skapte verden er Herren Jesu Kristi far, var klippet bort (AH 1,27,2)<sup>48</sup>. Irenaeus bruker et bilde for å forklare gnostikernes bruk av bibelen: Man kan forestille seg bibelen som et mosaikk-bilde av en konge. Dette bildet er laget av en dyktig kunstner. Nå kommer det noen som bytter om på bitene i bildet slik at det ikke lenger ligner på en konge, men på en rev. I tillegg hevder disse at det forvrengte bildet av reven er det skjønne bildet av kongen, og det er den dyktige kunstneren som har skapt dette (AH 1,8,1).

Som en klok arkitekt og stor konge skaper Gud alt og anviser det skapte til sin plass i skapelsen. Gud har en guddommelig plan<sup>49</sup>. Mennesket har som skapning en begrenset forstand, men på grunn av Guds godhet er det mulig å se planen han har for mennesket. Den starter med menneskets skapelse og fortsetter med læring av Guds frelsesplan. Dette må i følge Irenaeus skje i kjærlighet og tro til Gud. «Troen bygger på ting som virkelig er», sier Irenaeus (*Epid.* 3). For Guds kjærlighet er menneskets liv (AH 2,26,1).

Guds plan er menneskets historie<sup>50</sup>, og Adam representerer den menneskelige rase. Men det er nettopp i Adam at mennesket mister sin menneskelighet. Gud skaper mennesket i sitt bilde og likhet (1. Mos 1,26). Det er derfor menneskelig å være Guds bilde. Det guddommelig derimot, er å skape, ikke å være lik ham<sup>51</sup>. Da Adam blir grepet av begjæret om å bli lik Gud (1. Mos 3,5) mister han Guds bilde og likhet (AH 3,18,1).

---

<sup>48</sup> Markion er den første teolog med en nytestamentlig kanon (Brox 1992a: fotnote 115, 319). Markions bibel er todelt, den består av et redigert Lukasevangelium og ti Paulus-brev (von Campenhausen 1976: 123).

<sup>49</sup> For kirkefedrene før Irenaeus hadde ordet *oikonomia* fire betydninger: Guds plan og dens oppfyllelse i inkarnasjonen, et verk profetert av Kristus, et biskopembete eller en disposisjon. Justin utvikler ideen om flere planer innenfor en stor plan. Irenaeus bruker denne forståelsen når han benytter begrepet *oikonomia* (Osborn 2001:75).

<sup>50</sup> Osborn 2001: 79

<sup>51</sup> Wingren 1997: 39

Når Jesus blir fristet i av djevelen i ørkenen (Luk 4,1-13), gjør Irenaeus oss oppmerksom på at han svarer med å si «jeg er et menneske» (AH 5,21,1). Kirkefaderen peker på kontrasten mellom den gamle og den nye Adam som overvinnes i Jesu forening av skaper og skapelse. Han overlater Ånden til kirken og hele verden, og dermed fullstendiggjør Kristus den trefoldige planen: skapelse, inkarnasjon og Åndens fylde<sup>52</sup>.

I følge Osborn er Guds plan også historien om frelse. I første del av denne historien er troen på Gud regjert av de naturlige budene (AH 4,13,4). Den andre delen er preget av loven (AH 4,13,1). Den tredje delen har evangeliet som overskrift (AH 4,16,4). Når de naturlige budene ikke ble holdt, kom loven. Den kom som respons på synd, men også for å profetere Kristi komme. I Det gamle testamente forbereder patriarkene og profetene veien til Jesus. I Det nye testamente forsvinner loven og profetene til fordel for Åndens gaver. Menneskene var ment til å leve i et evig fellesskap med Gud. Dette var allerede bestemt for den første skapning Adam, han som gnostikerne foraktet. Ved Kristi inkarnasjon, død og oppstandelse ble denne bestemmelsen åpenbart, og den forkynnes i dag i kirken med Åndens kraft.

Irenaeus er den første katolske teolog som tar i bruk nytestamentlige kilder. Han forsvarer og erklærer disse for å være normgivende. Dette må ses som et motsvar mot Markions kanon. Når kirkefaderen benytter seg av disse kildene, er han først og fremst opptatt av sannheten i det kristne budskap. Der er nemlig her han ser muligheten for menneskehetens frelse<sup>53</sup>. I *Adversus haereses* finnes mange sitater fra «Det nye testamente». Disse skal i følge von Campenhausen tjene som skriftbevis, og her ligger det nye; Irenaeus har som mål å gjendrive de gnostiske læresystemene og dette vil han gjøre med samme våpen som gnostikerne. Han tar i bruk en «ny» skrift<sup>54</sup>. De skriftbevis Irenaeus fører i *Adversus haereses* er nytestamentlige. Han har ingen navn på disse nye skriftene. Enkelte ganger refererer han til det fireformede evangelium (AH 3,11,8), apostelhistorien (AH 3,13,3) og Paulus' brev (AH 3,7,1). Andre ganger står disse nye skriftene sammen med de fra Det gamle testamente, og han kaller de da for «Skriften» (AH 2,27,2) og «Herrens skrifter» (AH 2,30,6). Av dette kan vi avlede at de nytestamentlige tekstene hadde en viktig betydning for Irenaeus<sup>55</sup>. Når Irenaeus bruker disse skriftprinsippene, er de først og fremst rettet utad mot vranglærerne. Han er ikke så opptatt av hva disse betyr for kirken. Men linjene for en ny normgivende skrift er trukket opp, selv om grensene ennå ikke er klare. Dette er ikke lenger overlatt til Markion og hans tilhengere. Etter Irenaeus er det ingen kirke som ikke deler hans skriftsyn om den todelte

---

<sup>52</sup> Osborn 2001: 79

<sup>53</sup> von Campenhausen 1976: 139

<sup>54</sup> von Campenhausen 1976: 142

<sup>55</sup> von Campenhausen 1976: 143



kristne bibel. Den består av Det gamle og Det nye testamente<sup>56</sup>. For Irenaeus er det avgjørende å vise at det den samme Gud som åpenbarer seg i begge testamentene.

Da alt kommer fra Guds visdom, er verden ordnet, beundringsverdig, hensiktsmessig og riktig, men menneskets opprør mot Guds vilje og plan ble til en ulykke for mennesket. Guds skapelse av Adam er ingen hendelse som ennå er fullført en gang for alle. Den har samme omfang som Guds plan selv<sup>57</sup>. Guds skapelse er ennå ikke over. Den vil ikke være ferdig før de rettferdige oppstår (AH 5,36,1-3). Skapelse i Guds bilde og likhet er derfor en prosess og en utvikling. Menneskets skjebne er å komme «nær den ikke-skapte» (AH 4,38,3). Det skapte kan ikke bli guddommelig, men hvis det er det skaptes natur «å bli», da er det mulig å bli mer og mer lik Gud. Det er dette den guddommelige planen går ut på<sup>58</sup>.

Enheden mellom evangeliene og Det gamle testamente var, som jeg har pekt på tidligere, meget viktig for Irenaeus. Det var Guds Ord som åpenbarte seg i både Det gamle testamente og i evangeliene. For biskopen i Lyon er Kristus skatten som er gjemt i åkeren (Matt 13,44). Åkeren er for Irenaeus et bilde på Det gamle testamente (AH 4,26,1). Alt som står i skriften har Ordet som subjekt<sup>59</sup>. Ordet ble inkarnert i Jesus fra Nasaret. Det er i følge Irenaeus ingen forskjell i budskapet, forskjellen ligger kun i kommunikasjonen. I Det gamle testamente er ytringene profetiske og forberedende for Ordets inkarnasjon (Epid 44-46). Irenaeus hevder at gudsåpenbaringene i Det gamle testamente venner Gud til mennesket og mennesket til Gud (AH 3,20,2). Det er gjennom inkarnasjonen dette er mulig. Gud blir menneske og viser mennesket hvem Gud er. «Det usynlige ved Sønnen er Faderen, det synlige ved Faderen er Sønnen» (AH 4,6,4).

Inkarnasjonen er allikevel ikke et nytt kapittel i Guds plan. Skapelsen er en sentral del av den guddommelige frelsesplanen. Allerede i begynnelsen, i Edens hage, går Guds Ord rundt med Adam og snakker med ham om ting som skal skje (Epid 12). Alt er skapt gjennom Sønnen, og til ham (AH 5,18,2). Irenaeus skriver at det allerede fra skapelsen fantes en frelser. Dermed måtte det også finnes noen som måtte bli frelst, ellers ville jo frelseren være overflødig (AH 3,22,3). Målet for skapelsen er det samme som målet for frelsesplanen: mennesket skal bli lik Gud. På denne måten forenes skapelse og frelse til en enhet fordi det er den samme Gud som

---

<sup>56</sup> von Campenhausen 1976: 156

<sup>57</sup> Minns 2006: 270

<sup>58</sup> Minns 2006: 271

<sup>59</sup> Minns 2006: 267

skaper og frelser<sup>60</sup>. Dette står i kontrast til gnostikerne som hevdet at den gode, sanne gud ikke hadde noe med skapelsen å gjøre. Hvis skapelsen ikke kom fra guds hender, kunne han heller ikke frelse den. Som jeg allerede har vist, besto derfor frelsen for gnostikerne i en befrielse fra skapelsen. For Irenaeus derimot, er frelsen en gjenoppretting av skapelsen. I frelsen når skapelsen sin bestemmelse slik det var ment før Adams fall (AH 5,12,6).

Ved skapelsen var mennesket et barn. Adam og Eva var ikke fullkomne, de var skapt til å vokse (Epid 12; AH 3,22,4). Irenaeus ser ikke på denne veksten som en indre utvikling, men som Guds fortsatte skapelse. Da mennesket satte seg opp mot Gud og ikke fulgte hans bud, stoppet veksten Gud hadde planlagt opp. Mennesket ble nå underlagt syndens herreveelde. Derfor opprettet Gud en ny pakt med mennesket, nemlig loven. Som jeg har vist, kom den som en respons på synden. Loven skulle lære mennesket å være lydige mot Guds bud (AH 4,13,2), og den fungerte som en ytre ordening frem til Jesu komme<sup>61</sup>.

Når Irenaeus skal utlegge Kristi funksjon i Guds plan, introduserer han et av sine mest karakteristiske begrep; rekapitulasjon<sup>62</sup>. Rekapitulasjon betyr «å sammenfatte prinsipielle poeng i et argument eller i en diskusjon»<sup>63</sup>. Irenaeus bruker selv begrepet på denne måten (AH 4,2,1). Allikevel hadde uttrykket fått en teologisk tilnærming. I Efeserbrevet leser vi at Gud «da han kunngjorde for oss sin viljes mysterium, det han gjerne ville gjøre i ham. Han ville fullføre sin frelsesplan i tidens fylde: å sammenfatte alt i Kristus, alt i himmel og på jord i ham» (Efes 1,9-10). Irenaeus tolker dette slik at Jesus fra evighet av var Herre over ting i himmelen, men for å fullføre Guds plan måtte han også bli Herre over ting på jorden og hode over kirken. Slik kunne han trekke alt til seg selv (AH 3,16,6). Kristus blir dermed hode over den forløste menneskeheten ved å rekapitulere Adam i seg selv. Dette kunne bare skje ved at Gud ble menneske og ved å reversere Adams historie om ulydighet og fall (AH 3,21,10). Der hvor Adam var svak og umoden, var Jesus sterk og et fullvoksnet menneske. Det umodne barn, Adam, ble fristet og falt og fikk døden. Jesus Kristus bekjempet fristelsen og vant livet ved å dø og gjenoppstå. Ved sin inkarnasjon og død samler Kristus menneskets frelseshistorie, og gjenoppretter Guds bilde i mennesket. Jesus Kristus avskaffer dermed den mosaiske loven og gjenoppretter loven som ble gitt i skapelsen. Under loven var mennesket blitt syndens trell, men ved Kristi gjerning blir mennesket fritt og det omformes til den lov som var gitt i skapelsen (AH 4,16,5). Paulus tenker også slik. I Romerbrevet kan vi lese: «Det skapte ble underlagt forgjengeligheten, ikke frivillig, men fordi han ville det slik. Likevel var det håp,

---

<sup>60</sup> Hägglund 1981: 29

<sup>61</sup> Hägglund 1981: 31

<sup>62</sup> Minns 2006: 272

<sup>63</sup> Minns 2006: 278

for også det skapte skal bli frigjort fra slaveriet under forgjengeligheten og få den frihet som Guds barn skal eie i herligheten» (Rom 8,20-21). Irenaeus siterer fra denne teksten (AH 5,32,1), og den gjennomgående tanken hos Irenaeus er derfor at frelsen, gjennom Jesus Kristus, er en gjenopprettelse og sammenfatning av skaperverket<sup>64</sup>.

Men Guds frelsesplan er ennå ikke kommet til veis ende ved oppstandelsen og himmelfarten. Ved tidens fylde vil de rettferdige stå opp fra de døde, og den fullstendige seieren vil være sikret (AH 5,35,2).

Irenaeus legger stor vekt på kroppen. Det er den som er mottakeren for Guds skapende aktivitet. Som jeg allerede har nevnt, er det typiske for Gud «å skape». Det typiske for mennesket derimot, er å bli skapt. Det naturlige mennesket består av kropp og sjel, likeverdige fordi de er skapt av Gud<sup>65</sup>. Sjelen er evnen til forstand, tenkning og intellekt (AH 2,29,3). Sjelen er sterkere enn kroppen fordi den gir pust og liv. Legemet er et verktøy. Kropp og sjel forklarer menneskets aktivitet (AH 2,33,4). I tillegg til kropp og sjel, består mennesket av ånd. Det er ånden som redder og former mennesket til Guds bilde og likhet. Slik kan mennesket være nettopp et menneske. Foreningen av kropp, sjel og ånd utgjør derfor mennesket. For heretikerne fantes det ikke spor av Gud i den menneskelige kropp. Den er verdiløs, uren og ekkel<sup>66</sup>. Irenaeus kjemper mot dette synet. Han hevder at det ikke finnes noe menneske uten kropp. Sjelen og ånden er deler av et menneske, men kroppen må forenes med disse (AH 5,6,1).

Rekapitulasjonen går gjennom «det nye livet» i kirken frem mot fullendelsen av alle ting i de siste tider. I kirken, eller paradiset på jord (AH 5,20,2), er mennesket gjennom dåpen innlemmet i Kristi legeme. Gjennom nattverden næres mennesket og blir forent med Kristus, og dermed formet til Guds bilde og likhet. Gjennom Åndens gaver blir de kristne erklært som Guds barn og arver Guds løfter til Abraham.

E. Osborn hevder at Kristus ikke bare var sammenfatningen, men også foreningen av alt. Når Irenaeus bruker begrepet rekapitulasjon for første gang i AH 1,10,1, etterfølges det av hans kosmiske teologiske tankegang. Alle spørsmål om menneskehetens skjebne finner sitt svar i Jesus Kristus' gjerninger<sup>67</sup>.

Gud Fader – den allmektige, Guds plan og rekapitulasjon viser til én enhet og én Gud. Den menneskelige responsen på dette kaller Osborn *deltagelse*. Deltagelsen er distributiv. Det

---

<sup>64</sup> Hägglund 1981: 32

<sup>65</sup> Osborn 2001: 220

<sup>66</sup> Wingren 1997: 21

<sup>67</sup> Osborn 2001:115

er Gud som deler ut av sin sannhet, skjønnhet, liv og godhet til menneskene på mange ulike måter<sup>68</sup>. Irenaeus viser at menneskets liv er avhengig av fellesskap med Gud. Vi blir udødelige i Guds åsyn og når vi når frem til ham (AH 4,20,6). Livet springer ikke ut av naturen eller av oss selv, den er gitt oss i nåde av Gud (AH 2,34,3). Mennesket ble i skapelsen skapt som umyndige, ufullkomne skapninger. Fellesskap med Gud er derfor avgjørende for menneskets liv som er ment til å vokse i all evighet<sup>69</sup>. Det ligger i skapelsens natur eller orden at det er en begynnelse, en utvikling og en fullførelse (AH 4,38,1). Innenfor denne ordenen er det kirken som forvalter sannheten.

Selv om Irenaeus legger stor vekt på skriftene i begge testamentene, er ikke disse alene avgjørende for den kristne lære<sup>70</sup>. Det fantes mennesker som hadde mottatt evangeliet uten å kunne lese og skrive. De hadde mottatt det glade budskap ved tradisjon (AH 3,4,2). Tradisjonskonseptet var etablert i kristendommen før Irenaeus. Paulus skriver i første Korinterbrev: «Dere skal ha ros for at dere husker på meg i alt og holder fast på de overleveringer jeg har gitt videre til dere» (1. Kor 11,2). Videre i brevet skriver han. «For først og fremst overga jeg til dere det jeg selv har tatt i mot» (1. Kor 15,3). Clemens av Roma skriver i et brev til kirken i Korint at misunnelse, nag, strid, opprør, forfølgelse og uorden er et onde de kristne må vende seg bort fra. Han formaner til anger da dette har oppstått i menigheten. I stedet må de kristne vende blikket mot det som er godt, tiltalende og akseptabelt i Guds åsyn. De må heller vende seg til Jesu Kristi blod som ble utøst til syndenes forlatelse. De kristne i Korint må vende seg til de tider som har vært. Fra generasjon til generasjon er dette blitt lært. «Vi må derfor forlate de tomme og unyttige tanker og vende oss til den velkjente og edle rettesnor som vår overlevering inneholder», sier Clemens<sup>71</sup>. Dette viser til en fast overlevering som bestod av bekjennelser og kateketisk stoff, og Clemens siterer begge deler flere steder i brevet<sup>72</sup>.

For Irenaeus er det kun én autentisk tradisjon og den er garantert av et annet konsept som Irenaeus vektlegger sterkt, nemlig suksesjon. Suksesjon er et begrep som ble brukt av de ulike filosofiske skolers grunnleggere<sup>73</sup>. Ptolemaeus bruker dette begrepet i et brev til sin elev

---

<sup>68</sup> Osborn 2001: 143

<sup>69</sup> Osborn 2001: 230

<sup>70</sup> Minns 2006: 268

<sup>71</sup> 1. Klem 7,2. Dette brevet nøyte stor anseelse i oldkirken. I følge Irenaeus er Klemens den tredje biskopen i Roma etter Peter og Paulus (AH 3,3,3). Klemens' brev til korinterne ble enkelte steder regnet som en del av den nytestamentlige kanon. Dateringen av brevet kan med stor sikkerhet dateres til år 96 (Baasland 1997: 117). Irenaeus kjenner til dette brevet og i sin tredje bok refererer han til hovedpunktene i det (AH 3,3,3).

<sup>72</sup> Baasland 1997: note 7,2 til 1. Klemensbrev, 154

<sup>73</sup> Minns 2006: 268

Flora. Her skriver han at «vi har også mottatt den apostoliske tro ved suksesjon»<sup>74</sup>. Når Irenaeus bruker dette begrepet er det nettopp rettet mot gnostikerne<sup>75</sup>. Disse hevdet de hadde tilgang til en hemmelig tradisjon som var blitt ført videre av apostlene, og denne skulle gis videre til de som var verdige og mottagelige (AH 1,25,5). Dette var uutholdelige påstander for Irenaeus. Hvis slike hemmelige læresystemer skulle stamme fra Jesus og disiplene, ville en hver lære kunne påberope seg å være apostolisk. Irenaeus måtte ødelegge ideene om disse hemmelige systemene for å bevare konseptet om tradisjon som verktøy for å identifisere den sanne, apostoliske lære<sup>76</sup>. Måten Irenaeus gjorde dette på, var å vise at det ikke finnes noen hemmelig lære. Hvis apostlene hadde mottatt en tradisjon fra Jesus, hemmelig eller ikke, måtte man kunne finne denne i kirkene grunnlagt av apostlene. Disse kirkene kjente Irenaeus til, ja han kjente også til apostlenes etterfølgere helt fra Peter og Paulus. Da forkynnelsen i disse kirkene samstemte med de apostoliske, nytestamentlige skriftene på alle punkter, kunne læren i disse kirkene med rette hevde å være en sann apostolisk tradisjon overlevert ved suksesjon. De gnostiske systemene kunne verken forenes med læren funnet i kirken eller i skriftene. Gnostikerne kunne derfor heller ikke hevde å ha mottatt en apostolisk tro ved suksesjon. Derfor finnes det heller ingen hemmelig lære som stammer fra apostlene (AH 3,3,1-3).

Det kan nesten virke som om Irenaeus gir kirken i Roma en forrang i forhold til andre kirker. Han lister opp de «romerske» etterfølgerne til Peter og Paulus og han snakker i rosende ordelag om denne kirken (AH 3,3,2-3). Det vil være klokt å være forsiktig med en påstand om en slik forrang. For biskopen i Lyon er det de mange apostoliske kirker rundt om i verden som er viktig (AH 3,3,1). Årsaken til at han bruker biskoplisten fra Roma som eksempel er av pragmatisk art. Boka ville blitt for tykk hvis han skulle skrive lister fra alle kirker (AH 3,3,2). Det vil derfor være galt å utlede en lære om biskopembetets apostoliske suksesjon på grunnlag av disse tekstene<sup>77</sup>. Det var vanlig å bruke rosende ord om den apostelkirken man selv tilhørte. Da Irenaeus som kjent var biskop i Lyon, var det selvsagt at han orienterte seg mot kirken i Roma. Men han gir den på ingen måte noen forrang i forhold til andre kirker<sup>78</sup>. Det samme mønsteret finner vi også hos Tertullian. Han var en teolog fra Afrika, og som Irenaeus «tilhørte» han apostelkirken i Roma. Tertullian bruker også rosende ord om denne

---

<sup>74</sup> *Epiphanius (Haer 33,7,9)*

<sup>75</sup> Wingren 1997: 104

<sup>76</sup> Minns 2006: 269

<sup>77</sup> Wingren 1997: 104

<sup>78</sup> Brox 1995: forord til *Adversus haereses* 3: 8

kirken, men heller ikke han gir denne kirken noen forrang i forhold til kirkene i Korint, Filippi eller Efesos<sup>79</sup>.

### 3. Troens regel i *Adversus haereses*

#### 3.1 Presentasjon av *Adversus haereses*

Av Irenaeus' forfatterskap finnes det i dag bare to bevarte skrifter. Det omfattende skriftet *Overgåelse og imøtegåelse av den så falskelig kalte Gnosis*<sup>80</sup> er Irenaeus' hovedverk og har gjort kirkefaderen kjent siden slutten av det andre århundre og frem til i dag. Kirkehistorikeren Eusebius siterer Irenaeus ofte og ser på biskopen fra Lyon som en autoritet når det gjelder hendelser fra det andre århundret, og han behandler ham med stor respekt<sup>81</sup>. Tertullian roser Irenaeus for hans grundige og korrekte arbeid<sup>82</sup>. Hippolytus referer også ofte til Irenaeus i sitt arbeid<sup>83</sup>. Hieronymus har også et lenger kapittel om Irenaeus i sitt skrift *De viris illustribus*. I tillegg til å nevne hovedverket beskriver Hieronymus en rekke andre skrifter av Irenaeus<sup>84</sup>. De fleste av disse skriftene er tapt. Vi finner allikevel ikke noe nytt hos Hieronymus sammenlignet med Eusebius. Den gamle kirkehistorikeren nevner de samme skriftene<sup>85</sup>. Irenaeus' hovedverk er bedre kjent under den latinske tittelen *Adversus haereses*. Som tittelen sier, er verket rettet mot vranglærerne. Verket består av fem bøker og finnes komplett kun i en gammel latinsk versjon. Det finnes allikevel fragmenter av skriftene på originalspråket gresk, slik at den første boken og fragmenter fra de andre foreligger i originalversjonen.

Det er usikkert når verket ble skrevet. Det eneste nøyaktige holdepunkt vi har finnes i den tredje boken av verket. I AH 3,3,3 sier Irenaeus at boken er skrevet mens Eleutheros var biskop i Roma. Eleutheros hadde dette embetet mellom år 175 og 189. Det er derfor sannsynlig at verket ble skrevet ned mellom år 180-185<sup>86</sup>. Jeg vil i det følgende forsøke å vise

---

<sup>79</sup> *The prescription against heretics* 36

<sup>80</sup> Jeg bruker von Campenhausens tittel i *Den kristne bibel blir til*: 141

<sup>81</sup> Eusebius HE 5,24,18 og Schaff 1890: 377, note 1225

<sup>82</sup> *Against the Valentinians* 5

<sup>83</sup> *Refutation of all Heresies* 6

<sup>84</sup> *Lives of Illustrious Men* 35

<sup>85</sup> Eusebius HE 5,20,1; 26,1

<sup>86</sup> Brox 1993a: 101

Irenaeus' oppbygging<sup>87</sup> av *Adversus haereses* for deretter å gå nærmere inn på områder som er sentrale for min oppgave og kan belyse begrepet «troens regel».

Alle de fem bøkene i *Adversus haereses* begynner med et forord. I innledningene kunngjør forfatteren hensikten med bøkens innhold. Her følger Irenaeus en skikk vi finner hos flere forfattere fra eldre tider. Irenaeus' forord er bemerkelsesverdige da de er temmelig omfattende og lange<sup>88</sup>. Irenaeus skriver at han «kort og klart» har til hensikt å informere om de viktigste og mest aktuelle delene av kjetterbevegelsen (AH 1, praef. 2). Dette er hensikten med den første boken. Han navngir vranglærerne han har tenkt å imøtegå. Irenaeus vil berette om skolen til Ptolemaeus som er en avlegger av Valentinianismen (AH 1, praef. 2). Forordet i AH 1 skiller seg fra de andre i den forstand at han her også innleder verket i sin helhet<sup>89</sup>. Det er med stort engasjement Irenaeus kaster seg ut i litteratur, undersøkelser og diskusjoner. For Irenaeus er situasjonen alvorlig. Kirken er truet av mennesker som forkynner en annen sannhet enn kirken. Disse blir, som vi har sett, karakterisert som vranglærere av kirkefaderen. Ut i fra innledningen i AH 1 leser vi den videre hensikten Irenaeus har. Han vil vise hvor absurd deres læresystemer er, og legger an til en imøtegåelse i senere bøker. Etter forordet i AH 1 kommer den varslede redegjørelsen om det Ptolemaeiske læresystemet (AH 1,1-9). I AH 1,9,4 benytter Irenaeus seg av begrepet «sannhetens regel» for første gang. I AH 1,10,1-3 presenterer Irenaeus en kompakt sammenfatning av kirkens overlegenhet i forhold til de gnostiske læresystemer. Det er i kirken den rette og sanne tro forvaltes. Boken fortsetter med redegjørelser om diverse gnostiske skoler og meninger. Hele tiden peker kirkefaderen på de selvmotsigende og absurde ideene fra vranglærerne (AH 1, 11-22). Irenaeus avbryter igjen med å henvise til sannheten som finnes i kirken (AH 1, 22). Kapittel 22 er i likhet med kapittel 10 av interesse da disse skiller seg helt ut fra andre stedene i AH 1<sup>90</sup>. Disse kapitlene står mellom samlinger av gnostisk materiale. Dette kan også hevdes om kapittel 9<sup>91</sup>. I kapittel 9 motbeviser Irenaeus gnostiske metoder av skriftbruk. I kapittel 10 beskriver kirkefaderen troens enhet som kirkene over hele verden holder fast ved, og i kapittel 22 bruker Irenaeus begrepet «sannhetens regel» igjen. I forordet til AH 2 summerer Irenaeus opp den første boken. I denne oppsummeringen finner vi ikke de ovenfor nevnte kapitlene. Disse tekstene vil

---

<sup>87</sup> Jeg benytter Brox's inndeling av bøkene angitt i serien *Fontes Christiani* (1993-2001): *Irenaeus von Lyon. Epideixis. Adversus haereses. Darlegung der apostolischen Verkündigung. Gegen die Häresien I-V. Griechisch, lateinisch, deutsch. Übersetzt und eingeleitet von Norbert Brox*, Freiburg, Basel, Wien, Barcelona, Roma, New York: Herder. Brox deler bøkene inn under egne kapitler og underkapitler. Dette er ikke Irenaeus' egne inndelinger, men de gir etter min mening en god oversikt over de ulike temaene som Irenaeus belyser.

<sup>88</sup> Van Unnik 1997: 199

<sup>89</sup> Brox 1993a: 115

<sup>90</sup> Van Unnik 1997: 199 og Brox 1993a: fotnote 92: 285

<sup>91</sup> Van Unnik 1997: 199

bli nærmere bearbejdet senere i oppgaven, da de, etter min mening, kan være med å belyse «sannhetens regel» og Irenaeus' bruk av dette begrepet. Endelig avslutter Irenaeus med å forklare gnostisismens opprinnelse (AH 1 23-31). I følge Irenaeus kan all vranglære føres tilbake til Simon fra Samaria (AH 1,23,2). Lukas nevner en mann ved navn Simon som bedrev magi i Apg 8,9-11.

Allerede i slutten av den første boken kunngjør Irenaeus innholdet i bok to (AH 1,31,4). Etter å ha offentliggjort og demonstrert heretikernes lære (AH 2, praef. 1), vil han i bok to, målrettet, motsi disse lærene, ja han vil bringe hele deres lære til fall (AH 2, praef. 2). I kapittel 1-11 motsier Irenaeus den valentinianske forestillingen om *Pleroma* og den gnostiske skaper. *Pleroma* var den øverste, gode guds område<sup>92</sup>. Dette stedet sto i kontrast til menneskenes sted. Irenaeus forteller om en strategi for å motbevise disse forestillingene. Han holder det for bedre å stille gnostikerne spørsmål om deres læresystemer, for på den måten å vise hvor lite troverdig det er. Slik vil han utrydde deres dumdristige oppfatninger. Etter dette vil han bruke ord fra Herren, og gnostikerne vil måtte innse at deres systemer bryter sammen da de ikke kan svare på spørsmål som blir stilt (AH 2,11,2)<sup>93</sup>. Videre imøtegår han læren om *aeonene*, «beboerne» i *Pleroma* (AH 2,12-19). Irenaeus oppsummerer denne delen med å hevde at denne læren er dum. Han har oppløst hoveddelene av læresystemet og vist alle hvor udugelig, svikefull, forførerisk og skadelig denne læren er (AH 2,19,8). Kirkefaderen motstrider også de valentinianske tallspekulasjonene (AH 2,20-28). Gnostikerne overførte tall og avbilder de fant i Bibelen til sine læresystemer. Likeledes spekulerte de i tallverdier i bokstaver, stavelser og navn i bibelske gjenstander. Tallene i Bibelen har ikke den verdien av bevis som gnostikerne sier, hevder Irenaeus (AH 2,24-26) og man skal være forsiktig i omgangen med tall, stavelser og bokstaver (AH 2,25,1). I kapittel 27,1 og 28,1 skriver Irenaeus at Bibelen er sannhetens kanon, den er troens rettesnor. Bibelen, i sammen med forstanden, er en pålitelig kilde for å finne sannheten. Skriftutleggelse er et tema Irenaeus stadig vender tilbake til, og han kommer alltid til samme resultat. Man kan ikke gjøre hva man vil med Bibelens tekster slik gnostikerne gjør (AH 24,3). Jeg vil også komme tilbake til disse tekstene senere i oppgaven.

Videre strider biskopen fra Lyon mot gnostikernes eskatologi og deres syn på *demiurgen* (AH 2, 29-30). Som vi har sett i forrige kapittel, var gnostikernes verdensbilde preget av dualisme.

---

<sup>92</sup> Brox 1993a: 9

<sup>93</sup> Irenaeus vil flere steder bevise at gnostikerne bygger sine systemer på fantasi og at lærene de proklamerer bare er oppspinn og oppfinnelsekunst. Han vil vise at denne oppgaven ikke krever for mye av ham. Irenaeus er godt kjent med deres argumenter og det er med en viss «lekenhet» han motbeviser deres argumenter og læresystemer. I dette arbeidet benytter kirkefaderen seg ofte av ironi (Brox 1993b: 7-8)



Det vil si at man gikk ut ifra en motsetning mellom åndens og materiens verden. I tillegg så man en motsetning mellom godt og ondt, og en høyere og en lavere sfære<sup>94</sup>. Gnostikerne skilte mellom den høyeste gud og en lavere gud. Det var i følge vranglærerne den lavere gud, eller *demiurgen*, som var ansvarlig for skapelsen av jorden<sup>95</sup>. Da skapelsen ble betraktet som ond, måtte også skaperen være en lavere, ond gud. Gnostikerne var også motstandere av Det gamle testamente, og *demiurgen* ble derfor identifisert som Det gamle testamentes gud. I siste del av bok to kritiserer Irenaeus ikke- valentinianske læresystemer (AH 2, 31-35). På samme måte som i første bok, avslutter han den andre med å annonsere neste bok (AH 2,35,4).

I innledning til bok tre gjør Irenaeus opp en foreløpig status; I den første boken har han forklart de ulike lærene, i den andre boken har han blottstilt og ødelagt disse. I den tredje boken vil han nå levere bevis fra skriftene. I forordet beskriver han sin tiltro til at denne boken vil avslutte oppgaven:

Behalte also in Erinnerung, was ich in den beiden ersten Büchern gesagt habe; und wenn du das hier dazunimmst, dann hast du die lückenlose Widerlegung aller Häretiker, um ihnen zuversichtlich und leidenschaftlich entgegenzutreten für den alleinigen, wahren und lebenspendenen Glauben, den die Kirche von den Apostlen bekam und den sie ihren Kindern austeilt (AH 3, praef.).

Selv om Irenaeus i innledningen til bok tre annonserer skriftbevis, begynner han med å gjøre rede for tematikken knyttet til suksesjon og apostolisitet. Som jeg har vist i kapittel 2, bruker Irenaeus dette begrepet mot gnostikerne. Disse bruker en uakseptabel metode i omgang med tradisjon, Bibel og autoriteter (AH 3,1-3), hevder han. Derfor henter han sin argumentasjon i første del av bok tre ikke fra Bibelen, men kristendommens begynnelse. Brox bruker overskriften «Apostelkirkene, sannhetens sted» om kapitlene 1 - 5 i AH 3<sup>96</sup>. Heretikerne hevder at Skriften ikke er feilfri. Sannheten kan derfor bare finnes hvis man kjenner til overleveringen. Den skjedde ikke skriftlig, men muntlig, hevdet de<sup>97</sup>. Gnostikernes lære, som

---

<sup>94</sup> Hägglund 1981: 19

<sup>95</sup> Skapelsen var et sentralt emne i det kristne oppgjøret mot gnostisismen. Markion hevdet at Det gamle testamentes gud var skaperen av det onde. Følgelig forkastet han Det gamle testamente. Markion forsto troen som frihet fra den mosaiske lov og i motsetning til Paulus, som ser en spenning mellom lov og tro, ble redningen av det som var gått fortapt i verden til et hat mot skaperen og skapelsen (von Campenhausen 1976: 120). Irenaeus kaller dette gudsbespottelse (AH 3,12,12).

<sup>96</sup> Brox 1995a: 12

<sup>97</sup> Det kan være to grunner til at gnostikerne la stor vekt på det muntlige. I antikken hadde det talte ordet prioritet fremfor det skrevne ordet (Seeland 2004: 85). Den viktigste årsaken var allikevel at den muntlige tradisjonen var lettere å forene med en hemmelig overlevering. Flere gnostikere påberopte seg overleveringer som stammet fra Herren og som han hadde betrodd enkelte, spesielt utvalgte disipler (von Campenhausen 1976: 123).

bygger på denne muntlige overleveringen, er bare fri fantasi og fiksjon, svarer Irenaeus. De fordreier sannhetens regel (AH 3,2,1). Sannheten finnes bare i kirken. Her har apostlene samlet alt som hører sannheten til (AH 3,4,1). I kapitlene 6 til 15 finner vi det store tema for boken: Den sanne, ene Gud. Her finner vi skriftbevis og Irenaeus ber leseren om å være tålmodig, han anstrenger seg for å være kort og overbevisende. Mye er sagt og skrevet, og derfor vil det kreve tålmodighet. Bevis som finnes i skriftene må da nødvendigvis fremvises i skriftene (AH 3,12,9). I AH 3,11,1 skriver Irenaeus at Johannes ville fjerne gnostiske villfarelser om flere guder. Herrens apostel ville forankre sannhetens regel om én Gud i kirken. I kapitlene 16 – 23 vil Irenaeus vise at Jesus ikke er delt slik som gnostikerne hevdet. Det teologiske og apologetiske tema for denne boken er beviset for at Gud er én og han er Bibelens Gud som åpenbarte seg i Jesus Kristus<sup>98</sup>.

I bok fire fortsetter Irenaeus med det samme tema som i bok tre. Riktignok vil han nå bruke «Herrens ord» i sin argumentasjon (AH 4, praef. 1;3). I slutten av bok tre har han som vanlig forklart at dette er planen for neste bok (AH 3,25,7). Allerede i AH 3,11,9 kunngjør kirkefaderen at han ville høre hva Herren selv lærte bort. Brox finner denne boken lite systematisk ordnet. Han hevder Irenaeus har lagt mindre vekt på disposisjonen i bok fire. Årsaken til dette er at boken har et stort tema, nemlig behandlingen av gudsbildet, og Irenaeus benytter seg av utallige bibeltekster og teologiske bilder når han argumenterer<sup>99</sup>. Hensikten med bok fire er å forsterke det som er sagt med Herrens ord (AH 4, praef, 1). I motsetning til gnostikerne og deres selvmotsigende og bibelfjerne forestillinger, vender Irenaeus seg til den ene og sanne Herre. Hans ord er sannhetens rettesnor (AH 4,35,4). Allikevel siterer Irenaeus rikelig fra Paulus og andre bibelske forfattere. Tema er og blir det samme som i bok tre: Verdens skaper og far er én og den samme (AH 4,41,4).

I den femte og siste boken i verket *Adversus haereses* vil Irenaeus berette om de resterende delene av Jesu lære og frembringe bevis fra apostlenes brev. På denne måten vil han avslutte demonstrasjonen og ødeleggelsen av den så falskelig kalte Gnosis (AH 5, praef.). Biskopen fra Lyon bruker de første 14 kapitlene til å forklare den nytestamentlige betydningen av tema «kjøtt og blod». Irenaeus hevder i motsetning til gnostikerne at det menneskelige kjøtt, det vil si kropp, kan frelses. I kapittel 15 – 20 dreier diskusjonen seg om skapelses- og frelsesordningen. Sentralt for kirkefaderen er her beviset for at Skaperguden og Jesu Kristi far er den samme. Han vektlegger også påliteligheten til kirkens preken og deres forkynnere. Djevelen som motstander blir traktert utførlig og med stort engasjement i det tredje avsnittet. I

---

<sup>98</sup> Brox 1995a: 11

<sup>99</sup> Brox 1995b: 8

tillegg blir den bibelske fristelseshistorie behandlet (AH 5,21-24). I kapittel 25-30 blir scenarioet om Antikrist komme utviklet (AH 5,25,30). Det fjerde og siste avsnittet består av en rekke temaer. De rettferdiges oppstandelse, eskatologi og Faderen som fører sin frelsesplan inn i den siste fase (AH 5,31-36).

Irenaeus er den første som ofte benytter seg av begrepet «sannhetens regel» (*regula veritatis*)<sup>100</sup>. Det er etter dette eiendommelige begrepet han orienterer sin teologi<sup>101</sup>. Sannhet spiller en stor rolle for Irenaeus. Formålet med hans skrifter og forkynnelse er en fremstilling av sannheten<sup>102</sup>. Med sannhet mener Irenaeus ikke noe som først i troen eller i den kristnes personlige tilegnelse blir sannhet. Selv om kirkefaderen snakker om troens sannhet, er dette en sannhet som er så klart bevitnet og så enkelt fremstilt som noe virkelig. Dette står i kontrast til gnostikernes fantasibilder. Slik forholder det seg for eksempel med læren om skapelsen. Den kristne læren forklarer i motsetning til gnostikernes lære hvordan verden virkelig er blitt skapt, og hvordan denne verden forholder seg til Gud. Det samme gjelder også Jesu inkarnasjon. Dette har ikke tilsynelatende skjedd, men det har basis i sannheten, det har virkelig skjedd (AH 5,1,2). Det kan forstås av alle, selv om man ikke tror på det, sier Irenaeus (AH 2,27,2).

Sannheten, sammen med *regula veritatis*, bevares i kirken. Irenaeus hevder at kirken har fått denne troen fra apostlene og deres disipler (AH 1,10,1). Da kirkefaderen bruker dette begrepet flere steder og på flere måter i *Adversus haereses*, vil jeg i det følgende kapittel forsøke å beskrive, forklare og forstå dette begrepet. Brox hevder at Irenaeus ser sannheten og *regula veritatis* fra en innholdsmessig og en formal side<sup>103</sup>. Jeg vil velge ut tekster fra *Adversus haereses* hvor *regula veritatis* er sentrale. I disse tekstene er temaene kirken, tradisjon, dåp, bekjennelser og bibelen. Dette vil etter min mening være til hjelp for å forstå hva sannhetens regel er, hvordan Irenaeus bruker dette begrepet og hvor regelen kommer fra.

### 3.2 Tekster i *Adversus haereses*

Hos flere av de apostoliske fedre<sup>104</sup> og hos apologetene<sup>105</sup> finner vi begreper og størrelser som hadde en hermeneutisk normativ funksjon når det gjaldt å forstå kristendommen i lys av

---

<sup>100</sup> Skarsaune 1997: 57

<sup>101</sup> Brox 1993a: 107

<sup>102</sup> Hägglund 2003: 11

<sup>103</sup> Brox 1993a: 107

<sup>104</sup> Betegnelsen «de apostoliske fedre» er av relativ ny dato. Opprinnelig var «de apostoliske fedre» forfattere som hadde vært i direkte tilknytning til apostlene eller deres disipler. Ignatius, Klemens, Polycarp, Barnabas og Hermas ble regnet til denne gruppen. I dag fungerer denne gruppen som en samlebetegnelse på kirkelige skrifter fra tidsrommet 70 – 150 (Baasland 1997: 11).

Det gamle testamente. Et av disse begrepene er *regula fidei*. *Regula fidei* (troens regel) og *regula veritatis* (sannhetens regel) blir brukt om hverandre, og omfavner sammen med andre tilsvarende begrep hele forløpet til den kristne kateketiske tradisjon<sup>106</sup>. På gresk brukes ordet *kanon* (rettesnor/målestokk). Som jeg har vist i kapittel 2, finner vi allerede hos Klemens av Roma en fast overlevering som besto av bekjennelsesformler og kateketisk stoff. Det var med andre ord i ferd med å utkrystallisere seg en avgrenset og definerbar teologisk forståelsesstruktur. Med forståelsesstruktur forstår jeg normerende tolkningsnøkler. Den urkristne hermeneutikken bygget på den jødiske, men det hadde kommet noe nytt til. Den jødiske hermeneutikken måtte suppleres med nye forståelsesstrukturer. De apostoliske fedre og apologetene hadde ikke lenger bare Det gamle testamente å forholde seg til. Deler av det vi nå kaller Det nye testamente ble også objekt for tolkningen. Begrepet «evangeliet» kunne forstås som evangeliene i Det nye testamente, men oftere mer som en ideologisk-teologisk størrelse<sup>107</sup>. Som jeg har vist i kapittel 2.1, ble blant annet Polycarps martyrium sett på som «i overensstemmelse med evangeliet»<sup>108</sup>.

Klemens henviser til den «edle rettesnor som vår overlevering inneholder»<sup>109</sup>. I *Polycarps martyrium* 22,3, *Codex Mosquensis* leser vi at Irenaeus skal ha mottatt den «kirkelige og allmenne trosregel» fra Polycarp. Det er hos Irenaeus vi først møter begrepet *regula veritatis*. Det finnes i den kristne tradisjonen teologiske størrelser som har preget den kristne troen. Jeg vil hevde at troens regel, eller med Irenaeus' ord *regula veritatis*, sammen med «evangeliet», er slike størrelser. Trosregelen ble en normerende tolkningsnøkkel i den kristne tradisjonen og den har vært identitetsskapende fra begynnelsen og frem til i dag<sup>110</sup>.

### 3.2.1 Det skjønne mosaikk-bildet av kongen - *regula veritatis* i AH 1,9,4

Irenaeus bruker begrepet *regula veritatis* for første gang i AH 1,9,4. Som vi har sett i foregående kapittel, kunngjør kirkefaderen hensikten med bøkens innhold i forordene. I bok 1 annonserer Irenaeus også hensikt og disposisjon senere i teksten<sup>111</sup>. I AH 1,9,5 lar han

---

<sup>105</sup> Under betegnelsen «apologetene» forstår man forfattere fra det andre århundret hvis skrifter hadde som hovedmål å forsvare kristendommen mot beskyldninger fra jødedommen og gresk-romersk kultur. De ville forklare aspekter av kristendommen og rydde veien for misforståelser. Skriftene fungerte derfor som apologetiske utad, men også trosstyrkende innad. Fremst blant apologetene står Justin Martyr, men også Aristides, Tatianus, Athenagoras, Theofilus av Antiokia (Hägglund 1981:9 og Seeland 1994: 42).

<sup>106</sup> Schaff 1882: 325, note 948

<sup>107</sup> Seeland 1994: 36

<sup>108</sup> Se kapittel 2.1, fotnote 22

<sup>109</sup> 1. Klem 7,2

<sup>110</sup> Hägglund 2003: 10

<sup>111</sup> Schaff 1993a: 116

leserne få vite at det var riktig, først å vise hvor motstridende de ulike gnostiske kildene var. Irenaeus følger her den planen han har gjort kjent i forordet; han vil kort og klart informere om de ulike delene av kjetterbevegelsen (AH 1, praef. 2).

Kirkefaderen begynner kapittel 8 i AH med å kritisere den gnostiske skriftbruken. Gnostikerne mishandler skriftene og forsøker å begrunne sine egne oppfinnelser, hevder Irenaeus (AH 1,9,1). Gnostikernes dualistiske grunnideer ble ikke forkynt av profetene, ikke av Herren eller av hans apostler, men vranglærerne som forsøker å anpasse Herrens lignelser, profetenes ordspråk og apostlenes tale til sin egen falske lære. Irenaeus oppsummerer sin kritikk med å si at gnostikerne ødelegger orden og skriftens sammenheng (AH 1,8,1). De bruker Bibelens ord og vendinger, men skaper noe annerledes ut av disse tekstene. Det er i denne konteksten Irenaeus bruker det berømte bildet av kunstverket med kongen og reven (AH 1,8,1). Når gnostikerne mishandler Bibelen, handler de som en som flytter steinene i en mosaikk, slik at bildet, som skal forestille en konge, i stedet blir til en rev. For å illustrere dette ytterligere bruker Irenaeus en kento<sup>112</sup>. En kento<sup>113</sup> er et dikt som er laget av linjer eller versstumper fra et eksisterende, kjent dikt, helst av høy litterær kvalitet, og så satt sammen slik at det fremkom nytt innhold. Sjangeren er en ekstrem form av parafrase<sup>114</sup> hvor komposisjonen frembringer et nytt innhold, men man tar i bruk kjente byggesteiner. Kentonister setter altså sammen kjente vers for å forme et nytt. Kentoer er derfor av natur parasittiske<sup>115</sup>. Den første som formulerte regler for kentoer var en kentonist; Decimus Magnus Ausonius. Han levde i det fjerde århundret og forfattet *Cento Nuptialis*, om et bryllup. Kentoen er satt sammen av vers fra Vergil. I innledningen definerer Ausonius den dualistiske strukturen i en kento. I følge Ausonius var en kento et sammenhengende stykke arbeid satt sammen av usammenhengende sitater. Det var en enhet av ulike biter. Fra å være en «fremmed» tekst, blir den vår, hevder han. Ausonius sammenlikner en kento-komposisjon med et spill grekerne spilte. Kento-komposisjoner var et aristokratisk fenomen. Det hørte de intellektuelles fritid til. I kentoer finner man et samspill mellom det synlige og gitte, det som teksten «viser» (*verba*) og det som teksten ender opp med (*res*). Det er i samspill mellom disse to begrepene kentoer kommer til liv<sup>116</sup>. Det er dette samspillet Irenaeus kritiserer. Når kirkefaderen kritiserer

---

<sup>112</sup> Sandnes 2011: 107

<sup>113</sup> Kento er latinsk og betyr «klesplagg som er satt sammen av lapper/lappetepp» (Sandnes 2011: 107).

<sup>114</sup> Parafrase var en retorisk øvelse. Gjentakelser og omskrivninger av klassiske tekster var viktige elementer i den litterære utdannelsen i antikken. Slik ble studentene gjort kjent med den klassiske litteraturen. Den originale teksten skulle være synlig til stede, men muligheten for parafrase i form av oppdikning ble benyttet. Parafrase var derfor en akseptert måte å legge til eller omskrive tekster på (Sandnes 2011: 31-33).

<sup>115</sup> Sandnes 2011: 107

<sup>116</sup> Sandnes 2011: 108-110

gnostikerne for å ødelegge orden og sammenheng i skriften, må det etter min mening være forholdet mellom *verba* og *res* han har i tankene. Teksten kan ikke ende opp med noe annet enn det teksten viser. Når gnostikerne river løs momenter fra den opprinnelige sammenfatningen, ødelegger de orden og sammenheng, og lager dermed tekster som ender opp med noe annet enn det teksten egentlig viser. De tar i bruk kjente byggesteiner og skaper et nytt innhold.

I *AH* 1,9,4 sammenlikner Irenaeus gnostikerne med mennesker som bruker vers av Homer for å bearbeide egne ideer. Slik kan de som ikke er så godt bevandret i Homers diktning raskt mene at det er Homer som har laget de nye versene. Irenaeus gir et eksempel på en slik «fortelling»<sup>117</sup>. Episoden Irenaeus beskriver er om hvordan Herkules stiger ned til Hades for å befri Plutos hund (*AH* 1,9,4). Setningene er alle fra Homer, men satt sammen av ulike tekster<sup>118</sup> slik at en uvitende lett vil tro at dette er en historie som finnes hos Homer. Irenaeus er derfor tydeligvis kjent med bruken av kento. Han beskriver kento-komposisjon også i *AH* 2,14,2. Her forklarer kirkefaderen hvordan valentinianerne lager seg en frakk av gamle filler. Han beskylder dem for å beholde stil og ordbruk fra både komikere og filosofer, men de forandrer innholdet. Dette minner om Ausonius' definisjon på kento<sup>119</sup>.

Etter kentoen i *AH* 1,9,4 forteller Irenaeus at Homer-eksperten vil kjenne de ulike versene, men ikke tematikken. Hvis man tar versene fra den «nye» teksten og setter dem tilbake på plass vil hele «bedraget» være avslørt. Slik er det også med de kristne som holder fast ved *regula veritatis*, hevder Irenaeus. Regelen ble gitt de kristne i dåpen, og enhver som har regelen, vil gjenkjenne bibelske navn, uttrykk og lignelser, men ikke den blasfemiske tematikken som gnostikerne forfekter. Den kristne er fortrolig med mosaikkbitene, derfor vil han ikke forveksle bildet av kongen med reven. Irenaeus henter opp igjen bildet av kongen og reven fra *AH* 1,8,1. Kirkefaderens bruk av dette bildet er, etter min mening, en utmerket måte å forklare hvordan skriften skal tolkes. En mosaikk består av mange ulike biter. Hver for seg kan disse bitene være vakre og verdifulle. Allikevel kan en enkelt bit ikke danne et helt bilde. Når en dyktig kunstner lager et bilde av en konge må han sette sammen bitene. Det er først når disse blir satt sammen i riktig rekkefølge, eller sammenheng, vi kan ane konturene av bildet. Irenaeus anklager altså gnostikerne for å ødelegge skriftens orden og sammenheng. Han kritiserer dem for å lage en annen mosaikk, for å fortsette med Irenaeus' ordbruk. Vranglærerne bryter i stykker kunstnerens bilde av kongen og setter det sammen igjen til en

---

<sup>117</sup> Tertullian kaller disse tekstene *Homerocentones* (*The prescription against heretics*, 39). Han ligger også tett opp til Ausonius' definisjon av kento (Sandnes 2011: 129).

<sup>118</sup> Irenaeus siterer både fra Iliaden og Odysseen. Se Brox 1993a: 195

<sup>119</sup> Sandnes 2011: 134, note 82

rev. Biter som hører hjemme i kongens krone, vil vi nå kanskje finne igjen i revens øyne. Det er da klart at Irenaeus i dette eksemplet ikke snakker om mosaikkbitene i seg selv. Fokuset ligger i bitenes plassering. De rette brikkene må på rett plass for at bildet skal bli riktig. Dette betyr igjen at Irenaeus går ut i fra at det finnes en rett orden og sammenheng mellom brikkene. Etter min oppfatning betyr det at en tekst fra skriften krever en eller annen form for utleggelse. En tekst tatt ut i fra den rette sammenhengen, kan ikke tolkes fritt. Den må leses etter visse tolkningskriterier. Dette kriteriet er *regula veritatis*. Regelen hjelper den kristne til å sette skriftstedet i den rette sammenheng og slik fungerer den, som en garant for orden og sammenheng. Dette vil jeg nå forsøke å vise.

I de 9 første kapitlene av sitt arbeid *Overgåelse og imøtegåelse av den så falskelig kalte Gnosis* har Irenaeus vist hvor forskjellige de ulike gnostiske kildene er, og at de alle kan føres tilbake til «villfarelsens ånder» (AH 1,9,5). Spesielt når det gjelder deres bruk av de hellige skrifter, henviser han til *regula veritatis*. Når Irenaeus kritiserer gnostikerne for å ødelegge orden og skriftens sammenheng i AH 1,8,1, er, som jeg har vist ovenfor, ordene «orden» og «sammenheng» to nøkkelord i denne sammenhengen. Skriftens orden og sammenheng er hos Irenaeus ikke det samme som skriftens tekster. I likhet med Tertullian finner vi hos Irenaeus en tro på at det eksisterer en tradisjon eller «ramme» som definerer hvordan skriften skal leses<sup>120</sup>. Det dukker med andre ord en annen autoritet opp. Denne autoriteten er, som vi vil se, *regula veritatis*. Etter min mening har Irenaeus forholdet mellom skapelse og forløsning i tankene når han benytter begrepsparet «orden og sammenheng». Forholdet mellom skapelse og forløsning kalles, som jeg har vist i kapittel 2.2, Guds plan. Med riktig tolkning blir skriftene vitnesbyrd og dermed selv en del av den frelsesbringende historien<sup>121</sup>. Denne historien starter med skapelsen og utspilles mellom Gud og menneskene. Trosregelen blir brukt som et hermeneutisk poeng mot vranglærerne. For Irenaeus er trosregelen utleggelsesprinsippet og dermed retningen utleggelsen skal orientere seg etter<sup>122</sup>. I avslutningen på bok 1 bruker Irenaeus igjen bildet av kongen og reven. Revens kropp blir betegnet som en dårlig sammensatt kropp (AH 1,31,3), og den står i kontrast til sannhetens kropp (*corpus veritatis*) som beskrives og sammenlignes som kongen. Kongen er den billedlige beskrivelsen av de hellige skrifers innhold og deres virkelige sammenheng<sup>123</sup>. Irenaeus snakker altså om de ulike utsagnene i Skriften som deler av en totalitet som

---

<sup>120</sup> Sandnes 2011: 128

<sup>121</sup> von Campenhausen 1976: 154

<sup>122</sup> Brox 1993a: 108

<sup>123</sup> Häggglund 2003:12

gnostikerne tar ut av sin sammenheng og plasserer i egne systemer. Poenget er at linjene er tatt ut av konteksten og kombinert på en slik måte at de gnostiske historiene ikke finnes i skriften. Det er forskjellen på *verba* og *res* som er senter for Irenaeus' kritikk. Det er dette kentoene belyser så godt. Irenaeus' bruk og illustrasjon av *Homerocentones* passer derfor kirkefaderens kritikk av gnostiske dualisme meget godt. Slik blir det tydelig at Irenaeus går ut i fra en ramme som gir de enkelte delene i skriften en sammenheng. Man kan besitte Bibelen uten å finne sannheten, nemlig når man leser den uten den rette «rettesnoren», *regula veritatis*. Ved hjelp av *regula veritatis*, setter den enkelte kristne utsagnene inn i den rette sammenhengen igjen. Slik kommer hvert ord på rett plass lik lemmer på sannhetens kropp. Etter min mening er det ikke tilfeldig at Irenaeus benytter seg av begrepet «sannhetens kropp» i forbindelse med bildet av kongen og reven. Når Irenaeus først bruker dette bildet i AH 1,8,1, er det i en sammenheng hvor han kritiserer gnostikernes skriftbruk. Når de støtter sin lære til steder i skriften blir bildet av kongen til en rev. Reven er den billedlige beskrivelsen Irenaeus bruker på gnostikernes deformasjon av den kristne lære<sup>124</sup>.

Hvorfor benytter Irenaeus seg av ordet «kropp» i AH 1,9,4? Vi finner kanskje svar hos Markion. I AH 1,14,3 forklarer Irenaeus om Markions «bokstavspill». Hos denne vranglæreren blir sannheten fremstilt som en menneskelig gestalt med tolv lemmer. Lemmene til denne aeonen symboliseres med bokstaver fra alfabetet. Disse symbolene betegnes av Markion som kilden til hvert eneste ord og til all tale. Etter min mening er det stor grunn til å anta at Irenaeus har hatt disse gnostiske spekulasjonene i tankene nå han har formet innholdet i begrepet *corpus veritatis*. Allikevel finner vi kanskje «hovedsvaret» til dette spørsmålet i AH 1,9,4. Her står «sannhetens kropp» i motsetning til heretikernes påfunn eller oppfinnelser. Det er nærliggende å tro at denne motsetningen ikke bare henviser til sannheten, men også kroppen. Som jeg har vist i kapittel 2, legger Irenaeus stor vekt på kroppen. Det er den som er mottageren av Guds skapende aktivitet. Hos gnostikerne fantes det ikke spor av gud i kroppen, og den ble betraktet som uren og noe negativt. For Irenaeus er kroppen det som er virkelig og har substans. Dette i motsetning til fantasier og påfunn. Det er slik han bruker begrepet i kapittel 9. En slik bruk er da en parallell til Kol 2,17: «Dette er bare skyggen av det som skulle komme, men kroppen tilhører Kristus». Kroppen er den åpenbarte virkeligheten og skyggene bare bilder. Sammenfattende kan man si at kroppen står for det som er virkelig i motsetning til egne påfunn, fantasi og spekulasjoner<sup>125</sup>.

---

<sup>124</sup> Brox 1993a: 355, note 143

<sup>125</sup> Häggglund 2003: 13



Det har så langt dannet seg et bilde av *regula veritatis*. Regelen kan i *AH* 1,9,4 ikke identifiseres med et skriftsted eller en mosaikkbit. Ei kan den identifiseres med de hellige skrifter eller bildet. Regelen er med på å sette utsagn eller skriftsteder inn i en sammenheng. *Regula veritatis* danner dermed et grunnleggende mønster som forståelsesbakgrunn for de ulike tekstene. Vi kan dermed si at trosregelen ligger bak skriftens ord. Irenaeus sier at *regula veritatis* ble gitt de kristne i dåpen. Etter min mening er dåpen i denne teksten et bipoeng. Jeg vil derfor komme tilbake til trosregelen og dåpen.

### 3.2.2 Kirkens universelle tro - *regula veritatis* i *AH* 1,10,1-3

Kapittel 9 avslutter den første store delen av gnostisk materiale i bok 1. I kapittel 10 vil Irenaeus beskrive fordelene ved den kirkelige lære og dens enhet versus gnostikernes ulike læresystemer. Det er usikkert om kapittel 10, som står i mellom to store bolker gnostisk materiale, tilhører det foregående eller etterfølgende kapittel<sup>126</sup>. Brox ser dette kapittelet som et selvstendig mellomstykke mellom disse<sup>127</sup>. Etter min mening er dette en god antagelse. Etter en lang økt med til tider innviklet gnostisk materiale, unner Irenaeus kanskje seg selv og sine lesere en liten pause, en trygg havn i gnostisk farvann. I et avsnitt i *AH* 1,10,3 lister Irenaeus opp en rekke teologiske emner som synes å ha liten sammenheng med resten av kapittelet. Van Unnik hevder at disse spørsmålene gir et innblikk i spørsmål som beveget teologisk tenkning rundt år 180<sup>128</sup>.

Kirkens universalitet er sentral for Irenaeus' forståelse av det å være kristen<sup>129</sup>. For kirkefaderen er det selvinnslysende at selv om kirken er spredt over hele verden, hadde den mottatt troen av apostlene og deres disipler. Troen ble i kirken omhyggelig bevart som om den skulle bo i ett hus. Kirken tror som om den skulle ha én sjel og ett hjerte, og den forkynner, lærer og overleverer som om den skulle ha én munn. Den tilbyr menneskene sannheten til deres frelse (*AH* 1,10,2). Sannhetsbegrepet til Irenaeus står i sterk kontrast til gnostikernes mangfoldige spekulasjoner. Det finnes flerfoldige religiøse tanker, men kun én forkynnelse av sannheten. Den sanne troens innhold er alltid den samme og i overensstemmelse med seg selv. Denne sannhetens enhet beskrives hos kirkefaderen med en lignelse i *AH* 2,28,3. Sannheten er som en flerstemt sats av ulike skriftsteder som blir en

---

<sup>126</sup> Som vi har sett markerer Irenaeus i *AH* 1,9,5 en avslutning av del I i bok 1. I *AH* 1,11,1 skriver Irenaeus: «Nå vil vi se hvor ustadige de (gnostikerne) er i sine forestillinger». Irenaeus innleder her den neste delen av boken. Her vil han, som vi har sett, gjøre rede for diverse gnostiske skoler og meninger. Han peker stadig på de absurde og selvmotsigende ideene fra vranglærerne.

<sup>127</sup> Brox 1993a: 198, note 31

<sup>128</sup> Van Unnik 1977: 225

<sup>129</sup> Minns 2006: 262

helhetlig, harmonisk melodi. I følge Hägglund er denne «symfonien» *regula veritatis*<sup>130</sup>. I *AH* 1,10,1 vil Irenaeus fortelle leserne hva innholdet i apostlenes og aposteldisiplenes overlevering er.

Selv om kirken er spredt over hele verden har den mottatt troen

an den einen Gott, den allmächtigen Vater, «der Himmel, Erde, Meer und alles darin gemacht hat»; und an den einen Christus Jesus, den Sohn Gottes, Fleisch geworden zu unserem Heil; und an den Heiligen Geist, der durch die Propheten die Heilsvorgänge verkündet hat und das Kommen des geliebten Christus Jesus, unseres Herrn; und seine Geburt aus der Jungfrau, das Leiden und die Auferstehung von den Toten und seine leibhafte Aufnahme in den Himmel; und seine Ankunft vom Himmel in der Herrlichkeit des Vaters um «alles zusammenzufassen» und um alles Fleisch der ganzen Menschheit zu erwecken, damit vor Christus Jesus, unserem Herrn Gott, Retter und König nach dem Wohlgefallen des Unsichtbaren Vaters «alle im Himmel, auf der Erde und unter der Erde ihre Knie beugen ... und jeder Mund» ihn «bekenne»; und um ein gerechtes Gericht über alle zu halten und «die bösen Geister», die ungehorsamen und abtrünnigen Engel, die Gottlosen und Ungerechten, die Gesetzlosen und Låsterer unter den Menschen ins ewige Feuer zu schicken. Aber den Gerechten und Gewissenhaften und denen, die die Gebote beachtet haben und in seiner Liebe geblieben sind, die einen von Beginn an, die anderen seit ihrer Bekehrung, wird er in seiner Gunst Leben geben und Unsterblichkeit schenken, und er wird ihnen ewige Herrlichkeit verschaffen (*AH* 1,10,1)<sup>131</sup>.

Denne teksten har flere setninger og uttrykk som vi også finner i *Symbolum Romanum*<sup>132</sup>:

Jeg tror på Gud Fader den allmektige

og på Kristus Jesus, hans eneste sønn, vår Herre, som ble født av Den Hellige Ånd og jomfru Maria, ble korsfestet under Pontius Pilatus, ble begravet, sto opp fra de døde tredje dag, for opp til himmelen, sitter ved Faderens høyre hånd, skal derfra komme igjen for å dømme levende og døde

og på Den Hellige Ånd, den hellige kirke, syndenes forlatelse, kjødets oppstandelse<sup>133</sup>.

---

<sup>130</sup> Hägglund 2003: 15

<sup>131</sup> Vi finner flere tekster som har bekjennelsesmessige formler hos Irenaeus. Blant annet *Epid* 3. 6. 7. 100; *AH* 3,1,2. 4,2. 16,6; 4,33,7

<sup>132</sup> Hägglund 2003: 16

Denne teksten blir regnet for å være trosbekjennelsen fra kirken i Roma i år 404. Den er omtrent identisk med en bekjennelse vi finner i Milano<sup>134</sup> fra år 380. Kirken i Roma ble av flere sett som «moderkirken». Irenaeus fremhever denne kirken i *AH* 3,3,2-3. Det er derfor ikke unaturlig at andre kirker brukte Romermenighetens trosbekjennelse som mal for sin egen. *Symbolum*<sup>135</sup> *Romanum* stammer fra en tid hvor gresk var gudstjenestespråket i Roma. Det er usikkert når overgangen fra gresk til latin skjedde, men det er sannsynlig at *Symbolum Romanum* ble til en gang i løpet av 200- tallet. Symbolet regnes for å være apostolicums «mor» og derfor opphav til den vestlige kirkes trosbekjennelse<sup>136</sup>. Romermenighetens bekjennelse har sin opprinnelse i trosspørsmål som ble stilt i dåpen. Hippolyt skrev i 210-220 om gudstjenesteskikker som ble fulgt i Roma<sup>137</sup>. Når han skal beskrive dåpsbadet bruker han setninger som nesten er identiske med *Symbolum Romanum*, bortsett fra at disse er stilt som spørsmål<sup>138</sup>.

Trosbekjennelsene må ses i sammenheng med dåpen. Jeg vil som sagt komme tilbake til Irenaeus' bruk av *regula veritatis* og dåpen senere. Nå vil jeg forsøke å finne ut hva *regula veritatis* er i teksten ovenfor. Irenaeus hevder regelen er innholdet i overleveringen fra apostlene og deres elever (*AH* 1,10,1).

Når Irenaeus beskriver Gud i denne teksten gjør han det med uttrykket «allmektige Fader». Som jeg har vist i kapittel 2, er dette et gammeltestamentlig uttrykk. Rett etter begrepet kommer en beskrivelse av Gud som skaper. Skapertroen sto sentralt i den tidlige fasen av kirkens historie. Ikke bare på grunn av de polyteistiske omgivelsene kirken befant seg i, men spesielt på grunn av gnostikernes negative syn på skapelse. Irenaeus og *Symbolum Romanum* bruker det samme uttrykket om Gud. Det er allikevel en forskjell, Irenaeus bruker tallordet «én» foran Gud. Dette er typisk for østlige bekjennelser<sup>139</sup>. Likeledes er det i «andre artikkel», tallordet står foran Kristus. Når Irenaeus beskriver Jesus, gjør han det ved å vise til

---

<sup>133</sup> Dette sitatet er hentet fra Skarsaune: *Troens ord: de oldkirkelige bekjennelsene*, Oslo: Luther Forlag 1997, side 43.

<sup>134</sup> På 300- tallet var Milano en kort periode keiserresidens og på samme tid satt vestkirkens betydeligste biskop, Ambrosius, på bispesetet.

<sup>135</sup> Dette er det andre hovedordet for bekjennelse. På gresk og latin betyr det «kjenningsord». I dåpsbekjennelsen hadde det samme funksjon som soldaters hemmelige passord eller kjennetegn på egne våpenfeller. I møte med en ukjent soldat kunne vedkommende legitimere seg ved «symbolet». Bekjennelsen til den treenige Gud var derfor de kristnes kjenningsord. Cyprian er den første som benytter seg av dette begrepet. Det er mest brukt om dåpsbekjennelsen i den vestlige kirke, i den østlige brukte man heller «troen» (Skarsaune 1997a: 86).

<sup>136</sup> Skarsaune 1997a: 43-44

<sup>137</sup> Skarsaune 1997a: 49. Det er blant forskere i dag tvil om Hippolyt har skrevet dette skriftet som kalles *Den apostoliske tradisjon*. Bradshaw, Johnsen og Phillips hevder at skriftet er en samling av materiale som stammer fra ulike kilder og mest sannsynlig fra ulike geografiske regioner. Antageligvis er skriftet også fra ulike historiske perioder (Bradshaw, Johnsen og Phillips 2002: 14).

<sup>138</sup> *The apostolic tradition* 21,12-20

<sup>139</sup> Skarsaune 1997a: 60

inkarnasjonen. Dette er også et typisk østlig trekk. Det samme gjelder for «tredje artikkel»; Ånden forkynte gjennom profetene. Dette er igjen typisk for østlige bekjennelser. I *AH* 1,10,1 nevner ikke Irenaeus noe om Sønnens preeksistens og hans rolle som medskaper i skapelsen. Dette beskriver han i kapittelet før, i *AH* 1,9,4. Da gnostikerne misbruker Johannes siterer Irenaeus fra første kapittel i evangeliet etter Johannes hvor Jesu preeksistens er tema. Irenaeus fortsetter i *AH* 1,10,1 med å fortelle hva profetene forkynte. Denne «oppregningen» ligner igjen på det vi finner i *Symbolum Romanums* andre artikkel. Her finner vi det foranstilte Kristus og fødselen «av» jomfruen. Slike kristologiske summarier finner vi også hos Justin<sup>140</sup>. Når Justin oppsummerer troen i *I. Apol.* 31,7 sier han at det i profetenes bøker er forutsagt at Jesus skulle komme, fødes av en jomfru, skulle korsfestes, dø og gjenoppstå, for deretter å fare opp til himmelen.

I et fragment av skriftet «Peters forkynnelse»<sup>141</sup> finner vi det samme bilde som hos Justin. Jesus-historien er en sammenfatning av profetenes forutsigelser om Jesu komme, lidelse, død, oppstandelse og himmelfart<sup>142</sup>.

Også hos Ignatius<sup>143</sup> kan vi finne lignende summarier. I hans brev til menighetene i Tralles og Smyrna i Lilleasia skriver han om de samme ting<sup>144</sup>. I brevet til filadelfierne skriver han i det 9. kapittel: «For de elskede profeter forkynte med sikte på ham». Igjen ser vi at en tidlig kristen forfatter knytter Jesus-summariene opp mot de gammeltestamentlige profetiene.

Hvis vi nå retter vår oppmerksomhet mot Det nye testamente, finner vi tekster hos Paulus som er av interesse. Paulus sier:

For først og fremst overga jeg til dere det jeg selv har tatt imot,  
at Kristus døde for våre synder etter skriftene,

---

<sup>140</sup> *I. apologi* 21,7

<sup>141</sup> Klemens av Aleksandria siterer i sin bok *Stromatis* flere steder fra et skrift som kalles *Peters forkynnelse*. Disse sitatene er de eneste fragmentene som med sikkerhet stammer fra dette skriftet. *Peters forkynnelse* har inneholdt taler av Peter. I disse talene refererer Peter til utsagn Jesus skal ha talt til apostlene etter oppstandelsen. Forfatteren har lagt stor vekt på forkynnelsens basis i Det gamle testamente. Skriftet dateres til ca. år 125, men dette er usikkert. Likeledes er opprinnelsesstedet (Skarsaune 1997b: 216-218).

<sup>142</sup> «*Peters forkynnelse*» 6

<sup>143</sup> Ignatius var en av de første biskopene i Antiokia i Syria. Informasjonen om hans virke beror først og fremst på syv brev som han skrev på slutten av sitt liv. Han ble da ført som fange fra Antiokia til Roma. Denne reisen fant sted da Trajan var keiser. Den mest sannsynlige dateringen av disse brevene er rundt år 110 e. Kr. Ignatius ender sitt liv i Roma som martyr. Han var opptatt av kirkens enhet og den truende vranglæren. Han rettet sitt skyts blant annet mot *doketene*. Disse hevdet at Jesus bare tilsynelatende hadde lidt, og at han tilsynelatende hadde et virkelig legeme. Hans liv, død og oppstandelse var bare et skinn (*dokein*). Dette truet evangeliets innhold, hevdet Ignatius. Hans forkynnelse av Kristus og hans lidenskapelige omsorg for kirken gir hans forfatterskap en tyngde som nærmest må sammenlignes med apostelen Paulus (Synnes 1997: 36-44).

<sup>144</sup> *Ignatius' brev til trallerne* 9,1 og *Ignatius' brev til smyrnerne* 1,1f

at han ble begravet,  
at han sto opp den tredje dagen etter skriftene,  
og at han viste seg for Kefas og deretter for de tolv (1. Kor 15,3-5).

Det som straks uthever seg her er Paulus' vektlegging av «død og oppstandelse» og «etter skriftene». I Rom 1,3f finner vi en tekst som klinger som et summarium<sup>145</sup>:

Guds evangelium, det som Gud på forhånd har gitt løfte om gjennom sine profeter i hellige skrifter. Det er evangeliet om hans Sønn, Jesus Kristus, vår Herre, kommet som menneske av Davids ætt, ved hellighets Ånd stadfestet som Guds mektige Sønn ved oppstandelsen fra de døde.

I denne teksten peker Paulus på at Jesus er den davidiske Messias som skriftene har forutsagt. Vi har nå sett at Paulus forklarer Jesus som Messias av Davids ætt. Jesus døde og sto opp igjen. Alt dette skjedde i følge skriftene, sier Paulus. Ignatius knytter også Jesus-summariene opp mot de gammeltestamentlige profetiene. Hos Justin finner vi akkurat de samme summariene. Det er etter min mening derfor klart at Irenaeus vil vise at Jesus er oppfyllelsen av de messianske profetier i Det gamle testamente<sup>146</sup>. Derfor begynner han sin «opplisting» med fødselen ved jomfruen og avslutter den med fullførelsen ved hans gjenkomst til dom og frelse. Man kan derfor hevde at Irenaeus tar i bruk en type skriftbevis i sitt kristologiske summarium i AH 1,10,1. I denne teksten er, etter min mening, det viktigste for Irenaeus å peke på Jesus som Messias. Han er den kongen profetene i Det gamle testamente talte om. Det vi ser her, er at Irenaeus griper tak i en tradisjon. Spørsmålene om tradisjon og regelens opphav vil bli behandlet senere.

Som vi har sett kritiserer kirkefaderen gnostikernes skriftbruk i de foregående kapitlene. I denne teksten peker Irenaeus igjen på hvor viktig det er å holde fast på *regula veritatis* i spørsmål om troen. Denne troen og dens enhet finner man i kirken. Sannhetens regel er nøkkelen til den rette tro.

Når kirkefaderen her angir innholdet i *regula veritatis* benytter han seg, som vi har sett, av tradisjoner fra ulike områder i den kristne verden. Når Irenaeus bruker disse summariene er de ikke ment som bekjennelser. De er ikke hva «jeg» eller menigheten tror, men det er summarier av det kirken lærer eller forkynner. De oppsummerer hva Irenaeus kaller *regula*

---

<sup>145</sup> Skarsaune 1997a: 65

<sup>146</sup> Skarsaune 1997a: 62

*veritatis*<sup>147</sup>. Disse tradisjonene skal bevirke skriftens lære, sannhetens forkynnelse. Tradisjonen kan ikke forandres fordi dette ikke er noe annet enn virkeligheten, og det bevitnes i skapelses- og frelseshistorien. Den tradisjonen kirken forvalter er den sannhet som forkynnes i kirken, og den er fra begynnelsen av fast og uforanderlig (AH 1,9,5). Det synes derfor helt sikkert at *regula veritatis* ikke kan være en ferdig formulert tekst, da uttrykk og omfanget av de ulike læresetningene kan variere. Innholdet i *regula veritatis* i denne teksten er ikke en sum av læresetninger, men det handler om det som virkelig har skjedd, og som den hellige skriften avlegger vitnesbyrd om. Det dreier seg om Guds gjerninger fra skapelse til grunnleggelsen av kirken gjennom apostlene og frem til fremtidens handlinger som tilhører samme historie; gjenopprettelsen av skapelsen og den ytterste dom<sup>148</sup>. Kirken er altså stedet hvor sannheten finnes. Her finner man kilden til liv og frelse (AH 3,24,1). Kirken er for Irenaeus menigheter i de utallige lokalkirkene som man finner over hele verden. Disse lokale kirkene er av ulik art og kvalitet fordi de stammer fra ulike apostler. I strid om sannheten kan man alltid finne en kirke hvor man kan finne det rette svaret. Irenaeus lovpriser derfor kirkene man kan finne i Tyskland, Spania, hos kelterne, i Orienten, Egypt og Libya. Kirken holder alltid og overalt den likelydende og pålitelige sannheten fast, og tilbyr mennesket sannheten til egen frelse (AH 1,10,1-3).

### **3.2.3 Den ene Gud i skapelse og frelse - *regula veritatis* i AH 1,22,1**

Etter at Irenaeus har presentert en kompakt sammenfatning av kirkens lære og bekjennelse, og dermed har henvist til et overbevisende alternativ til den gnostiske vranglære, fortsetter han bok 1 med å presentere gnostiske avarter av valentinianismen. Til dette bruker han de neste 11 kapitlene av boken. I likhet med kapittel 10 tilbyr kirkefaderen leserne en «frihavn» i kapittel 22. Han avbryter igjen det gnostiske materialet med en henvisning til den pålitelige *regula veritatis*. Det ville være lett å unngå de gnostiske absurditeter og motsetninger hvis man orienterte seg til kirken og dens regel.

I kapittel 17,1 – 18,4 beskriver Irenaeus valentinianernes teorier om skapelse og *Pleroma*. Kirkefaderen behandler også gnostikernes skriftbruk til emnet. Når det gjelder gnostikernes teorier angående skapelsen, kommer de daglig med nye antagelser, det er vanskelig å skaffe seg full oversikt, men en ting slår Irenaeus ironisk fast: En fullkommen gnostiker er en storartet løgner (AH 1,18,1).

---

<sup>147</sup> Skarsaune 1997a: 62

<sup>148</sup> Häggglund 2003: 18

I følge Valentin fantes det i begynnelsen «en ikke-nevnbar *Dyas*» («dobbelthet»). Ut i fra denne dobbeltheten utstrålte det en ny *Dyas*. Disse fire ble kalt den første *tetra*. Denne bringer så frem fire frukter, og alle disse åtte ble den første *Ogdoas* (åttehet). Fra to av disse utstråles ti krefter og fra to andre utstråles tolv krefter. En av disse kreftene faller fra. Denne kraftens mor blir utestengt fra *Pleroma* og hun føder en sønn som blir kalt Demiurgen. Han er som vi har sett denne verdens skaper.

Irenaeus vil skildre valentinianernes skapelselære. Skapelsen ble formet etter de usynlige tings bilde. Dette skjedde gjennom moren av Demiurgen. Demiurgen selv er ikke klar over dette. Elementene ild, vann, jord og luft blir først laget og er bilder på den første *tetra*. Virkningene av disse elementene er varme, kulde, tørke og fuktighet. Disse åtte begrepene er bilder på *Ogdoas*. Det neste i skapelselæren er sammenlikningen med de ti kreftene (*Dekas*) som strålte ut av *Ogdoas*. Gnostikerne talte opp syv planeter og en sirkel som omformet disse. Denne ble kalt den åttende himmel. I tillegg regnet de med sola og månen. De tolv andre kreftene er himmelens stjernetegn eller dyrebilder. Disse kreftene er med på å styre tiden. Sola bruker tolv måneder på sin runde, dagen har tolv timer. Dette er tegn på de tolv kreftene, hevdet gnostikerne. Demiurgen forsøkte å etterligne *Ogdoas* uendelighet, evighet, grenseløshet og tidløshet, men da han var en mangelens frukt, mislyktes dette. Han mistet sannheten og slik oppsto løgnen. Derfor vil Demiurgens skaperverk oppleve ødeleggelse ved tidens fylde (AH 1,17,1-2). Til disse løgnhistoriene støtter gnostikerne seg på skriften. I skapelsesberetningen i 1. Mos 1,1-28 finner vranglærerne igjen tallene fra det valentinianske systemet. Likeledes finner de støtte i historien om Noas ark, hvor det er åtte mennesker som overlever (1. Mos 7). Irenaeus peker på en hel rekke av gnostisk skriftbruk i AH 1,18,1-4.

Han holder det for nødvendig å fortsette utleggelsen av denne skriftbruken. Han vil vise hvordan gnostikernes urfader<sup>149</sup> fra Bibelen forklares. Gnostikerne hevdet at den virkelige, gode gud var ukjent for alle før Kristi komme. De ville bevise at Kristus forkynte en annen far enn universets skaper, sier Irenaeus. Til støtte for dette blasfemiske synet benyttet de seg blant annet av profetene Jesaja (Jes 1,3) og Hosea (Hos 4,1). I tillegg brakte gnostikerne en mengde apokryfe og falske skrifter som de selv hadde produsert. Gnostikerne fant også steder i evangeliene<sup>150</sup> hvor de mente å lese at Jesus forkynte en gud som var ukjent (AH 1,19,1-20,3). Når det gjelder gnostikernes syn på frelse, trekker Irenaeus en konklusjon i begynnelsen av kapittel 21. Deres frelsessyn er ugjennomsiktig og ubegripelig (AH 1,21,1). Det er umulig å

---

<sup>149</sup> Gnostikerne hevdet at det fantes en fullkommen, preeksistent *aeon*. Denne ble kalt *Proarche*, *Propator* og *Bythos* (AH 1,1,1).

<sup>150</sup> Se blant annet Luk 2,49, Matt 10,5 og Mark 10,17

beskrive frelsestradisjonene deres i en setning, fortsetter han. Frelse oppnås ved fullkommen erkjennelse (*gnosis*), hevdet gnostikerne. Uten dette kunne man ikke komme «hjem» til *Pleroma*. Den synlige Jesu dåp var til syndenes forlatelse. Frelsen ble derimot brakt av Kristus som kom over ham og brakte fullkommenhet. Dåpen var sjelelig, frelsen var åndelig, mente valentinianerne (AH 1,21,2). Johannes døyte til omvendelse, mens Kristi frelse brakte fullkommenhet. Til støtte for dette synet brukte vranglærerne Luk 12,50 hvor Jesus sier: «En dåp må jeg døpes med. Hvor nedtyngt jeg er til den er fullført». Likeledes siterte de Markus: «Kan dere bli døpt med den dåpen jeg døpes med?» (Mark 10,38).

Fra kapittel 21,3 – 21,5 beskriver Irenaeus ulike gnostiske liturgiske riter. Kirkefaderen avslutter kapittelet med igjen å beskrive hvor vanskelig det er å gjengi dette materialet. Det er for mange og det kommer daglig nye til (AH 1,21,5).

Når Irenaeus skal svare på disse fantastiske lærene, sier han; Vi, derimot, holder fast ved *regula veritatis* (AH 1,22,1). Sannheten fremstilles som noe virkelig og kirkefaderen forklarer det på en enkel måte. Den er så enkel at man forstår det selv om man ikke tror (AH 2,27,2). Etter regelen finnes det:

einen einzigen Gott, der allmächtig ist und alles durch sein Wort geschaffen, ausgestattet und aus dem Nichtsein ins Dasein gerufen hat, wie die Schrift sagt: «Durch das Wort des Herrn sind die Himmel gefestigt und durch den Hauch seines Mundes all ihre Kraft». Und auch: «Alles ist durch ihn geworden, und ohne ihn wurde nichts», das heißt alles ohne Ausnahme. Alles hat der Vater durch ihn gemacht, sichtbare und unsichtbare Dinge, sinnliche und gedankliche Dinge, zeitliche Dinge um einer bestimmten Heilsordnung willen und ewige Dinge, und das nicht durch Engel noch durch irgendwelche Kräfte, die sich von seinem Wollen losgerissen haben, denn der Gott aller Dinge ist auf nichts angewiesen, sondern er macht, ordnet und lenkt alles durch sein Wort und seinen Geist und gibt allem das Dasein. Er, der die Welt gemacht hat – die Welt besteht nämlich aus allem -, er, der den Menschen geformt hat, der Gott Abrahams und der Gott Isaaks und der Gott Jakobs, über dem es keinen anderen Gott gibt, noch einen Anfang, noch eine Kraft, noch ein Pleroma. Er ist der Vater unseres Herrn Jesus Kristus, wie ich noch zeigen will» (AH 1,22,1).

Når Irenaeus skal gjengi innholdet i *regula veritatis* her, benytter han innledningsvis seg av et sitat fra skriftet *Hyrden* av Hermas<sup>151</sup>. Hos Hermas kan vi lese: «Først og fremst: Tro at Gud

---

<sup>151</sup> *Hermas' hyrden* var populær i den eldste kirke. Irenaeus holdt skriftet for å være hellig skrift (AH 4,20,2 og Akerø 1997: 260). Eusebius beskriver verket som omstridt, men det kunne være nyttig for nye kristne.



er én, han som har skapt og dannet alt, han som skapte alt som er til, av det som ikke er til, han som omfatter alt, men selv er ufattbar»<sup>152</sup>.

I de foregående kapitlene har Irenaeus altså beskrevet gnostiske teorier om skapelse. I motsetning til disse forklarer *regula veritatis* hvordan denne verdenen virkelig har kommet i stand og hvordan den forholder seg til Gud, han som er verdens herre og skaper. I læren om skapelsen står sannheten som motsetning til den gnostiske aeonlæres fantasibilder. I tillegg til å benytte seg av *Hermas' hyrden* tyr Irenaeus til Bibelen i denne teksten. Han siterer fra Salme 33,6 hvor vi kan lese: «Ved Herrens ord ble himmelen skapt, hele himmelens hær ved pusten fra hans munn». Johannes 1,3 siteres også: «Alt er blitt til ved ham, uten ham er ikke noe blitt til». Irenaeus fortsetter med Paulus' brev til kolosserne. I kapittel 1 leser vi: «For i ham er alt blitt skapt, i himmelen og på jorden, det synlige og det usynlige... det er skapt ved ham og til ham» (1. Kol 1,16). Joh 1 og Kol 1 er to viktige tekster med tanke på den østlige kirkes bekjennelse. Sammen med Hebr 1,2f er disse tekstene med på å forme *Nicenum*<sup>153</sup>. Det finnes i Det gamle testamente og i de gammeltestamentlige apokryfene tekster som utgjør en viktig bakgrunn for disse nytestamentlige tekstene. Når Paulus og Johannes skriver «alt er skapt ved ham» (Joh 1,3: Kol 1,16) leser vi i Ordspråkene: «Jeg var der... da han risset opp jordens grunnvoller. Jeg var byggmester hos ham (Ordsp 8,27-30). I Ordsp 3,19 leser vi: «med visdom grunnla Herren jorden, han grunnfestet himmelen med forstand. I den apokryfe Visdommens bok leser vi i det 9. kapittel: «Du som har skapt alt ved ditt ord, og ved din visdom dannet mennesket til å herske over hele din skapning,... Visdommen er hos deg, den kjenner dine verk, den var tilstede da du skapte verden (Visd 9,1-2.9).

I disse tekstene handler det om én størrelse: Guds Visdom. I østlige bekjennelsestyper identifiseres Kristus med Guds Visdom, hans skapertanke. Det kan derfor virke merkelig at Johannes og de senere bekjennelser beskriver Jesus som Guds *Logos* og ikke Visdom. Skarsaune peker på ulike forklaringer til dette. Mange kirkefedre og bekjennelser bruker Visdommen om Kristus. Visdommen var allerede identifisert med *Logos* innenfor jødedommen før Jesu tid. Da Visdommen er et hunkjønnord og *Logos* er et hankjønnord, kan det ha vært mer naturlig å bruke *Logos* om Kristus<sup>154</sup>.

---

Kirkehistorikeren er kjent med at kirkens eldste brukte det (Eusebius *H. E* 3,3,6). Skriftet kan deles inn i to hoveddeler; syn, og bud og lignelser. Irenaeus siterer fra det første budet i skriftet. Når det gjelder forfatter og tilblivelsestid, er bokens jeg- person trolig den som presenteres med navnet *Hermas* (*Hermas* 1,4). Størstedelen av skriftet er trolig blitt ferdig omkring år 130-140 (Akerø 1997: 260-267).

<sup>152</sup> *Hermas* 26,1

<sup>153</sup> Skarsaune 1997a: 140

<sup>154</sup> Skarsaune 1997a: 142

I bok 3 forklarer Irenaeus Johannes' gudsbilde. Herrens apostel skrev sitt evangelium for å sette Kerinths<sup>155</sup> feil til side, skriver Irenaeus her. Johannes ville forankre sannhetens regel i kirken, og i følge Johannes finnes det én eneste, allmektig Gud som skapte alt ved sitt ord, hevder Irenaeus. Johannes ville vise at Gud gjennom det samme ordet han skapte ved, også skapte frelse til mennesket, fortsetter Irenaeus (AH 3,11,1). Dette er i en sum Kristusbekjennelsen hos Johannes og den skiller seg i fra den messianske kristologien vi finner i *Symbolum Romanum*. De østlige bekjennelser har i stedet det vi kan kalle en visdomskristologi<sup>156</sup>. Irenaeus henter altså sin teologi fra skriften<sup>157</sup>. Han vil fremstille Guds frelsesordning fra skapelse til fullendelse. Skapelsen er som vi har sett, en sentral del av den guddommelige frelsesplanen. Målet for skapelsen er det samme som målet for frelsesplanen. Slik forenes skapelse og frelse til en enhet. Når Irenaeus skal beskrive Jesu funksjon i denne planen, benytter han seg av begrepet rekapitulasjon<sup>158</sup>. For å fullføre Guds plan måtte Kristus bli menneske og trekke alt til seg (AH 3,16,6). Menneske ble forløst ved at Kristus rekapitulerte Adam i seg selv. Adam ble fristet, falt og fikk døden, men Kristus vant livet ved å dø og å oppstå. Når Irenaeus skal beskrive frelsen, bruker han sjelden juridiske uttrykk. Han henter heller sin ordbruk fra biologien og medisinen. Hans terminologi er preget av ord som: skade, sår, død, helbredelse, helse og liv<sup>159</sup>. Frelsen blir sett som en helbredelsesprosess. Når Adam feiler, er døden resultatet. Guds bilde har fått en skade. Da mennesket består av kropp og sjel, er det for Irenaeus avgjørende at skaden på kroppen må rettes. Ved sin inkarnasjon, død og oppstandelse samler Kristus menneskets frelseshistorie og gjenoppretter Guds bilde i mennesket. Den kroppslige oppstandelsen som er blitt mulig da Gud ble menneske, døde og sto opp, er en viktig del av frelsen gjennom Jesus Kristus. Det er en gjenopprettelse og sammenfatning av skaperverket. Men Guds frelsesplan er ennå ikke kommet til veis ende. Ved tidens fylde vil de rettferdige oppstå, og den fullstendige seieren være sikret (AH 5,35,2). I disse tekstene er det tydelig at Irenaeus peker på at Gud er én og at han er verdens skaper. Dette gjentar kirkefaderen mange ganger i *Adversus haereses*. Troen på den ene Gud i skapelse og frelse er av avgjørende betydning, og det er et viktig hermeneutisk prinsipp for forståelsen av begge testamentene<sup>160</sup>. Det er her gnostikerne trår feil. Visdommen som vranglærerne mener å ha, den er bare dumheter (AH 1,16,3), den er fiksjon (AH 3,2,1).

---

<sup>155</sup> Kerinth kom fra Lille- Asia og tilhørte den tidlige fasen av gnostisismen. I følge Irenaeus og Eusebius var han en samtidig med Polycarp (AH 3,3,4 og Eusebius H.E 4,14,6).

<sup>156</sup> Skarsaune 1997a: 143

<sup>157</sup> Se note 151

<sup>158</sup> Se kapittel 2.2

<sup>159</sup> Wingren 1997: 41

<sup>160</sup> Brox 1993a: 103

### 3.2.4 Bibelen og trosregelen - *regula veritatis* i AH 2,27,1 og AH 2,28,1

Selv om Bibelen ikke er en samlet størrelse på Irenaeus' tid, kjenner kirkefaderen til et «gammelt» og «nytt testamente» (AH 3,19,2). Når disse skriftene står sammen, kaller Irenaeus dem for «skriften» (AH 2,27,2). Vi har sett at disse skriftprinsippene var rettet mot gnostikerne, og først og fremst mot Markion. Som vi har sett i kapittel 2, er Markion den første teolog med en nytestamentlig kanon. Markion utformer sin kanon bestående av et redigert Lukasevangelium og ti Paulus- brev. Denne boken ble tatt opp i hans kirke og fikk her en høy status som et teologisk fundament. Uavhengig av innhold og refleksjoner rundt innholdet i disse tekstene, er det allikevel viktig å være klar over at spørsmålet om en ny kanon en gang for alle var stilt. Spørsmålet om et «ekte» vitnesbyrd om det opprinnelige evangelium, og dermed målestokken for senere overlevering og kirkelig forkynnelse, måtte «besvares» av kirken<sup>161</sup>. Linjene for en ny normgivende skrift var trukket opp, selv om grensene ennå ikke var klare. Det er på disse linjene Irenaeus fastlegger striden om sannheten. Det er gjennom sannheten mennesket mottar frelsen. Som vi skal se senere, er denne sannheten levende tilstede i kirken fra opprinnelsen. Hos Irenaeus er tiltroen til kirken og dens ord absolutt. I Rhônedalen ved Lyon befant det seg folk som ikke kunne lese eller skrive. Disse ble kalt barbarer<sup>162</sup>. Allikevel sto disse folkene i den rette tro. Den hellige Ånd hadde skrevet sannheten om deres frelse i deres hjerter. Denne troen hadde de mottatt uten noen skrifter. De holdt seg til den gamle tradisjonen og trodde på:

den einen Gott, den Schöpfer des Himmels und der Erde und aller Dinge darin, und an Christus Jesus, Gottes Sohn, der aus überströmender Liebe zu seinem Geschöpf die Geburt aus der Jungfrau auf sich nahm, so daß er durch sich Menschen mit Gott vereinte. Er hat gelitten unter Pontius Pilatus, ist auferstanden und in Herrlichkeit aufgenommen; er wird in Herrlichkeit kommen als Retter für die, die gerettet werden; und als Richter für die, die gerichtet werden; und die Verdreher der Wahrheit und die Verächter seines Vaters und seiner Ankunft schickt er ins ewige Feuer (AH 3,4,2).

Denne tradisjon og tro hadde blitt overlevert kirken fra apostlene. Dette er innholdet i den første preken og den finnes i kirken der hvor Kristus forkynnes som den han var og er. Kirkens forkynnelse passer godt til Irenaeus' egen lærergjerning. Som vi skal se senere, skrev kirkefaderen verket *Epideixis*. Dette er et verk som har til hensikt å bevise den apostoliske

---

<sup>161</sup> von Campenhausen 1976: 130

<sup>162</sup> Se kapittel 2.1 og 2.2

forkynnelse. Når Irenaeus skal sammenfatte den kristne lære i *Epideixis*, presenterer han det som «bibelsk» historie. Han benytter seg av skriftsteder i Det gamle testamente og navngir forfattere. Når han så skal snakke om Jesu historie, nevner han hverken evangeliene eller apostelhistorien. Historien om Jesus ligger der, forutsatt som kjent. Det kan derfor virke som om Kristus-historien hovedsakelig har blitt forkynt muntlig, slik som «de eldste, apostlenes disipler har overlevert oss» (*Epid* 3). Denne apostoliske tradisjonen kan, som vi vil se, tenkes uavhengig av skriften. Derfor trenger Irenaeus i utgangspunktet intet nytt testamente<sup>163</sup>. Dette forandrer seg med kampen mot gnostikerne. Bibelen, med et gammelt og et nytt testamente, er Irenaeus' pålitelige sannhetsindeks<sup>164</sup>.

I bok 2 hos Irenaeus finner vi en rekke viktige og typiske tema i den irenaeiske teologi<sup>165</sup>. Det at sannheten blir formidlet og garantert av pålitelige vitner som apostler og presbytere vil bli behandlet senere i oppgaven. Mitt hovedfokus vil nå først og fremst være de stedene hvor Irenaeus hevder at Bibelen er troens rettesnor.

Kirkefaderen beskriver dette første gang i *AH* 2,27,1. I kapitlene før, fra *AH* 2,25, redegjør han for grunnforutsetningene for menneskets frelse. Skal mennesket kunne ta del i Guds frelsesgjerning, må det kunne vise riktig innstilling når det gjelder selvinnsikt, beskjedenhet og takknemlighet. «Husk du er et menneske, uendelig mindre enn Gud», sier i Irenaeus i *AH* 2,25,3. I stedet for endeløse og risikable søk etter sannheten i «jordens sand og steiner, havets bølger eller himmelens stjerner» (*AH* 2,26,3) burde man heller søke den innlysende sannheten i Bibelen. En forstand som er sunn, from og sannhetselskende søker med den erkjennelsen Gud har gitt menneske. Daglig øvelse gjør læringen lett. Dette dreier seg om ting som ligger åpent og utvetydig foran våre øyne, ord for ord i skriften, skriver Irenaeus. Lignelser må løses opp etter det som er utvetydig. Slik blir troens regel uskadet. Det som er tvetydig og lukket kan ikke brukes til å løse opp lignelser. Mennesker som gjør dette har ikke *regula veritatis*, sier kirkefaderen (*AH* 2,27,1). Disse vil alltid søke, men aldri finne, fortsetter han. De har forkastet metoden som gjør det mulig å finne. De søker i mørket. Alle skriftene, fra profetene til evangeliene, lærer i all åpenhet og uten enhver form for tvetydighet, at den ene og eneste Gud har skapt alt gjennom sitt ord. «Dette har jeg allerede vist gjennom skriftens uttalelser», hevder Irenaeus (*AH* 2,27,2)<sup>166</sup>. Men en sannhetens venn vil innrømme at lignelser tillater ulike tolkninger. Mennesker som kaster seg «hals over hode» inn i risikofylte tolkninger, uten

---

<sup>163</sup> von Campenhausen 1976: 140-141

<sup>164</sup> Brox 1993a: 106

<sup>165</sup> Brox 1993b: 9

<sup>166</sup> Sammenlign *AH* 1,22,1

å orientere seg etter Gud, og dermed sannheten, er som mennesker som bygger hus på sandgrunn. Slike hus styrter lett sammen (AH 2,27,3). Vi, derimot, har *regula veritatis* som ligger i all sin klarhet i det foreliggende vitnesbyrd fra Gud, skriver Irenaeus. Vi kan derfor ikke søke andre løsninger på våre spørsmål, vi må orientere oss etter sannhetens lære. Det er viktig å øve seg i spørsmål om Guds mysterier og frelsesplan, men dette må skje i kjærlighet til Gud, skaperen og opprettholderen (AH 2,28,1). Spørsmål man ikke finner svar på i Bibelen på må overlates til Gud. Slik kan troen bevares. Hele skriften som Gud har gitt oss, blir slik en flerstemt sats med en helhetlig, harmonisk melodi (AH 2,28,3).

Irenaeus kommer tilbake til spørsmålet om forholdet mellom Bibelen og *regula veritatis* i AH 3. Som jeg har vist, er det store tema i bok 3 «den sanne, ene Gud». Han beskriver gudsbildet vi finner hos de fire evangelistene og hos flere av apostlene. Som jeg har vist ovenfor, hevder Irenaeus at Johannes skrev sitt evangelium i forsvar mot Kerinth. Johannes ville med sitt evangelium overbevise gnostikerne om at det bare finnes én Gud, og han skapte alt ved sitt ord. Gud er Herrens far, sier Johannes i følge Irenaeus. Kerinth hevder at Demiurgens sønn er en annen enn Kristus. Kristus var kommet ned på Jesus ovenfra, men gikk fri fra lidelsen fordi han steg opp fra Jesus før korsfestelsen og fløy tilbake til *Pleroma*. Det skapte stammer heller ikke fra den høyeste gud, men en lavere. Slike vrangforestillinger ville Johannes fjerne, hevder Irenaeus. Med sitt evangelium forankrer han *regula veritatis* i kirken, konkluderer han. I evangeliet til Johannes, Herrens disippel finner vi én eneste allmechtig Gud som skapte alt ved sitt ord, det synlige og det usynlige, skriver kirkefaderen. Herrens disippel ville også vise at Gud med det samme ord som han skapte ved, gav menneskene frelse, fortsetter Irenaeus (AH 3,11,1). Da gnostikerne hevder at Kristus ikke var blitt menneske, er det også viktig for Irenaeus å sitere fra Johannesevangeliet. To ganger etter hverandre (AH 3,11,2,3) siterer han Joh 1,14: «Og Ordet ble menneske og tok bolig i blant oss». Inkarnasjonen er som vi vet av stor betydning for Irenaeus.

Mot slutten av denne bolken behandler han spesielt spørsmål knyttet til Paulus og Lukas. I AH 3,13,1 – 15,1 vil Irenaeus vise at det er flere andre enn Paulus som har erkjent sannheten. Markion og hans tilhengere hevdet nemlig at bare Paulus kjente til sannheten (AH 3,13,1)<sup>167</sup>. I tillegg viser Irenaeus til Lukas som Paulus' vitne. Disse to var uatskillelige, og Lukas var en medarbeider i dannelsen av evangeliet (AH 3,14,1). De som avviser Lukas som vitne, avviser også deler av evangeliet.

---

<sup>167</sup> Til støtte for dette synet, benyttet de seg blant annet av Ef 3,3, hvor Paulus skriver: «I en åpenbaring ble mysteriet gjort kjent for meg».

Kanskje har Gud innrettet det slik, at derfor er så mange deler av evangeliet, som alle må bruke, nedtegnet av Lukas, for at enhver kan følge hans påfølgende vitnesbyrd om apostelens lære og vitnesbyrd om apostlenes lære og gjerninger og således få del i *regula veritatis* og bli frelst<sup>168</sup>,

sier Irenaeus i AH 3,15,1. Med denne redegjørelsen om Paulus og Lukas avslutter Irenaeus denne bolken hvor den ene, sanne Gud har vært tema. Kirkefaderen har gjort dette ved å peke på en «ny samling» av kanoniske skrifter. Han har gjort rede for det fireformede evangelium (AH 3,11,7-9) og apostelhistorien. Felles for disse er at de er i overensstemmelse med apostlenes lære. Skrift og tradisjon er for Irenaeus identisk<sup>169</sup>.

Irenaeus er ikke særdeles opptatt av noen formal sikring av skriften. Han er utelukkende opptatt av sannheten i det kristne budskap. Det er gjennom sannheten mennesket mottar frelsen. Adam var skapt til å leve i fellesskap med Gud, men Adam feilet. Guds frelsesplan gjorde Adams bestemmelse til en åpenbart virkelighet gjennom Kristi inkarnasjon, død og oppstandelse. Kirken, med Åndens hjelp, forkynner denne åpenbarte virkeligheten nå og til den endelige oppfyllelsen av Guds frelsesplan på den siste dag. Denne sannheten er levende til stede i kirken fra opprinnelsen av. Slik sett trenger ikke Irenaeus noe nytt testamente. Men gnostikerne fornekte Irenaeus' syn på det kristne budskap. Adam ble foraktet og hans skaper var ikke den høyeste gud. Som vi vet forkastet derfor Markion Det gamle testamente. Apologetenes gammeltestamentlige skriftbevis tjente som forsvar mot beskyldninger fra jødedommen og gresk-romersk kultur. Man ville påvise at Jesus var den forespeilte Messias. I kampen mot gnostikerne dreide det seg ikke lenger om slike ting. Gnostikerne hevdet de var i besittelse av den «virkelige» kristendom. Spørsmålet var nå: hvem besitter den uforfalskede sannhet? Irenaeus finner sitt svar i Det nye testamentet. De viktigste delene av *Adversus haereses* er gjennomgående nytestamentlige skriftbevis<sup>170</sup>. For Irenaeus er det ikke av avgjørende betydning at skriftene bare stammer fra en apostel. Som vi skal se kan de gjerne komme fra en aposteldisippel eller andre ledende menn fra urkirken. Det avgjørende var at skriftene måtte gjengi den apostoliske forkynnelse. Til tross for deres storhet og hellighet er ikke disse menn noe mer enn de første kalte vitner for Kristi lære. Denne læren er gjennom en rekke menn blitt holdt levende i kirken. Det er i denne læren Irenaeus finner sannheten. Når den trues av angrep eller fornektelser ser kirkefaderen

---

<sup>168</sup> Her sitert etter von Campenhausen 1976: 151-152

<sup>169</sup> Blum 1963: 178

<sup>170</sup> von Campenhausen 1976: 143

nødvendigheten av å bekrefte den. Sannheten er Guds vitnebyrd, og den er i Bibelen satt inn i en frelseshistorisk ramme. Dette fremtvinger fastholdelsen av Det gamle testamente fordi det er en sammenheng mellom skapelse og forløsning, mellom forløsning og nytt liv. Guds plan er forbundet fra begynnelse til slutt med vitnemål i skriften. I Det nye testamente er Kristi historie fundert skriftlig, og dermed er den frelsesbringende historien som utspilles mellom Gud, menneske og kirken, sikret mot senere omtolkninger<sup>171</sup>. Dette blir etter min mening tydelig når Irenaeus gjør rede for Johannes' gudsbilde i *AH* 3,11,1-6. Når Irenaeus nevner *regula veritatis* i *AH* 3,11,1 er det ikke selve teksten han refererer til, men heller Johannes' syn på hvordan verden virkelig har kommet til. Det er, som jeg har nevnt flere ganger, for Irenaeus en sammenheng mellom skapelse og frelse. Kirkefaderen forener disse begrepene. Sentralt for forståelsen av frelse er inkarnasjonen. Det er den inkarnerte Kristus som er subjekt i rekapitulasjonen og ikke den preeksistente<sup>172</sup>. Dette understreker Irenaeus når han to ganger rett etter hverandre bruker Joh 1,14. Adam handler feil som menneske i skapelsen. Mennesket var skapt for vekst, men med Adams fall stopper veksten opp. Det må en ny Adam til for å gjøre om på skaden som har oppstått. Jesus var Herre fra evigheten over ting i himmelen, men han måtte også bli Herre over ting på jorden. Denne historien starter i krybben i Betlehem og slutter med de dødes oppstandelse og den ytterste dommen. Rekapitulasjonen er derfor en gjenopprettelse av det skapte, en bakoverrettet bevegelse. I denne bevegelsen må Kristus seire der Adam feilet. Med Kristi seier kan veksten fortsette. Med denne veksten fører rekapitulasjonen til en bevegelse fremover mot en fremtid som er mer enn det fortapte paradiset. Ved å rekapitulere Adam i seg selv blir Kristus hode over menneskene. Stedet hvor dette skjer er i kirken.

I *AH* 3,15,1 nevner Irenaeus Lukas som et pålitelig vitne i og med hans evangelium. Gjennom dette har han gitt kirken sannhetens uforfalskede rettesnor. På dette stedet er det heller ikke mulig å identifisere Lukasevangeliet som selve *regula veritatis*. Årsaken til at Irenaeus behandler Paulus og Lukas skyldes nok den særstillingen Paulus hadde fått hos Markion. Hos Paulus hadde gnostikeren funnet «evangeliets» mening og sanne innhold<sup>173</sup>. Markion gikk ut i fra at det fantes et «ur-evangelium». Dette fant han hos Lukas. Årsaken til dette er uviss<sup>174</sup>, men uansett måtte dette evangeliet (og Paulus- brevene) renses for innskudd som Markion hevdet var «smuglet» inn senere. Markions bruk av Paulus-brevene brakte Paulus i miskreditt hos flere av den eldste kirkes storheter. Blant annet Papias og Justin forbigår apostelen i

---

<sup>171</sup> von Campenhausen 1976: 155

<sup>172</sup> Wingren 1997: 56

<sup>173</sup> von Campenhausen 1976: 124

<sup>174</sup> von Campenhausen 1976: 126

stillhet<sup>175</sup>. Polycarp derimot anbefaler å lese «den salige og lovpriste Paulus, han som kom... og lærte grundig og pålitelig sannhetens ord...»<sup>176</sup>. Når Irenaeus refererer til det vi i dag kaller Det nye testamente bruker han betegnelser som det fireformede evangelium, apostelhistorien og Paulus' brev. Når Irenaeus finner en innordning av Paulus i evangeliene og apostelhistorien, støtter han seg altså på sitt forbilde Polycarp. Irenaeus ser seg selv som en arvtager av paulinsk teologi. I apostelhistorien finner kirkefaderen at Paulus virker og lærer i samsvar med de andre apostlene. Dette er Lukas et øyenvitne til. Når Lukas beretter sannferdig, må de som betviler dette forkaste hele evangeliet og apostelhistorien som Lukas har ført i pennen. Lukas kan ikke i det ene øyeblikket være sannferdig og i det neste være usann. Hvis gnostikerne aksepterer Lukasevangeliet, må de også akseptere apostelhistorien. Slik støtter evangeliet seg på apostelhistorien og vice versa. Dermed bekrefter Lukas Paulus og Paulus bekrefter Lukas<sup>177</sup>. Irenaeus stiller de fire evangeliene, apostelhistorien og Paulus' brev ved siden av hverandre. Han hevder de er alle vitner om den ene Gud, den ene Kristus og den ene frelse. Dette har kirken lært og bevart etter *regula veritatis*.

Når Irenaeus skal behandle teologiske spørsmål, er Bibelen hans hovedverktøy<sup>178</sup>. Hvor sikkert det enn er at Bibelen lærer og inneholder *regula veritatis*, kan den etter min mening ikke identifiseres med selve regelen. Gjennom profetenes og apostlenes budskap ble sannheten åpenbart. Dette er den ekte, uforfalskede overlevering. Denne tradisjonen er blitt overlevert til kirken, og kirkens forkynnelse beviser Bibelens sannhet. Samtidig viser Bibelen sannheten som forkynnes i kirken. Her er sannheten levende til stede fra opprinnelsen av, og dermed «før skriften». Skrift og tradisjon danner dermed en enhet. Dette fordi både skrift og tradisjon går tilbake til den samme apostoliske opprinnelse. Jeg vil komme tilbake til temaet «apostolisk opprinnelse» senere i oppgaven, men jeg mener nå å ha sett at hos Irenaeus er skrift og tradisjon to ulike aspekter ved den samme sannhetens forkynnelse.

I tillegg finnes kilder utenfor skriften som forkynner den samme sannheten<sup>179</sup>. Jeg har argumentert for at *regula veritatis* er en slik kilde<sup>180</sup>. Den springer frem av seg selv av egen kraft og går aldri tapt. Sannhetens regel viser til det som ligger «bakenfor» virkeligheten, skapelsen og frelse. Den er derfor også «bak» Bibelen<sup>181</sup>.

---

<sup>175</sup> von Campenhausen 1976: 137

<sup>176</sup> *Brevet til filipperne fra den hellige Polycarp, biskop i Smyrna og hellig martyr* 3,2

<sup>177</sup> von Campenhausen 1976: 151

<sup>178</sup> Rise 2012: 26

<sup>179</sup> Blum 1963: 182-183

<sup>180</sup> Se kapittel 3.2

<sup>181</sup> Hägglund 2003: 17



I de ovenfor nevnte tekstene i AH 2 er det også iøynefallende hvor stor vekt Irenaeus legger på en «sunn» forstand i spørsmål etter søken av sannheten. Alle som forsøker seg på utleggelse av skriften vil møte på utfordringer, da Bibelen ikke alltid er entydig. Det er da viktig å søke med den erkjennelsen Gud har gitt den enkelte. Dette krever øvelse. Det er en øvelse som er nødvendig. Med den rette selvinnsikt, beskjedenhet, takknemlighet og kjærlighet vil man med hjelp av *regula veritatis* finne frelse. I AH 1,10,3 har Irenaeus allerede nevnt at det finnes spørsmål som krever dypere teologisk innsikt, men det handler fortsatt om den samme kunnskap om Guds frelsesplan. Det at grunnforutsetningene for menneskets frelse beskrives med ord som selvinnsikt, beskjedenhet og takknemlighet passer godt på bildet av kirkefaderen. Han beskriver seg, som vi vet, som en ikke høyt utdannet teolog. Han identifiserer seg heller med det «enkle» menighetsmedlem. Det synes også klart at Irenaeus griper tilbake til en tradisjon vi kan finne i den tidlige kirke. Påstanden om at den kristne skal øve daglig i å tolke skriften, med hjelp av sannhetens regel som man finner i kirken, kan tyde på at det må ha vært en kateketisk tradisjon før Irenaeus.

### 3.2.5 Den apostoliske tradisjon - *regula veritatis* i AH 3,1-5

Som vi har sett i foregående kapittel, annonserer Irenaeus i forordet til bok 3 at han vil frembringe skriftbevis mot gnostikerne. Allikevel starter kirkefaderen opp med å gjøre rede for tematikken knyttet til tradisjoner, eller nærmere bestemt suksessjon og apostolisitet. Grunnen til dette er gnostikernes uakseptable og kaotiske omgang med tradisjon og Bibelen. Irenaeus starter derfor opp med å hente sin argumentasjon fra kristendommens begynnelse, og ikke fra Bibelen. Brox bruker som kjent overskriften «Apostelkirkene – sannhetens sted<sup>182</sup>» om de fem første kapitlene i bok 3<sup>183</sup>. For Irenaeus er den kirkelige læres autenticitet av meget stor betydning. Beviset for en slik ekthet finner han i den historiske kontinuiteten i kirkene som ble grunnlagt av apostlene. Irenaeus mener disse kirkene er pålitelige fordi man i mangfoldet av kirker finner den samme forkynnelse. I AH 3,3,2 – 4,1 behandler Irenaeus emnet med de apostoliske enkeltkirker kompakt og utførlig. Han kommer ikke tilbake med en tilsvarende utførlighet noen andre steder i *Adversus haereses*.

---

<sup>182</sup> Irenaeus' teologi kan deles inn større kategorier. Som vi har sett deler Osborn disse kategoriene inn i fire: Gud Fader – den allmektige, Guds plan, rekapitulasjon og deltagelse (se Osborn, Eric (2001): *Irenaeus of Lyons*). Disse kategoriene blir gjenstand for uenigheter fordi gnostikerne avviser disse. Irenaeus benytter seg derfor av andre kriterier for å imøtekomme dette. Kirkefaderen finner ulike «funnsteder» hvor man kan finne orientering når tvil, strid og usikkerhet dukker opp. I tillegg til apostelkirkene nevner Irenaeus Bibelen og *regula veritatis* som slike «funnsteder» (Brox 1993a: 105).

<sup>183</sup> Brox 1995:12

Irenaeus avslutter forordet i bok 3 med å skrive at apostlene fikk fullmakt av Herren til å forkynne evangeliet. Gjennom dette har vi erkjent sannheten, hevder Irenaeus. For Irenaeus er apostlene kilden til den kirkelige lære. Apostlene har fått et kall fra Jesus om å forkynne sannheten (AH 3,13,1). Når Irenaeus bruker begrepet «apostlene» er det i første rekke ment som en dogmatisk norm da kirkefaderen forsøker å bevise sannheten i den kirkelige lære. Begrepet fungerer derfor som et samlebegrep. Kirkefaderens hovedargument mot gnostikerne ligger nemlig i forholdet mellom apostlene og den kirkelige lære som legitimerer kirkens stilling i forhold til gnostisismen. Irenaeus legger relativ liten vekt på enkelt-apostler. Begrepet «de tolv apostler» blir også lite brukt. I AH 1,3,2; 2,20,4; 2,20,5; 3,12,1; 3,13,1 finner vi dette uttrykket. I de tre første stedene står de i en kontekst hvor Irenaeus kritiserer gnostisk symbolikk<sup>184</sup>. Irenaeus forstår allikevel «apostlene» som de tolv og Paulus. Irenaeus har ikke noe problem med å plassere Paulus sammen med de tolv ur-apostlene. Som vi har sett plasserer kirkefaderen Paulus' brev ved siden av evangeliene og apostelhistorien, og han finner i apostelhistorien Paulus' virke og lære i tråd med evangeliene og de andre apostlene. Apostlene Peter og Paulus har en spesiell posisjon hos Irenaeus. De nevnes ofte sammen og som grunnleggere av kirken i Roma har de en viktig rolle i den kristne tro og lære (AH 3,3,2). Allikevel kan man ikke finne at en enkelt-apostel eller apostelgruppe innehar noen særstilling. Det er ikke de enkelte personlighetene som er viktig for Irenaeus, men apostlenes helhet eller fellesskap. Det er i denne helheten bevitnelsen om Guds frelsesplan ligger. Apostelbegrepet er derfor først og fremst dogmatisk og ikke historisk bestemt<sup>185</sup>. Kristus er sannheten (AH 3,5,1) og hans lære er sannheten. Apostlene fikk fullmakt til å forkynne evangeliet (AH 3, praef.). De er derfor sannhetens disipler (AH 3,5,1) og de er frelseshistoriens vitner (AH 3,12,15). Kristus og hans apostler hører tett sammen<sup>186</sup>. Når Irenaeus skal motbevise gnostikernes vranglære, støtter han seg på enheten han finner i Jesus og hans apostler (AH 2,35,4). Hos Irenaeus er apostlenes primære oppgave da å formidle og overlevere frelsesbudskapet. Apostlene ble utvalgt av Gud for å formidle Guds frelsesplan og fungerer dermed som et bindeledd mellom denne planen som er åpenbart av Gud og kirken. Apostlenes overlevering har derfor en normativ og grunnleggende betydning for kristendommen<sup>187</sup>.

Da gnostikerne angriper den kirkelige opprinnelsesautoritet, den uskrevne tradisjonen og Bibelen, bruker Irenaeus de tre første kapitlene av bok 3 til å besvare disse angrepene. Det er gjennom de som brakte evangeliet til oss at vi har erkjent frelsesplanen, begynner Irenaeus.

---

<sup>184</sup> Blum 1963: 163

<sup>185</sup> Blum 1963: 164

<sup>186</sup> Se AH 4,35,6

<sup>187</sup> Blum 1963: 167

Dette skjedde først muntlig og deretter, med Guds vilje, skriftlig. Noen setninger senere i teksten tar Irenaeus opp denne påstanden. Han hevder Matteus prekte hos hebreerne på deres eget språk, og dessuten gav han dem et evangelium i skriftlig form. Til samme tid prekte Peter og Paulus i Roma evangeliet. Etter deres død gav Peters elev og oversetter, Markus, dem et evangelium etter Peters forkynnelse<sup>188</sup>. Lukas, en elev av Paulus, skrev ned i en bok hva Paulus hadde forkynt. Til slutt skrev Johannes, Herrens disippel, ned et evangelium da han oppholdt seg i Efesos. Gnostikernes påstander om at disse forkynte evangeliet før de hadde fått den fullkomne kunnskapen er feil, sier Irenaeus. Mange av gnostikerne hevder at de kunne forbedre apostlene. Som svar på disse påstandene benytter Irenaeus seg av en «formel»<sup>189</sup> vi finner i *1. Klem* 42,3: «Slik fikk de sine oppdrag og var fullt overbevist ved vår Herre Jesu Kristi oppstandelse, og de var styrket i troen ved Guds Ord. Så dro de ut med Den hellige Ånds fulle visshet, og forkynte det glade budskap at Guds rike skal komme». Når Irenaeus skal gjengi innholdet i denne overleveringen, peker han igjen på den ene Gud, himmelens og jordens skaper, som både loven og profetene forkynner. I tillegg nevner han den eneste Kristus, Guds sønn (*AH* 3,1,2). Hvis man nå, med hjelp av skriftene, vil forsøke å bevise at gnostikerne tar feil, anklager disse vranglærere skriftene for å være ukorrekte og ikke troverdige, fortsetter kirkefaderen. Vranglærerne hevder man må kjenne til overleveringen for å finne sannheten i dem. Overleveringene skjedde ikke skriftlig, men ble gitt videre gjennom det levende ord. Gnostikerne benytter seg av Paulus som sier: «Likevel forkynner vi en visdom for dem som er modne. Men det er ikke en visdom som tilhører denne verden» (1. Kor 2,6). Under visdom forstår vranglærerne den læren de selv har funnet på, og følgelig er disse lærene fiksjon, sier Irenaeus. De fordreier *regula veritatis*, konkluderer kirkefaderen. Hvis vi nå henviser gnostikerne til overleveringen som stammer fra apostlene og som er bevart i kirkene, distanserer vranglærerne seg fra tradisjonen, og de hevder til og med å ha større visdom enn både presbytere og apostler. De skal angivelig ha funnet den rene sannheten, men dermed spotter de skaperen. Det viser seg dermed at gnostikerne verken støtter seg til skriften eller overleveringen, konkluderer Irenaeus (*AH* 3,2,2). Apostlenes tradisjon er åpenbar for hele verden. Alle mennesker kan se sannheten i hver eneste kirke. Vi kan telle opp alle biskoper og deres etterfølgere som har blitt innsatt av apostlene, sier

<sup>188</sup> Når Irenaeus nevner Matteus og Markus her, siterer han fra Papias. Dette kan vi se hos Eusebius *H.E* 3,39,15-16. Papias var biskop i Hierapolis. Han ble antageligvis født ca. år 60-70 og døde omkring år 140-150 (Hvalvik 1997: 372). Han fullførte sitt hovedverk *Utleining av Herrens evangelium* rundt begynnelsen av det andre århundre (Bauckham 2006: 12). Dette verket er ikke bevart, men vi finner enkelte fragmenter hos Irenaeus og Eusebius. Irenaeus sier Papias var en samtidig med Polycarp og at han hadde hørt apostelen Johannes (*AH* 5,33,4).

<sup>189</sup> Brox hevder at dette også kan være et kjent formular i urkirken til dette tema. Både Klemens og Irenaeus kjenner til dette, og Irenaeus siterer fra det her (Brox 1995: 22, note 7).

Irenaeus. Ingen av disse sprer gnostikernes lære. Hvis apostlene hadde kjent til gjemte mysterier, ville de ha overlevert disse til sine etterfølgere. Dette har ikke skjedd, hevder Irenaeus (AH 3,3,1). For å understreke dette lister han i AH 3,3,3 opp den kjente listen av biskoper i kirken i Roma. Som vi har sett er denne listen av pragmatisk art; det vil ta for stor plass å liste opp flere lister fra andre kirker. Irenaeus avslutter denne listen med å si:

Das ist die Ordnung und das die Sukzession, in der die Überlieferung in der Kirche, die von den Aposteln herkommt, und die Verkündung der Wahrheit auf uns gekommen sind. Und das ist der schlagendste Beweis dafür, daß es ein und derselbe lebenspendende Glaube ist, der in der Kirche seit der Zeit der Apostel bis heute aufbewahrt und in Wahrheit überliefert worden ist (AH 3,3,3).

Som jeg har vist i gjennomgangen av AH 2,27,1 og AH 2,28,1, er det for Irenaeus avgjørende at skriftene måtte gjengi den apostoliske forkynnelse. Man måtte lese skriftene «bei den Presbytern der Kirche, bei denen auch die apostolische Lehre vorliegt» (AH 4,32,1). Dette var viktig fordi man befant seg i en tid som lå langt unna sannhetens opprinnelse. Irenaeus er dermed opptatt av å skape en bro mellom denne opprinnelsens tid og datiden. Dermed blir alder et viktig begrep i Irenaeus' bevisførsel mot gnostisismen. Bare de som har historisk og teologisk kontakt med apostlene eller deres disipler kan hevde å besitte sannheten. Gnostikerne kommer dermed for sent fordi de først dukker opp i etter-apostolisk tid<sup>190</sup>. I AH 3,4,3 er alder nettopp et argument for at gnostikernes lære ikke kan være sann. Deres lære kommer for sent, og deres krav om opprinnelighet er derfor falsk. Irenaeus benytter seg av biskoplisten i AH 3,3,3 og setter gnostikerne kronologisk inn i denne sammenhengen. Valentin og Kerdon kom til Roma og kirken da Hyginus var biskop, han var den åttende, og Markion enda senere, da Anikets var den tiende biskop. Gnostikerne «dukker» derfor opp i kirkens «middelalder» hevder Irenaeus, og dermed er de for sene til å gjøre krav på opprinnelighet.

Etter listen i AH 3,3,3 har Irenaeus et avsnitt om Polycarp. Som jeg har vist i kapittel 2, var Polycarp den dominerende innflytelsen i unge Irenaeus' liv. I følge Irenaeus ble Polycarp undervist av apostlene. Han pleiet omgang med dem. I tillegg var det apostlene som innsatte ham som biskop i Smyrna. Stadig lærte Polycarp det han hadde mottatt fra apostlene og hva kirken overleverte. Dette alene var sannheten, sier Irenaeus. Som vitne er Polycarp mye mer troverdig og pålitelig enn både Valentin og Markion, fortsetter han. Da Polycarp var i Roma

---

<sup>190</sup> Brox 1993a: 107

forkynte han ene og alene den fra kirken overleverte sannheten som den igjen hadde fått av apostlene. Irenaeus viser til de tette båndene Polycarp hadde til apostelen Johannes (AH 3,3,4). Som kjent hevder Irenaeus at Polycarp var elev av apostelen i sitt brev til Florinus<sup>191</sup>. Irenaeus føler seg altså forbundet med den apostoliske «urtiden» gjennom Polycarp.

Med så tungtveiende bevis er det ikke riktig å søke etter sannheten andre steder. Den finnes lett tilgjengelig i kirken. Apostlene har i fullstendighet ført sammen alt som tilhører sannheten. Som i et forrådsrom kan man i kirken finne næring til livet. Derfor må man elske det man finner her og ta besittelse av sannheten. I uenigheter som oppstår er det eneste riktige å gripe tilbake til de eldste kirkene. Her kan man finne svar på aktuelle problemer og dermed skaffe seg absolutt klarhet. Hvis ikke apostlene hadde etterlatt seg noe skriftlig, måtte man da ikke følge tradisjonens orden som ble overgitt av de som grunnla kirken, nemlig apostlene, spør Irenaeus (AH 3,4,1). Når Irenaeus skriver dette, forstår jeg det slik at skriftene ikke kan isoleres fra tradisjonen. Gjennom skriften kan man bli gjort kjent med apostlenes lære. Når kirkefaderen skriver at man måtte lese skriften hos kirkens presbytere hvor den apostoliske lære forelå (AH 4,32,1), viser dette etter min mening, at den apostoliske lære er ment «mer» opprinnelig enn de apostoliske skrifter<sup>192</sup>. Tidligere i oppgaven har jeg pekt på at Irenaeus i utgangspunktet ikke trengte et nytt testamente<sup>193</sup>. Dette fordi den apostoliske tradisjonen er kilden til den kristne sannhet. Den kan dermed stå alene uten å støtte seg på skriftene i Det nye testamente<sup>194</sup>. Det er altså i lys av den apostoliske tradisjonen skriftbevis lar seg føre. Den sanne forståelsen av skriften som en del av tradisjonen, finner man i kirken. Det er her den apostoliske forkynnelse og de apostoliske skrifter finner sin rette orden.

Denne orden har flere av barbarene<sup>195</sup> som tror på Kristus sluttet seg til, fortsetter kirkefaderen. De har gjennom Ånden skrevet sannheten om sin frelse i sine hjerter, hevder han. Dette uten blekk og papir. De bevarer den gamle tradisjonen omhyggelig. Innholdet i denne tradisjonen som Irenaeus nå gjengir er lik «bekjennelsen» vi så i AH 1,10,1; troen på den ene Gud, himmelens og jordens skaper og på Kristus Jesus, Guds sønn, født av jomfruen, pint under Pontius Pilatus, oppstått og tatt opp til himmelen, og som vil komme igjen i herlighet for å dømme. Dette har barbarene tatt i mot uten skriften. Den gamle tradisjonen fra apostlene står så sterkt at disse menneskene ikke tillater det eventyrlige snakket fra gnostikerne (AH 3,4,2). Det kan virke som om Irenaeus hevder at skriften ikke er tilstrekkelig,

---

<sup>191</sup> Eusebius *H.E* 5.22.6

<sup>192</sup> Blum 1963: 177-178

<sup>193</sup> Se kapittel 3.2.4

<sup>194</sup> Blum 1963: 182

<sup>195</sup> Da Irenaeus sier han lever i et område med keltisk innflytelse og han beskriver deres språk som barbarisk, er det sannsynlig han mener kelterne når han skriver barbarer (AH 1, praef. 3).

og at den trenger en muntlig tradisjon som et tillegg. Dette vil være en forhastet konklusjon. Irenaeus er skrifteteolog i den forstand at han i de apostoliske skrifter finner den apostoliske tradisjonens fremstilling og utfoldelse av troen. Skriften blir derfor en uttrykksform for tradisjonen og et egnet middel som bevis for den apostoliske sannhet<sup>196</sup>. Irenaeus er overbevist om at den fullstendige apostoliske tradisjon finnes i kirken. Skriftbevisene tjener som argumenter for denne kjensgjerning. Skriftene trenger derfor ingen tillegg. Apostolisitet er fellesnevneren for både skrift og tradisjon. De danner begge en enhet hos Irenaeus fordi de begge går tilbake til den samme apostoliske opprinnelse.

I de ovenfor nevnte kapitlene er det den kirkelige tradisjon og den apostoliske opprinnelse som er sentrale. Apostlene og deres elever var garanter for en apostolisk forkynnelse. Det at kirken griper til apostolisiteten som er oppstått gjennom historisk kontinuitet er, som sagt av meget stor betydning for Irenaeus. Kirkefaderen starter opp bok 3 med å henvise til apostlene som brakte evangeliet. Dette skjedde først muntlig, deretter skriftlig, og dermed var dette troens fundament og søyle. Det er derfor klart at påliteligheten og autoriteten i den apostoliske tradisjonen gjenspeiles i skriftbevisene som bevares i kirkene. Når gnostikerne anklager skriftene for å være mangelfulle, og heller vender seg til overleveringen som skjedde muntlig, benytter de seg av egenproduserte læresystemer. De forkynner seg selv og forfalsker dermed *regula veritatis*. Etter min mening er det spørsmålet om forholdet mellom den apostoliske tradisjon og *regula veritatis* Irenaeus tar opp her i AH 3,2,1. Jeg vil nå forsøke å sammenfatte hva *regula veritatis* betyr i denne sammenhengen, og deretter lete etter svar på hvor troens regel kommer fra.

Det første som er iøynefallende er at Irenaeus på ingen steder identifiserer tradisjonen med *regula veritatis*. Den sanne tradisjonen er for Irenaeus den profetiske og apostoliske forkynnelse som er bevart i skriften og som man finner i kirken. Den en gang muntlige tradisjonen er nå nedfelt i de hellige skrifter, og bevarer dermed kirkens rette tradisjon<sup>197</sup>. Gnostikernes påstand om at det sanne evangelium traderes gjennom «det levende ord»<sup>198</sup> som en hemmelig visshet, forfalsker *regula veritatis*, og dermed den rette apostoliske tradisjon som bare bevares i kirken. Irenaeus aksepterer her uttrykket «det levende ord» som ble brukt av gnostikerne, men han tilbakeviser deres påstand om en hemmelig tradisjon. Hvis apostlene

---

<sup>196</sup> Blum 1963: 180

<sup>197</sup> Hägglund 2003: 17

<sup>198</sup> Uttrykket «det levende ord»/den levende stemme» (*vivam vocem*) finner vi, som vi vil se, også hos Papias. I prologen av hans skrift *Utlegning av Herrens evangelium* benytter Papias seg av dette uttrykket. Bauckham argumenterer for at dette begrepet først og fremst dreier seg om førstehåndsinformasjon fra en informant eller taler, og ikke at det er snakk om en muntlig tradisjon (Bauckham 2006: 23).

hadde visst om en hemmelig tradisjon, ville de ha overlevert dette til sine etterfølgere. Den apostoliske tradisjonen er offentlig kjent og lett bevisbar fordi suksesjonen av biskoper er kjent for alle (AH 3,3,1). Derfor er den ekte tradisjonen å finne i kirken hvor apostlene har overlevert tradisjonen. Det er bare gjennom den apostoliske tradisjonen at sannhetens forkynnelse kunne nå datidens (og nåtidens) generasjon<sup>199</sup>. Når Irenaeus viser til rekken av biskoper, kan man bli forledet til å tro at han gir disse mennene og dermed kirken en form for autoritet i forhold til skriften og læren. Til dette må man være oppmerksom på at Irenaeus bruker suksesjonslisten som et «svar» på gnostikerne som vil bytte skriftens lære med en muntlig tradisjon. Kirkens embete er derfor kun å bevare skriftens lære. Skriften kan ikke forandres<sup>200</sup>. Det er skriften selv, og ikke den eventuelt i kirken utviklede tolkning Irenaeus regner som den rette tradisjon. Tradisjonen skal bare bevare skriftens lære, forkynnelseens sannhet. Irenaeus vet at det i enkelte tilfeller kan komme til uenighet, og at man støter til skriftens grenser i søken etter svar. I AH 4,32,1 sier kirkefaderen at man må lese tekstene i skriften i samsvar med presbyterne i kirken. Det er her man finner den apostoliske lære. Sikkerheten ligger ikke i teksten, men i den kirkelige overleveringen<sup>201</sup>. Dette er viktig for Irenaeus, ikke minst fordi han lever i en stor avstand i tid til opprinnelsen. Kirkefaderen slår som vi har sett en bro over denne avstanden i tid ved å henvise til biskoper og presbytere som sannhetsvitner. Slik kan bare de som har en historisk og teologisk kontakt med apostlene og deres elever gjøre krav på sannheten. Som vi har sett argumenterer derfor Irenaeus med at gnostikerne ikke kan vise til dette, og derfor er for sene. Sannheten som forkynnes i kirken, er fra begynnelsen i sitt innhold fast og uforanderlig. Dette blir også klart når Irenaeus henviser til suksesjonen av biskoper i AH 3,3,3. Den listen står i sammenheng og er rettet mot gnostikerne som hevdet at det finnes en hemmelig muntlig tradisjon. Kirkens funksjon er i denne sammenhengen ikke noe annet enn å bevare den apostoliske tradisjonen<sup>202</sup>.

Når det gjelder spørsmål om trosregelens opphav, mener jeg at de ovenfor nevnte tekstene av biskopen i Lyon kan være med å kaste lys over emnet. Kirken har mottatt troen av apostlene og deres disipler, sier Irenaeus i AH 1,10,1. Både Klemens av Alexandria og Tertullian ser Kristus som trosregelens opphavsmann<sup>203</sup>. Da *regula veritatis* ikke er en fastlagt tekst eller formel, kan det være lurt å se på henvisningen til den muntlige tradisjonen som går

---

<sup>199</sup> Blum 201-201

<sup>200</sup> Hägglund 2003: 18

<sup>201</sup> Brox 1993a: 106

<sup>202</sup> Hägglund 2003: 18

<sup>203</sup> *Stromata* 7,16 og *The prescription against heretics* 37

tilbake til apostlene og som ble bevart i de eldste forsamlinger og herfra videreført til de nydannede forsamlinger. Det er to grunner til dette. Den første er at kirkefedrene refererte til en trosregel som en fast tradisjon, men riktignok med varierende uttrykksformer. For det andre, den datidige muntlige tradisjonen hadde en fasthet og bærekraft som man kanskje ikke har vært klar over<sup>204</sup>. Det er jo dette Irenaeus beskriver når han sier:

Man stelle sich vor, die Apostel hätten uns nichts Schriftliches hinterlassen. Müßte man dann nicht der Ordnung der Tradition folgen, die sie denen übergeben haben, denen sie die Kirche anvertrauten? Dieser Ordnung haben sich viele von den Barbarenvölkern angeschlossen, die an Christus glauben. Ohne Papier und Tinte haben sie ihr Heil durch den Geist in ihre Herzen geschrieben. Sie bewahren sorgfältig die alte Tradition (AH 3,4,1-2).

Jeg vil allikevel starte med å se på en tekst hos Papias. Forkynnensens apostoliske karakter er, som vi har sett, av stor betydning for Irenaeus. Begrepet «apostel» er først og fremst bestemt av en dogmatisk interesse. Allikevel finner vi et sterkt element av historisk interesse hos Irenaeus. Kirkefaderen er opptatt av «de gamle» som garanter for den apostoliske overleveringen (AH 2,22,5; 4,27,1)<sup>205</sup>. Hos Irenaeus har «de gamle» som var i kontakt med Johannes en særstilling. For kirkefaderen er Johannes, disippelen Jesus hadde kjær, forfatteren av Johannesevangeliet. Han levde lenge i Efesos og forfattet der evangeliet. Dette vil jeg komme tilbake til senere. Johannes er den eldste apostoliske kilden Irenaeus kan vise til, og som vi har sett tidligere i kapittelet, er alder for kirkefaderen et viktig argument overfor gnostikerne. Gjennom Polycarp befinner Irenaeus seg i direkte kontakt med den apostoliske tidsalder. Irenaeus var som kjent elev av Polycarp, men han forteller at han ikke skrev ned noe av det Polycarp sa på papyrus, men i sitt hjerte<sup>206</sup>. Det er derfor grunn til å tro at Irenaeus griper fatt i en tradisjon om Polycarp som allerede fantes i kirken og var allment kjent. Når Irenaeus bruker Polycarp som et bindeledd til Johannes, støtter han seg i tillegg til egne erindringer på en muntlig tradisjon. I tillegg til denne tradisjonen finnes det også en annen tradisjon knyttet til Johannes. Denne finner vi den lokale kirken i Efesos. Kirkefaderen hadde helt sikkert kjennskap til denne kirken fra sin tid i Smyrna. Men Irenaeus hadde også en skriftlig kilde: Papias' skrifter<sup>207</sup>. Da disse skriftene er kilder som Irenaeus benytter seg av, vil

---

<sup>204</sup> Hägglund 2003: 54-55

<sup>205</sup> Blum 1963: 188

<sup>206</sup> Eusebius *H.E* 5,20,4-7

<sup>207</sup> Bauckham 2006: 455-457



jeg gå gjennom noen av stedene hvor den apostoliske tradisjon bearbeides. Disse stedene vil hjelpe oss til å forstå hvordan Irenaeus tenker seg trosregelens opphav.

Det er kun bevart enkelte fragmenter fra Papias' skrift *Utlekning av Herrens evangelium*, men disse fragmentene tyder på at han ønsket å kommentere evangelietradisjonene med muntlige overleveringer fra apostlene og deres disipler. Dette er overleveringer Papias har satt høyt<sup>208</sup>. Papias tilhørte den tredje generasjon kristne, og dermed en generasjon som hadde vært i direkte kontakt med apostelgenerasjonen. Irenaeus holdt Papias for å være samtidig med Polycarp og en tilhører av Johannes (AH 5,33,4). Papias kjente døtrene til evangelisten Filip. Disse hadde fortalt historier om apostlene<sup>209</sup>. Det er usikkert når skriftet ble skrevet, eller ferdigstilt, men flere forskere har satt tidspunktet til ca. år 110. I teksten vi skal se, gjengir Papias en tidligere periode, Bauckham regner årstallet for å være ca. 80. Skriftet vil da være omtrent samtidig med tilblivelsen av evangeliene til Matteus, Lukas og Johannes, og dermed et godt bevis for hvordan man så evangelietradisjonene i den tiden de faktisk ble skrevet<sup>210</sup>. Teksten har i likhet med Lukasevangeliet en prolog som er adressert til en bestemt person. Hvem dette var, vet vi ikke. Teksten lyder slik:

Jeg vil ikke nøle med å legge fram for deg, sammen med fortolkningene, alt det som jeg engang nøyaktig lærte fra «de gamle» og nøyte oppteignet og hvis sannhet jeg er overbevist om. For i motsetning til mange, gledet jeg meg ikke over dem som talte mye, men over dem som lærte sannheten; heller ikke gledet jeg meg over dem som gjengav fremmede bud, men over dem som formidlet videre dem som var gitt av Herren for å bli trodd, og som stammer fra sannheten selv. Men hvis det kom noen som hadde fulgt «de gamle», spurte jeg dem ut om «de gamles» ord: «Hva sa Andreas, Peter, Filip, Thomas, Jakob, Johannes, Matteus eller noen av Herrens disipler? Og hva sier Aristion og «den gamle» Johannes, Herrens disipler?» For jeg antok at det som stammet fra bøkene ikke var så nyttig for meg som det som kom gjennom den levende og blivende stemme<sup>211</sup>.

For å forstå denne teksten korrekt, kan det være nyttig å sortere kategoriene av mennesker som Papias her nevner. Bauckham deler personene inn i fire kategorier. Den første er de som

---

<sup>208</sup> Hvalvik 1997: 373

<sup>209</sup> Eusebius *H.E* 3,39,9

<sup>210</sup> Se Bauckham 2006: 14

<sup>211</sup> Eusebius *H.E* 3,39,3-4. Jeg har her brukt oversettelsen til Hvalvik (1997) i *De apostoliske fedre i norsk oversettelse med innledninger og noter*, Oslo: Luther Forlag.

fulgte «de gamle», den andre «de gamle» dem selv, den tredje Herrens disipler og endelig Aristion og «den gamle» Johannes<sup>212</sup>.

Den første gruppen har antageligvis vært tilhørere av «de gamle». Det er stor grunn til å anta at Papias har truffet disse tilhørerne i Hierapolis og han har fått førstehånds informasjon om deres lære. Man må også anta at «de gamle» fortsatt var i live når Papias snakket med deres tilhørere. Begrepet «de gamle»<sup>213</sup> har en sentral plass i teksten. Hvem var så disse «gamle» i denne teksten? I følge Hvalvik bruker Papias her betegnelsen på Herrens disipler og andre fra kirkens første generasjon<sup>214</sup>. Bauckham skiller her mellom Herrens disipler og «de gamle». «De gamle» er i følge Bauckham eldre kristne lærere i ulike byer i Asia i tiden Papias her referer til. Irenaeus forstår «de gamle» på samme måte. Han referer flere ganger til «de gamles» tradisjoner (AH 2,22,5; 4,27,1; 5,33,3). Irenaeus kjente godt til Papias skrifter, og han skiller også mellom Herrens disipler og «de gamle». Det er allikevel sannsynlig at Papias var interessert i hva «de gamle» hadde å berette om disiplinene. Det var deres tradisjon han var opptatt av<sup>215</sup>.

Det er også et annet emne som er av stor interesse i denne teksten. Det er forholdet mellom de syv første, kalt Herrens disipler og Aristion og Johannes «den gamle», også kalt Herrens disipler. Hvem Aristion var, vet vi ikke med sikkerhet. Johannes «den gamle» er antageligvis en ærestittel på denne Johannes i gruppe fire<sup>216</sup>. Årsaken til at Papias har delt disse personene inn i to ulike grupper, selv om de begge blir betegnet som Herrens disipler, finner vi i bruken av verbet «å si». I den første gruppen står verbet i fortid og i den andre gruppen i presens. Dette betyr at når Papias referer til tiden dette skjedde var de førstnevnte disiplinene døde, men Aristion og Johannes «den gamle» levde. Om Papias virkelig har snakket med eller har hørt Aristion og Johannes «den gamle» er uklart. Eusebius forteller at Papias virkelig har hørt disse<sup>217</sup>, det samme sier Irenaeus (AH 5,33,4). Det virker imidlertid rart at Papias ikke nevner dette i prologen. De er derfor mest sannsynlig at Papias har lært av de to gjenlevende disiplinene gjennom undersøkelser av deres disipler igjen. Dette kan ha skjedd når Papias møtte disse i Hierapolis<sup>218</sup>. Det som er sikkert er at Papias verdsetter disse to Herrens disipler høyt.

---

<sup>212</sup> Bauckham 2006: 16

<sup>213</sup> På gresk *hoi presbyteroi*

<sup>214</sup> Hvalvik 1997: 387, note 2,3

<sup>215</sup> Bauckham 2006: 17

<sup>216</sup> Hvalvik 1997: 387, note 2,4. Navnet kan også bety «den eldste» og vil da være en embetstittel: presbyter.

<sup>217</sup> Eusebius *H.E* 3,39,7

<sup>218</sup> Bauckham 2006: 19

Hvem var så denne Johannes «den gamle»? Bauckham argumenterer for at denne Johannes er den «disippelen Jesus hadde kjær», og ikke var en av de tolv disiplene<sup>219</sup>. Flere forskere<sup>220</sup> holder seg til det tradisjonelle synet om at denne disippelen er Johannes, sønn av Sebedeus, en av de tolv. Spørsmålet om identifikasjon av denne disippelen er ikke av avgjørende betydning for min oppgave, så jeg vil la dette spørsmålet ligge. Allikevel er det klart at den lilleasiatiske tradisjonen fra det andre århundret ikke ser Johannes, sønn av Sebedeus som forfatter av Johannesevangeliet. Evangelieforfatteren var i følge denne tradisjonen ikke en av de tolv, men en Johannes som levde lenge i byen Efesos og her forfattet evangeliet. Denne Johannes ble også begravet i byen.

Som vi har sett leverer Irenaeus en kort uttalelse om opprinnelsen til hvert av de fire evangeliene han anser for å være apostoliske. I sin uttalelse om Johannes skriver han: «Schließlich gab Johannes, der Jünger des Herrn, der auch an seiner Brust lag, ebenfalls das Evangelium heraus, als er sich in Ephesus in Asien aufhielt» (AH 3,1,1). Da kirkefaderen selv kommer fra Lilleasia, kanskje fra Smyrna, er det meget sannsynlig at han har lokalkunnskap om Johannes «fra Efesos». Som ung mann satt han som kjent ved Polycarps føtter når denne fortalte om tradisjonen fra apostlene, og spesielt fra Johannes som da oppholdt seg i Efesos da Trajan var keiser i Romerriket<sup>221</sup> (AH 3,3,4). Irenaeus regner Johannes «fra Efesos» for å være forfatter av all johanneisk litteratur, men han legger størst vekt på evangeliet. Irenaeus siterer flere ganger fra de synoptiske evangeliene, men da uten å nevne forfatter. Når han nevner Johannesevangeliet, gjør han dette med å henvise til Johannes, Herrens disippel. Hvorfor har så Johannesevangeliet en slik særstilling hos Irenaeus? Som jeg har vist ovenfor, henviser kirkefaderen i starten av bok 3 til den apostoliske opprinnelsesautoriteten. Han nevner opprinnelsen til de fire evangeliene. Når han gjør dette støtter han seg fullt ut til Papias. Jeg siterer denne teksten hos Papias, da den etter min mening er avgjørende for Irenaeus' forståelse av *regula veritatis*' opphav:

Og dette sa «den gamle»: Markus, Peters tolk, skrev nøyaktig, men ikke i ordning, alt det han opptegnet av det som Herren hadde sagt og gjort. For han hadde verken hørt Herren eller fulgt ham, men senere ble han som sagt Peters disippel. Peter gav sin undervisning i form av korte beretninger, men ikke for å gi en ordnet fremstilling av Herrens evangelium. Markus gjorde dermed ikke noen feil når han skrev enkelte ting slik som han opptegnet dem. For han var bare opptatt av en sak: å ikke utelate noe av det han hadde hørt og ikke gjengi noe uriktig. Dette

---

<sup>219</sup>Bauckham 2006: 358-411

<sup>220</sup> Se liste hos Bauckham 2006: 413, note 2

<sup>221</sup> Trajan var keiser fra 98-117 e. Kr

blir fortalt om Markus hos Papias. Om Matteus sier han: Matteus skrev en ordnet fremstilling av evangeliet på hebraisk språk; hver fremstilte det som han var i stand til<sup>222</sup>.

Det første vi legger merke til er at Markus ikke beskrives som et øyenvitne, men at han skrev ned alt som Peters disippel. Da Peters undervisning skjedde i form av korte beretninger, er denne fremstillingen ikke ordnet. Når Papias sier at Markus ikke gjorde noen feil, aner vi en form for anklage. Trolig er dette den manglende ordningen av stoffet. Mot denne anklagen hevder Papias at Markus ikke gjorde noen feil. Han holdt seg til det Peter hadde sagt. Felles for både Markus og Matteus er at begge skrev en fremstilling av evangeliet slik de var i stand til<sup>223</sup>. Når Papias skriver dette kjenner han til Johannesevangeliet<sup>224</sup>. Når han «kritiserer» Markus- og Matteusevangeliet for deres manglende orden, er det nærliggende å tro at han sammenlikner med et annet kjent evangelium som ikke mangler denne orden og stammer fra et øyenvitne, nemlig Johannesevangeliet.

Da Irenaeus ikke har vært i direkte kontakt med noen av Herrens disipler, er det forståelig at han verdsetter Polycarp så høyt. Polycarp var som kjent en disippel av Johannes, og bringer dermed Irenaeus i nærhet til Jesus, skilt kun av to «mellommenn», Johannes og Polycarp. I tillegg har Irenaeus kjennskap til Johannes gjennom den muntlige tradisjonen fra kirken i Efesos, som kirkefaderen kjente til i fra sin tid i Smyrna. Og endelig har Irenaeus en skriftlig kilde om Johannes i Papias som han siterer fra. Alle disse kildene bekrefter at Johannes «den gamle» var disippelen Jesus hadde kjær, og han bodde i Efesos og skrev sitt evangelium der. Irenaeus refererer allikevel også generelt til «de gamle»; sirkelen av ærede lærere i Lille-Asia, samtidige med Polycarp og Papias som hadde vært disipler av Johannes og de andre disiplene, og ikke minst Herrens disipler som hadde besøkt eller slått seg ned i Irenaeus' område. Det synes som om det var en avgjørende betydning å kunne fastlegge hvor, og ikke minst fra hvem, den apostoliske lære kom. I Papias' prolog leser vi «For jeg antok at det som stammet fra bøkene ikke var så nyttig for meg som det som kom gjennom den levende og blivende stemme». I likhet med det vi så hos Irenaeus tidligere i kapittelet, kan dette ved første øyenkast minne om gnostikernes påstand om å følge overleveringen for å skjønne skriftens innhold. Dette vil nok være en forhastet beslutning. Papias snakker nok ikke her om en muntlig tradisjon, men heller om «stemmen»<sup>225</sup> til en informant, en som har personlige

---

<sup>222</sup> Eusebius *H.E* 3,39,15-16

<sup>223</sup> Hvalvik 1997: 390, note 2,15

<sup>224</sup> Bauckham 2006: 226

<sup>225</sup> Se kapittel 3.2.5, note 198

erindringer om Jesu ord og virke, og som fortsatt er i live<sup>226</sup>. Det betyr ikke at han mener at evangeliene har noen mindre betydning, men den muntlige tradisjonen fra fortsatt levende øyenvitner er med på å forsterke evangeliet. Da disse øyenvitnene også var lærere i den tidlige kirke, sammenfaller dette med det Papias skriver. Disiplene er ikke bare opphavsmenn til tradisjonen, men de var i mange år også opprettholdere av tradisjonen i form av undervisning i samsvar med evangeliet<sup>227</sup>.

Prologen hos Papias kan med fordel sammenlignes med prologen i Lukasevangeliet. Denne ble antageligvis skrevet ned samtidig som Papias samlet tradisjoner beskrevet i sin prolog<sup>228</sup>. Hos Lukas finner vi også en «kilde» som står mellom Jesus og forfatteren, nemlig øyenvitnene. Dette er den gruppen mennesker Papias kaller Herrens disipler. Disse er de som fulgte Jesus og senere ble prominente lærere i den tidlige kirke. Disse inkluderer helt sikkert de tolv, men helt sikkert også andre disipler, da Lukas-Acta gjør det klart at Jesus hadde mange disipler ved siden av de tolv (Luk 6,17; 8, 1-3; 10,1-20; Apg 1,15). Det vil være sannsynlig at Lukas benyttet seg av disse øyenvitnene også, ikke bare de tolv.

Det synes dermed klart at Irenaeus og de andre kirkefedrene leder trosregelen tilbake til apostlene. At læren er opprinnelig, det vil si at den går tilbake til Kristus, er åpenbart en forutsetning. For å sitere fra Polycarps brev til filipperne: «deres grunnfestede tro som helt fra den første tid har vært vidt kjent<sup>229</sup>. Denne troen hviler på fast grunn fordi Polycarp var Johannes' elev, disippelen som Jesus hadde kjær. Trosregelen går derfor tilbake til opprinnelsen, til den trossammenfatning som apostlene underviste og som hadde sin grunn i Kristi ord og gjerninger – «det ord som ble overgitt oss fra begynnelsen»<sup>230</sup>. Det er dette Polycarp lærer og det er dette kirken overleverer. Dette alene er sannheten, sier Irenaeus (*AH* 3,3,4). Dermed er for Irenaeus den gamle Polycarp og Papias det verifiserte, historiske bindeleddet mellom apostlene og de følgende generasjoner. De er gjennom Johannes forbindelsen til kirkens opprinnelse, og i kirken finner vi den livgivende troen bevart. Troen som apostlene i sannhet overleverte (*AH* 3,3,3).

---

<sup>226</sup> Bauckham 2006: 27.

<sup>227</sup> Bauckham 2006: 30

<sup>228</sup> Bauckham 2006: 29

<sup>229</sup> *Brevet til filipperne fra den hellige Polycarp, biskop i Smyrna og hellig martyr* 1

<sup>230</sup> *Brevet til filipperne fra den hellige Polycarp, biskop i Smyrna og hellig martyr* 7,2

## 4. Troens regel i *Epideixis*

### 4.1 Presentasjon av *Epideixis*

Man har visst at Irenaeus har skrevet en bok med tittelen *Bevis for den apostoliske forkynnelse*<sup>231</sup>. Eusebius bevitner dette i sin kirkehistorie fra det fjerde århundre<sup>232</sup>. Denne boka var lenge borte og det er heller ingen som synes å ha sitert fra den<sup>233</sup>. I 1904 ble den funnet igjen i en armensk oversettelse fra det 13. århundre. I 1907 forelå det en tysk oversettelse av boka. Eusebius bruker det greske navnet *Epideixis tou apostolikou kērygmatos*<sup>234</sup> på skriftet. Av den grunn blir tittelen på boka ofte forkortet til *Epideixis*. I kapittel 99 henviser Irenaeus til det store verket han har skrevet mot gnostikerne, *Adversus haereses*. Man går derfor ut i fra at *Epideixis* er skrevet senere enn hovedverket. Det er blant forskere i dag uenighet om dette. I sentrum av denne diskusjonen finner vi spørsmålet om kapitlene 98-100 i *Epideixis*. Enkelte forskere hevder disse kapitlene er senere tilføyelser<sup>235</sup>. Da vi kan datere *Adversus haereses* til omtrent 180-185 e. Kr., og må gå ut ifra at Irenaeus dør i begynnelsen av det tredje århundre, er det opplagt at *Epideixis* må ha blitt forfattet i mellomtiden. Det vil allikevel bare bli spekulasjoner å forsøke å tidfeste dette.

Verket er adressert til en viss Marcianus<sup>236</sup>, en voksen kristen som må ha stått Irenaeus nær (*Epid* 1). Hensikten med skriftet var, i følge Irenaeus, med få ord å forklare sannhetens forkynnelse for å styrke troen. I kortform skal det minne om alle lemmene på sannhetens kropp (*Epid* 1). Verket er en kort fremstilling av de samme temaene man finner i *Adversus haereses*. De teologiske temaene vi finner i *Epideixis* stemmer overens med temaene i det store hovedverket. Dette gjelder spesielt med bøkene *Adversus haereses* 3-5<sup>237</sup>. Ut i fra Irenaeus' hovedverk kan vi erfare hva han mente med «apostolisk forkynnelse»<sup>238</sup>. I *AH* 2,35,4 snakker kirkefaderen om apostlenes preken og apostlenes forskrift. Han snakker om

---

<sup>231</sup> Jeg bruker tittelen fra Jes P. Asmussens oversettelse fra 1970.

<sup>232</sup> Eusebius *HE* 5, 26

<sup>233</sup> Armitage Robinson 1920: 3

<sup>234</sup> Minns 2006: 261

<sup>235</sup> Minns skriver at Blanchard hevder dette (Minns 2006: fotnote 3: 261). Jeg har ikke kunne få tilgang til dette skriftet. Det er heller ikke av stor betydning for mitt arbeid. M.C Steenberg nevner også J.Behr. Han har samme syn som Blanchard (Steenberg 2008: 219). Da Armitage Robinson, Brox, MacKenzie og Steenberg hevder at *Epideixis* ble skrevet senere enn *Adversus haereses*, er dette for meg mest sannsynlig.

<sup>236</sup> Man vet ikke mer om denne Marcianus (Brox 1993a: 25). I *Polycarps martyrium* 20 blir en Marcianus nevnt som representant for menigheten i Smyrna som skal overbringe brevet skrevet av Evarestus. Om dette er den samme Marcianus som nevnes i *Epideixis* blir formodninger. I *Adversus haereses* blir en «kjær venn» nevnt i begynnelsen av alle bøker. Om dette er ovenfor nevnte person blir også bare formodninger (Mackenzie 2002: 36).

<sup>237</sup> Brox 1993a: 24

<sup>238</sup> Armitage Robinson 1920: 3

den forkynte troen som stammer fra apostlene (AH 3,3,2) og den tradisjonen som stammer fra apostlene (AH 3,3,2; 3,4).

Selv om Irenaeus selv hevder at han ikke besitter spesielle retoriske ferdigheter, er det grunn til å anta at kirkefaderen har hatt kunnskap om hellenistisk retorikk. Irenaeus viser i argumentasjon og teknikk at han kjenner til rammeverket i retorikken. Det vil være umulig å tenke seg at hans argumentasjon og teknikk bare er tilfeldigheter. Dette gjør det sannsynlig at kirkefaderen, i hvert fall for en viss tid, har blitt gjort kjent med hellenistisk utdanning, grammatikk og retorikk<sup>239</sup>. Når tidlige kristne forfattere skulle sitere fra, eller vise til gresk filosofi, benyttet de seg av såkalte «håndbøker». Disse bøkene inneholdt filosofers, eller filosofiske skolars, betraktninger<sup>240</sup>. Bøkene var korte samleverk, eller kompendier, av det helt sentrale tankeinnhold hos filosofen eller skolen. Ut i fra sin funksjon som liten og lett håndbok kalles slike skrifter på gresk *encheiridion*, «en liten håndbok»<sup>241</sup>. Det greske ordet *epideixis* hører hjemme i en retorisk tradisjon. Ordet er mer eller mindre synonymt med *apodeixis*, som betyr bevisførsel eller argumentasjon. Etter min oppfatning er det da saksvarende å kalle Irenaeus' *Epideixis* en «lommedogmatikk», da dette svarer til sjangerbestemmelsen *encheiridion*. MacKenzie hevder at *Epideixis* burde brukes som en inngang til Irenaeus' tankegang. Han ser på skriftet som en «lommedogmatikk»<sup>242</sup>. Brox ser i *Epideixis* en form for «håndbok i kristendommen». Den skulle være systematisk for å orientere de kristne, men den skulle ikke være for teologisk tung<sup>243</sup>. J. Armitage Robinson beskriver *Epideixis* også som en slags håndbok. Han beskriver skriftet som *Vade mecum* for intelligente kristne. Skriftet forklarer troen og setter den i den rette, historiske kontekst. Det er ikke bare en lærebok for katekumener, men en håndbok for det kristne bevis<sup>244</sup>. Det er derfor naturlig at en slik «hverdagskatekisme» følger den naturlige rekkefølgen i Guds plan og i Bibelen. I kortfattetheten ligger klarheten og den kaster lys over argumentene vi finner i *Adversus haereses*<sup>245</sup>. Selv om skriftet er et kortfattet bevis for den apostoliske forkynnelse, er det på ingen måte et tilfeldig skrift. Irenaeus har et formål med å fremlegge den kristne sannhet så kompakt som her. I spørsmålet om formålet med skriftet, har forskere sett på

---

<sup>239</sup> Schoedel 1959: 31

<sup>240</sup> Grant 1949: 41

<sup>241</sup> Dette kjenner vi fra Epiktet. En av hans elever skrev ned forelesninger og filosofiske samtaler, og gav det ut som en liten håndbok, som handler om kunsten å leve. Skriftet er trolig skrevet ned rundt år 120-130, og blir kalt *Encheiridion* (Blandhol, Møller og Wehus 2010: 15-16).

<sup>242</sup> MacKenzie 2002:31

<sup>243</sup> Brox 1993a: 27

<sup>244</sup> Armitage Robinson 1920: 6

<sup>245</sup> MacKenzie 2002: 36

*Epideixis*' innhold. Svarene man kommer frem til, står til dels langt fra hverandre<sup>246</sup>.

Allikevel er det to innholdskriterier som skiller seg ut: katekese og apologi. Irenaeus retter gjentatte ganger kritikk mot sine hovedmotstandere, gnostikerne. I *Epid* 5-6 gir Irenaeus Det gamle testamentes profeter en sentral rolle i forholdet mellom Faderen, Sønnen og Den hellige ånd. Gud er både skaper og forløser. I *AH* 4, 34,1-2 peker Irenaeus på gnostikerne som hevdet at profetene i Det gamle testamente var fra en annen gud. I *Epid* 3-4 bruker Irenaeus begrepet «Gud Fader». Som jeg har vist i flere steder, knyttet de gamle kirkefedrene dette begrepet opp mot skapelsen. Gud er skaperen, og han er skapelsens forløser. Dette står i kontrast til gnostikerne som hevdet at skapelsen var en ond hendelse fra en ond gud. I *Epid* 99 oppsummerer Irenaeus årsaken til produksjonen av dette verket<sup>247</sup>. Kirkefaderen bruker igjen begrepet «Gud Fader» i tilknytning til skapelsen. Gud Fader er skaperen og han er én, ikke to som gnostikerne hevdet. Likeledes skriver Irenaeus for kristne, slik at de kan holde fast ved, og styrke troen på den fullkomne Gud (*Epid* 1). Hitchcock hevder at skriftets hovedmål er å vise hvordan jødedommen leder opp til, og beviser kristendommen<sup>248</sup>. *Epideixis* har et eget rammeverk. Irenaeus vil forsøke å vise Guds fullførte handlinger i forsoning og åpenbaring<sup>249</sup>. Skriftet følger en enkel tematikk som Irenaeus finner i Guds plan. Denne redegjørelsen følger narrativt tett opp til Bibelen.

Selve skriftet inneholder en innledende introduksjon hvor kirkefaderen belærer leseren om sammenhengen mellom sannhet, tro og liv (*Epid* 1-3). Deretter tar Irenaeus for seg det trinitariske sentrum i den kristne tro: Gud Fader, Sønnen og Ånden (*Epid* 4-8). Guds åpenbaring og hans frelsesplan fra skapelse til inntoget i Kanan blir så kommentert (*Epid* 9-28). Den etterfølgende delen er for Irenaeus av stor betydning og tar derfor en stor plass av skriftet<sup>250</sup>. Den omhandler gammeltestamentlige profetier i forbindelse med Messias som Guds sønn. Jesus Kristus er preeksistent, inkarnert, korsfestet, oppstanden og steget opp til himmelen. Irenaeus finner skriftbevis for dette i profetiene i Salmene, hos Jesaja, Jeremia og hos de mindre profetene (*Epid* 29-85).

Irenaeus står i gjeld til Justin Martyr<sup>251</sup>. Justin virket som filosof, men ble overbevist av kristendommens sannhet i en voksen alder. Han fortsatte som filosof etter at han ble kristen, men i den forstand at han i kristendommen så den sanne, egentlige filosofi. Justin var forfatter

---

<sup>246</sup> Brox 1993a: 26

<sup>247</sup> MacKenzie 2002: 37

<sup>248</sup> Hitchcock 1914: 313

<sup>249</sup> MacKenzie 2002: 31

<sup>250</sup> Hitchcock 1914: 318

<sup>251</sup> Asmussen 1970: 21



av flere skrifter, men noen av disse er gått tapt<sup>252</sup>. De skriftene vi har regnes for å være av de viktigste fra det andre århundret<sup>253</sup>. Han døde som martyrt ca. 165 e. Kr.

Justin debatterer med jødene og deres forståelse og bruk av Det gamle testamente. *Dialog med jøden Tryfon* er den første utarbeidete utredning for å begrunne Kristus som Det gamle testamentes Messias<sup>254</sup>. De gammeltestamentlige skriftene skulle forstås som et vitnesbyrd om Kristus. Dette skjønnte ikke jødene. «Kristus er skjult for dere, og når dere leser, skjønner dere ikke noe»<sup>255</sup>, hevdet Justin. Hans forståelse av profetiene i Det gamle testamente var av stor betydning. Apologetens kristne tro bygger på Det gamle testamente<sup>256</sup>. Justin hevdet at han ble kristen ved profetene og «Kristi venner»<sup>257</sup>. Det avgjørende bevis for Skriftens pålitelighet fant han i Kristushendelsene. I Kristi første komme så Justin samtlige profetier oppfylt, derfor gikk han ut i fra at de andre profetiene også måtte stemme. Dette gjaldt også alt annet som Skriften inneholdt<sup>258</sup>.

Justin henvender seg ikke bare til jøder, men også til hedninger og kristne. Hans antignostiske og antimarkionittiske verker er gått tapt, men i *Dialog med jøden Tryfon* er han preget av en indre kristen motstand<sup>259</sup>. Justins tobindsapologi er rettet mot hedenske lesere. Denne gir en mer rasjonell fremstilling av kristendommens sannhet. Her argumenterer han for sin tro ved utstrakt bruk av skriftbeviser<sup>260</sup>.

Flere steder i *Epideixis* viser Irenaeus at han er kjent med Justins skrifter. I kapitlene 53 – 60 i Irenaeus' *Epideixis* henviser forfatteren til bibelske bekjentgjørelser av Kristi jomfrufødsel og hans åpenbaring som menneske. I kapittel 57 tar han i bruk mange ord fra Justins apologi.

I den siste delen av skriftet oppsummerer og konkluderer kirkefaderen. I *Epideixis* 3 sier Irenaeus at troen er garantien for frelsen og det er derfor viktig å pleie denne. Det er troen som gir den sanne innsikt om realitetene. Troen er gitt oss av apostlene og deres disipler og den bevares i kirken. Det er dette som er sannhetens forkynnelse, og vår frelses art. Dette er livets vei (*Epid* 98). Endelig avslutter Irenaeus skriftet med å vise til vranglærernes tre hovedvillfarelser: de forakter Faderen, anerkjenner ikke Sønnen og de tar ikke i mot Ånden (*Epid* 100). En slik lære er ikke Irenaeus alene om. Kirken hadde tidlig bestemte skjema eller former som den fulgte når det gjaldt muntlig eller skriftlig forkynnelse. Dette kan derfor

---

<sup>252</sup> Seeland 2007: 43

<sup>253</sup> Dods og Reith 1885: 245

<sup>254</sup> Dods og Reith 1885: 246

<sup>255</sup> *Dialogue with Trypho* 113

<sup>256</sup> von Campenhausen 1976: 78

<sup>257</sup> *Dialogue with Trypho* 8

<sup>258</sup> *The first Apology* 52

<sup>259</sup> *Dialogue with Trypho* 30

<sup>260</sup> Seeland 2007: 46

kalles en «urkristendommens katekisme»<sup>261</sup>. Irenaeus hadde helt sikkert fastlagte former han fulgte. Da han i *Adversus haereses* stadig refererer til den lilleasiatiske kirke, er det stor sannsynlighet for at han brukte formale og tematiske skjema fra denne kirken i sitt arbeid.

Irenaeus' interesse ligger i læren som han i *Epideixis* formulerer summarisk. Den er kristologisk sentrert og trinitarisk innrammet<sup>262</sup>.

## 4.2 Tekster i *Epideixis*

I skriftet *Epideixis* benytter Irenaeus seg av begrepet *regula fidei*. Som jeg har vist i kapittel 3, benytter de gamle kirkefedre begrepene *regula veritatis* og *regula fidei* om hverandre. Det er uvisst hvorfor Irenaeus bruker begrepet *regula fidei* i *Epideixis*. I sitt tidligere hovedverk *Adversus haereses* har vi sett at kirkefaderen bruker *regula veritatis*. Irenaeus belærer i de tre første kapitlene av *Epideixis* leserne om sammenhengen mellom sannhet, tro og liv. I *Epid* 3, hvor vi for første gang treffer på *regula fidei* i dette skriftet, er troen det helt sentrale tema. Kanskje kan den sterke vektleggelsen av troen i de innledende kapitlene være forklaringen på at Irenaeus nå bruker *regula fidei*? Uansett omfavner disse begrepene hverandre og de er i innhold identiske. Jeg vil nå forsøke å se sammenhengen mellom troens regel og dåpen. Jeg har derfor gjort et representativt utvalg av tekster som jeg mener er mest aktuelle for oppgaven. I *Epid* 3-8 nevnes dåpen sammen med *regula fidei* to ganger og dette er de eneste gangene kirkefaderen benytter begrepet i dette skriftet. Dette gjør disse tekstene spesielt interessante i forhold til forskningsspørsmålene mine. I tillegg finner vi i tekstutvalget noen av Irenaeus' teologiske favorittuttrykk. Det vil derfor være interessant å se om jeg kan knytte disse tekstene fra *Epideixis* til det jeg allerede har bearbeidet fra *Adversus haereses*. Jeg mener dette vil gi en ytterligere beskrivelse av hva troens regel er hos Irenaeus og hvordan han bruker den.

### 4.2.1 Dåpen i Faderens og Sønnens og Den hellige Ånds navn - *regula fidei* i *Epideixis* 3-8

I kapittel 2 i *Epideixis* forklarer Irenaeus igjen at mennesket består av kropp og sjel. Å beholde renheten i kropp og sjel er viktige tiltak for å holde seg vekk fra onde gjerninger og for å beholde troen på Gud, sier Irenaeus. Men hva nytter det å ha sannheten i ord hvis man forurensrer kroppen og gjør onde gjerninger? Eller hva nytter det med kroppens renhet, hvis man ikke eier sannheten i sjelen, fortsetter han. Dette gjelder gnostikerne, de gudløse, de

---

<sup>261</sup> Brox 1993a: 27

<sup>262</sup> Brox 1993a: 28

som ikke tilber Gud, eller de som kjenner Gud, men ikke holder hans bud. Gnostikerne er skurker fordi de ikke bare forderver seg selv, men med hjelp av sin falske og fordreide lære, også forderver andre. Vi skal uten avvik holde fast ved *regula fidei*, slik at dette ikke skjer med oss, skriver Irenaeus i *Epid 3*. Vi oppfyller Guds bud ved å tro på ham, frykte ham og elske ham. Sannheten bringer troen, og troen er vår frelses varige bevarer, fortsetter han. Det er derfor viktig å pleie troen slik at vi vinner den sanne innsikt i det som er. Det er troen som forårsaker dette i oss. Dette har aposteldisiplene overlevert til oss. Troen underviser oss, spesielt til å tenke på at vi mottok dåpen til syndenes forlatelse

Im Namen Gottes des Vaters und im Namen Jesu Christi, des fleischgewordenen und gestorbenen und auferstandenen Sohnes Gottes, und im Heiligen Geist Gottes; und daß diese Taufe das Siegel des ewigen Lebens ist und die Wiedergeburt in Gott, damit wir nicht Kinder der gestorbenen Menschen, sondern das ewigen und beständigen Gottes seien (*Epid 3*).

Gud er allhersker og alt er av Gud, avslutter Irenaeus *Epid 3*. I kapittel 4 forteller kirkefaderen at Gud er årsak til alt. Det er viktig å bekjenne at den ene Gud, Faderen, skapte alt av intet<sup>263</sup>. I kapittel 5 fortsetter Irenaeus med å forklare menneskets trinitariske forhold til Gud. Gud er skaperen av alt, det er ingen annen gud. Da Gud er et fornuftig vesen, har han skapt alt ved sitt ord. Da Gud også er ånd, har han smykket alt. Ånden viser oss Ordet, og Ordet former Ånden og fører mennesket til Faderen, konkluderer kirkefaderen.

I *Epid 6* møter vi begrepet *regula fidei* igjen. Irenaeus skriver:

Und dies ist der Kanon unseres Glaubens und der Grund des Gebäudes und die Festigkeit des Wandels: Gott, Vater, ungeworden, unfaßbar, unsichtbar, ein Gott, der Schöpfer von allem; das ist der allererste Punkt unseres Glaubens. Der zweite Punkt aber ist das Wort Gottes, der Sohn Gottes, Christus Jesus, unser Herr, der den Propheten erschienen ist gemäß der Form ihrer Prophezeiung und gemäß der Tragweite der Ratschlüsse des Vaters, durch den alles geworden ist; der auch am Ende der Zeiten, um alles zur Vollendung zu bringen und zusammenzufassen, Mensch unter Menschen, sichtbar und tastbar geworden ist, um den Tod zu vernichten und das Leben aufzuzeigen und eine Gemeinschaft der Vereinigung zwischen Gott und Menschen zu bewirken. Und der dritte Punkt ist der Heilige Geist, durch den die Propheten prophezeit und die Väter die göttlichen Dinge gelernt haben und die Gerechten auf den Weg der Gerechtigkeit geführt wurden und der sich am Ende der Zeiten auf eine neue

---

<sup>263</sup> Her siterer Irenaeus fra *Hyrden* av Hermas igjen. Se kapittel 3.2.3, note 151

Weise auf die Menschheit über die ganze Erde ergoß, indem er den Menschen für Gott erneuerte.

Derfor går vår gjenfødelses dåp gjennom disse tre punktene, begynner Irenaeus i *Epid* 7. Gud Faders nåde blir gitt oss i gjenfødselen ved Sønnen gjennom Ånden. De som har Guds Ånd i seg blir ført til Ordet og Ordet, eller Sønnen, fører dem til Faderen, og Faderen gir dem uforgjengeligheten. Uten Ånden kan man ikke se Guds Ord og uten Sønnen kan man ikke komme nærmere Gud. Erkjennelsen av Faderen er Sønnen, og erkjennelsen av Sønnen er gjennom Ånden, oppsummerer Irenaeus.

I kapittel 8 repeterer Irenaeus at Gud er skaperen av himmelen og jorden. Han er jødernes og hedningenes Gud.

I disse tekstene fra *Epideixis* har dåpen en sentral plass. Det er også tydelig at Irenaeus arbeider med en trinitarisk forståelse av Gud. Som vi har sett i kapittel 3.2, benytter Irenaeus seg av bekjennelsesartige utsagn. Disse «bekjennelsene» hørte hjemme i forbindelse med dåpen. Den treleddede oppbygningen av disse trossummariene virker for oss i dag naturlig. Vi ser kanskje på dette som den mest naturlige måte å utføre Jesu befaling på. Det er derfor kanskje overraskende at dåpsformelen «jeg døver deg til Faderens og Sønnens og Den hellige Ånds navn», var lite brukt i den tidligste fase av kirkens historie. Når man døypte i oldkirken, var det ofte i en form hvor man stilte dåpskandidaten tre spørsmål, ett for hver av personene i Gud: «tror du på Faderen, tror du på Sønnen, tror du på Ånden?»<sup>264</sup>. Dåpskandidaten svarte: «jeg tror» og ble dukket under vann for hvert av de guddommelige navn. Man forsto altså Jesu befaling på den måten at man stilte dåpskandidaten tre spørsmål om Gud. Det var slik man døypte «til Faderens, Sønnens og Den hellige Ånds navn»<sup>265</sup>. Det faktum at de tre personene i Gud er et disposisjonsprinsipp i bekjennelsene er langt i fra selvsagt. Når man skal sammenfatte troen er det flere måter man kan gjøre dette på. Man kan for eksempel velge en «historisk» disposisjon fra skapelse til nyskapelse, eller man kan utlegge troens innhold ut i fra bekjennelsen til Jesus som frelser og Herre. Et slikt eksempel kan vi for eksempel finne i Fil 2,5-10. Den treleddede formen krever derfor en forklaring og vi finner den antageligvis i Matt 29,19. Hos Tertullian finner vi en slik sammenheng mellom trosspørsmålene og Matt 28,19. Han skriver: «Hereupon we are thrice immersed, making a somewhat ampler pledge

---

<sup>264</sup> Se kapittel 3.2.2, note 138

<sup>265</sup> Skarsaune 1997: 47

than the Lord has appointed in the Gospel»<sup>266</sup>. Når Tertullian her henviser til evangeliet, kan det ikke være annet enn Matt 28,19 han har i tankene<sup>267</sup>.

I *Epid* 3 synes også Irenaeus til å ha kjent til trosspørsmålene som ble stilt i forbindelse med dåpen. Vi merker oss her tillegget om Jesus. Her blir det lagt til noe om Jesu liv og gjerning. Han ble kjødt, døde og sto opp igjen. Det går riktignok ikke frem av denne teksten om det var den døpende eller den som ble døpt som nevner disse navnene. Hos Justin, derimot, kan vi lese:

For, in the name of God, the Father and Lord of the universe, and of our Saviour Jesus Christ, and of the Holy Spirit, they then receive the washing with water... there is pronounced over him who chooses to be born again, and has repented of his sins, the name of God the Father and Lord of the universe... And in the name of Jesus Christ, who was crucified under Pontius Pilate, and in the name of the Holy Ghost, who through the prophets foretold all things about Jesus, he who is illuminated is washed<sup>268</sup>.

Her ser vi altså at det er den som døver som nevner de tre guddommelige personene over den som blir døpt. Hvis vi går ennå lenger tilbake i tid, finner vi i *De tolv apostlers lære*<sup>269</sup> en omtale av en dåp. I tilfeller hvor det finnes lite egnet vann: «så øs vann tre ganger over hodet i Faderens, Sønnens og Den hellige Ånds navn»<sup>270</sup>. Det synes slik at forfatteren av *De tolv apostlers lære* forutsetter helt enkle trosspørsmål som man kan lese ut av Matt 28,19.

Hvis vi nå fortsetter vår søken i Det nye testamente, vil vi oppdage at det her er lite som tyder på en trinitarisk bekjennelse. Det synes som om Det nye testamente taler om en bekjennelse til Jesus alene. Peter sier til jødene i Apg 2,38: «Vend om og la dere døpe i Jesu Kristi navn...». Lignende kan vi også lese i Apg 8,16; 19,5; Rom 6,3; 1. Kor 1,13. Vi finner ingen bekjennelse til den treleddede Gud i forbindelse med dåpen, men det synes derimot klart at en bekjennelse til Jesus som Messias, Herre eller Guds sønn er klart forutsatt<sup>271</sup>.

---

<sup>266</sup> *The chaplet* 3

<sup>267</sup> Skarsaune 1997: 50

<sup>268</sup> *1. apologi* 61

<sup>269</sup> *De tolv apostlers lære* eller *Didaché* var et godt kjent skrift i oldkirken. Det ble benyttet av flere kirkefedre, blant annet Clemens av Aleksandria og Athanasius. *Didaché* var en av de viktigste håndbøkene i den østlige kirke. Her regulerte den kirkelige forordninger. Den blir derfor kalt «den eldste kirkeordning». Skriftet stammer antageligvis fra et jødekristent miljø i Palestina/Syria. Det er allikevel uenighet blant forskere om dette spørsmålet. Det er også vanskelig å definere en nøyaktig tidsangivelse for skriftet, men det ble mest sannsynlig skrevet i tiden mellom årene 70-90 (Baasland 1997: 17-20).

<sup>270</sup> *De tolv apostlers lære* 7,3

<sup>271</sup> Skarsaune 1997: 52

Årsaken til den kristologiske bekjennelsen i Det nye testamente har antageligvis en enkel forklaring. De første som ble kristne etter påsken og pinsen var jøder. Disse hadde allerede en teologisk «skolering». De trodde på Israels Gud og de ventet Messias' komme. De kjente også til løftene om at Guds Ånd skulle utgytes i endetiden. Det «nye» som kom med kristendommen var derfor troen på at Jesus var Messias. Det virker derfor rimelig at bekjennelsen til Jesus er tilstrekkelig når man skulle bekjenne seg til den kristne tro. Så snart ikke- jøder kom til troen forandrer bildet seg. En slik bekjennelse er ikke lenger tilstrekkelig. Hos hedningene var det først og fremst viktig å bekjenne troen på Gud Fader og så på hans Sønn og på hans Ånd. I Paulus første brev til korinterne kan vi lese:

Men for oss er det én Gud, vår Far. Alt er fra ham, og til ham er vi skapt.

Og det er én Herre, Jesus Kristus. Alt er til ved ham og ved ham lever vi (1. Kor 8,6).

Dette er et eksempel på hvordan en kristen bekjennelse måtte lyde der monoteisme og det bibelske budskap ikke var kjent<sup>272</sup>. I denne teksten av Paulus finner vi tallordet «en». Dette er typisk for bekjennelser vi finner i den østlige kirke. Det er derfor god grunn til å hevde at 1. Kor 8,6 er den østlige bekjennelses «mor». Det at man så nødvendigheten av en trinitarisk bekjennelse i hedningemisjonen svarer til Matt 28,19. Hos Matteus er det jo nettopp befalingen om å nå alle folkeslag som er sentralt. Her nevnes også den treleddede dåpen.

Vi må derfor gå ut i fra at det har vært en dåp i det éne, og at denne har «gått over» i en dåp i de tre navn. Disse to dåpsformene har nok levd side om side, men i løpet av det andre århundre synes det treleddede dåpsritus å ha slått gjennom<sup>273</sup>.

Når Irenaeus nevner dåpen med de tre personene i Gud, griper han altså fatt i en tradisjon som er før ham. Etter min mening er Irenaeus med på å forsterke denne tradisjonen. Som jeg har skrevet tidligere, er Irenaeus den første som bruker *regula veritatis* ofte. Oppgaven har så langt vist at dette begrepet ofte brukes i sammenheng med en trinitarisk forståelse av Gud. Teksten i *Epid* 6 er med på å forsterke dette inntrykket. Det er en egenartet tekst. Selv om Irenaeus bruker «dåpstradisjonen», har denne teksten et personlig preg. Her finner vi flere av Irenaeus' teologiske «hovedpunkter». Kelly hevder at denne teksten er en kort kommentar til dåpsbekjennelsen og at den er formet etter dåpsspørsmålenes mønster. Kelly finner sammenfatningen i *Epid* 6 løsere i strukturen enn trossummariet vi så i *AH* 1,10,1. Vi ser her

---

<sup>272</sup> Skarsaune 1997: 53

<sup>273</sup> Skarsaune 1997: 54

at Irenaeus ikke benytter seg av en fast struktur når han skal sammenfatte troens regel<sup>274</sup>. Jeg vil derfor hevde at teksten i *Epid* 6 ikke kan identifiseres som en bekjennelse. At teksten er knyttet til dåpen blir klart når vi leser *Epid* 7. Irenaeus sier: «dåpen går derfor gjennom disse tre punktene». Det første hovedpunkt i *regula fidei* er Gud Faderen. Dette nevner som kjent Irenaeus mange ganger. I kampen mot gnostikerne var det viktig å understreke Guds rolle som skaper. Det andre hovedpunktet er i følge Irenaeus «Guds Ord, Guds Sønn, Kristus Jesus, vår Herre». Det er i dette leddet vi finner Irenaeus «favorittuttrykk» som Guds plan og rekapitulasjon<sup>275</sup>. Kristus ble åpenbart ved profetene etter Guds frelseplans innhold. Sønnen, ved hvem alt som er ble til, ble menneske for å tilintetgjøre døden og rekapitulerte alt i seg selv for slik å skape samfunn mellom Gud og mennesket. Endelig Den hellige Ånd, ved hvem profetene profeterte og fedrene lærte. Ved Ånden ble mennesket gjort nytt for Gud.

Irenaeus kjennskap til Gud knyttes dermed til dåpen og dåpen knyttes til mennesket som helhet. Dåpen er det evige livs segl og gjenfødelsen i Gud, slik at vi ikke er barn av dødelige mennesker, men barn av den evige og varige Gud, sier Irenaeus (*Epid* 3). Dåpen er opprettelsen av menneskets rette relasjon til Gud. Gud Faderen skaper gjennom sitt Ord som ble menneske. Sammen med Den hellige Ånd fullfører Ordet Guds vilje til å bringe den rette relasjonen i stand. Irenaeus viser at menneskets liv er avhengig av fellesskap med Gud<sup>276</sup>. Gjennom inkarnasjonen venner Gud seg til mennesket og mennesket seg til Gud (*AH* 3,20,2). Dermed er det så langt jeg kan se, også en sterk forbindelse mellom dåpen og skapelsen, inkarnasjonen og frelsen i *Epid* 3-8. Som jeg har vist i kapittel 2.2, henger skapelse, inkarnasjon og frelse sammen hos Irenaeus. Alle disse tre begrepene er en del av Guds plan. Skapelsen blir fullført i lys av inkarnasjonen<sup>277</sup>. Adam ble formet etter bildet av han som skulle komme, nemlig Kristus (*AH* 3,22,3). I *AH* 5,16,2 og *Epid* 22 skriver Irenaeus også at mennesket ble formet etter bildet av Guds sønn. I disse stedene hos Irenaeus er det tydelig at skapelse er tett knyttet opp til inkarnasjonen. Guds bilde er Sønnen, og etter dette bildet ble Adam formet (*Epid* 22). Men i skapelsen var Ordet usynlig. Derfor mistet Adam likheten med bildet så lett (*AH* 5,16,2). Likhet med Gud er det typisk menneskelige, men når Adam i syndefallet forsøker å bli lik Gud, mister han det menneskelige, og dermed Guds bilde og likhet. Det er gjennom inkarnasjonen mennesket blir menneskelig igjen. Det er det inkarnerte Guds Ord som viser oss hva et menneske er. Når Jesus fristes i ørkenen (Luk 4,1-13), svarer han som vi har sett: «jeg er et menneske!». Denne «menneskelige» holdningen beholder Jesus

---

<sup>274</sup> Kelly 1972: 78-81

<sup>275</sup> Se kapittel 2.2

<sup>276</sup> MacKenzie 2006: 64

<sup>277</sup> MacKenzie 2006: 65

helt frem til korset og sin død. En nytestamentlig tekst som viser dette mønsteret som vi ser hos Irenaeus er Fil 2,5,11. Det nytestamentlige bilde av Jesus står i kontrast til det gammeltestamentlige bilde av Adam<sup>278</sup>. Jesus valgte å være menneskelig og vant det evige liv. Adam ville opphøye seg over det menneskelige, og falt ned i døden (1. Mos 3,19). Kontrasten mellom den gamle og nye Adam overvinnnes dermed i Jesu forening av skaper og skapelse.

Heldigvis slutter ikke Guds plan med Adams fall. Guds plan er også historien om frelse. I fallet blir Adam skadet<sup>279</sup>. Denne skaden må leges. Irenaeus benytter seg som kjent av begrepet rekapitulasjon når han skal beskrive Kristi funksjon i Guds frelsesplan<sup>280</sup>. Det er gjennom sin inkarnasjon, død og oppstandelse at Kristus samler menneskets frelseshistorie og gjenoppretter Guds bilde i mennesket. Dette skjer i kirken hvor mennesket gjennom dåpen blir innlemmet i Kristi legeme.

Som vi nå har sett, har Irenaeus en klar trinitarisk forståelse av dåpen, og han er tydelig kjent med de tredelte spørsmålene som ble stilt her. Så langt har jeg fokusert på de to første personene i treenigheten, Gud Fader og Guds Sønn. Jeg vil nå rette fokuset mot den tredje personligheten, Den hellige Ånd. Hos Irenaeus nevnes Ånden alltid sammen med en eller to av de andre personene i treenigheten. Kirkefaderen er den første teolog som retter fokus mot Åndens rolle i skapelsen<sup>281</sup>. I *Epid 5* er Ordet og Ånden koblet sammen i skapelsen av altet, men Irenaeus beskriver deres ulike roller i dette arbeidet:

... und weil Gott ein vernünftiges Wesen ist, deshalb hat er durch das Wort das Gewordene geschaffen; und da Gott Geist ist, hat er durch den Geist alles geschmückt, wie auch der Prophet sagt: «Durch das Wort des Herrn ist der Himmel fest gemacht, und durch sein Geist dessen ganze Macht. Weil nun das Wort schafft, das heißt leibhaftig macht und die Kraft zur Existenz verleiht, der Geist aber die Verschiedenheiten der Kräfte anordnet und bildet, so wird mit Fug und Recht das Wort der Sohn, der Geist aber die Weisheit Gottes genannt (*Epid 5*).

Gud er Ånd, og gjennom Ånden pynter Gud alle ting som er skapte. Åndens rolle i skapelsen er knyttet til skapelsens form, orden og skjønnhet<sup>282</sup>. Ordet skaper, eller gir eksistensen kraft, med andre ord, Ordet gjør det virkelige lys levende. Ånden ordner og former de ulike kreftene. Derfor kalles Ordet Sønnen og Ånden kalles Visdommen. I *Adversus haereses*

---

<sup>278</sup> Wingren 1997: 27

<sup>279</sup> Se kapittel 3.2.3, note 159

<sup>280</sup> Se kapittel 2.2 og 3.2.

<sup>281</sup> MacKenzie 2006: 84

<sup>282</sup> MacKenzie 2006: 81



finner vi også at Sønnens og Åndens rolle blir beskrevet slik; Han som skaper og former mennesket, gir det livspust og ernærer det gjennom skapelsen og «durch sein Wort alles befestigt und durch seine Weisheit alles zusammenhält, der ist der einzig wahre Gott» (AH 3,24,2). «Von Gott, der alles durch das Wort gemacht und in seiner Weisheit ausgestattet hat» (AH 4,20,2). «Ein einziger Gott ist es also, der durch das Wort und die Weisheit alles gemacht und harmonisch abgestimmt hat» (AH 4,20,4). Det er altså Faderen som skaper, men Han gjør det gjennom Sønnen og Ånden.

Når Irenaeus beskriver Åndens rolle på denne måten, gir det assosiasjoner til Irenaeus' berømte mosaikk- bilde. I gjennomgangen av AH 1,9,4 pekte jeg på betydningen av begrepene «orden» og «sammenheng». Irenaeus argumenterer for at det finnes en orden og sammenheng mellom bitene i bildet. Skjønnheten i bildet av kongen er avhengig av bitenes rette orden. Kunstneren som lager dette bildet er Gud Faderen. Dette gjør han ved sitt Ord. Vi har sett at bitene i mosaikken er bilder på skriften. Disse bitene må stå i sin rette sammenheng, slik at de kan være vitnesbyrd om Guds plan. Det er bare når bitene er satt sammen til et bilde av kongen vi kan se skjønnheten. Når bildet viser en rev, er det deformert, det er grotesk. I de ovenfor nevnte tekstene fra *Adversus haereses* er det Guds Visdom som holder alt sammen og samordner alt harmonisk. Dette er også tydelig i *Epid 7*:

Also nicht ohne den Geist ist das Wort Gottes zu sehen, und nicht ohne den Sohn kann man dem Vater nahetreten; denn die Erkenntnis des Vaters ist der Sohn, und die Erkenntnis des Sohnes Gottes ist durch den Heiligen Geist, den Geist aber erteilt der Sohn seinem Amt gemäß nach dem Wohlgefallen des Vaters an diejenigen, die der Vater will, und wie der Vater will (*Epid 7*).

Åndens plass i Guds plan er å vise Sønnen. Det er ikke mulig å se Sønnen uten Ånden. Dette harmonerer også med bildet av kongen. Hvis bitene ikke står på riktig plass, synes ikke kongen. Bildet er avhengig av at noe holder bitene sammen. Det er Ånden som bevirker dette. Ånden viser altså Sønnen, og Sønnen viser oss hvem Faderen er. Dette skjer etter Guds gode vilje og velbehag. Det er også etter Guds gode vilje at mennesket skal leve i frihet. Jesus gav mennesket livet tilbake og Ånden gjorde det mulig å leve i dette livet (AH 5,8,1). I denne gjenfødelsen er Ånden årsaken til veksten og modningen som her finner sted<sup>283</sup>. Som vi så i kapittel 2.2 var Adam et barn ved skapelsen. Adam og Eva var skapt til å vokse. I syndefallet stoppet veksten opp. Ved Jesu rekapitulasjon blir mennesket igjen i stand til å vokse. Skaden

---

<sup>283</sup> Rise 2012: 33

ble leget. Ånden gir næringen til det evige liv (AH 5,12,4). I sine skrifter knytter Irenaeus ofte Den hellige Ånd til vann<sup>284</sup>. I *Adversus haereses* skriver han blant annet: «Denn wirklich vielfältig sind die Gewässer des Geistes Gottes, weil der Vater reich ist und vielfältig» (AH 4,14,2). Videre skriver kirkefaderen at vannet binder sammen hveten, slik at det kan bli en deig og videre til brød. Det er vannet fra himmelen som gjør dette, og Irenaeus har Ånden i tankene når han skriver det. Irenaeus beskriver også Ånden som dugget som dekker hele jorden (AH 3,17,2-3). Koblingen mellom Ånden og vannet gir umiddelbart assosiasjoner til dåen. I dåpen døpes vi til Jesu liv, død og oppstandelse. Det er Ånden som fører oss til Sønnen, og Sønnen fører oss til Faderen. Dåpen er begynnelsen på det nye liv som vil være preget av vekst og modning, og som vil være seglet på det evige liv (*Epid* 3).

Det vil her være på sin plass å peke på Sønnens og Åndens rolle i forhold til Faderen. Irenaeus forstår ikke dette som om Sønnen og Ånden er underordnet Faderen. Som jeg har vist i kapittel 2.2, beskriver Irenaeus Sønnen og Ånden som Guds hender<sup>285</sup>. Det er gjennom sine hender at Gud aktivt involverer seg i mennesket. Ved Sønnen og Ånden trekker Gud mennesket til seg. Dette er en bevegelse som starter med skapelsen og inkarnasjonen. Det fortsetter med at Kristus rekapitulerer alt til seg selv (AH 3,16,6) og til slutt ved tidens fylde, fullendelsen av alle ting. I *Epid* 5 og 6 er det helt klart at Irenaeus hevder at Gud er én og han alene er skaperen. Dette gjentar kirkefaderen mange ganger. Troen på den ene Gud er som vi har sett, av avgjørende betydning for Irenaeus. Sønnen og Ånden er fullt ut guddommelige. Irenaeus har derfor et klart triadisk strukturert gudsbilde.

Når Irenaeus skriver om dåpen i *Epid* 3-8 er det for ham naturlig å knytte dåpen til skapelsen og inkarnasjonen. Da Ordet ble menneske, er det for mennesket mulig å bli slik det var tenkt å være i skapelsen. Ved Kristi død og oppstandelse blir det menneskelige liv forent med livet i Faderen, Sønnen og Ånden. Dåpen er gjenfødelsen i Gud, den er nyskapelsen av mennesket. I dåpen finner vi menneskets opprinnelige status og den rette relasjonen til skaperen<sup>286</sup>. Guds hender, det vil si Sønnen og Ånden, er relasjonen mellom skapelsen, mennesket og Gud. Skapelsens sentrum er mennesket og menneskets relasjon til Gud Fader, Guds Sønn og Den hellige Ånd. Dette er Irenaeus' «lære» som han formulerer summarisk i *Epid* 6. Den er kristologisk strukturert og trinitarisk innrammet. Den er: «der Kanon unseres Glaubens und der Grund des Gebäudes und die Festigkeit des Wandels».

---

<sup>284</sup> MacKenzie 2006: 225

<sup>285</sup> Se kapittel 2.2, note 47

<sup>286</sup> MacKenzie 2006: 66

## 5. En syntetisk presentasjon av kapitlene 3 og 4

Hägglund hevder, som vi har sett, at *regula veritatis* ble en normerende tolkningsnøkkel i den kristne tradisjonen, og at trosregelen har vært identitetsskapende fra begynnelsen og frem til i dag<sup>287</sup>. Målet for oppgaven er å finne ut hvordan Irenaeus bruker *regula veritatis*, hva *regula veritatis* er for kirkefaderen og endelig hvor trosregelen kommer fra. Irenaeus nevner begrepet flere steder i sine arbeider, og det står i ulike kontekster. Jeg vil i det følgende kapitlet gi en syntetisk presentasjon av kapitlene 3 og 4, slik at funnene jeg har gjort presenteres i en helhetlig fremstilling.

Irenaeus blir kalt den katolske kirkes første dogmatiker<sup>288</sup>. Det er allikevel viktig å nevne at Irenaeus ikke gjorde noe forsøk på å skape en systematisk teologisk syntese. Det er nettopp teologisk «nytenkning» Irenaeus kritiserer i sitt hovedverk. Irenaeus' teologi kan ikke skilles fra den polemiske konteksten den står i. Kirkefaderens teologi kan ikke forstås uten at vi forstår hva han argumenterer i mot<sup>289</sup>. Dette kan vi lese hos Irenaeus i *Adversus haereses* 5:

Es wird nur gehen, wenn du und alle künftigen Leser dieses Buches noch einmal sorgfältiger lesen, was ich früher gesagt habe, damit dir die Argumente geläufig sind, gegen die wir unseren Widerspruch geltend machen (*AH 5, praef.*)

For Irenaeus er teologi mer enn terminologi. Teologi er ikke bare noe «sjelelig», den griper fatt i hele menneskets eksistens, både kropp og sjel. Irenaeus argumenterer for at det å leve i samsvar med Guds hensikt er å leve i samsvar med seg selv. Forholdet mellom Gud og skapelsen går etter min mening igjen som en rød tråd i Irenaeus' skrifter. Guds hensikt med skapelsen er at det skapte skal leve i overensstemmelse med skapelsen (*AH 5,8,1; 5,10,1*). I sentrum av skapelsen står mennesket, og skapelsen blir trukket mot mennesket. Skapelsen er ingen tilfeldig hendelse, den har et mål og det er en intensjon bak hver detalj. Irenaeus skriver:

In den voraufgegangenen Büchern habe ich die Gründe dafür angegeben, aus denen Gott es zuließ, daß alles so kam, und ich habe gezeigt, daß das alles zugunsten des Menschen geschehen ist, der gerettet wird, indem es seinen freien Willen reifen ließ zur Unsterblichkeit und ihn tauglicher machte zur ewigen Unterwerfung unter Gott. Und darum dient auch die

---

<sup>287</sup> Se kapittel 3.2, note 110

<sup>288</sup> Ulstein 2007 55

<sup>289</sup> Minns 2010: xi

Schöpfung dem Menschen: Denn es ist nicht der Mensch der Schöpfung wegen da, sondern die Schöpfung ist wegen des Menschen gemacht (AH 5,29,1).

## 5.1 Én sannhet

For Irenaeus dreier teologi seg om det som er virkelig. Virkeligheten som Irenaeus beskriver er knyttet til menneskets liv. Den skapte verden, hvor alle lever, er arenaen kirkefaderen befinner seg på. I *Epid 3* belærer Irenaeus leserne om sammenhengen mellom sannheten, livet og troen. Det er sannheten som frembringer troen fordi den bygger på ting som er virkelige. Det er derfor viktig å pleie troen slik at vi vinner den sanne innsikt i det som er. Det menneskelige liv med tro og sannhet er derfor tett knyttet sammen hos Irenaeus (*Epid 3*). I sin argumentasjon leder kirkefaderen alltid leserne til skriften og tradisjonen. Det er her sannheten finnes<sup>290</sup>. Sannheten spiller en stor og viktig rolle for kirkefaderen. Formålet med hans skrifter er nettopp en fremstilling av sannheten (AH 1 *praef. 1.3*; *Epid 1*). I følge Irenaeus opererer gnostikerne med flere ulike sannheter, avhengig av hvilke læresystemer de støtter sine spekulasjoner på. I motsetning til disse vranglærerne viser kirkefaderen til én sannhet (AH 1,10,2). Som vi har sett benytter Irenaeus skriften og tradisjon som argumentasjon mot gnostikerne. Når kirkefaderen kritiserer vranglærerne for å dele opp skriften, hevder han at sannheten går tapt<sup>291</sup>. Skriften er en helhet, lik et mosaikkbilde. Bibelen er ikke en samlet størrelse på Irenaeus' tid, men kirkefaderen kjenner til et «gammelt» og «nytt» testamente (AH 3,19,2). De skriftbevis Irenaeus fører i *Adversus haereses* er nytestamentlige. Han har ingen navn på disse nye skriftene. Enkelte ganger refererer han til det fireformede evangelium (AH 3,11,8), apostelhistorien (AH 3,13,3) og Paulus' brev (AH 3,7,1). Andre ganger står disse nye skriftene sammen med de fra Det gamle testamente, og han kaller de da for «Skriften» (AH 2,27,2) og «Herrens skrifter» (AH 2,30,6). Når Markion «danner» en nytestamentlig kanon og bruker denne som et teologisk fundament, må kirken «besvare» spørsmålet om det opprinnelige evangeliet. Irenaeus har en sentral rolle i denne diskusjonen. Kirkefaderen er med på å trekke opp linjene til en normgivende skrift. Etter Irenaeus er det ingen kirke som ikke deler hans skriftsyn om den todelte kristne bibel<sup>292</sup>. Det er på linjene til den «nye» skriften Irenaeus fastlegger striden om sannheten. Når Irenaeus skal behandle teologiske spørsmål, benytter han derfor Bibelen som sitt hovedverktøy. I kapittel 9 i den første boken av *Adversus haereses*, bringer Irenaeus *regula veritatis* «på

---

<sup>290</sup> Rise 2012: 21

<sup>291</sup> Rise 2012: 23

<sup>292</sup> von Campenhausen 1976: 156

banen» for første gang (AH 1,9,4), og det er i denne sammenhengen vi blir presentert et av kirkefaderens berømte bilder. Det vil være mer korrekt å si at vi presenteres for to bilder. I AH 1,9,4 kritiserer Irenaeus gnostikernes bruk av skriftene. Irenaeus illustrerer vranglærernes skriftbruk med en kjent praksis fra den litterære utdannelsen i antikken, nemlig parafrase. I kentoer, som er en ekstrem form for parafrase, blir kjente vers fra høyt aktede forfattere (ofte Homer) tatt ut i fra sin opprinnelige kontekst og omplassert slik at det oppstår en ny tekst. Denne «nye» teksten forteller en helt annen historie enn den opprinnelige. Enkelte mennesker kan lett tro at den nye teksten faktisk stammer fra Homer. Irenaeus gjør oppmerksom på at det ikke er de enkelte Homerversene som avgjør ektheten, men den orden og sammenheng de står i. Den samme henvisningen til orden og sammenheng finner vi i det kjente, og i denne oppgaven mye omtalte, mosaikk- bilde av kongen. Det er i selve portrettet av kongen vi finner mosaikkens rette verdi, og ikke i de enkelte steiner. Mosaikk- bildet er avhengig av at de skjønne steinene står i sin rette orden og sammenheng. En kentonist er som en kunstner som bryter opp det opprinnelige bilde og former en rev av en konge. Man gjør det naturlige, unaturlig. En kristen som besitter *regula veritatis* vil kjenne igjen de ulike bitene og sette de på riktig plass. Trosregelen vil dermed være en forståelsesbakgrunn for de ulike tekstene vi finner i skriften. Etter min mening er det derfor klart at Irenaeus ikke identifiserer *regula veritatis* med et skriftsted eller skriften for den saks skyld. Regelen er garanten for skriftens orden og sammenheng. Den hjelper den kristne til å sette skriftstedene i den rette sammenheng, og sikrer dermed sannhetens forkynnelse. I gjennomgangen av AH 2,27,1 og 2,28,1 er dette også tydelig. I dette kapitlet argumenterte jeg for at Irenaeus ikke er særlig opptatt av en formal sikring av skriften. Han er utelukkende opptatt av sannheten i det kristne budskap<sup>293</sup>. Selv om Bibelen lærer og inneholder *regula veritatis*, identifiserer Irenaeus, etter min mening, ikke regelen med selve Bibelen. Sannheten ble overlevert kirken fra profetene og apostlene. Denne tradisjonen beviser skriftens innhold og sannhet, slik som skriften beviser tradisjonens sannhet og innhold. Således danner tradisjon og skrift en enhet hos kirkefaderen. Da Irenaeus hevder at sannheten er levende til stede i kirken fra begynnelsen av, er det etter det jeg kan forstå, klart at Irenaeus regner sannheten som «før» skriften. Dette forsterker inntrykket av at *regula veritatis* ikke er en ferdig formulert tekst, eller selve skriften. Etter min mening forstår Irenaeus i AH 1,9,4 begrepet som et utleggingsprinsipp og dermed et hermeneutisk verktøy mot gnostikerne. Irenaeus benytter også et tredje bilde i AH 1,9,4. Ved hjelp av *regula veritatis* setter den kristne utsagnene fra skriften i den rette orden. Slik

---

<sup>293</sup> Se kapittel 3.2.3

kommer hvert ord på rett plass lik lemmer på sannhetens kropp, skriver Irenaeus. Dette bildet av sannhetens kropp må ses i sammenheng med bildet av kongen og reven. Kongen er bildet på den sanne kroppen. Når bildet omformes til en rev, er det ikke lenger *corpus veritatis*, men en dårlig sammensatt kropp. På denne kroppen er ikke lemmene på rett plass. Jeg har pekt på betydningen av ordet «kropp» i dette begrepet<sup>294</sup>. Hägglund ser i ordet «kropp» en motsetning til gnostikernes påfunn eller oppfinnelse. Kroppen er et bilde på det skapte, det som virkelig er og har substans. Det er for meg derfor klart at *regula veritatis* peker mot den bakenforliggende virkeligheten, mot skapelsen og frelsen. Det er dette skriften er et vitnesbyrd om<sup>295</sup>. Dette vil jeg nå vende meg til, men først vil jeg gjøre oppmerksom på at Irenaeus hevder at sannheten ikke bare er tilgjengelig for de troende. Sannheten er bevitnet og fastlagt som fakta. Den kan forstås av alle, uavhengig om de tror eller ikke. Skapelsen bærer i seg selv også et vitnesbyrd om sannheten. Dette kan alle observere (AH 2,27,2). Sannheten presenteres derfor som hendelser som har skjedd i tid og rom, og ikke først og fremst som teologiske læresetninger. Sannheten i skriften sammenfaller dermed med skapelsen i seg selv<sup>296</sup>. Sannhetsbegrepet blir hos Irenaeus skarpt profilert i forhold til gnostikernes spekulasjoner. Det finnes mange ulike religiøse tanker, men det finnes bare én forkynnelse av sannheten. Denne troens sanne innhold finner vi i kirken. Selv om den er spredt over hele verden, forkynner den sin lære så enstemmig som om den skulle ha én munn. Gnostikerne forkynner stadig nye sannheter, men kirken holder seg til den éne og sanne lære over hele verden (AH 1,10,1-2)<sup>297</sup>.

## **5.2 «I Faderens og Sønnens og Den hellige Ånds navn» – fra skapelse til fullendelse av alle ting**

Osborn hevder at Irenaeus bruker de klassiske kriteriene logikk og estetikk i sitt arbeid. Sannhet og orden, sammen med en rik billedbruk gir Irenaeus' arbeid en tydelig struktur<sup>298</sup>. Når ting harmoniserer og står i den rette sammenheng, kaller Osborn dette for «Irenaeus' estetiske kriterium»<sup>299</sup>. Irenaeus skriver selv at der hvor ting passer sammen er det harmoni (AH 4,20,7). Selv om Irenaeus' estetiske kriterium stammer fra retorikken<sup>300</sup> og han bruker

---

<sup>294</sup> Se kapittel 3.2

<sup>295</sup> Hägglund 2003: 17

<sup>296</sup> Rise 2012: 25

<sup>297</sup> Hägglund 2003: 13-15

<sup>298</sup> Osborn 2001: xi

<sup>299</sup> Osborn 2001: 18-24

<sup>300</sup> Se kapittel 4

det som et litterært virkemiddel, bruker han det også i refleksjoner rundt harmonien i skapelsen<sup>301</sup>. Som jeg har nevnt i kapittel 3.2, ser jeg en sammenheng mellom begrepsparet «orden og sammenheng» og «skapelse og forløsning». For Irenaeus sto skapertroen sentralt. Dette har åpenbart sammenheng med de gnostiske omgivelsene kirkefaderen befant seg i. Gnostikerne så på skapelsen som noe ondt, skapt av en ond gud, *demiurgen*. Denne guden var Det gamle testamentes gud. Den sanne, gode gud som sto over jordens skaper var Det nye testamentes gud. Irenaeus anklager derfor vranglærerne for å operere med to guder, den ene god og den andre ond. Og verdens skaper var ond. Dette er for Irenaeus uhørt og han viser et stort engasjement for å motbevise disse påstandene. Når Irenaeus skal gjengi innholdet i *regula veritatis*, presiserer han alltid troen på den éne Gud. Dette er spesielt tydelig i de bekjennelsesaktige stedene vi finner i *AH* 1,10,1. 22,1 og *Epid* 6. Disse skriftstedene hos Irenaeus burde ikke forstås som bekjennelser som «jeg» eller «menigheten» tror. De må heller forstås som summarier av det kirken lærer eller forkynner. De oppsummerer hva Irenaeus kaller *regula veritatis*. Det dreier seg om det som virkelig har skjedd og som den hellige skrift avlegger vitnesbyrd om. Med andre ord; Guds gjerninger fra skapelsen til grunnleggelsen av kirken og til gjenopprettelsen av skapelsen og den ytterste dom. Her kan vi lese:

...an den einen Gott, den allmächtigen Vater, der Himmel, Erde, Meer und alles darin gemacht hat (*AH* 1,10,1).

Nach (der Norm der Wahrheit) gibt es nur einen einzigen Gott, der allmächtig ist und alles durch sein Wort geschaffen, ausgestattet und aus dem Nichtsein ins Dasein gerufen hat, ... (*AH* 1,22,1).

Und dies ist der Kanon unseres Glaubens und der Grund des Gebäudes und die Festigkeit des Wandels: Gott, Vater, ungeworden, unfassbar, unsichtbar, ein Gott, der Schöpfer von allem; das ist der allererste Punkt unseres Glaubens (*Epid* 6).

I disse tekstene er det tydelig at Irenaeus peker på at Gud er én og at han er verdens skaper. Dette repeterer kirkefaderen mange ganger i sitt arbeid, og denne sannheten er ikke bare en trossetning, men den er et hermeneutisk prinsipp i mot gnostikernes dualistiske virkelighetsforståelse<sup>302</sup>. Irenaeus skriver altså at det er Gud alene som skaper alt. I motsetning til gnostikerne hevder han at denne verdens skaper er god (*AH* 4,38,3). Gud er

---

<sup>301</sup> Minns 2010: 10

<sup>302</sup> Brox 1993a: 103

allmechtig fordi tilværelsen er avhengig av ham og fordi alt kun avhenger av hans vilje. Gud trenger ingenting for å skape, han bruker sine hender, det vil si Sønnen og Ånden. Det er derfor klart at Irenaeus har et klart triadisk strukturert gudsbilde. Rise hevder at Irenaeus bruker skriften som utgangspunkt for all sin teologi<sup>303</sup>. Dette blir tydelig i de ovenfor nevnte tekstene. Spesielt i *AH* 1,22,1 benytter Irenaeus seg av det vi kan kalle skriftbevis. Når han skal gjengi innholdet i *regula veritatis* støtter han seg til skriftsteder fra Det gamle og Det nye testamente, i tillegg benytter han seg av gammeltestamentlige apokryfer og *Hermas Hyrden*, et skrift Irenaeus antok for å være hellig. Dette understreker rollen skriften har som en sannhetens kilde for Irenaeus.

Som en klok arkitekt og stor konge skaper Gud alt og anviser det skapte til sin plass i skapelsen. Gud har en guddommelig plan. Skapelsen er en del av planen, men som jeg har nevnt flere ganger i oppgaven, ser Irenaeus skapelsen i sammenheng med frelsen. Det er for Irenaeus viktig å understreke at skapelsen ikke er noe som en gang for alle har skjedd. Til Guds plan hører også frelsesplanen med. Skapelsen er derfor noe organisk, det finnes i den en utvikling og prosess. I sentrum av denne planen står mennesket, skapt til Guds bilde og likhet, og skapt til vekst. Da Adam ville være lik Gud mistet han Guds bilde og likhet. Det oppsto en skade, sier Irenaeus. Skaden må leges slik at den i skapelsen bestemte veksten kan fortsette. Skaden kan bare helbredes gjennom et annet menneske, den andre Adam. For Irenaeus er det bare gjennom mennesket Jesus Kristus at mennesket igjen kan bli menneskelig. Det er bare gjennom han mennesket blir dratt tilbake til Guds plan. Inkarnasjonen er således en sentral del i Guds frelsesplan, men den er allikevel ikke et nytt kapittel. Guds Ord, eller Guds Sønn er med fra begynnelsen av, Ordet har en sentral rolle i skapelsen. Alt er skapt gjennom Sønnen og til Ham (*AH* 5,18,2). Det fantes fra skapelsen av en frelser. For at frelseren ikke skulle være overflødig, måtte det finnes noe som skulle frelles (*AH* 3,22,3). Slik forenes skapelse og frelse fordi det er den samme, éne Gud som både skaper og frelser. Når Irenaeus skal beskrive Jesu funksjon i Guds plan, benytter han seg av det karakteristiske begrepet rekapitulasjon. For å fullføre Guds plan måtte Jesus bli menneske og trekke alle ting til seg selv. Dette kunne bare skje ved at Gud ble menneske og ved å reversere Adams historie om ulydighet og fall. Ved sin inkarnasjon og død samler Kristus menneskets frelseshistorie og gjenoppretter Guds bilde og likhet i mennesket. Rekapitulasjonen er derfor en bakoverrettet bevegelse, hvor Kristus må vinne hvor Adam feilet. Med Kristi seier kan veksten fortsette og vi får en bevegelse rettet fremover mot en fremtid som er mer en det tapte paradiset.

---

<sup>303</sup> Rise 2012: 26



Denne korte oppsummeringen av Kristi rolle som skaper og forløser bekreftes også i de stedene hvor Irenaeus vil gjengi trosregelens innhold. I *AH* 1,10,1 er det den inkarnerte Kristus som «trer» frem. Da Irenaeus vil vise at Jesus er oppfyllelsen av de messianske profetiene i Det gamle testamente, starter han sitt summarium om Kristus med fødselen ved jomfruen og avslutter med Kristi gjenkomst til dom og frelse. Som jeg har vist i kapittel 3.2, benytter kirkefaderen seg her igjen av skriftbevis. Sannheten om Guds vitnesbyrd er i Bibelen satt inn i en frelseshistorisk ramme. Ved hjelp av *regula veritatis* blir skriften et vitnesbyrd og dermed selv en del av den frelsesbringende historien<sup>304</sup>. Spørsmål som dukker opp i denne sammenhengen er ikke nødvendigvis lett tilgjengelige. Irenaeus sier derfor at det er viktig å øve seg i spørsmål om Guds mysterier og frelsesplan (*AH* 2,28,1). En sannhetens venn vil innrømme at det finnes ulike tolkninger i skriftens lignelser. I søken etter svar er det viktig å holde fast ved *regula veritatis*. Regelen ligger i sin klarhet i det foreliggende vitnesbyrd fra Gud. Løsningen finnes i sannhetens lære, og den finnes i Bibelen. Læren starter med skapelsen og utspilles mellom Gud og mennesket. Irenaeus er derfor nødt til å holde fast ved Det gamle testamente fordi Guds frelsesplan starter, og er nedskrevet her. I Det gamle testamente finner vi også profetiene om Messias' komme. Dette er for Irenaeus viktig da gnostikerne som kjent ser på skapelsen som noe negativt. Da denne verdens skaper var Det gamle testamentes gud, forkastet de Det gamle testamente. I *AH* 1,10,1 vil altså Irenaeus argumentere for at Jesus er den Messias profetene forutsa. Jeg har forsøkt å vise at trossummariet i *AH* 1,10,1 ligger nært opp til *Symbolum Romanum*. Den vestlige kirke la vekt på den messianske kristologien, og etter min mening støtter Irenaeus seg til denne tradisjonen i dette skriftstedet. Da kirkefaderen var nært knyttet til kirken i Roma, virker dette meget sannsynlig.

Allikevel følte Irenaeus seg også knyttet til den lilleasiatiske kirke, i *AH* 3,3,4 orienterer han seg tydelig mot denne kirken. Kirkefaderen hadde blitt undervist her som ung, og denne undervisningen preget hans dogmatiske mentalitet<sup>305</sup>. Kristologien i trossummariet i *AH* 1,22,1 er det Skarsaune beskriver som visdomskristologi<sup>306</sup>. Dette er en kristologi som preger de østlige bekjennelser. I denne teksten vil Irenaeus vise at Gud gjennom det samme ordet som han skapte ved, også skapte frelse til mennesket. Det er Guds frelsesplan fra skapelse til fullendelse som er det sentrale i denne teksten. Dermed forenes skapelse og frelse til en enhet. I denne teksten «trer» den preeksistente Sønnen frem. Vi har merket oss at Irenaeus i sin

---

<sup>304</sup> Se kapittel 3.2.1, note 121

<sup>305</sup> Se kapittel 2.2, note 34

<sup>306</sup> Se kapittel 3.2.3, note 156

teologi bruker tradisjoner fra ulike steder i verden. Dette vil jeg sammenfatte ytterligere senere i kapittelet.

*Epid 6* er også en tekst som kan beskrives som et trossummarium. Jeg har i bearbeidelsen av denne teksten vist den nære tilknytningen til dåpen. Sammenfatningen av dåpen vil jeg komme tilbake til. Nå vil jeg først se på det andre hovedpunktet i *regula fidei* i *Epid 6*, nemlig «Guds Ord, Guds Sønn, Kristus Jesus, vår Herre». I dette leddet finner vi som kjent flere av Irenaeus' teologiske favorittuttrykk. Kristus ble av profetene åpenbart etter Guds frelsesplans innhold. Den i skapelsen preeksistente Sønnen ble menneske, døde og rekapitulerte alt i seg selv for å skape samfunn mellom Gud og mennesket. *Epid 6* kan derfor fungere som et slags sammendrag av *AH 1,10,1* og *AH 1,22,1*, selv om Kelly hevder strukturen i *Epid 6* er løsere enn summariet vi finner i *AH 1,10,1*<sup>307</sup>. Så langt kan vi derfor oppsummere med at Gud er én og han er verdens skaper og frelser. Skapelsen og frelsen er uatskillelige hos Irenaeus, selv om han er klar over at disse to begrepene har sine egne særtegn<sup>308</sup>. Kristus er gjennom sin preeksistens, inkarnasjon, død og rekapitulering delaktig i hele Guds plan, fra skapelse til fullendelse. De gangene Irenaeus gjengir innholdet i *regula veritatis* blir dette bekreftet. Dette er selve nøkkelen til å forstå Irenaeus' diskusjoner om skapelsen. Uten at «mennesket og inkarnasjonen» blir forstått som et rammeverk for Irenaeus' teologi, vil leserne ikke kunne forstå hans unike tilnærming til dette emnet, hevder Steenberg<sup>309</sup>. Steenberg støtter seg på Mackenzie som beskriver Irenaeus' lære om skapelsen i fem punkter. I det fjerde punktet skriver MacKenzie:

This is the fourth emphasis in Irenaeus's doctrine of creation: that all things are created to be the context of humanity in its acquiring of, and advance in, the knowledge of God, the fulfilment and end of which is immortality in its community of union with God<sup>310</sup>.

Da jeg har hevdet at Irenaeus har en trinitarisk forståelse av Gud, og jeg så langt har beskrevet Gud Fader og Guds Sønn, retter jeg nå blikket mot Den hellige Ånd. Irenaeus er den første teolog som retter fokus mot Åndens rolle i skapelsen<sup>311</sup>. Sønnen og Ånden er koblet sammen i skapelsen. Irenaeus bruker ofte begrepet «Guds hender» om Sønnen og Ånden. Det er gjennom sine hender at Gud trekker mennesket til seg og dermed aktivt involverer seg i det.

---

<sup>307</sup> Se kapittel 4.2

<sup>308</sup> Rise 2012: 26

<sup>309</sup> Steenberg 2008: 8

<sup>310</sup> MacKenzie 2002: 93

<sup>311</sup> Se kapittel 4.2.1, note 281

Det starter med skapelsen og inkarnasjonen og fortsetter med rekapitulasjonen og endelig med fullendelsen av alle ting. Som jeg har argumentert for i kapittel 4.2, ser jeg en sammenheng mellom Irenaeus' estetiske kriterium og Ånden. Det er Ånden som samordner skapelsen slik at den fremstår som harmonisk. Det gjør den blant annet ved å peke på Kristus. I tredje artikkel i *AH* 1,10,1 skriver Irenaeus at Ånden forkynte gjennom profetene. Han gjengir her også hva profetene forkynte. Profetene forutsa Jesu Kristi komme. Det samme leser vi også i *Epid* 6. Ånden viser oss hvem Kristus er, slik at Guds frelsesplan fremstår som harmonisk. Uten Ånden kan man ikke se Guds Ord, og uten Sønnen kan man ikke komme nærmere Gud. Erkjennelsen av Faderen er Sønnen og erkjennelsen av Sønnen er gjennom Ånden. Dette er også tydelig i *AH* 1,22,1. Det er Gud som gjør, ordner og styrer gjennom sitt Ord og Ånd, og gir alle livet.

De tre tekstene jeg har sammenfattet ovenfor (*AH* 1,10,1. 22,1; *Epid* 6) er alle bekjennelsesaktige utsagn. De er trossummarier og de oppsummerer det Irenaeus kaller *regula veritatis*. Disse «bekjennelsene» hørte hjemme i dåpen og Irenaeus er tydelig kjent med spørsmålene som ble stilt her. Vi har sett at Kelly hevder at *Epid* 6 er Irenaeus' egen kommentar til dåpsspørsmålene. I følge *Den apostoliske tradisjon*, som tidligere ble forbundet med Hippolyt, var en vanlig måte å døpe i oldkirken slik: man stilte dåpskandidaten tre spørsmål. Vi skal være forsiktige med å forutsette at dette var en universell praksis i oldkirken. *Den apostoliske tradisjon* er i følge Bradshaw, Johnsen og Phillips en samling av tradisjoner fra ulik tid, kilder og ulike geografiske områder<sup>312</sup>. Det har med sikkerhet vært ulike måter å utføre dåpen på<sup>313</sup>.

Dåpen er for Irenaeus opprettelsen av menneskets rette relasjon til Gud. Irenaeus kjennskap til Gud knyttes derfor til dåpen og dåpen knyttes til menneske som helhet. Dåpen er det evige livs segl og gjenfødelsen i Gud. Gjennom gjenfødelsen blir vi barn av den evige og varige Gud. Dåpen er den aktivitet hvor Kristus drar mennesket inn i døden og oppstandelsen. I denne bevegelsen blir Adams feilhandling omgjort til helbredelse. Irenaeus skriver det slik:

Er vollzog Auferstehung des Menschen an sich selbst als erstem, damit so, wie das Haupt von den Toten auferstand, auch der übrige Leib aus allen Menschen, die da leben, aufersteht, wenn die Zeit des Fluches abgelaufen ist, der wegen des Ungehorsams verhängt wurde; mit Hilfe von Gelenken und Bändern ist der Leib zusammengefügt und gefestigt durch das Wachstum,

---

<sup>312</sup> Se kapittel 3.2.2, note 134

<sup>313</sup> Se kapittel 4.2.1

das Gott schenkt, und jedes einzelne Glied hat seine besondere und geeignete Position (AH 3,19,3).

I dåpen følger mennesket Jesus i død og oppstandelse, og blir dermed gjenfødt i Gud. Wingren beskriver denne døden som den virkelige døden som omgir oss overalt. Det er ikke en rituell død på siden av hverdagen. Men fordi Jesus er nærværende i dåpen, er døden fylt med oppstandelse. Vår død blir en «ny»- fødsel i og med gjenfødselen<sup>314</sup>. Wingren finner også en sammenheng mellom fødsel og oppstandelse hos Irenaeus. Når et barn blir født er det som regel hodet som kommer først og deretter følger kroppen. Kristus er hodet og menneskene er hans kropp. Kristus er død og oppstanden, vi dør og oppstår etter ham. Kristus går først, ensom, for deretter å trekke menneskene og kirken inn gjennom det trange passet som han selv har passert. Dette er en bevegelse mot lyset, livet og vekst<sup>315</sup>. Det dømte menneske er satt inn i en bevegelse som er den motsatte av Adams bevegelse. Det var en bevegelse som brakte sykdom og død. Adam svek det menneskelige og ville bli Gud. Kristus beveget seg i den motsatte retningen. Han var Gud, men ble menneske og viste oss det sant menneskelige. I dåpen blir vi av Kristus dratt i den samme retningen som han, til et liv befridd fra synden.

Jeg har derfor argumentert for at det er en sterk forbindelse mellom dåpen og skapelsen, inkarnasjonen og frelsen.

### 5.3 Tradisjon

Som jeg har skrevet tidligere i kapittelet, leder Irenaeus leserne til skriften og tradisjonen i søken etter sannheten. Det er tradisjonen som beviser skriftens innhold og sannhet, slik skriften beviser tradisjonens innhold og sannhet. De to danner derfor en enhet hos Irenaeus. Apostlene er kilden til den kirkelige lære og gjennom dem har vi erkjent sannheten, hevder Irenaeus. Vi er også kjent med at Brox benytter seg av overskriften «Apostelkirkene – sannhetens sted» om de fem første kapitlene i *Adversus haereses*, bok 3<sup>316</sup>. Den kirkelige læres ekthet er av meget stor betydning for Irenaeus, og beviset for en slik autentisitet finner kirkefaderen i den historiske kontinuitet i kirkene som ble grunnlagt av apostlene. Kirkens universalitet er av stor betydning for Irenaeus. Kirken er stedet hvor sannheten blir bevart. Det er her vi kan finne skriftens og tradisjonens rette orden og sammenheng. Skriften skulle leses

---

<sup>314</sup> Wingren 1997: 85

<sup>315</sup> Wingren 1997: 59

<sup>316</sup> Se kapittel 3.2.5

«bei den Presbytern der Kirche, bei denen auch die apostolische Lehre vorliegt» (AH 4,32,1). Selv om apostelkirkene er spredt over hele verden, forkynner den den éne sannheten. For Irenaeus er det Kristus og hans lære som er sannheten. Apostlene blir beskrevet som sannhetens disipler (AH 3,5,1) og frelseshistoriens vitner (AH 3,12,15). Kristus og apostlene hører derfor tett sammen. Apostlene har av Gud fått et oppdrag; de skal formidle og overlevere frelsesbudskapet. Denne overleveringen skjedde først muntlig og ble deretter skrevet ned. Deres overlevering har derfor en normativ og grunnleggende betydning for kristendommen.

Gnostikerne hevder at apostlene forkynte evangeliet før de hadde fått den fullkomne kunnskapen. I tillegg til dette hevder gnostikerne at man må kjenne til en hemmelig overlevering for å finne sannheten i skriften. De var overbevist om at det fantes en hemmelig overlevering som stammet fra Jesus. Dette hadde Jesus overlevert disiplene når han var alene med dem. Denne overleveringen hevdet gnostikerne de hadde funnet hos Paulus<sup>317</sup>. Sannheten finner dermed gnostikerne i egenproduserte læresystemer, og de forkynner seg selv, hevder Irenaeus. Kirkefaderen anklager vranglærerne for å forkaste både skriften og tradisjonen; de fordreier *regula veritatis*. Når Irenaeus skal besvare gnostikernes påstand om overleveringen er det for ham viktig å bygge bro over opprinnelsens tid og datiden. Alder er derfor et viktig argument i kampen mot vranglærerne. Irenaeus bygger denne broen ved å henvise til biskoper og presbytere som sannhetens vitner. I AH 3,3,3 lister han opp den berømte suksesjonslisten fra kirken i Roma. Ingen av gnostikerne kan vise til en tilsvarende liste. Vranglærerne er derfor for sene til å kunne gjøre krav på å besitte sannheten. Det er i kirken, som ble grunnlagt av apostlene, vi finner den. Sannheten er her, fra begynnelsen, fast og uforanderlig. I denne sammenheng må Polycarp nevnes. Polycarp var den dominerende innflytelsen i unge Irenaeus' liv. Kirkefaderen viser til de tette båndene Polycarp hadde til apostelen Johannes. Dermed er også Irenaeus, gjennom Polycarp knyttet til opprinnelsens tid. Lik apostlene forkynte Polycarp den fra apostlene overleverte sannhet. Denne sannheten er overlevert og finnes bevart i kirken. Dette er for Irenaeus så tungtveiende bevis og han hevder det er uhørt å søke etter sannheten andre steder enn i apostelkirkene.

Når gnostikerne hevder at Jesus kom med et hemmelig budskap og at apostlene ikke hadde den sanne kunnskap om dette når de forkynte evangeliet, avviser Irenaeus dette som tøv. Alle mennesker kan se sannheten i hver eneste kirke. Det er derfor kirkefaderen lister opp biskopene i Roma, han kjenner også til biskoper i de andre kirkene. Hvis disse mennene

---

<sup>317</sup> Se kapittel 3.2.4, note 167

hadde kjent til et hemmelig budskap, ville de ha overlevert det til kirkene, men det har de ikke gjort. Det finnes derfor ingen hemmelig budskap. Apostlene har ført alt sammen som tilhører sannheten.

Irenaeus er klar over at det kan oppstå problemer når det gjelder teologiske spørsmål. I slike spørsmål vil man ikke alltid kunne finne svar i skriften, sier Irenaeus (*AH* 2,28,2). Da må man søke hjelp i de eldste kirkene. Her vil man kunne finne svar og skaffe seg absolutt sikkerhet. Dette fordi apostlene hadde overlevert sannheten til kirken og det var her den apostoliske lære forelå. Hvis ikke apostlene hadde etterlatt seg noe skriftlig, måtte man følge tradisjonens orden som ble overlevert fra apostlene. Det er dette barbarene har gjort.

I første omgang kan det virke som om Irenaeus her «følger» gnostikerne, og isolerer overleveringen fra skriften. Inntrykket av at skriften ikke er tilstrekkelig, kan oppstå. Jeg har argumentert for at Irenaeus aksepterer uttrykket «det levende ord»<sup>318</sup>, men han tilbakeviser gnostikernes påstand om en hemmelig overlevering. Jeg har også pekt på at skriften for Irenaeus er en uttrykksform for tradisjonen og et egnet middel som bevis for den apostoliske sannhet. Skriften trenger ingen tillegg. Apostolisitet er fellesnevneren for både skrift og tradisjon. Selv om Irenaeus bruker tradisjoner, og kjenner til tradisjoner, fra ulike områder i den kristne verden, danner både skrift og tradisjon en enhet hos Irenaeus, fordi de begge går tilbake til den samme apostoliske opprinnelse.

I *AH* 3,1-5 hvor begrepene tradisjon og kirke er hovedtema, kan jeg heller ikke finne at Irenaeus identifiserer *regula veritatis* med selve tradisjonen eller kirken. Den sanne tradisjonen er for kirkefaderen den profetiske og apostoliske forkynnelse som er bevart i skriften og som man finner i kirken. Sannheten som forkynnes i kirken er fra begynnelsen i sitt innhold fast og uforanderlig. Kirkens funksjon er å bevare den apostoliske tradisjonen.

I spørsmål om trosregelens opphav har jeg sett til den muntlige tradisjonen som går tilbake til apostlene og som ble bevart i de eldste forsamlinger. Jeg har argumentert for at begrepet «apostel» først og fremst var bestemt av en dogmatisk interesse hos Irenaeus. Da kirkefaderen er opptatt av å slå bro over opprinnelsens tid og datiden, finner vi også et element av historisk interesse hos Irenaeus. «De gamle», de som sto i kontakt med Kristus eller hans disipler, var for Irenaeus garanter for den apostoliske overleveringen. Jeg har flere steder i oppgaven referert til betydningen av «alder». Dette er et argument Irenaeus benytter i kampen mot gnostikerne. Vranglærerne er for «unge» til å gjøre krav på sannheten. For

---

<sup>318</sup> Se kapittel 3.2.5, note 198

kirkefaderen står apostelen Johannes i en særstilling. Johannes er den eldste apostoliske kilde som Irenaeus viser til. Gjennom Polycarp føler Irenaeus seg direkte knyttet til opprinnelsen. Mellom Jesus og Irenaeus står kun to personer, den første er Johannes og den andre er Polycarp. I tillegg til Polycarp har Irenaeus ganske sikkert kjent til Johannes-tradisjonen i den lokale kirken i Efesos. Irenaeus hevder at Johannes, disippelen Jesus hadde kjær, levde lenge i Efesos og at han forfattet evangeliet her. Johannes skal også ha blitt begravet i denne byen. Jeg har derfor hevdet at Irenaeus kjente til to muntlige kilder som knyttet ham nært til apostelen Johannes; Polycarp og kirken i Efesos. Men Irenaeus hadde også en tredje kilde, og denne var skriftlig: Papias' skrifter. Kirkefaderen kjenner godt til disse skriftene, og han benytter seg av dem<sup>319</sup>. I skriftet *Utlekning av Herrens evangelium* kommenterer Papias evangelietradisjonene med muntlige overleveringer av apostlene og deres disipler. Papias er interessert i fortellinger rundt disiplene og deres etterfølgere. Det er usikkert om Papias har vært i direkte kontakt med disiplene, men han har ganske sikkert snakket med deres disipler. Irenaeus gir i *AH* 3,1,1 en kort uttalelse om de fire evangeliene. I denne teksten støtter han seg på Papias. Irenaeus siterer flere steder fra de synoptiske evangeliene. Når han gjør dette, nevner han ikke navn. Når han derimot siterer fra Johannesevangeliet, henviser han til Johannes. Det virker derfor klart at Johannesevangeliet står i en særstilling hos Irenaeus. Årsaken til dette har jeg funnet hos Papias. Hos Eusebius kan vi lese at Papias «kritiserer» Markus- og Matteusevangeliet for manglende orden<sup>320</sup>. Dette skyldes ikke noe «feil» hos forfatterne. Disse har ikke vært øyenvitner, men bare skrevet ned hva de er blitt fortalt. Her skiller Johannes seg ut, hevder Papias. Evangeliet etter Johannes har den orden som Markus og Matteus mangler. I tillegg sier Papias at Johannesevangeliet er skrevet av et øyenvitne, nemlig apostelen selv. Han som Jesus hadde kjær. Dette synet kjenner Irenaeus til, og han støtter seg på det. Jeg er derfor av den oppfatning at Irenaeus og de andre kirkefedrene leder trosregelen tilbake til apostlene. Læren fra disse «gamle» menn er opprinnelig. Det vil si at den går tilbake til Kristus. Trosregelen går derfor tilbake til opprinnelsen, til den læren som apostlene underviste og som hadde sin grunn i Kristi ord og gjerninger. *Regula veritatis* ble overlevert kirken og her blir troen bevart. Troen som gir liv.

---

<sup>319</sup> Se kapittel 3.2

<sup>320</sup> Se kapittel 3.2.5, note 222

## 6. Konklusjon

I innledningen skrev jeg at jeg ville stille tre spørsmål: hvordan bruker Irenaeus *regula veritatis*, hva er *regula veritatis* hos kirkefaderen og endelig, hvor kommer regelen fra? Jeg har valgt ut tekster fra *Adversus haereses* og *Epideixis* som jeg mener har belyst spørsmålene mine. Tekstene i *AH* 1,9,4. 10,1-3. 22,1; 2,27,1. 28,1; 3,1-5; *Epid* 3-8 har vist viktigheten av temaet for Irenaeus. De har vist ulike sider ved hans bruk av troens regel, og tekstene har samlet kunne gi svar på forskningsspørsmålene som jeg stilte innledningsvis i oppgaven.

I disse tekstene har Irenaeus brukt begrepet *regula veritatis* i sammenheng med kritikk av gnostisk skriftbruk, han har gjengitt innholdet i regelen i bekjennelsesaktige trossummarier, han har hevdet at Bibelen er troens rettesnor, han har drøftet forholdet mellom *regula veritatis* og tradisjonen og han har knyttet trosregelen til dåpen. Jeg vil nå presentere svarene jeg har kommet frem til.

Irenaeus' hovedverk *Adversus haereses* er et dogmatisk oppgjør mot gnostisismen, men samtidig finner vi i dette skriftet kirkefaderens apologetiske alternativ<sup>321</sup>. Det senere verket *Epideixis* er en «lommedogmatikk» og den kan fungere som en inngang til Irenaeus tankegang<sup>322</sup>. MacKenzie hevder at *Epideixis* kan ses som et rammeverk for Irenaeus' undervisning<sup>323</sup>.

Sokrates<sup>324</sup> nevner Irenaeus' arbeider i forbindelse med de nikenske fedre<sup>325</sup>, og som vi har sett, nevnes kirkefaderens arbeider av Eusebius, Tertullian<sup>326</sup>, Hieronymus<sup>327</sup> og Theoderet<sup>328</sup>. Dette er tegn på at kirkefaderens arbeid var anerkjent og betydningsfullt også lenge etter hans død.

Irenaeus' tekster kan være vanskelig tilgjengelig. Enkelte hevder han mangler en klar struktur<sup>329</sup> eller at han presenterer motsigende ideer<sup>330</sup>. Kirkefaderen ber da også leserne om oppmerksomhet og tålmodighet, fordi bevisene strekker seg langt tilbake i tid. Irenaeus hevder selv at han anstrenger seg for å være kort (*AH* 3,12,9). Allikevel må leseren regne med

---

<sup>321</sup> Rise 2012: 21

<sup>322</sup> Se kapittel 4.1, note 242

<sup>323</sup> MacKenzie 2002: 30

<sup>324</sup> Sokrates Scholasticus var født i Konstantinopel rundt år 380, og han levde her hele sitt liv. Han skrev en kirkehistorie som skulle være en fortsettelse av Eusebius' kirkehistoriske verk (Schaff 1886: 4-14).

<sup>325</sup> Sokrates *E.H* 3,7, se også MacKenzie 2002: 30

<sup>326</sup> Se kapittel 2.2

<sup>327</sup> Se kapittel 2.1

<sup>328</sup> Theoderet: *Dialogues* I-III; *Letters* CXLV. Theoderet ble født i år 393 i Antiokia, og han fikk sin utdannelse her. Han ble biskop i Cyrus eller Cyrrhus i den syriske provinsen Cyrestica. Theoderet skrev også en kirkehistorie (Schaff 1892: 20-75).

<sup>329</sup> Osborn 2001: xi

<sup>330</sup> Minns 2010: x



at kirkefaderen gjentar seg selv ofte og utførlig. Det er en mengde material han forsyner leseren med, og enkelte kan kanskje føle en motløshet i møte med de tallrike antignostiske argumentene. Dette gjelder spesielt hans hovedverk *Adversus haereses*. Irenaeus skriver med stor iver, og hans arbeid er, etter min mening, meget interessant. Jeg finner i tekstene en tydelig sammenheng, eller rød tråd. Spesielt gjelder dette tekstene jeg har bearbeidet. Som vi vil se, har Irenaeus en klar forståelse av *regula veritatis*. Det er også på sin plass å nevne den, etter min mening, gode oversettelsen av *Adversus haereses* og *Epideixis* som vi finner hos Norbert Brox i serien *Fontes Christiani* fra 1993 – 2001. Oversettelsen fra Brox har gjort stoffet, om ikke lett tilgjengelig, lett leselig.

### 6.1 Hvordan bruker Irenaeus *regula veritatis*?

Irenaeus er den første som ofte bruker, og presist beskriver, *regula veritatis*<sup>331</sup>. Flere har stilt spørsmålet om trosregelen betyr en regel for troen, eller om troen selv betegnes som en regel<sup>332</sup>. Hos Irenaeus er saken etter min mening, klar. Kirkefaderens bruk av *regula veritatis* må forstås som at sannheten utgjør en regel. Dette bekreftes i *AH* 2,28,1:

Wir haben also als Richtschnur die Wahrheit selbst und das in aller Klarheit vorliegende Zeugnis von Gott. Da dürfen wir nicht dauernd zu anderen Lösungen unserer Fragen ausweichen und die feste und wahrhaftige Kenntniss von Gott abtun; wir müssen vielmehr die Lösung der Fragen an genau dieser charakteristischen Lehre orientieren.

Det er sannheten som brukes som en rettesnor, både ved skrifttolkning og forkynnelse. Begrepet «sannhet» spiller en helt avgjørende rolle hos Irenaeus. Det er dette som er formålet med hans skrifter, og biskopens forkynnelse er en fremstilling av sannheten. Kirkefaderen ser en sammenheng mellom tro og objektiv realitet<sup>333</sup>. I motsetning til gnostikernes mange sannheter, forkynner Irenaeus én sannhet. Denne finnes i den virkelige, av Gud skapte, verden. Tro og sannhet har derfor med det menneskelige liv å gjøre. Når Irenaeus snakker om mennesket, mener han det hele mennesket. For kirkefaderen består mennesket av både kropp og sjel. Disse er likeverdige, fordi de er skapt av Gud. Sannhet og tro er dermed knyttet til skapelsen, hvor mennesket står i sentrum. Wingren hevder i sin bok *Människa och kristen* at Irenaeus sier et entydig «ja» til kroppen. På Irenaeus' tid er legemets oppstandelse virkelig et

---

<sup>331</sup> Osborn 2010: 145

<sup>332</sup> Hägglund 2003: 10

<sup>333</sup> Se *Epid* 3

evangelium. Det brukne og skadde legemet blir helbredet og reiser seg til lovprisning av Kristus. Den gnostiske, antikroppslige læren står i sterk kontrast til Irenaeus. Vranglærernes læresystemer tar friheten fra mennesket, og mennesket blir frastjålet frelsen. Troen sier ja til kroppen<sup>334</sup>. På det kjente stedet i *AH* 1,9,4, kritiserer Irenaeus gnostikerne for deres omgang med skriften. De tar skriftsteder ut fra sin sammenheng, og ødelegger skriftens orden og sammenheng, slik at de skal passe inn i egne, gnostiske systemer. Sannheten går dermed tapt, hevder Irenaeus. Ved hjelp av *regula veritatis* vil den kristne sette bitene på plass igjen, slik at den rette orden og sammenheng bevares som lemmene på sannhetens kropp. Bak begrepet «sannhetens kropp» ligger mosaikk-bildet av kongen og reven i *AH* 1,8,1. Når gnostikerne misbruker skriften, er de som en som flytter på steinene i et mosaikk-bilde. Dermed får det opprinnelige bildet av kongen en form som en rev. Kongen, som er et bilde på skriftens innhold og sammenheng, kaller Irenaeus for sannhetens kropp. Den står i kontrast til reven som er en deformert kropp. Den kristne kjenner de ulike bitene i bildet, og setter de sammen igjen slik at kroppen blir frisk og sann.

I tillegg gir ordet «kropp» i begrepet «sannhetens kropp», assosiasjoner til Markions aeonlære. Hos Markion blir sannheten fremstilt som en menneskelig gestalt. Denne aeonen er i følge Markion kilden til hvert ord og tale. Irenaeus bruker derfor *corpus veritatis*, og også *regula veritatis*, som en motsetning til gnostikernes påfunn og oppfinnelser. Den menneskelige kroppen er mottageren av Guds skapende aktivitet. Kroppen er virkelig og har substans. Dette i motsetning til fantasier og påfunn. Troen hviler på en rekke hendelser som faktisk har skjedd. Dette bevitnes av den profetiske og apostoliske forkynnelse. Derfor må man gå til kirken, hvor denne lære finnes, og tolke skriftens innhold her. I skriften er alt bevitnet med klare og forståelige ord. Uten en relasjon til det virkelige, ville det ikke finnes en *regula veritatis*, men bare motstridende dogmer<sup>335</sup>. Troen hviler på ting som virkelig har skjedd (*Epid* 3).

Regelen er med på å sette utsagn og skriftsteder inn i en sammenheng hos Irenaeus. *Regula veritatis* danner en forståelsesbakgrunn for de ulike tekstene vi kan finne i skriften. Trosregelen peker på sannheten som bevitnes av skapelsens og frelsens faktiske hendelser. Det er dette som utgjør forkynnelsens rettesnor. Sannheten henviser til åpenbarelsen som ligger bak skriften, og bak tradisjonen. Den henviser til frelseshistoriens virkelighet, til de faktiske hendelser som tradisjonen vitner om, og som troen hviler på<sup>336</sup>.

---

<sup>334</sup> Wingren 1997: 20-21

<sup>335</sup> Hägglund 2003: 13

<sup>336</sup> Hägglund 2003: 15

Når Irenaeus skal gjengi innholdet i *regula veritatis*, kan den opptre som en bekjennelse, men da som en oppsummering av regelens innhold. «Bekjennelsene» identifiseres ikke med selve trosregelen. Dette ser vi tydelig i disse tekstene (*AH* 1,10,1. 22,1; *Epid* 6). Innholdet er det samme, men selve ordlyden varierer. Dette forsterker påstanden om at *regula veritatis* ikke kan være en fast formulert tekst. Trossummariene i *AH* 1,10,1 og *Epid* 6 brukes av Irenaeus i sammenheng med dåpen. Dette er spesielt tydelig i *Epid* 6. Dåpen er for Irenaeus opprettelsen av det rette forholdet til Gud. Dåpen er det evige livs segl og gjenfødelse i Ham. Det er her Kristus drar mennesket inn i døden og oppstandelsen. Det er derfor en sterk forbindelse mellom dåpen og skapelsen, inkarnasjonen og frelsen. Det er i dåpen vi får *regula veritatis* (*AH* 1,9,4; *Epid* 7). Irenaeus bruker derfor trosregelen som et skilt som peker mot Guds plan med skapelsen. Mennesket ble skapt til Guds bilde og likhet, og til vekst. Mennesket ville være som Gud, og mistet derfor sin menneskelighet. Ved det inkarnerte Ordets død og oppstandelse, blir skaden fra skapelsen helbredet, og skapelsen kan vokse og bli til det som var skapelsens intensjon.

I *AH* 1,10,1, hvor Irenaeus også gjengir innholdet i *regula veritatis*, benytter han seg av et trossummarium. Dette er likt det vi kaller *Symbolum Romanum*. I denne teksten henviser Irenaeus til trosregelen for å vise at Jesus er oppfyllelsen av de messianske profetier i Det gamle testamente. Irenaeus bruker derfor det kristologiske summarium i *AH* 1,10,1 som et skriftbevis; Jesus Kristus er kongen som profetene i Det gamle testamente talte om. I *AH* 1,22,1 og 3,11,1 knytter kirkefaderen også skriftbevis og trosregelen sammen. I disse tekstene peker *regula veritatis* atter en gang mot Guds frelsesordning, fra skapelse til fullendelsen av Guds plan. Irenaeus henter altså sin teologi fra skriften.

Irenaeus beskriver den hellige skriften som *regula veritatis*. Bibelen er ingen samlet størrelse på Irenaeus' tid. Kirkefaderen kaller evangeliene, apostlenes gjerninger, Paulusbrevene, samt det vi i dag kaller Det gamle testamente, for «skriften» eller «de hellige skrifter». Det er gjennom profetenes og apostlenes forkynnelse at sannheten ble åpenbart. Sannheten om Guds vitnesbyrd finnes i Bibelen, satt inn i en frelseshistorisk ramme. Bibelen er troens fundament og søyle, og den virker som en garant for sannhetens forkynnelse (*AH* 3,1,1). Skriften er for Irenaeus hovedverktøyet i behandlingen av teologiske spørsmål. Gjennom profetenes og apostlenes budskap er sannheten åpenbart i skriften. Skrift og tradisjon danner en enhet hos Irenaeus. Den ene bekrefter den andre og *vice versa*. Når Irenaeus drøfter forholdet mellom Bibelen og sannhetens regel, viser *regula veritatis* til det som ligger «bakenfor» virkeligheten, nemlig skapelsen og frelsen. Den er derfor også «bak» Bibelen.

Det er også blitt gjort flere forsøk på å forbinde *regula veritatis* med den kirkelige tradisjonen<sup>337</sup>. Irenaeus identifiserer på ingen steder trosregelen med tradisjonen. Den sanne tradisjonen er for Irenaeus den profetiske og apostoliske forkynnelse som er bevart i skriften, og som man finner i kirken. Den en gang muntlige tradisjonen er nå nedfelt i skriften, og bevarer dermed den rette tradisjonen. Når gnostikerne hevder at tradisjonen stammer fra en hemmelig overlevering, anklager kirkefaderen dem for å forfalske *regula veritatis*. Det finnes ingen hemmelig overlevering. Hadde apostlene kjent til en slik hemmelig overlevering, ville de ha overlevert dette til sine etterfølgere. Dette har ikke skjedd, og dette er lett beviselig da suksesjonen av biskoper er kjent for alle (AH 3,1,1). Man kan bli forledet til å tenke at Irenaeus gir disse biskopene en form for autoritet i forhold til skriften og læren. Dette er ikke tilfelle. Irenaeus bruker suksesjonslisten som et motargument mot gnostikerne. Disse ville bytte skriftens lære mot en muntlig tradisjon. Kirkens embete er for Irenaeus å bevare skriftens lære. Vi kan derfor si at tradisjonen skal bevare forkynnelsens sannhet.

Alder er for Irenaeus et viktig argument mot vranglærerne. Da kirkefaderen lever i stor avstand til opprinnelsens tid, slår han en bro over denne avstanden ved å henvise til biskoper og presbytere som sannhetsvitner. Bare de som har teologisk og historisk kontakt med apostlene og deres disipler, kan gjøre krav på sannheten. Sannheten som forkynnes i kirken er i sitt innhold fast og uforanderlig.

Innholdet i *regula veritatis* handler hos Irenaeus alltid om én størrelse. Kirkefaderen henviser stadig til frelseshistoriens fakta: Det som virkelig har skjedd og som den hellige skrift bevitner, nemlig Guds gjerninger fra skapelsen, inkarnasjonen og til grunnleggelsen av kirken gjennom apostlene. Videre inn i fremtiden hvor skapelsen gjenoprettes, og endelig den ytterste dom og det evige liv<sup>338</sup>. Når kirkefaderen skal utlegge *regula veritatis*, gjør han det som troen på Gud Fader, Guds Sønn og Den hellige Ånd.

Det første punkt i troen er Gud Fader, den eneste, allmektige, ikke-skapt, evig, usynlig, skaperen av altet. Skapelsen har han fullført med sine hender, det vil si Sønnen og Ånden. Gud har en plan. Denne planen er ikke bare en plan for denne verdens skapelse. Det er også en frelsesplan. Målet for frelsesplanen er det samme som for skapelsen. Skapelse og frelse danner derfor en enhet hos Irenaeus. I skapelsen skjer det en skade. Mennesket forsøker å bli som Gud, dermed stopper veksten som mennesket var skapt til opp. Mennesket er avhengig av at skaden helbredes, slik at intensjonen med skapelsen kan virkeliggjøres. Dette kan ikke

---

<sup>337</sup> Hägglund 2003: 17

<sup>338</sup> Hägglund 2003: 18-19

mennesket gjøre alene. Gud måtte bli menneske for å trekke alt til seg selv, og dermed helbrede det.

Det andre punkt i troen er Jesus Kristus, Guds Sønn, Guds Ord, vår Herre som profetene forkynte. Ved Ham er alt blitt til. Guds Ord ble menneske for å rekapitulere Adam i seg selv. Adam fant døden da han ville være lik Gud. Kristus vant livet ved døden og oppstandelsen ved å være det sanne menneske. Kristus forente oss med Gud. Mennesket som var skapt til vekst, finner i Kristus sin perfektjon. Det er dette som er målet med skapelsen. Målet er ikke annet enn fullførelsen av bevegelsen som starter i Guds skapelse, «i begynnelsen», og som åpenbares i den inkarnerte Kristus. Det er i Kristus vi finner fullendelsen av skapelsen.

Det tredje punkt er Den hellige Ånd. Gjennom Ånden har profetene forkynt frelsesordningen. Ved tidens ende vil Ånden bli utgytt over mennesket for å nyskape det for Gud.

## 6.2 Hva er *regula veritatis* hos Irenaeus?

Sannhetsbegrepet blir hos Irenaeus skarpt profilert i forhold til gnostikernes spekulasjoner. Det finnes bare én lære om Gud og ett budskap om frelsen. Det er dette som er sannheten og den har sin opprinnelse i virkeligheten selv. Når Irenaeus utvikler en forståelse av sannheten på denne måten, er det klart at *regula veritatis* ikke er en fiksert tekst eller en sum av læresetninger<sup>339</sup>. *Regula veritatis* er derfor ikke en regel som ble utformet i kirken i kampen mot gnostikerne. Den viser til åpenbaringen som ligger bak den kirkelige forkynnelse og bak skriftens ord, men regelen bevitnes av både tradisjonen og skriften. Som vi har sett, er sannheten som forkynnes i kirken fra begynnelsen i sitt innhold fast og uforanderlig. Bakgrunnen for dette er sammenhengen mellom sannheten og Guds frelsesplan som vi finner hos Irenaeus. Dette er ikke noe mennesket kan forandre eller påvirke. I motsetning til gnostikernes læresystemer, er troens innhold enhetlig og lik over hele verden. Selv om det finnes ulike språk i verden, er tradisjonens kraft den samme. Kirken forkynner sin lære som om den skulle ha en munn (AH 1,10,2). Mens gnostikerne forkynner flere sannheter og vil «redigere» skriftens innhold, har kirken den samme tro over hele verden.

I de bekjennelsesaktige trossummariene jeg har bearbeidet i denne oppgaven (AH 1,10,1. 22,1; *Epid* 6), er det klart at *regula veritatis* ikke kan identifiseres som en «dåpsbekjennelse». I AH 1,10,1 blir innholdet i regelen beskrevet likt det vi finner i *Symbolum Romanum*. *Regula veritatis* blir ikke først og fremst beskrevet som en bekjennelsesformel hos Irenaeus. Trosregelen peker først og fremst mot sannheten selv. Den som åpenbares i frelseshistorien.

---

<sup>339</sup> Osborn 2001: 145, MacKenzie 2002: 58 og Hägglund 2003: 14

I likhet med relasjonen mellom trossummarier og *regula veritatis*, kan heller ikke Bibelen identifiseres med trosregelen. Bibelen inneholder og lærer *regula veritatis*, men den er ikke *regula veritatis*. Profetenes og apostlenes tradisjon ble overlevert til kirken, og kirkens forkynnelse beviser Bibelens sannhet. Samtidig viser Bibelen sannheten som forkynnes i kirken. Sannheten er her levende til stede fra opprinnelsen av, det vil si «før» skriften.

Når Irenaeus hevder at sannheten er fast og uforanderlig, ligger ikke fastheten i en bestemt tekst eller formulering. Det viktigste i *regula veritatis* er ikke bestemte ord eller uttrykk, men substansen som formidles i dette begrepet. Robert W. Jenson beskriver *regula fidei* som en fellesspråklig bevissthet av troen. Regelen er ingen tekst, men levde i samtidens bevissthet på grunn av nærheten til Jesus. Denne nærheten var sikret gjennom apostlenes og deres disipler. Den felles bevisstheten ble bevart i kirken, og vi kan derfor si at kirkens indre tro utgjør trosregelen. Dette fordi apostlene har samlet alt som tilhører sannheten i kirken. Som i et forråds-kammer er alt bevart, og den som vil kan få livets vann her (AH 3,4,1)<sup>340</sup>. De tidlige kirkefedre kunne derfor bruke ulike formuleringer av *regula veritatis*, og allikevel være sikre på at innholdet i regelen var den samme. De hentet sine ord og formuleringer fra «sannhetens forråds-kammer», i kirken som de selv tilhørte<sup>341</sup>.

Jeg vil hevde at *regula veritatis* hos Irenaeus sammenfaller med den rette kunnskapen om Gud. *Regula veritatis* henviser til Gud som den ene, allmektige Gud som skapte alt ved sitt Ord, og som ved det samme Ord brakte frelse til mennesket (AH 3,11,1). Skal vi forstå Irenaeus må vi til en hver tid ha fokus på historien om «mennesket og inkarnasjonen». Jesu Kristi rolle som «medskaper» og frelser er essensielt i Irenaeus' teologi<sup>342</sup>. Guds plan er menneskets historie. Adam vil være lik Gud, og mister Guds bilde og likhet. Jesus er Gud, men blir det sanne mennesket. Ved sin korsdød, trekker Kristus mennesket til seg og gjenoppretter skapelsen slik den var tenkt. I Jesus forenes skaper og skapelse.

### 6.3 Hvor kommer *regula veritatis* fra?

Når det gjelder trosregelens opphav, er ikke Irenaeus bare opptatt av dogmatikk. Kirkefaderen er selvsagt interessert i å gi *regula veritatis* en dogmatisk autoritet, men han er også opptatt av det historiske aspektet. Irenaeus anser trosregelen for å stamme fra Kristus selv, og fra apostlene og deres disipler. *Regula veritatis* kommer derfor fra opprinnelsens kilde, og den var en del av apostlenes undervisning. Denne undervisningen hadde grunn i Kristi ord og

---

<sup>340</sup> Se Åp 22,17

<sup>341</sup> Jenson 2010: 15-16

<sup>342</sup> Se Steenberg 2008: 9

gjerninger, og det er dette som ble overlevert til kirken. Det er Kristus som har gitt mennesket den sanne kunnskap om Gud:

Wir dagegen folgen dem einzigen und allein wahren Herrn als unserem Lehrer und besitzen als Richtschnur der Wahrheit seine Worte, wobei wir über dieselben Worte alle immer dasselbe sagen (AH 4,35,4).

Alder er et viktig argument for Irenaeus i striden mot gnostikerne. Da han leder *regula veritatis* tilbake til opprinnelsen, kan han fastslå at gnostikerne er for unge. De kan ikke vise tilbake til begynnelsen. Irenaeus ser seg selv i direkte kontakt med «urkilden». Dette skjer gjennom Polycarp og Papias. Da disse mennene har vært i kontakt med apostlene og deres disipler, er de garanter for den apostoliske overleveringen, og dermed sannheten.

*Regula veritatis* er derfor en utlegging av sannheten selv, det vil si åpenbaringen av Guds plan. Denne historien starter med skapelsen, fortsetter med krybben i Betlehem og slutter med de dødes oppstandelse og den ytterste dommen. I frelsen blir skapelsen gjenopprettet og sikrer veksten mot en fremtid som er mer enn det fortapte paradiset. Dette har profetene og apostlene forkynt, og Bibelen bevitner det. Deres lære er bevart i kirken, og alle kan her finne sannhetens lære. Sannheten som gir evig liv. «Wer gläubig ist, der glaubt das» (AH 5,33,4)<sup>343</sup>.

#### 6.4 Kritikk av Irenaeus' historiske rekonstruksjon

De fleste historiske presentasjoner av tidlig kristendom har tatt i bruk Irenaeus' syn på kristendommens historie. Kirkefaderens syn kan kalles det «klassiske» syn på tidlig kristendom. I følge denne «klassiske» forståelsen, bevarer ortodoksien Jesu og apostlenes originale lære. Vranglæren er sidegreiner av den sanne tro. Ortodoksien er kronologisk før vranglæren. I tillegg hevder det «klassiske» synet at majoriteten fulgte den verdensomfattende troen i kirken. Vranglæren var kun en minoritet, splittet i flere små grupper. I Eusebius' kirkehistorie fra det fjerde århundre og inn i det 20. århundre, var dette det dominerende synet på tidlig kristendom<sup>344</sup>. Jeg vil nå kort gjengi kritikken fra dagens forskning når det gjelder Irenaeus' historiske rekonstruksjon. Jeg støtter meg på John Kaufmans *Diverging trajectories or emerging mainstream? Unity and diversity in second century christianity* i Hvalvik, Reidar og Johan Kaufman (red) (2011): *Among jews, gentiles and christians in antiquity and the*

<sup>343</sup> Brox ser i denne lille setning en treffende beskrivelse av Irenaeus' forståelse av troen. Den fungerer som en «hovednøkkel» til kirkefaderens forståelse av virkeligheten (Brox 2001: 249, note 116).

<sup>344</sup> Kaufman 2011: 115-116

*middle ages. Studies in honour of professor Oskar Skarsaune on his 65th birthday*, Trondheim: Tapir Akademisk Forlag.

Walter Bauer kritiserer det «klassiske» synet i sin bok *Rechtgläubigkeit und Ketzerei im ältesten Christentum*, første gang utgitt i 1934. Bauer hevder at den «klassiske» forståelsen er feil. Det finnes ingen urapostolisk, ortodoks kristendom som senere ble «ødelagt» av vranglære. Bauer argumenterer for at det ikke finnes en enhetlig kristendom. Kristendommen var mangfoldig allerede fra begynnelsen av. Det som er blitt kalt «apostolisk» eller «ortodoks» kristendom, var en av flere retninger innenfor religionen. Den ortodokse kristendom var heller ikke den originale eller største versjonen. Bauer hevder at ortodoksien var den rådende i Roma. Det er kristendommen vi finner i verdensbyen som betegnes som «rett tro». Det faktum at den sanne kristne lære stammer fra Roma, når kristendommen har sin opprinnelse i Midtøsten, kaller Bauer «ein merkwürdiges Spiel der Geschichte»<sup>345</sup>. Oppsummerende kan vi si at Bauer hevder at kristendommen er karakterisert ved varierende og konkurrerende grupper. Det er umulig å finne den apostoliske «sanne» opprinnelse. Den retningen som blir kalt ortodoks og stammer fra Roma, blir brukt til å undertrykke andre kristne retninger. Disse blir kalt vranglære<sup>346</sup>. Bauer kritiserer dermed det «klassiske» synet vi finner hos Irenaeus. Kirkens lære fra den tidlige fase av kristendommen var ikke det primære. Vranglæren var derfor heller ingen variasjon av denne læren<sup>347</sup>. Flere steder var det heller motsatt. Den såkalte vranglæren var det primære<sup>348</sup>.

Bauers arbeid har ikke fått stått uimotsagt. Bauers påstand om at ortodoksien spredte seg fra Roma, er av forskere i dag forlatt. Dagens forskning viser at kristendommen i Roma også var forskjellig. Den besto av flere ulike grupperinger og ikke en stor «ortodoks» gruppe. Bauer blir også kritisert for å undervurdere den ortodokse kristendommen i middelhavsområdet. Det viser seg at fantes flere ortodokse områder som sto sterkt, og at disse ikke var så avhengige av Roma som Bauer hevdet. Det som er blitt stående etter den tyske teologen, er hans henvisning til kristendommens mangfold i det andre århundre. Eusebius' og Irenaeus' syn på en opprinnelig ortodoks kristendom som senere ble forfalsket av vranglæren, kan ikke bevises. Bauers kritikk av det «klassiske syn på tidlig kristendom» er bekreftet av dagens forskning. Hans syn på ortodoksien som den romerske formen av kristendom bekrefte ikke<sup>349</sup>.

---

<sup>345</sup> Bauer 1964: 242

<sup>346</sup> Kaufman 2011: 118

<sup>347</sup> Bauer 1964: 4

<sup>348</sup> Strecker 1964: 245

<sup>349</sup> Kaufman 2011: 119-120.



I en artikkelsamling kalt *Trajectories through Early Christianity* fra 1971, fulgte Koester og Robinson opp Bauers tese om at det ikke finnes en original og apostolisk tro<sup>350</sup>. Kristendommen har alltid vært sammensatt av ulike grupper. Ikke bare fra det andre århundre, men helt fra begynnelsen. Enkelte av disse gruppene kan vi også finne i Det nye testamente. Ulike forståelse og tolkning av kristendommen er altså til stede helt fra begynnelsen. Dette er ingen senere utvikling. Koester og Robinson kaller disse ulikheten for «diverging trajectories». De ulike retningene, eller kursene, kan følges i tid og rom. Tidlig kristendom blir sett som forskjellige baner i stedet for en rett ortodoks linje. Spørsmålet om enhet og ulikhet blir også drøftet av Dunn<sup>351</sup>. Dunn er enig at kristendommen opptrer som et mangfoldig fenomen, men han stiller spørsmål om det ikke finnes «noe» som alle kristne har felles. Dunn finner svar i påskefortellingen. I Jesu død og oppstandelse finner vi en «enhet» som de kristne har felles. Allikevel ser Dunn i påskefortellingen et kristent mangfold. Han trekker derfor konklusjonen at det ikke finnes én form for kristendom i det første århundre. Men har dette blitt oppfattet som et problem for de første kristne? spør Dunn. Som vi har sett hos Irenaeus, er begrepet «apostolisk» ikke rettet mot én bestemt apostel, men apostlene. Selv om apostlene blir sett som en helhet, finner vi allikevel en form for mangfold hos kirkefaderen. Dunn ser derfor et mangfold i ortodoksien og ikke avvikende retninger i kristendommen<sup>352</sup>.

Selv om ideen om «diverging trajectories» er mer nøyaktig enn det «klassiske syn», er det ikke uproblematisk. Hvis man ser den tidlige kristendommen kun som ulike tradisjoner, mister man kristendommens riktige karakter. I den tidlige fase av kristendommen skapes også «et sentrum» for troen. Det er viktig å finne ut hvordan og hvorfor dette sentrum danner en felles identitet for de kristne. I stedet for å snakke om avvikende retninger, vil det være nyttig å se at det brede mangfoldet bevarte felles sak og identitet hos de kristne. En slik forståelse av mangfoldet, og at dette var uproblematisk, finner vi også hos Irenaeus. Hos Eusebius kan vi lese om konflikten mellom Roma og Lilleasia angående påskefeiringen, og når fasten skulle avsluttes. Biskopen i Roma ville bannlyse sine meningsmotstandere. Selv om Irenaeus deler biskopen av Romas syn, advarer han mot bannlysningen, og maner heller til fred og ikke splittelse i kirken. De kristne i Lilleasia følger en gammel tradisjon som de hadde mottatt fra apostlene, sier Irenaeus<sup>353</sup>.

---

<sup>350</sup> Robinson, James M. og Helmut Koester (1971): *Trajectories through Early Christianity*, Philadelphia: Fortress Press

<sup>351</sup> Dunn, James D.G (2006): *Unity and Diversity in the New Testament*, 3. utg, London: SCM Press

<sup>352</sup> Kaufman 2011: 120-124

<sup>353</sup> Se kapittel 2.1, note 30

For Irenaeus er mangfold altså ikke et problem i seg selv. Men mangfoldet hadde sine grenser. Som vi har sett, er Irenaeus' hovedverk et skrift rettet mot vranglærerne. Når Irenaeus skal trekke ortodoksiens grenser, bruker han *regula veritatis* som rettesnor. Denne rettesnoren stammer fra apostlene, hevder kirkefaderen. Irenaeus er da klar over at det finnes varierende tradisjoner som stammer fra ulike apostler, men for kirkefaderen finnes det hos apostlene områder innenfor teologien som står absolutt fast, og som alle apostler er enige om, nemlig *regula veritatis*. Når vi ser på innholdet i sannhetens regel, ser vi hva disse områdene er: Troen på den ene, allmechtige Gud, altets skaper, og troen på Jesus Kristus, Guds Sønn, det inkarnerte Ordet som sammenfattet alt i seg selv, og ved sin død og oppstandelse gav mennesket tilbake Guds bilde og likhet, og dermed også det evige liv. Slik forsto Irenaeus *regula veritatis*, og det var regelen som skilte mellom mangfold og vranglære. For kirkefaderen kom sannhetens regel fra apostlene. Hos Irenaeus erfarer vi dermed et bredt mangfold som ble akseptert fra kirken, og at trosregelen aktivt satt grenser for hva som er ortodoksi og hva som var vranglære.

Kaufman argumenterer derfor at «diverging trajectories» ikke er den beste metaforen for tidlig kristendom. Han bruker heller begrepet «emerging mainstream». I tendensene som oppstår blir grensene trukket opp «baklengs», og disse grensene blir stadig revidert. Først av Irenaeus og Eusebius, og deretter av kirken. Slik har det vært siden. Kaufman hevder at tendensen i kristendommens andre århundre bekrefter forskjellige tradisjoner innenfor kirken. Samtidig som den setter grenser for akseptabelt mangfold og avvik. Det er viktig å ha et bredt syn på kristendommen, men man må også ha et øye for diskusjonene om hva som er rett og gal forståelse av kristendommen. I følge Kaufman holder det ikke kun å fokusere på det eksterne synspunktet, hvor alle former for kristendom blir betraktet likt. For å forstå kristendommen må man høre på det brede mangfoldet som finnes i kildene, men det må skapes rom for de interne selv-defineringene og på grensesettingen for rett tro. Derfor er metaforene «emerging mainstream» heller ikke uproblematisk, hevder Kaufman. En adekvat historisk forståelse av kristendommen må derfor ta innover seg kompleksiteten den representerer. Den må ta mangfoldet som finnes i det første og andre århundre på alvor, men også det faktum at mangfoldet levde fredelig sammen. Man må ha øye for det eksterne og det interne i den tidlige kristendommen for å forstå den riktig<sup>354</sup>.

---

<sup>354</sup> Se Kaufman 2011: 124-128

## Bibliografi

### Tekstutgaver og oversettelser

Fontes Christiani (1993): Irenaeus von Lyon. Epideixis. Adversus haereses. Darlegung der apostolischen Verkündigung. Gegen die Häresien I. Griechisch, lateinisch, deutsch. Übersetzt und eingeleitet von Norbert Brox, Freiburg, Basel, Wien, Barcelona, Roma, New York: Herder

Fontes Christiani (1993): Irenaeus von Lyon. Adversus haereses. Gegen die Häresien II. Griechisch, lateinisch, deutsch. Übersetzt und eingeleitet von Norbert Brox, Freiburg, Basel, Wien, Barcelona, Roma, New York: Herder

Fontes Christiani (1995): Irenaeus von Lyon. Adversus haereses. Gegen die Häresien III. Griechisch, lateinisch, deutsch. Übersetzt und eingeleitet von Norbert Brox, Freiburg, Basel, Wien, Barcelona, Roma, New York: Herder

Fontes Christiani (1995): Irenaeus von Lyon. Adversus haereses. Gegen die Häresien IV. Griechisch, lateinisch, deutsch. Übersetzt und eingeleitet von Norbert Brox, Freiburg, Basel, Wien, Barcelona, Roma, New York: Herder

Fontes Christiani (2001): Irenaeus von Lyon. Adversus haereses. Gegen die Häresien V. Griechisch, lateinisch, deutsch. Übersetzt und eingeleitet von Norbert Brox, Freiburg, Basel, Wien, Barcelona, Roma, New York: Herder

Asmussen, Jes P. (1970): *Irenæus' bevis for den apostolske forkyndelse. Oversættelse fra armenisk, indledning og noter ved Jes P. Asmussen*, København: G E C Gads forlag

Baasland, Ernst og Reidar Hvalvik (red.) (1997): *De apostoliske fedre i norsk oversettelse med innledninger og noter*, Oslo: Luther Forlag

*Brevet til fillipperne fra den hellige Polycarp, biskop i Smyrna og hellig martyr i Baasland*, Ernst og Reidar Hvalvik (red.) (1997): *De apostoliske fedre i norsk oversettelse med innledninger og noter*, Oslo: Luther Forlag

*De tolv apostlers lære*, i Baasland, Ernst og Reidar Hvalvik (red.) (1997): *De apostoliske fedre i norsk oversettelse med innledninger og noter*, Oslo: Luther Forlag

Easton, Burton Scott (oversetter) (1962): *The apostolic tradition of Hippolytus*, Cambridge: Cambridge University press

Gregor av Tours: *Historia Francorum*:

<http://thelatinlibrary.com/gregorytours/gregorytours1.shtml> (14.11.2011)

*Hermas' Hyrden* i Baasland, Ernst og Reidar Hvalvik (red.) (1997): *De apostoliske fedre i norsk oversettelse med innledninger og noter*, Oslo: Luther Forlag

Hieronymus: *Commentariorum In Isaim Prophetam Libri Duodeviginti*,  
<http://www.documentacatholicaomnia.eu/02m/0347->

0420,\_Hieronymus,\_Commentariorum\_In\_Isaim\_Prophetam\_Libri\_Duodeviginti,\_MLT.pdf  
(15.11.2011)

*Ignatius' brev til smyrnerne* i Baasland, Ernst og Reidar Hvalvik (red.) (1997): *De apostoliske fedre i norsk oversettelse med innledninger og noter*, Oslo: Luther Forlag

*Ignatius' brev til trallerne* i Baasland, Ernst og Reidar Hvalvik (red.) (1997): *De apostoliske fedre i norsk oversettelse med innledninger og noter*, Oslo: Luther Forlag

*1. Klemens brev* i Baasland, Ernst og Reidar Hvalvik (red.) (1997): *De apostoliske fedre i norsk oversettelse med innledninger og noter*, Oslo: Luther Forlag

*Peters forkynnelse* i Baasland, Ernst og Reidar Hvalvik (red.) (1997): *De apostoliske fedre i norsk oversettelse med innledninger og noter*, Oslo: Luther Forlag

Schaff, Philp og Allan Menzies (red.) (1885): *ANFO3. Latin Christianity: Its Founder, Tertullian*, Grand Rapids, MI: Christian Classics Ethereal Library

Schaff, Philp (1885): «*The first Apology*» in *ANFO1. The Apostolic Fathers with Justin Martyr and Irenaeus*, Grand Rapids, MI: Christian Classics Ethereal Library

Schaff, Philp (1885): «*Dialogue with Trypho*» in *ANFO1. The Apostolic Fathers with Justin Martyr and Irenaeus*, Grand Rapids, MI: Christian Classics Ethereal Library

Schaff, Philp og Allan Menzies (red.) (1885): «*The chaplet*» in *ANFO3. Latin Christianity: Its Founder, Tertullian*, Grand Rapids, MI: Christian Classics Ethereal Library

Schaff, Philip (red.) (1886): *NPNF2-02. Socrates and Sozomenus Ecclesiastical Histories*, New York: Christian Literature Publishing Co

Schaff, Philip (red.) (1890): *NPNF2-01. Eusebius Pamphilus. Church History, Life of Constantine, Oration in Praise of Constantine*, New York: Christian Literature Publishing Co

Schaff, Philip (1892): "Theoderet: Dialogues I-III; Letters CXLV", in *NPNF2-03. Theodoret, Jerome, Gennadius, & Rufinus: Historical writings*, Grand Rapids, MI: Christian Classics Ethereal Library

Schaff, Philip (1892): "Lives of Illustrious Men" (*De viris illustribus*), in *NPNF2-03. Theodoret, Jerome, Gennadius, & Rufinus: Historical writings*, Grand Rapids, MI: Christian Classics Ethereal Library

Tertullian: «*Stromata*» in Schaff, Philp og Allan Menzies (red.) (1885): *ANFO3. Latin Christianity: Its Founder, Tertullian*, Grand Rapids, MI: Christian Classics Ethereal Library

Tertullian: «*The prescription against heretics*» in Schaff, Philp og Allan Menzies (red.) (1885): *ANFO3. Latin Christianity: Its Founder, Tertullian*, Grand Rapids, MI: Christian Classics Ethereal Library

*Utlekning av Herrens evangelium* i Baasland, Ernst og Reidar Hvalvik (red.) (1997): *De apostoliske fedre i norsk oversettelse med innledninger og noter*, Oslo: Luther Forlag

Williams, Frank (oversetter) (1987): *The Panarion of Epiphanius of Salamis, Volume 1*, Leiden: Brill

## **Innledninger**

Akerø, Hans Arne (1997): «*Innledning til Hermas' Hyrden*» i Baasland, Ernst og Reidar Hvalvik (red.) (1997): *De apostoliske fedre i norsk oversettelse med innledninger og noter*, Oslo: Luther Forlag

Asmussen, Jes P. (1970): «*Indledning*» i *Irenæus' bevis for den apostolske forkyndelse. Oversættelse fra armenisk, indledning og noter ved Jes P. Asmussen*, København: G E C Gads forlag

Baasland, Ernst (1997): «*Innledning*» i Baasland, Ernst og Reidar Hvalvik (red.) (1997): *De apostoliske fedre i norsk oversettelse med innledninger og noter*, Oslo: Luther Forlag

Baasland, Ernst (1997): «*Innledning til De tolv apostlers lære*» i Baasland, Ernst og Reidar Hvalvik (red.) (1997): *De apostoliske fedre i norsk oversettelse med innledninger og noter*, Oslo: Luther Forlag

Blandhol, Sverre, Tor Martin Møller og Glenn Wehus (2010): «*Innledning*» i *Epiktets håndbok*, Bergen: Vigmostad Bjørke

Brox, Norbert (1993a): "*Der einfache Glaube und die Theologie*", i Fontes Christiani (1993): *Irenaeus von Lyon. Epideixis. Adversus haereses. Darlegung der apostolischen Verkündigung. Gegen die Häresien I. Griechisch, lateinisch, deutsch. Übersetzt und eingeleitet von Norbert Brox*, Freiburg, Basel, Wien, Barcelona, Roma, New York: Herder

Brox, Norbert (1993a): "*Die Epoche der Gnosis*", i Fontes Christiani (1993): *Irenaeus von Lyon. Epideixis. Adversus haereses. Darlegung der apostolischen Verkündigung. Gegen die Häresien I. Griechisch, lateinisch, deutsch. Übersetzt und eingeleitet von Norbert Brox*, Freiburg, Basel, Wien, Barcelona, Roma, New York: Herder

Brox, Norbert (1993a): «*Einführung i Adversus haereses*», i Fontes Christiani (1993): *Irenaeus von Lyon. Epideixis. Adversus haereses. Darlegung der apostolischen Verkündigung. Gegen die Häresien I. Griechisch, lateinisch, deutsch. Übersetzt und eingeleitet von Norbert Brox*, Freiburg, Basel, Wien, Barcelona, Roma, New York: Herder

Brox, Norbert (1993a): «*Einleitung zu Buch I*», i Fontes Christiani (1993): *Irenaeus von Lyon. Adversus haereses. Gegen die Häresien III. Griechisch, lateinisch, deutsch. Übersetzt und eingeleitet von Norbert Brox*, Freiburg, Basel, Wien, Barcelona, Roma, New York: Herder

Brox, Norbert (1993a): «*Einleitung zur Epideixis*», i Fontes Christiani (1993): *Irenaeus von Lyon. Epideixis. Adversus haereses. Darlegung der apostolischen Verkündigung. Gegen die Häresien I. Griechisch, lateinisch, deutsch. Übersetzt und eingeleitet von Norbert Brox*, Freiburg, Basel, Wien, Barcelona, Roma, New York: Herder

Brox, Norbert (1993b): «*Einleitung zu Buch 2*», i Fontes Christiani (1993): *Irenaeus von Lyon. Adversus haereses. Gegen die Häresien III. Griechisch, lateinisch, deutsch. Übersetzt und eingeleitet von Norbert Brox*, Freiburg, Basel, Wien, Barcelona, Roma, New York: Herder

Brox, Norbert (1993a): «*Noter*», i Fontes Christiani (1993): *Irenaeus von Lyon. Adversus haereses. Gegen die Häresien I. Griechisch, lateinisch, deutsch. Übersetzt und eingeleitet von Norbert Brox*, Freiburg, Basel, Wien, Barcelona, Roma, New York: Herder

Brox, Norbert (1993a): «*Zusammenhänge zwischen Biographie und Theologie des Irenäus*», i Fontes Christiani (1993): *Irenaeus von Lyon. Epideixis. Adversus haereses. Darlegung der apostolischen Verkündigung. Gegen die Häresien I. Griechisch, lateinisch, deutsch. Übersetzt und eingeleitet von Norbert Brox*, Freiburg, Basel, Wien, Barcelona, Roma, New York: Herder

Brox, Norbert (1995): «*Einleitung zu Buch 3*», i Fontes Christiani (1995): *Irenaeus von Lyon. Adversus haereses. Gegen die Häresien III. Griechisch, lateinisch, deutsch. Übersetzt und eingeleitet von Norbert Brox*, Freiburg, Basel, Wien, Barcelona, Roma, New York: Herder

Brox, Norbert (1995): «*Gliederung*», i Fontes Christiani (1995): *Irenaeus von Lyon. Adversus haereses. Gegen die Häresien III. Griechisch, lateinisch, deutsch. Übersetzt und eingeleitet von Norbert Brox*, Freiburg, Basel, Wien, Barcelona, Roma, New York: Herder

Brox, Norbert (1995): «*Noter*», i Fontes Christiani (1995): *Irenaeus von Lyon. Adversus haereses. Gegen die Häresien III. Griechisch, lateinisch, deutsch. Übersetzt und eingeleitet von Norbert Brox*, Freiburg, Basel, Wien, Barcelona, Roma, New York: Herder

Dods and Reith (1885): «*Introductory note to the writings of Justin Martyr*» in *ANFO1. The Apostolic Fathers with Justin Martyr and Irenaeus*, Grand Rapids, MI: Christian Classics Ethereal Library

Hvalvik, Reidar (1997): «*Innledning til Papias-fragmentene*» i Baasland, Ernst og Reidar Hvalvik (red.) (1997): *De apostoliske fedre i norsk oversettelse med innledninger og noter*, Oslo: Luther Forlag

Hvalvik, Reidar (1997): «*Innledning til Polycarps martyrium*» i Baasland, Ernst og Reidar Hvalvik (red.) (1997): *De apostoliske fedre i norsk oversettelse med innledninger og noter*, Oslo: Luther Forlag

Hvalvik, Reidar (1997): «*Noter til Papias-fragmentene*» i Baasland, Ernst og Reidar Hvalvik (red.) (1997): *De apostoliske fedre i norsk oversettelse med innledninger og noter*, Oslo: Luther Forlag

Robinson, J. Armitage, D.D (red.) (1920): «*Preface og Introduction*» i *The Demonstration of the Apostolic Preaching*, New York: The Macmillan Co.

Skarsaune, Oskar (1997b): «*Innledning til Peters forkynnelse*» i Baasland, Ernst og Reidar Hvalvik (red.) (1997): *De apostoliske fedre i norsk oversettelse med innledninger og noter*, Oslo: Luther Forlag

Synnes, Martin (1997): «*Innledning til Ignatius-brevene*» i Baasland, Ernst og Reidar Hvalvik (red.) (1997): *De apostoliske fedre i norsk oversettelse med innledninger og noter*, Oslo: Luther Forlag

## **Sekundærlitteratur**

Baukham, Richard (2006): *Jesus and the eyewitnesses, the gospels as eyewitness testimony*, Grand Rapids, MI, Cambridge: William B. Eerdmans Publishing Co.

Bauer, Walter (1964): *Rechtgläubigkeit und Ketzerei im ältesten Christentum*, Tübingen: J.C.B Mohr

Blum, Georg Günter (1963): *Tradition und Sukzession, Studien zum Normbegriff des Apostolischen von Paulus bis Irenäus*, Berlin og Hamburg: Lutherisches Verlagshaus

Bradshaw, Paul F., Maxwell E. Johnson og L. Edward Philips (2002): *The apostolic tradition: a commentary*, Minneapolis: Augsburg Fortress

von Campenhausen, Hans (1976): *Den kristne bibel blir til*, Oslo: Gyldendal Norsk Forlag

Grant, Robert M. (1949): «*Irenaeus and Hellenistic Culture*» i *The Harvard Theological Review*, vol. 42, no. 1 (jan. 1949), s. 41-51, Cambridge University Press – <http://www.jstor.org/stable/1508205> (10.04.2012)

Hägglund, Bengt (1981): *Teologins historia. En dogmatisk översikt*, Lund: Liber

Hägglund, Bengt (2003): *Sanningens regel. Regula veritatis. Trosregelen och den kristna traditionens struktur*, Skellefteå: Artos & Norma bokförlag

Henriksen, Jan-Olav (red) (1994): *Tegn, tekst og tolk*, Oslo: Universitetsforlaget

Hitchcock, F. R. Montgomery (1914): *Irenaeus of Lugdunum. A study of his teaching*, Cambridge: Cambridge University Press

Jenson, Robert W. (2010): *Canon and creed, Interpretation, Resources for the use of scripture in the church*, Louisville: Westminster John Knox Press

Kaufman, John (2011): «*Diverging trajectories or emerging mainstram? Unity and diversity in second century christianity*» i Hvalvik, Reidar og John Kaufman (red) (2011): *Among jews, gentiles and christians in antiquity and the middle ages. Studies in honour of professor Oskar Skarsaune on his 65th birthday*, Trondheim: Tapir Academic Press

Kelly, J. N. D (1972): *Early christian creeds*, London: Longman Group Limited

MacKenzie, Iain M. (2002): *Irenaeus's Demonstration of the Apostolic Preaching. A theological commentary and translation*: Aldershot: Ashgate

- Minns, Denis (2006): *"Truth and tradition: Irenaeus"*, i Mitchell Margaret M. og Frances M. Young (red) (2006): *The Cambridge history of christianity vol 1: From Origins to Constantine*, Cambridge UK, Cambridge University press
- Minns, Dennis (2010): *Irenaeus: An introduction*, London, New York: T&T Clark International
- Osborn, Eric (2001): *Irenaeus of Lyons*, Cambridge UK: Cambridge University press
- Richardson, Cyril C. (1953): *Early Christian Fathers, newly translated and edited by Cyril C. Richardson*, Philadelphia: Westminster Press
- Rise, Svein (2012): «*Irenaeus on Creation and salvation*» in Conradie, Ernst M. (red) (2012): *Creation and Salvation vol 1: A mosaic of selected classic christian theologies*, Wien, Berlin: LIT Verlag
- Sandnes, Karl Olav (2011): *The gospel «according to Homer and Vergil»: cento and canon*, Leiden: Brill
- Schaff, Philip (1882): *History of the christian church, vol. 2: Ante-Nicene christianity. A.D. 100-325*, Grand Rapids, MI: Christian Classics Ethereal Library
- Schaff, Philip (1885): *About History of the Christian Church, Volume II: Ante- Nicene Christianity. A.D 100-325*, Grand Rapids, MI: Christian Classics Ethereal Library
- Schoedel (1959): «*Philosophy and Rhetoric in the Adversus haereses of Irenaeus*» i *Vigiliae Christianae, vol. 13, no. 1 (april 1959), s. 22-32*, Brill – <http://www.jstor.org/stable/1582634> (31.03.2012)
- Seeland, Torrey (1994): «*Skrifttolkning i Det nye testamente og oldkirken*» i Henriksen, Jan-Olav (red) (1994): *Tegn, tekst og tolk*, Oslo: Universitetsforlaget
- Skarsaune, Oskar (1997): *Troens ord: de oldkirkelige bekjennelsene*, Oslo: Luther Forlag
- Skei, Hans H. (1992): *Å lese litteratur. Lærebok i litterær analyse*, Oslo: Ad Notam Gyldendal
- Steenberg, M. C. (2008): *Irenaeus on Creation. The cosmic Christ and the saga of Redemption*, Leiden: Brill
- Stordalen, Terje (1990): «*Det eksegetiske objekt og teologiens enhet*» i (1990): *Tidsskrift for Teologi og Kirke*, nr 4, Oslo: Universitetsforlaget
- Strecker, Georg (1964): «*Nachtrag*» i Bauer, Walter (1964): *Rechtgläubigkeit und Ketzerei im ältesten Christentum*, Tübingen: J.C.B Mohr
- Ulstein, Jan Ove (1994): «*Frå typologi til allegori: hermeneutikk i oldkyrkja*» i Henriksen, Jan-Olav (red) (1994): *Tegn, tekst og tolk*, Oslo: Universitetsforlaget



Van Unnik, W. C. (1977): «*An interesting document of second century theological discussion (Irenaeus, Adv. Haer. 1.10.3)*» i *Vigiliae Christianae*, vol. 31, no. 3 (sept. 1977), s. 196-228, Brill – <http://www.jstor.org/stable/1583133> (09.06.2011)

Wingren, Gustaf (1997): *Människa och kristen. En bok om Irenaeus*, Lund: Artos bokförlag