



DET TEOLOGISKE
MENIGHETSFAKULTET

Kampen om kanon

En drøftelse av Bart D. Ehrmans forståelse av kanon, med utgangspunkt i boken
Lost Christianities.

Christen Christensen

Veileder

Førsteamanuens i Kirkehistorie - John Kaufman

og

Førsteamanuensis i Det nye testamentet - Geir Otto Holmås

*Masteroppgaven er gjennomført som ledd i utdanningen ved
Det teologiske Menighetsfakultet og er godkjent som del av denne utdanningen*

Det teologiske Menighetsfakultet, 2012, høst
AVH504: Spesialavhandling med metode (30 ECTS)
Profesjonsstudiet i teologi

Innhold

1. KAPITTEL: INNLEDNING	4
1.1 Problemstilling	5
1.2 Avgrensing.....	6
1.3 Definisjoner og terminologi	6
2. KAPITTEL: KANON – ET DEFINISJONSSPØRSMÅL?	9
2.1 Etymologi og bruk	9
2.2 Definisjonstrøbbel og ulike bidrag	11
3. KAPITTEL: PRESENTASJON AV BART D. EHRMANS KANONFORSTÅELSE.....	16
3.1 Bart D. Ehrman – De tapte kristendommene	16
3.2 Bart D. Ehrmans kanonforståelse	19
3.2.1 Hvem bestemte hvilke bøker som skulle inkluderes, hvordan ble disse avgjørelsene tatt og når ble det bestemt?	20
3.2.2 Er det de riktige bøkene? Hva med andre bøker?	23
3.3 Forskningshistorisk innordning av Bart D. Ehrman.....	25
4. KAPITTEL: DRØFTELSE - FORHOLDET MELLOM KANONHISTORIEN OG DEN TIDLIG KRISTNE HISTORIE	31
4.1 Kanons vekst, autoritet og funksjon	32
4.1.1 Autoritetsbevissthet.....	33
4.1.2 Vekst og funksjon	41
4.2 Mangfoldighet som premiss for Ehrmans kanonforståelse.....	44
4.2.1 En alternativ forståelse av den tidlig kristne historie	46
4.2.2 To grunnleggende aksiomer	52
4.3 Kamp som premiss for Ehrmans kanonforståelse	57
4.4 Avgrensing av kanon	67
5. KAPITTEL: KONKLUSJON	78

6. LITTERATUR..... 82

1. KAPITTEL: INNLEDNING

Det nye testamentet innehar en enorm innvirkningskraft for mennesker over hele verden som kaller seg kristne. Det nye testamentets fortellinger har gjennomsyret land og kulturer, og har preget og forandret verden i snart 2000 år. Det nye testamentet inneholder tjuesyv bøker som i stor grad varierer i form og innhold. Det er evangelier, brev, gjerningsfortellinger og apokalypser, som beskriver hendelser fra kristendommens opprinnelse og tidlige historie. I boken *Lost Christianities*¹ tar professor Bart D. Ehrman for seg den tidlig kristne historie og undersøker det han beskriver som et vidtrekkende, radikalt mangfold. Dette mangfoldet er representert ved mange ulike kristne grupper, så radikalt forskjellig fra hva vi kjenner som kristendom i dag, at de kan sies å representere andre "kristendommer". Ved hjelp av et omfattende materiale av ulike skrifter som først og fremst ikke tilhører Det nye testamentet, forsøker han å vise hva disse skriftene har å fortelle om hvordan det i kristendommens opprinnelse ikke bare var én form for kristendom, men mange. Han undersøker også hvordan én av disse kristendomsformene etablerte seg som dominerende i løpet av kristendommens første århundrer, og hvordan denne ene gruppen ble bestemmende for hvordan kristen tro og praksis kom til å se ut i århundrene som fulgte, og helt frem til i dag. Ifølge Ehrman gikk de alternative kristendommene, representert ved en rekke svært forskjellige apokryfe/ikke-kanoniske skrifter tapt, fordi kristendommens første århundrer var preget av en intens maktkamp mellom de ulike kristne gruppene. Ut av disse maktkampene gikk én gruppe seirende ut på bekostning av de andre gruppene som ble undertrykt og som fikk sine *hellige skrifter* ødelagt, kastet eller brent. Det nye testamentets tjuesyv bøker, samlet i det som kalles kanon, representerer for Ehrman denne ene gruppens mest langvarige og effektive virkemiddel i maktkampene som dreiet seg om kristendommens innhold. Gjennom å samle nettopp disse skriftene i en kanon, ble de i stand til å avansere egne synspunkter og samtidig avvise andres. Hvorfor ble akkurat tjuesyv skrifter akseptert som autoritative *hellige skrifter*? Hvem bestemte hvilke bøker som skulle inkluderes, hvordan ble disse avgjørelsene tatt og når ble det bestemt? Ehrman spør seg hva som ville ha vært resultatet dersom bøkene inkludert i Det nye testamentets kanon hadde blitt erstattet av andre. Hvis kampen om kanon hadde endt med en annen vinner kunne

¹ Bart D. Ehrman, *Lost Christianities The Battles for Scripture and the Faiths We Never Knew* (New York: Oxford University Press, 2003).

kristendommen blitt noe fullstendig annerledes: Da ville det kanskje ikke bare vært én Gud, men to – eller så mange som 365? Da ville kanskje Jesus bare vært menneskelig – eller bare guddommelig. For Ehrman er kanontilblivelsen det som gjør at vi tenker om kristendommen på den måten vi gjør.² Dersom kampen om kanon hadde endt annerledes ville kanskje fortellingen om at ”Jesus Kristus er Messias, Guds Sønn” (Joh 20:31), vært radikalt annerledes. Disse mange spørsmålene og betraktningene utgjør bakgrunnen og motivasjonen for avhandlingen.

1.1 Problemstilling

Avhandlingens problemstilling er å gi:

En drøftelse av Bart D. Ehrmans forståelse av kanon, med utgangspunkt i Lost Christianities.

For å kunne drøfte Ehrmans forståelse av kanon vil jeg først gi en helhetlig presentasjon av *Lost Christianities*. Videre vil jeg nærmere presisere hvordan Ehrman forstår kanon, med hovedfokus på hvordan dette kommer til uttrykk i *Lost Christianities*. For å gi et så fullstendig bilde som mulig av Ehrmans kanonforståelse, vil jeg også trekke på andre bøker hvor han omhandler kanonspørsmålet.³ Presentasjonen vil tjene som utgangspunkt for drøftelsen i kapittel 4.

Kapittel 3 vil innordne Ehrman i en forskningshistorisk oversikt, som plasserer ham i forhold til tre andre viktige bidragsytere i kanondebatten; Theodor Zahn, Adolf von Harnack og Albert C. Sundberg. Disse tre presenteres nærmere allerede i kapittel 2, i sammenheng definisjonsspørsmålet. For å kunne komme på innsiden av Ehrmans kanonforståelse vil det også være nødvendig å se ham i forhold til Walter Bauer. Ehrmans forståelse av den tidlig

² Ehrman, *Lost Christianities*, 1-7.

³ Bart D. Ehrman, *The New Testament: A Historical Introduction* (New York: Oxford University Press, 2012); Bart D. Ehrman, *The Orthodox Corruption of Scripture: The Effect of Early Christological Controversies on the Text of the New Testament* (New York: Oxford University Press, 1996); Bruce M. Metzger og Bart D. Ehrman, *The Text of the New Testament: Its transmission, Corruption, and Restoration* (Fourth Edition: New York: Oxford University Press, 2005)

kristne historie, slik den kort er gjengitt innledningsvis, er i stor grad preget av Bauer og hans viktige verk *Orthodoxy and Heresy in Earliest Christianity*.⁴

For Ehrman utgjør hans syn på den tidlig kristne histories mangfoldighet en viktig bærebjelke i hans forståelse av kanontilblivelsen. Dette vil bli klart allerede av presentasjonen i kapittel 2 og 3, og forholdet mellom den tidlig kristne historie og kanontilblivelsen vil drøftes videre i kapittel 4. En underproblemstilling blir derfor: *På hvilken måte påvirker Ehrmans syn på den tidlig kristne historie hans forståelse av kanontilblivelsen?*

1.2 Avgrensing

Avhandlingens siktemål er ikke å gi en helhetlig vurdering av verken den tidlig kristne historie, eller en fullstendig drøftelse av kanondebatten. Dette er svært omfattende fagfelt som samtidig inkluderer et stort og til tider uoversiktlig og komplekst kildemateriale. Allikevel er dette tematikken avhandlingen opptas av i vurderingen av Ehrmans kanonforståelse.

Med tanke på avhandlingens grenser er det ikke mulig å vurdere alle aspekter ved spørsmålene Ehrman diskuterer i *Lost Christianities*. For eksempel er plassen for begrenset til å gå inn i en grundig vurdering av kildemateriale Ehrman presenterer og vurderer. Heller er det ikke mulig å gi en dyptgående vurdering av de mange ulike kristne gruppene presentert og vurdert av Ehrman. Håpet er allikevel at diskusjonene som reises og forsøket på å besvare avhandlingens problemstilling, i tilstrekkelig grad vil kunne representere en drøftelse av, og et alternativt bilde til det Ehrman gir.

Oppsummert kan man si, at avhandlingen vil forsøke å utfordre noen av Ehrmans helhetsperspektiver, særlig forholdet mellom kanontilblivelsen og den tidlig kristne historie.

1.3 Definisjoner og terminologi

I kapittel 2 vil jeg gå nærmere inn på definisjonsspørsmålet knyttet til ordet *kanon*. Det vil bli klart at dette er en tematikk med omfattende ringvirkninger for hvilken forståelse av kanon

⁴ Walter Bauer, *Orthodoxy and Heresy in the Earliest Christianity* (Second German edition; Georg Strecker; trans. by a team from the Philadelphia Seminar on Christian Origins; edited by Robert A. Kraft, Gerhard Krodel. Sigler Press: Mifflintown PA, 1996).

man har og får. Før jeg kommer til dette i kapittel 2, er det her nødvendig å si noe om andre begreper jeg benytter meg av i avhandlingen, og hvordan jeg bruker dem.

Når det gjelder bruk av uttrykket *den tidlig kristne historie*, så mener jeg med dette, dersom ingenting annet er nevnt, perioden fra cirka år 50 til slutten av det fjerde århundret. Hos Ehrman brukes dette uttrykket hovedsakelig om perioden fra det andre til det fjerde århundret,⁵ selv om han også diskuterer begivenheter innen det første århundret.

Når det gjelder bruk av uttrykket *hellige skrifter* refererer jeg hovedsakelig til det engelske begrepet "Scripture", og forstår det mer åpent, men funksjonelt det samme som hva uttrykket *kanon* inneholder. For en videre klargjøring av forholdet mellom *kanon* og *hellige skrifter* vises det til kapittel 2.

Når det gjelder bruken av *ortodoks* og *heresi*, bruker jeg disse uttrykkene slik de tradisjonelt er blitt forstått, og velger å ikke adoptere Ehrmans begrep "proto-ortodoks" andre steder enn der jeg eksplisitt presenterer, eller referer til hans materiale. Jeg vil derfor ikke gjengi *ortodoksi* og *heresi* i hermetegn eller med andre markeringer, annet enn der det er nødvendig for å få frem et poeng eller en betydning. Allerede her vil det kunne være fruktbart å gi en kort redegjørelse for vurderingen bak dette valget: Ehrman bruker uttrykket "proto-ortodoks" slik: "But what should we call Christians who held the views of the victorious party prior to their ultimate victory? It may be best to call them the forerunners of orthodoxy, the "proto-orthodox.""⁶ Uttrykket referer til en gruppe som tilslutt etablerte seg som seierherrer etter kampen om kristendommens innhold (kampen om kanon) ble avgjort.⁷ Uttrykket er overtatt av Ehrman, og ved å beskrive noen som "proto-ortodokse" etablerer han en relativt ny fagterminologi i lys av sin egen forståelse av den tidlig kristne historie og kanontilblivelsen.⁸ Et problem med Ehrmans bruk av uttrykket er at han unnlater å plassere det inn i en bredere forskningshistorisk ramme, som kunne klargjort tradisjonen han står i, samt belyse andre viktige forskningstradisjoner. Kanskje kan dette forklares av hans noe populistiske presentasjon av stoffet i *Lost Christianities*, men resultatet blir desto mer

⁵ Ehrman, *Lost Christianities*, 3.

⁶ Ehrman, *Lost Christianities*, 13.

⁷ R.A., Baker, anmeldelse av Bart Ehrman's *Lost Christianities*, ingen sider [sisert 12.november 2012]. Online: http://www.churchhistory101.com/docs/Ehrman_Review.pdf

⁸ John Kaufman, "Emerging Mainstream" Unity and Diversity in Second Century Christianity" i *Among Jews, Gentiles and Christians in Antiquity and the Middel Ages* (red. R. Kvalvik og John Kaufman; Tapir Academic Press, 2011), 114-115 (se særlig: fotnote 3 og 5 hos Kaufman)

utydlig for leseren. På grunn av dette er en bruk av uttrykket kritikkverdig fordi det plasserer i terminologien en gitt historieforståelse, som ikke klargjør ulike tilnærminger, men forutsetter én. Slik det står, blir det mer villedende enn forklarende.⁹ John Kaufman har kritisert uttrykket som ubrukelig av to grunner: Terminologien avslører nettopp hva det forsøker å skjule, nemlig at denne gruppen forsto seg som ortodoks, samtidig som den impliserer at denne gruppen bare var "forgjengere" for noe som kom senere. Dermed blir det problematisk å forstå denne gruppens forgjengere innenfor sin egen kontekst.¹⁰ Hos Ehrman forstås de alltid i lys av en senere virkelighet, noe som bekrefter mitt poeng ovenfor, nemlig at det i terminologien plasseres en gitt forståelse som fordrer et gitt perspektiv, samtidig som det unndrar seg helhetsperspektivet. Av denne grunn velger jeg å beholde de tradisjonelle betegnelse, samtidig som dette ikke betyr at jeg ikke ser Ehrmans hensikt med å bruke uttrykket.¹¹

⁹ R. A. Baker, anmeldelse av Bart Ehrman's *Lost Christianities*, ingen sider [sisert 12.november 2012]. Online: http://www.churchhistory101.com/docs/Ehrman_Review.pdf : "Ehrman, like a nighttime hide-n-seek friend jumping out from behind a bush, overwhelms the uneducated with a dizzying array of texts and obscure references from the first two "Christian" centuries."

¹⁰ Kaufman, "Emerging Mainstream", 114-115 (footnote 5);

¹¹ John Kaufman, *Becoming Divine, Becoming Human: Deification Themes in Irenaeus of Lyons* (Oslo: Det teologiske Menighetsfakultetet, MF Norwegian School of Theology, 2009), 50-51.

2. KAPITTEL: KANON – ET DEFINISJONSSPØRSMÅL?

Å arbeide med kanonspørsmålet nødvendiggjør et overblikk over ulike definisjonsforsøk av ordet *kanon*, og hvordan det er brukt. Ordet har vært gjenstand for mange ulike definisjoner, og forskjellige viktige forskningsbidrag har brukt samme ord med ulike definisjoner.¹² Begrepsklarheten er urent farvann. Dette er bemerket av flere,¹³ og av dem er det forsøkt tydeliggjort hvordan spørsmålet om definisjon og bruk av ordet *kanon* har vært et viktig premiss i kanondebatten som helhet.

Det følgende er et forsøk på å tegne opp et grovkissert kart knyttet til spørsmålet om definisjon, bruk og betydning av ordet *kanon* i kanonforskningen. Denne kartleggingen gjør det mulig å plassere Ehrmans kanonforståelse inn i en større sammenheng; et nødvendig steg for tilfredsstillende å besvare avhandlingens problemstilling. Kapitlet struktureres i to deler: (2.1) Etymologi og bruk, og (2.2) Definisjonstrøbbel og ulike bidrag.

2.1 Etymologi og bruk

Det greske ordet for kanon er, *ὁ κανών*. Det er beslektet med *κάννα* eller *κάνη*, som betyr *siv*. Etymologisk stammer ordet fra det Sumeriske navnet på en type sivplante, hvorfra det ble en del av det semitiske språket, og tilslutt adoptert inn i det greske språk.¹⁴ Den vanligste betydningen av *κανών* er oftest *rett stav*,¹⁵ men også *målestokk*¹⁶ Av dette ble det avledet ulike betydninger, som for eksempel *norm* og *ideal*¹⁷, *kriterium* og *standard*.¹⁸ Ordet ble også brukt i betydningen *liste* eller *tabell*;¹⁹ enten astronomiske tabeller²⁰, lister over herskere²¹,

¹² Bruce M. Metzger, *The Canon of the New Testament: Its Origin, Development, and Significance* (Oxford: Oxford University Press, 1987) 289. "The word "canon", whether in Greek, Latin, or English, is used in a kaleidoscopic variety of senses."

¹³ John Barton, *Holy Writings, Sacred Texts: The Canon in Early Christianity*. (Originally published: *The Spirit and the Letter*. London: Society for Promoting Christian Knowledge, 1997. First American edition: *Holy Writings, Sacred Text: The Canon in Early Christianity*. Louisville, Kentucky: Westminster John Knox Press, 1997). Og: Michael Kruger, *Canon Revisited: Establishing the Origins and Authority of the New Testament Books* (Illinois: Crossway, 2012).

¹⁴ Einar Thomassen, "Some Notes on the Development of Christian Ideas about a Canon" in *Canon and Canonicity; The Formation and Use of Scripture* (ed. Einar Thomassen; University of Copenhagen: Museum Tusulanum Press, 2010.), 9.

¹⁵ Metzger, *The Canon of the New Testament*, 289.

¹⁶ Eugene Ulrich, "The Notion and Definition of Canon" in *The Canon Debate*, (ed. Lee Martin McDonald and James A. Sanders; Peabody, Massachusetts: Hendrickson Publishers, Inc., 2002), 23.

¹⁷ Ulrich, "The Notion and Definition of Canon", 23.

¹⁸ Metzger, *The Canon of the New Testament*, 289.

¹⁹ Ulrich, "The Notion and Definition of Canon", 23.

eller som i Alexandria, hvor ordet *κανών* ble knyttet til samling (liste) av greske skrifter, som ble ansett for å være grammatiske mønstermodeller på grunn av sitt rendyrkede språk.²² Altså har ordet *κανών* to tradisjonelle betydninger: *Norm* og *liste*, begge kjent i antikken.²³

I Det nye testamentet brukes begrepet bare noen få ganger.²⁴ Mest relevant er Gal 6:16: "... where it is used in the general sense of ""measure of assessment", "norm of one's own action", "norm of true Christianity.""²⁵ Her brukes den i betydningen *rettesnor*,²⁶ eller *norm*. E. Ulrich hevder at det er relativt klart at Paulus ikke henviser til en lukket samling av skrifter. Metzger tenker på samme måte, og mener at *τῷ κανόνι* hos Paulus viser til at man bør følge anerkjent kristen oppførsel.²⁷

Fra det andre århundret er *κανών* brukt i betydningen *norm og regel* hos de første kirkelige forfatterne. Både Klemens av Roma og Klemens av Alexandria bruker *κανών* i uttrykk som "rule of our tradition"²⁸ og "the rule of faith"²⁹, men også Porphyry, motstander av kristendommen (Against the Christians A.D 270), visste at kirkene holdt frem en " 'canon of truth' handed down from Jesus."³⁰

Bruken av *κανών* i betydningen *liste*, og som *liste av autoritative bøker for kristne*, kom senere. Først i andre del av det fjerde århundre ble ordet brukt i denne betydningen. Den første kilden tilgjengelig er Athanasius' "Decree of the Synod of Nicaea", hvor han omtaler Hermas Hyrden som ikke tilhørende kanon (*μη ὄν ἐκ τοῦ κανόνος*).³¹ Kirkemøtet i 363, i Laodikea, Frygia, uttalte at bare de kanoniske bøkene skulle leses i kirken, i motsetning til de ikke-kanoniske. I 367 identifiserte Athanasius de *βιβλία κανονιζόμενα* overfor de apokryfe.

²⁰ Metzger, *The Canon of the New Testament*, 291: "The astronomical tables of Claudius Ptolemaeus (cf. 150), called *kavoves proxeiroi* ("hands-lists"), offered fixed reference points in the changes of the seasons."

²¹ Thomassen, "Christian Ideas about a Canon", 9.

²² Metzger, *The Canon of the New Testament*, 289-293.

²³ Thomassen, "Christian Ideas about a Canon", 9.

²⁴ Galaterbrevet 6:16; 2 Korinterbrev 10:13-16; og i et omstridt vers fra Filipperne 3:16 – "X, D, and the Byzantine text), being influenced by Gal 6:16, added *kavov* with the verb "to walk" so as to read "let us walk by the same rule."" – Metzger, *The New Testament Canon*, 290.

²⁵ Ulrich, "The Notion and Definition of Canon", 23. Sitatet kommer opprinnelig fra H.W. Beyer, "Kanon" *TDNT* 3:596-602.

²⁶ Bibelen 2011, Gal 6:16.

²⁷ Metzger, *The New Testament Canon*, 290.

²⁸ Metzger, *The New Testament Canon*, 290.

²⁹ Metzger, *The New Testament Canon*, 291.

³⁰ Metzger, *The New Testament Canon*, 291.

³¹ Metzger, *The New Testament Canon*, 292.

Bruken av ordet *κανών* i betydningen hele GT og NT, brukes i et dikt i 380 av biskop Amphilochius i Ikonium.³²

Einar Thomassen viser til kompleksiteten i forholdet mellom de to betydningene, *norm og liste*, for ofte kan en liste også representere en norm. Når kristne forfattere snakker om "kanoniske lister", er det ofte deres normgivende karakter som er i fokus, heller enn at de er del av en liste.³³ For eksempel er de ti bud en slik normgivende liste: "Thus lists and norms are two different things. But in so far as some lists have a normative purpose, there is an area where the two categories overlap."³⁴

Oppsummeringsvis dreier debattene seg altså om man skal forstå kanon som refererende til de *hellige skriftene* i forståelsen "autoritativ regel" (altså i betydningen "troens regel", som utvides til å bety de bøkene som autoritativt kommuniserer denne troens regel) – eller i betydningen avsluttet liste.³⁵

2.2 Definisjonstrøbbel og ulike bidrag

En ting er å se på ordets opphav og bruk i de første århundrene, noe annet er å se hvordan det har blitt brukt på ulikt vis i senere forskning. Det grunnleggende spørsmålet om kanon er: Hvem bestemte hvilke bøker som skulle inkluderes, hvordan ble disse avgjørelsene tatt og når ble det bestemt? Disse spørsmålene er gitt mange svar, som i stor grad er knyttet til hvordan uttrykket defineres. John Barton skisserer tre viktige svar i sin fremstilling, og leverer samtidig et eget bidrag.³⁶ Hans presentasjon står i forlengelse av hva Bevard Childs satte ord på i 1979: "... much of the present confusion over the problem of canon turns on the failure to reach an agreement regarding the terminology."³⁷

Theodor Zahn representerer den første løsningen i Bartons fremstilling: Han argumenterer for at veksten av de nytestamentlige skriftene skjedde spontant, i kontinuitet med den jødiske tradisjonen av å skrive og å holde av autoritative hellige bøker. Kanon er i følge Zahn,

³² Metzger, *The New Testament Canon*, 292.

³³ Thomassen, "Christian Ideas about a Canon", 9.

³⁴ Thomassen "Christian Ideas about a Canon", 10.

³⁵ Barton, *Holy Writings*, 12; Metzger, *The New Testament Canon*, 292-293.

³⁶ Barton, *Holy Writings*, 2ff.

³⁷ Bevard Childs, *Introduction to the Old Testament as Scripture* (Philadelphia: Fortress, 1979), 51. (Sitert fra Kruger, *Canon Revisited*, 27.)

ikke et resultat av press verken utenfra eller innenfra. Spørsmålet om de ulike bøkernes ”kanonisering” blir da en undersøkelse av hvordan disse bøkene ble mottatt, og så fort noen av de tidlige kristne forfattere henviste og brukte for eksempel et av evangeliene, viser det hvordan dette evangeliet var kanonisk. Zahn hevder derfor at man kan snakke om en kanon allerede ved slutten av det første århundre; riktignok ikke en avsluttet gruppe skrifter, men en gruppe skrifter som man uten å bli offer for anakronisme, kan kalle et nytt testament (selv om dette begrepet kom betydelig senere).³⁸

Adolf von Harnack kritiserer Zahn, og viser til at alle hans undersøkelser av de tidligste kirkelige forfatterens henvisninger til NT ikke svarte til sakens kjerne. Harnack viser til at alt man vet var at skriftene var kjent og i bruk; ikke at de var ansett som *hellige skrifter* eller at de var kanoniske: ”The right to be read publicly and the right to be included in the Canon is jumbled together by Zahn as if they were identical.”³⁹ Harnack innfører et skille mellom sitater eller allusjoner til NT generelt, og sitater derfra beskrevet som *hellige skrifter*. Distinksjonen mellom *graphé* og *gegraptai*⁴⁰ fører til at Harnack plasserer kanondateringen senere enn Zahn; til cirka 150-200. Dette var, i følge Harnack, den kritiske perioden i kanonformasjonen. Justin Martyr plasseres på den ene siden og Origenes på den andre,⁴¹ mellom dem står blant annet Markion.⁴² Harnacks viktigste bidrag til kanonspørsmålet er hvordan etableringen av Det nye testaments kanon i stor grad skyldes konflikten med Markion. Markions selvskapte kanon drev kirken til avgjørelsene om hva som skulle inkluderes i kanon. Kirkens respons, og dens kanon, var anti-markionistisk, og influert særlig av menigheten i Roma⁴³, hvor Markion først presenterte sin kanon og teologi. Harnacks teori er adoptert av Hans von Campenhausen,⁴⁴ som også inkluderte spørsmålet om Montanistenes innflytelse. Grunntesen Harnack og von Campenhausen arbeidet ut fra var, å

³⁸ Barton, *Holy Writings*, 2-3.

³⁹ Adolf von Harnack, *The Origin of the New Testament and the Most Important Consequences of the New Creation* (London, 1925) Publisher: Grand Rapids, MI: Christian Ethereal Library, 2005. URL: http://www.ccel.org/ccel/harnack/origin_nt.html.

⁴⁰ Barton, *Holy Writings*, 5: ”Westcott, in fact, had already used the following test: is a book cited as *graphe*, or with the introductory formula *gegraptai*?”

⁴¹ Barton, *Holy Writings*, 6.

⁴² Bart D. Ehrman bruker også dette som argument i *Lost Christianities*, som vi skal komme tilbake til nedenfor.

⁴³ Barton, *Holy Writings*, 6-7.

⁴⁴ Hans von Campenhausen, *Den kristne bibel blir til* (Oslo: Land og Kirke, Gyldendal Norsk Forlag, 1976.) Originaltittel: *Die Entstehung der Christlichen Bibel*, Tübingen: J.C.B. Mohr, 1968.

vide at nødvendigheten for å bekjempe heresiene kunne forklare hvorfor man inkluderte enkelte bøker blant de hellige skrifterne, og hvorfor man ekskluderte andre.⁴⁵

Albert C. Sundberg representerer en tredje teori. Hans mest sentrale bidrag har vært det stringente skillet mellom *hellige skrifter* og kanon.⁴⁶ Utgangspunktet hans er Det gamle testamentet (GT), hvis tekster var ansett som *hellige skrifter* senest fra det femte århundre før Kristus, men som han hevder ikke ble etablert som en avsluttet kanon før godt inn i den kristne tidsepoke. Med dette utgangspunktet etablerer Sundberg sin konsise definisjon av kanon: "'Scriptures' are books which a community accepts as holy and authoritative – which may be an open-ended class; but a 'canon' is an exclusive list of the books"⁴⁷ Dette har betydning for kanondateringen, og han hevder det er lite bevis for en lukket kanon før et godt stykke inn i det fjerde århundre, først og fremst Athanasius i 367, hvor det for første gang er utvetydelig tale om en fullstendig liste av autoritative tekster.⁴⁸ Hans plassering av GTs kanon i den kristne tidsepoke sannsynliggjør en lignende prosess med NT, altså en sen datering av NTs kanon. Når det gjelder Det muratoriske fragment, som kan påvise en tidligere kanonformasjon (enn før det fjerde århundret), avviser han teksten som feildatert, en teori som er gjenopptatt av G. M. Hahneman.⁴⁹

Mot Harnacks *hōs gepraptai*, sier Sundberg, at man ikke kan etablere en forståelse NTs kanonformasjon ved å sammenlikne dem med liknende GT henvisninger nettopp fordi GTs kanon ikke var avsluttet. En nytestamentlig bok sitert på denne måten nødvendiggjør ikke betydningen "tilhørende en eksklusiv autoritativ samling".⁵⁰ En annen representant for denne distinkte definisjonen av kanon finner vi hos Eugene Ulrich, som også følger opp om Sundbergs avgrensning fra tilstøtende begreper.⁵¹

⁴⁵ Barton, *Holy Writings*, 7-8.

⁴⁶ Köstenberger and Kruger, *The Heresy of Orthodoxy* (Nottingham, England: Apollos Inter Varsity Press, 2010) 107-8.

⁴⁷ Barton, *Holy Writings*, 9.

⁴⁸ Barton, *Holy Writings*, 10-11.

⁴⁹ Geoffrey M. Hahneman, *The Muratorian Fragment and the Development of the Canon* (Oxford: Clarendon, 1992)

⁵⁰ Barton, *Holy Writings*, 10.

⁵¹ Ulrich, "The Notion and Definition of Canon", 30: Ulrich skiller mellom følgende begreper:

1. "An authoritative work" betegner et skrift som er akseptert som bestemmende for skriftets tilhørende gruppes atferd, og som ikke kan overkjøres av gruppens eller individets vilje. 2. "A book of scripture" betegner et hellig, autoritativt verk – oppfattet som gitt av Gud selv, og bestemmende for en gruppes tro og praksis til alle tider og på alle steder. 3. "The textual form" betegner at de fleste skrifter i antikken fantes i flere eksemplarer, og det er boken som er kanonisk ikke en av de ulike tekstlige variantene. 4. "The canonical

Spørsmålet om hvilken av de tre posisjonene vi favoriserer beror på hvilken definisjon vi favoriserer, og hvilken definisjon man gjør seg bruk av integreres samtidig i hvilke svar man finner. Oppløses diskusjonen om kanon i spørsmålet om ordets definisjon?

Barton presenterer en vei videre fra disse tre ulike bidragene, ved hjelp av en østerriksk statistikkforsker, Franz Stuhlhofer.⁵² Stuhlhofer kritiserer hvordan det historiske materialet som vurderes i debatten blir plassert i to kategorier, kanonisk eller ikke-kanonisk. Metoden svarer ikke til materialet vurdert, og gjør definisjonsspørsmålet utslagsgivende i svaret. Konklusjonene bygges inn i forutsetningene. Stuhlhofer undersøkte hvor *ofte* bøkene i NT faktisk ble sitert i forhold til hvor ofte de *burde* ha blitt sitert dersom alle kanoniske bøker skulle siteres proporsjonelt med deres størrelse. Altså ikke hvordan, men hvor *ofte* NTs bøker ble sitert av de tidlige kristne forfatterne. Stuhlhofer presenterer tre kategorier i stedet for kategoriene "kanonisk" og "ikke-kanonisk", som Zahn, Harnack og Sundberg har gjort seg bruk av. Resultatene han finner er at det er (1) bøker som siteres oftere enn hva som burde være tilfellet dersom sitatene skulle vært proporsjonale med bøkens størrelse; (2) samme antakelse viser at mange bøker siteres mye sjeldnere enn de "burde"; (3) og det er bøker som siteres sjeldent eller aldri, og det er gjerne disse bøkene som avvises på et eller annet tidspunkt.⁵³ Den første kategorien inneholder evangeliene og de store Paulusbrevene. Den andre kategorien inneholder resten av NT, og hyppig brukte ikke-kanoniske bøker (Didache, Hermas Hyrden), hvorav den tredje kategorien inneholder bøker som nærmest ikke er sitert, og som aldri ble en del av kanon.

Barton anvender materialet fra Stuhlhofer på sine tre representanter, og slutter av det at både Zahn og Sundberg har "rett", mens han er tvilsom til Harnacks teori og det andre århundret. Stuhlfopers funn viser at det allerede innen det første århundret var en enighet

process" betegner de mange ulike litterære verkenes, innenfor jødedommen og kristendommen, reise fra å være autoritative til deres endelige avgjørelse i forbindelse med deres kanoniske status. Denne prosessen, sier Ulrich, rekker ikke tilbake til de tidligste kildene, men er resultatet av en retrospektiv konklusjon. 5. "A collection of authoritative scriptures" betegner et eksisterende fenomen, men det er viktig sier Ulrich å huske skjelningen Metzger gjør mellom "a collection of authoritative books" og "an authoritative collection of books." (Metzger, *The Canon of the New Testament*, 283). En kan se utviklingen av en voksende samling av autoritative samling av bøker i forhold til kanons første betydning, *regel* eller *norm*. Men ennå ikke er det en kanon i betydningen en bestemt, autoritativ *liste*, sier Ulrich.

⁵² Franz Stuhlhofer, *Der Gebrauch der Bibel von Jesus bis Euseb: eine statistische Untersuchung zur Kanongeschichte* (Wuppertal, 1988).

⁵³ Barton, *Holy Writings*, 17: Disse kategoriene korresponderer også til dels med kategoriene presentert hos Origenes og Eusebius. Der identifiseres de som *homologoumena* (aksepterte), *notha* (bøker absolutt avvist) og *antilegoumena* (diskuterte bøker).

om NTs kjerne, altså bøkene inkludert i første kategori, samtidig som avgrensingen av kanon ikke skjedde før i det fjerde århundret, som Sundberg argumenterer for. Harnacks teori er således på den ene siden datert for sent i forhold til at NTs kjerne allerede er etablert som *funksjonell* kanon, og på den andre siden for tidlig ute når det gjelder kanons endelige avgrensning. Barton identifiserer to "fortellinger" om kanon: *vekst* og *avgrensning*. Harnack (og von Campenhausen) forsøker derimot å forene hva Zahn og Sundberg på hver sin side er representanter for, nemlig kanons vekst og avgrensning. Dette to er separate prosesser, hvor den første fortellingen handler om hvordan de tidlige kristne skriftene vokste frem og etablerte seg som aksepterte, og så ble stående i en relasjon til GT.⁵⁴ Den andre fortellingen handler om forsøkene på å liste opp og definere hvilke bøker som gjaldt som hellige skrifter.⁵⁵ Disse to fortellingene interagerer, og det som ble sitert og brukt i det første århundret er i stor grad også hva som listes opp i det fjerde og femte århundret: "...though with the extremely important proviso that it by no means reflects the relative weight attached to different books"⁵⁶ Ettersom bøkene tilhørende kategori to var en del av listene, ble de også oftere anvendt, samtidig som ulike "apokryfe" skrifter ble mindre benyttet. Disse to separate fortellingene om kanonformasjonen gjør at konklusjonen Barton trekker i større grad bekrefter Zahn og Sundbergs perspektiver, og i mindre grad bekrefter Harnacks teori.⁵⁷ Kanonformasjonen for Barton forstås todelt som vekst og avgrensning, selv om disse to også interagerer. Et annet viktig funn hos Stuhlhofer er at veldig få av bøkene faktisk bytter kategori i løpet av perioden det første til fjerde århundret.

I dette kapittelet har jeg forsøkt å gi en grovskissert oversikt over det fagfeltet vi skal bevege oss ut i. Slik vil det være mulig å navigere gjennom et urent farvann. I det følgende kapittel blir denne skissen utgangspunkt og referansegrunnlag til en nærmere presentasjon og vurdering av Ehrmans kanonforståelse.

⁵⁴ Barton, *Holy Writings*, 25: "So long as we think of the formation of the Christian Bible as the growth of authoritative Christian writings, leaving aside the question of the formal definition and delimitation of Scripture as belonging to a different story, it is hard to resist the conclusion that the Gospels were intended from the first as the supreme religious writings of the Christians. (...) The formation of the core of this Christian 'Scripture' was virtually complete, as Stuhlhofer has shown (and as Zahn had already argued), at a surprisingly early period."

⁵⁵ Barton, *Holy Writings*, 27 og 29.

⁵⁶ Barton, *Holy Writings*, 30.

⁵⁷ Barton, *Holy Writings*, 14-31.

3. KAPITTEL: PRESENTASJON AV BART D. EHRMANS KANONFORSTÅELSE

Avhandlingens problemstilling er å vurdere Ehrmans kanonforståelse, med utgangspunkt i *Lost Christianities*. Dette kapittelets hensikt er å danne grunnlaget for drøftelsen i kapittel 4. Først gis det (3.1) et oversiktsbilde av *Lost Christianities*, før fokuset smalnes (3.2) til avhandlingens hovedanliggende, nemlig Ehrmans forståelse av kanon.

Videre (3.3) er det naturlig å gi et kort innblikk i Walter Bauers forståelse av den tidlige kristne historie, nettopp fordi han er en viktig premissleverandør for Ehrman, og undersøke forholdet dem imellom. For å forstå Ehrman riktig er det derfor nødvendig å plassere ham i forhold til hva vi så i kapittel 2, og de ulike tilnærmingene til kanonspørsmålet.

3.1 Bart D. Ehrman – De tapte kristendommene

Prosjektet i *Lost Christianities* er å undersøke det som beskrives som en utstrakt mangfoldighet i den tidlige kristne historie. Dette gjøres ved å undersøke de mange forskjellige tekstene fra denne perioden. Hovedsakelig er det ikke de kanoniske tekstene vi finner NT eller i GT, som er gjenstand for undersøkelsene til Ehrman, men de ulike apokryfe skriftene, særlig fra det andre århundret og utover.⁵⁸ Hensikten er å vise hva disse skriftene kan fortelle om de ulike "kristendommer" som fantes. I forlengelsen av dette undersøker han også hvorfor én av disse mange gruppene etablerte seg som dominerende, og hvordan denne gruppen ble bestemmende for hvordan kristen tro og praksis kom til å se ut i århundrene som fulgte, og helt frem til i dag.⁵⁹ Disse spørsmålene forsøkes besvart på følgende måte: Boken deles inn i tre hoveddeler, hvor første del, "Forgeries and Discoveries" presenterer ulike apokryfe (kristne apokryfer) skrifter. Blant annet Peters evangelium, Paulus' gjerninger, Thomasevangeliet og Markus' hemmelige evangelium. Ehrman kaller

⁵⁸ Ehrman, *Lost Christianities*, 11: Her redegjør Ehrman for begrepsbruken sin. På de forfalskede tekstene han presenterer velger han ikke å bruke begrepet *pseudografiske bøker* i betydningen "skrevet under falsk navn" – siden det oftest bare referer til de ikke-kanoniske bøkene, som hevdet og iblant mottok status som hellig skrift. Denne betegnelsen vil i så fall også dekke noen av NTs skrifter, som for eksempel 2 Peters brev, som han hevder er en forfalskning. De kanoniske skriftene er ikke i Ehrmans søkelys, og derfor velger han å benytte seg av *kristne apokryfer*, i motsetning til bare *apokryfer*, siden dette henleder en til å tenke på "hemmelige" skrifter som det i utgangspunktet ikke var noe hemmelig over. Tekstene Ehrman omtaler var lest og brukt som autoritative tekster. *Kristne apokryfer* bruker han da i forståelsen ikke-kanoniske dokumenter av samme slag som de innenfor kanon (for eksempel evangelier, brev og lignende).

⁵⁹ Ehrman, *Lost Christianities*, 7.

disse forfalskninger, som enten ble anerkjent som nettopp det allerede i de første århundrene, mens andre muligens er moderne forfalskninger (Markus hemmelige evangelium). Også innenfor NT finnes det forfalskninger, definert som tekster skrevet av andre enn dem som krediteres som forfatter. De forfalskede skriftene utenfor NT står tilsynelatende på lik linje som de kanoniske skriftene,⁶⁰ som ulike forståelser av Jesus og ulike former for "kristendommer" – "not destined to come into the mainstream".⁶¹

Andre del kalles "Heresies and Orthodoxies". Her analyserer Ehrman det utbredte, sosiale fenomenet han hevder kristendommen var i sin begynnelse. Dette gjøres med bakgrunn i informasjonen presentert i første del, i tillegg til hva han kaller et bredt spekter av andre gjenlevende kilder. Her presenteres ulike kristne grupper, som Ebjonittene, Markionittene og den svært sammensatte gruppen kalt Gnostikere. Overfor disse ulike viktige grupperingene i den tidlige kristne historie, står dem han kaller "proto-ortodokse". Begrunnelsen for denne betegnelsen gis ut fra hvordan denne gruppen, i ettertidens lys, etablerte seg som dominerende midt ut i det tredje århundre. Da er de ikke lenger "proto-ortodokse", men "ortodokse", fordi konkurransen med de ulike grupperingene som representerte andre kristendomsforståelser er over/vunnet.⁶²

Bokens tredje del heter "Winners and Losers", og tar for seg hvordan de "proto-ortodokse" faktisk vant kampene som ble utkjempet. Kampene ble utkjempet hovedsakelig på litterær grunn, og skjedde blant annet ved at de "proto-ortodokse" skrev polemiske bøker og traktater mot andre ulike kristne grupperinger, men også ved at de skapte forfalskninger som skulle fremheve deres synspunkter overfor andre. I tillegg argumenterer Ehrman for at de "proto-ortodokse" korrumperte de *hellige skriftene* ved å gjøre endringer som fikk dem til å samstemme mer med deres synspunkter og teologi. Det kanskje viktigste våpenet i kampen om kristendommens innhold er i følge Ehrman, hvordan de "proto-ortodokse" samlet inn ulike tidlige kristne tekster til en hellig kanon. Denne kanon skulle sikre og

⁶⁰ Brad Johnson, "Alternative Views of Canon and Culture: An Analysis of Ehrman's Lost Christianities", ingen sider [sitert 1. oktober 2012]. Online: <http://benwitherington.blogspot.no/2008/08/lost-and-found-student-critique-of.html> : (Jf. fotnote 13) Ehrman sidestiller de ulike forfalskningene med de nytestamentlige skriftene ved å vise til at også innenfor NT finnes det forfalskninger. Johnson kommenterer: "It should be noted that Ehrman does not use the term "forgeries" in the typical pejorative sense to which his readership may be accustomed, but invokes it as a means of avoiding the technical complexity and nuance of "pseudographia", which, he maintains, "is typically taken to refer only to the noncanonical books that claimed, and sometimes received, scriptural standing..."

⁶¹ Ehrman, *Lost Christianities*, 7.

⁶² Ehrman, *Lost Christianities*, 7, 13.

fremheve deres synspunkter og teologiske posisjoner.⁶³ Etableringen av (denne) kanon resulterte i at den opprinnelige mangfoldigheten gikk tapt. De "proto-ortodokse" valgte hvilke skrifter som var "ortodokse" og hvilke som var "heretiske", og slik bestemte de hva som var den rette form for kristendom. Seieren var et "coup de grâce", hvor vinnerne omskrev historien slik at det ikke lengre så ut til å ha vært en kamp overhodet, og vinnerne alltid hadde vært vinnere som representerte majoriteten.⁶⁴ I denne prosessen ble de andre bøkene: "rejected, scorned, maligned, attacked, burned, all but forgotten – lost."⁶⁵

Brad Johnson påpeker at *Lost Christianities* bygges på en treleddet argumentasjon. Først bygges et litterært argument opp, som adresserer pseudonymitet og dens rolle i kanonformasjonen. Videre utvikler han et historisk argument, som indikerer hvordan en spesiell kristendom kom til å etablere seg som den dominante og seirende. Han avslutter til sist sin samlede argumentasjon med et etisk argument, som adresserer nødvendigheten for religiøs toleranse i (det nå legitimerede) mangfoldet.⁶⁶ Dette bildet bekreftes også hos Köstenberger og Kruger, som påpeker hvordan Ehrmans popularisering av Walter Bauers grunnleggende teori fordrer nåtidens kristne: "to move beyond the anachronistic and dogmatic notion of orthodoxy and instead embrace a diversity of equally legitimate beliefs."⁶⁷

Med dette oversiktsbilde av *Lost Christianities* spisses fremstillingen: Hvordan forstår Ehrman kanondannelsen?

⁶³ Ehrman, *Lost Christianities*, 7: "... and (the proto-orthodox) collected other early writings into a sacred canon of Scripture to advance their views and counteract the views of others. It is out of these conflicts that the New Testament came in to being, a collection of twenty-seven books taken to be sacred, inspired, and authoritative."

⁶⁴ Ehrman, *Lost Christianities*, 4.

⁶⁵ Ehrman, *Lost Christianities*, 4; R.A Baker, anmeldelse av Bart Ehrman's *Lost Christianities*, ingen sider [sitert 5.oktober 2012]. Online: http://www.churchhistory101.com/docs/Ehrman_Review.pdf: "It seems clear that Ehrman's commentary is predicated on the thesis that these noncanonical texts were discriminated against something of a patristic conspiracy."

⁶⁶ Brad Johnson, "Alternative Views of Canon and Culture: An Analysis of Ehrman's *Lost Christianities*", ingen sider [sitert 1.oktober 2012]. Online: <http://benwitherington.blogspot.no/2008/08/lost-and-found-student-critique-of.html>.

⁶⁷ Köstenberger and Kruger, *The Heresy of Orthodoxy*, 33; Ehrman, *Lost Christianities*, 247-257: "Chapter Twelve – Winners, Losers, and the Question of Tolerance."

3.2 Bart D. Ehrmans kanonforståelse

Ehrmans forståelse av kanon er basert på det følgende: *Kanontilblivelsen skyldes den tidlig kristne histories mangfoldighet. Det er en periode preget av radikalt mangfoldige grupper, som kjempet gjennom århundrene om bestemmelsesretten til kristendommens innhold. Kanon er resultatet av disse kampene, og representerer seierherrenes (de "proto-ortodokse") mest effektive virkemiddel i denne kampen.*⁶⁸ Avhandlingens hovedanliggende er å vurdere hvorvidt Ehrmans tolkning egentlig er en treffende forståelse av kanon. Dette fordrer samtidig en vurdering av sammenhengen mellom den tidlig kristne historie og kanondannelsen, siden dette utgjør det grunnleggende premiss for Ehrmans forståelse.

I *Lost Christianities* omslutter Ehrmans kanonforståelse hele hans fremstilling, og presenteres nærmest med det retoriske virkemiddelet *inclusio*.⁶⁹ Kanon fungerer som et innrammende refreng for prosjektet, som resulterer i hans etiske argument for religiøs tolerant mangfoldighet. Allerede på tredje side presenterer han kanon som en samling av *hellige skrifter* bestemt av *noen*, og bokens nest siste kapittel omhandler kanonprosessen i sin helhet. Ehrman introduserer tematikken på bakgrunn av sin forståelse av den tidlig kristne historie, og stiller spørsmål som: Hvor mange guder fantes det, er det én Gud, to eller kanskje så mange som 365? Hvorfor er det bare fire evangelier i vårt NT, hva med alle de andre? Er Jesus Gud eller menneske, eller begge deler? Hva med de andre brevene, apokalypsene og gjerningsfortellingene som ble utelatt av kanon, til fordel for de tjuesyv skriftene i NT? Bringer Jesu død og oppstandelse egentlig frelse, eller betydde dette ingen ting? Hvordan vet vi at vi har de *riktige* skriftene i NT?

I introduksjonen i *Lost Christianities* stilles alle disse spørsmålene, og det synliggjøres en tydelig sammenheng mellom Ehrmans forståelse av den tidlig kristne historie som radikalt mangfoldig, og kanondannelsen som en av gruppenes endelige våpen i kampen om kristendommens innhold. Med denne bakgrunnen stiller Ehrman noen grunnleggende

⁶⁸ Ehrman, *Lost Christianities*, 226-227: "We have seen a wide range of strategies used by the various combatants in the literary battles for dominance in early Christianity; polemical treaties (...), forged documents (...), and now falsification of literature (...). There was, however, one more strategy that was used with particular effect by the winning side of these altercations. This was the collection of a group of texts into a canon of Scripture which was invested, then, with sacred authority as having coming from God. This final strategy had significant long-term effects (...) it gave us our New Testament."

⁶⁹ Ehrman, *Lost Christianities*, 3-5 and 229-246 and 257: "There is instead a sense that alternative understandings of Christianity from the past can be cherished yet today ..."

spørsmål vedrørende kanondannelsen: (3.2.1) Hvem bestemte hvilke bøker som skulle inkluderes, hvordan ble disse avgjørelsene tatt, og når ble det bestemt? (3.2.2) Hvordan kan vi være sikre på det er de riktige bøkene? Hva med alle de andre bøkene?⁷⁰ For å gi en representativ fremstilling av Ehrmans argumentasjon for hans forståelse av kanon, er det viktig å undersøke hvordan disse grunnleggende spørsmålene besvares av ham.

3.2.1 Hvem bestemte hvilke bøker som skulle inkluderes, hvordan ble disse avgjørelsene tatt og når ble det bestemt?

Overskriftens spørsmål stilles i ulike former i all kanonforskning,⁷¹ og avsnittet kan inndeles etter de tre spørreordene; hvem, hvordan og når. *Hvem* bestemte hvilke bøker som skulle inkluderes? *Hvordan* ble avgjørelsene tatt? *Når* ble dette bestemt? I det følgende skal vi se hvordan Ehrman svarer på disse spørsmålene.

HVEM?

Den tidlig kristne historie er preget av svært ulike grupperinger hvor alle forsto seg selv som formidlere av det autentiske vitnesbyrdet om Jesushendelsen; alle så seg selv som "ortodokse". Blant disse gruppene var det de "proto-ortodokse" som til slutt, gjennom en lang og utstrakt kamp, valgte ut og definerte hvilke bøker som var "ortodokse", og hvilke som var "heretiske". Disse bøkene alene avgjorde deretter hvilken forståelse av Jesushendelsen (altså hvilken teologi) som ble den rådende.⁷² Et mål med de "proto-ortodokses" utvikling av kanon, var å forsøke å bestemme hva sann kristendom var, på bekostning av de andre gruppenes synspunkter, enten ved å eliminere disse eller ved å svekke synspunktene deres.⁷³ Bøkene som ikke ble en del av kanon representerte andre kristendommer, tapt i den tidlig kristne histories maktkamper – men som er gjenoppdaget i "vår tid."

⁷⁰ Ehrman, *Lost Christianities*, 3 og 230.

⁷¹ Se også spørsmålet oppsummert i Barton, *Holy Writings*, 1-2.

⁷² Ehrman, *Lost Christianities*, 230; Brad Johnson, "Alternative Views of Canon and Culture: An Analysis of Ehrman's *Lost Christianities*", ingen sider [sitert 04. oktober 2012]. Online:

<http://benwitherington.blogspot.no/2008/08/lost-and-found-student-critique-of.html>

⁷³ Bart D. Ehrman, *The New Testament: A Historical Introduction*, 7: "The development of the canon of Scripture within the proto-orthodox circles is in large part an attempt to define what true Christians should believe by eliminating or compromising the views of other groups."

HVORDAN?

Hva besto denne lange, utstrakte prosessen av? Hvordan ble de ulike bøkene utvalgt? Ehrman begynner sin presentasjon av kanon med Athanasius brev fra 367 e.kr., hvor nøyaktige de tjuesyv skriftene som utgjør NT blir listet opp som avsluttet kanon. Han forstår ikke Athanasius brev som kanonprosessens avslutning, og sier at hvis man skal snakke om den "endelige" versjonen av NT så må man gjøre dette med "mentale" hermetegn, for: "... there never has been complete agreement on the canon throughout the Christian world."⁷⁴ Samtidig innrømmer han at det stort sett har vært enighet i mesteparten av de romersk-katolske, østlig ortodokse og protestantiske tradisjonene. Her har Athanasius liste vært NT, men prosessen kom ikke til en offisiell avslutning før Trientkonsilet i det sekstende århundret.⁷⁵

Bøkene tilhørende NT var allerede kjent og ansett som *hellige skrifter* tidlig i det andre århundret, men å snakke om en *bevegelse* mot en endelig kanon blir anakronistisk, fordi forfatterne av disse bøkene overhodet ikke hadde noen konsepsjon om en eksklusiv kanon som skulle inneholde tjuesyv skrifter.⁷⁶ I stedet er det en rekke ulike tilnærminger til skriftene, hvilket han grunngir i tre forskjellige kilder fra cirka midten av det andre århundret. *Polykarps brev til Filippi* (ca.130) – som har mange henvisninger til NTs skrifter; til *Hermas Hyrden* (ca.110-140) hvis nærmest ikke har noen teksthenvvisninger til NTs skrifter; og til 2. *Klemens* (ca.150) som har noen henvisninger, men ingen direkte og som regel i formuleringen "Herren sier". I 2. Klemens er det også muligens en henvisning til Peters evangelium, og i en annen henvisning hos 2. Klemens er det en tydelig likhet med Thomasevangeliet.⁷⁷ Altså blir NTs skrifter ved midten av det andre århundret brukt på mange forskjellige måter. Alt fra Polykarps mange henvisninger, Hermas Hyrdens få eller ingen henvisninger, og 2. Klemens, som Ehrman hevder hadde en bredere krets enn NTs skrifter av autoritative *hellige skrifter* – inkludert Thomasevangeliet. Fordi kanonspørsmålet ved midten av det andre århundret er ikke løst i "proto-ortodokse" sirkler, og det heller ikke er et bevisst forhold til skriftene, blir dette et argument for hans undersøkelser av den tidlig kristne historie som et mangfoldig fenomen. "It appears then that our New Testament

⁷⁴ Ehrman, *Lost Christianities*, 231.

⁷⁵ Ehrman, *Lost Christianities*, 231.

⁷⁶ Ehrman, *Lost Christianities*, 234.

⁷⁷ Ehrman, *Lost Christianities*, 237: "When the to are one, and the outside like the inside, and the male with the female is neither male nor female."

emerged out of the conflicts among Christian groups, and that the dominance of the proto-orthodox position was what led to the development of the Christian canon as we have it.”⁷⁸

Ehrmans kanonforståelse hviler tungt på Harnacks teori om Markion som den utløsende faktor til kanondannelsen. Han inkluderer også von Campenhausens videreføring av Harnacks teori, hvor Montanistenes innvirkning vektlegges. Han argumenterer for Markions rolle, i *Lost Christianities* ved å vise til to nærmest samtidige ”proto-ortodokse” forfattere: Justin Martyr og Irenaeus. Hvor Justin ikke antyder noen etablering av en endelig kanon, målbærer Irenaeus bare 30 år senere en annen holdning til kanonspørsmålet. Mellom dem står Markion med sin eksklusive kanon inkluderende Lukasevangeliet og noen utvalgte Paulus brev i en ”renset” form.⁷⁹

De ”proto-ortodokse” brukte visse kriterier for å bestemme hvilke bøker som skulle inkluderes i kanon. Kriteriene var *Alder* (må være skrevet i den apostoliske tidsalder), *Apostolisitet* (skrevet av en apostel), *Bruk* (katolsk – i allment bruk) og *Lære* (innholdet må være ortodokst). I lys av Ehrmans argumentasjonslogikk er det mulig å tolke ham slik at disse kriteriene ikke ansees tilstrekkelige i en historisk vurdering av NTs troverdighet. Et eksempel kan belyse dette: *Lærekriteriet* er ifølge Ehrman de ”proto-ortodokses” viktigste argument, hvor den rette lære ble koblet til et sett med bøker for å skille mellom en riktig og gal forståelse av kristendommen: ”If a book was not orthodox, it obviously was not apostolic (”obviously”, that is, to the one making the judgment) or ancient (it must have been forged recently) or catholic (in that most of the other ”orthodox” churches would have nothing to do with it).” *Lærekriteriet* fordrer altså en forståelse av noe, ovenfor hvilket denne læren representerer det ”riktige.” Altså fantes det noe ”galt”, som de ”proto-ortodokse” ønsket å

⁷⁸ Ehrman, *New Testament*, 11; ⁷⁸ Brad Johnson, ”Alternative Views of Canon and Culture: An Analysis of Ehrman’s *Lost Christianities*”, ingen sider [sitert 4.oktober 2012]. Online: <http://benwitherington.blogspot.no/2008/08/lost-and-found-student-critique-of.html> ; Kanon blir: “... a result of the hegemony of the prevailing and dominant Christian culture (which he brands as both ”orthodoxy” and the ”winners”).

⁷⁹ Ehrman, *Lost Christianities*, 240: ”What is worth observing here is that whereas Justin had a very loose notion of sacred authority, rooted in unnamed, unspecified, and unenumerated ”Memoirs “ produced by Jesus’ apostles, in Irenaeus, writing thirty years later, we have a fixed set of named, specified and enumerated Gospels. What separates Irenaeus and Justin? One thing that separates them is thirty years of a brand of Christianity proposing a canon of just eleven edited books.” Dette synspunktet har John Barton i *Holy Writings, Sacred Text*, argumentert mot.

overvinne. Kriteriene ser under Ehrmans synsvinkel ut til, ikke å være annet enn raffinerte virkemidler i kampen om kanon og definisjonsretten til kristendommens innhold.⁸⁰

NÅR?

Debattene om kanons innhold pågår lenge etter MF, hvilket vises av for eksempel Eusebius kategorisering av NTs skrifter.⁸¹ Enda seksti år etter dette skrev Athanasius sin liste over hvilke bøker som skal regnes som kanon. Denne listen ble godkjent av Synoden i Hippo (393): "Proto-orthodoxy had triumphed and was simply working out the some of the issues at the margins."⁸² Ehrman viser at etableringen av kanon tok til midt i det andre århundret med Markion, men noen endelig avgjørelse om kanons innhold ble ikke tatt før tidligst i det fjerde århundret.⁸³ Kanonprosessen er resultatet av en lang periode med kamp og konkurranse mellom ulike rådende kristne grupper. Da de "proto-ortodokse" vant kampen om kanon, omskrev de historien for å fremstille det som egentlig hadde vært en intens kamp, som om det hadde vært harmonisk enighet hele tiden.⁸⁴

3.2.2 Er det de riktige bøkene? Hva med andre bøker?

Ehrmans prosjekt i *Lost Christianities*, ønsker å vise hvordan de tapte kristendommene fra den tidlig kristne periode, representerer alternativer til det som er kjent som "ortodoks" kristendom. Bøkene i NT er valgt ut av vinnerne, og representerer ikke nødvendigvis hele sannheten om hvem Jesus var. Hva ville ha skjedd dersom en av de andre kristne gruppene hadde vunnet kampen om kanon, og dermed kampen om kristendommens innhold?⁸⁵ Hva om Thomasevangeliet inneholder den riktige tolkningen av Jesushendelsen?

⁸⁰ Se: "Chapter 9: The Arsenal of the Conflicts: Polemical Treaties and Personal Slurs", and "Chapter 10: Additional Weapons in the Polemical Arsenal: Forgeries and Falsifications."

⁸¹ Ehrman, *Lost Christianities*, 243-244. I Eusebius (Ecclesiastical History) (III.XXV.I) så kategoriserer han de nytestamentlige bøkene i fire grupper: 1) Anerkjente bøker, 2) Omdiskuterte bøker, 3) Ikke-autentiske bøker, og 4) Kjetterske bøker. (Min oversettelse).

⁸² Ehrman, *Lost Christianities*, 246.

⁸³ Ehrman, *Lost Christianities*, 231.

⁸⁴ Ehrman, *Lost Christianities*, 4; Brad Johnson, "Alternative Views of Canon and Culture: An Analysis of Ehrman's *Lost Christianities*", ingen sider [sitert 4.oktober 2012]. Online: <http://benwitherington.blogspot.no/2008/08/lost-and-found-student-critique-of.html>

⁸⁵ Ehrman, *Lost Christianities*, 248: "What if another group had won? What if the New Testament had contained not Jesus' sermon on the Mount but the Gnostic teachings Jesus delivered to his disciples after his resurrection? What if it contained not the letters of Paul and Peter but the letters of Ptolemy and Barnabas? What if it contained not the Gospels of Matthew, Mark, Luke and John but the Gospel of Thomas, Philip, Mary, and Nicodemus? Or what if it did not exist at all?"

Hvorvidt NTs bøker er riktige eller ikke er kanskje mindre viktig for Ehrman. Derimot er det langt viktigere for ham å vise at disse bøkene ikke er de *eneste* bøkene, og at kristendommens radikale mangfoldighet i de første århundrene også inneholdt bøker hvor svært forskjellige forståelser av Jesus presenteres, forståelser som divergerer sterkt med hva vi finne i NT. Kanskje også disse, forutsatt den riktige tolkningen, kan bringe evig liv?⁸⁶

Innledningsvis ble essensen i Ehrmans kanonforståelse oppsummert slik: *Kanontilblivelsen skyldes den tidlig kristne histories mangfoldighet. Det er en periode preget av radikalt mangfoldige grupper, som kjempet gjennom århundrene om bestemmelsesretten til kristendommens innhold. Kanon er resultatet av disse kampene, og representerer seierherrenes (de "proto-ortodokse") mest effektive virkemiddel i denne kampen.*

Kanontilblivelsen skyldes altså de "proto-ortodokses" seier over andre kristne grupperinger, hvor seieren ble sikret med kanondannelsen som deres viktigste virkemiddel. Etableringen av de "proto-ortodokses" kanon sikret innholdsretten og definisjonsmakten til Jesushendelsen og kristendommen for all tid.⁸⁷ Etableringen av kanon begynte med Markion midt i det andre århundret, men ble ikke endelig avgjort før mot slutten av det fjerde århundre, og fikk ikke endelig offisiell avgjørelse før Trientkonsilet i det sekstende århundret. Fordi grunnlaget for disse bøkernes utvelgelse var maktkamper i den tidlige kristendom, er det i følge Ehrman verdt å se hvordan de andre fortellingene representerer andre forståelser av Jesus, som også kan være riktige.⁸⁸ Bøkene som ble valgt ut representerer ikke nødvendigvis den eneste fortellingen om hvem Jesus var.

⁸⁶ Ehrman, *Lost Christianities*, 233: "...the teachings of Jesus were not simply on par with Scripture; they far surpassed it. We have seen this already in the Coptic Gospel of Thomas, a collection of 114 sayings of Jesus, the correct interpretation of which is said to bring eternal life." Og: 176-177: "I cannot emphasize enough that all of these opponents in all of these communities identify themselves as followers of Christ. (...) And they were acquiring large numbers of followers. In some cases, possibly most, they may have claimed to represent views held by Jesus' own apostles, the original Christian view."

⁸⁷ Dette er godt oppsummert i Köstenberger and Kruger, *The Heresy of Orthodoxy*, 125: "...the Bauer thesis has led many modern scholars to understand the canon as a concept that arose solely from the life within the early church and then was retroactively applied to books not originally written for that purpose (and thus, in principle, could have been applied to *any* set of books within the early centuries of Christianity). What ended up as the "canon" was determined solely by the actions of human beings – as one Christian group battled for supremacy and dominance over competing Christian groups – and had nothing to do with any divine purpose or activity."

⁸⁸ Ehrman, *Lost Christianities*, 91-92: "Not everyone could be right, of course, in this understanding, for different groups of Christians in the ancient world held varying, even contradictory, points of view. (...) Christians by their very nature became exclusivists, claiming to be right in such a way that everyone else was necessarily wrong."

Ehrmans forståelse av den tidlig kristne historie preger i stor grad hans forståelse av kanondannelsen. I *Lost Christianities* blir kanon det innrammede refreng hvilket hans prosjekt munner ut i, som igjen resulterer i hans etiske argument for økt religiøs toleranse ovenfor både eksisterende og tapte former for kristendom.

3.3 Forskningshistorisk innordning av Bart D. Ehrman

I dette avsnittet er hensikten å plassere Ehrman i forhold til viktige forskningstradisjoner han står i kontakt med. For det første gjelder dette Ehrmans avhengighet til Walter Bauer, og forståelsen av den tidlig kristne historie som et fragmentert, spenningsfylt og mangfoldig fenomen. Denne teorien ble først frembrakt i Bauers viktige bok *Orthodoxy and Heresy in Earliest Christianity*. For å kunne vurdere Ehrmans kanonforståelse er det nødvendig å se nærmere på Bauers forståelse av den tidlig kristne historie, samt se hvordan Ehrman forholder seg til dette. For det andre gjelder dette å se hvordan Ehrman står i forhold til de ulike kanontilnærmingene presentert i kapittel 2.

Innledningsvis kan et sitat illustrere:

”Perhaps – I repeat, *perhaps* – certain manifestation of Christian life that the author of the church renounce as “heresies” originally had not been such at all, but, at least here and there, were the only form of the new religion – that is, for those regions they were simply “Christianity”.⁸⁹

Walter Bauers grunnleggende teori løftes frem av dette sitatets forutsetning: Forholdet mellom ortodoksi og heresi i den tidlig kristne historie, slik det er forstått i lys av Eusebius’ beretning, var en intendert anakronisme, først komponert i det fjerde århundre.⁹⁰ Bauers prosjekt var å trekke i tvil Eusebius sin modell for forholdet mellom ortodoksi og heresi. Den klassiske forståelsen, representert ved Eusebius, hviler på konsepsjonen om at Jesus overleverte den rene lære til sine apostler, som uendret delte dette med verden og menighetene de etablerte. Også etter disiplenes død fortsatte evangeliets spredning – men etter hvert ble det møtt av heretiske grupperinger, som forvrenget sannheten. Utviklingen

⁸⁹ Bauer, *Orthodoxy and Heresy*, xxii.

⁹⁰ Ehrman, *Lost Christianities*, 174.

skjedde i den klassiske forståelsen etter følgende mønster: "unbelief, right belief, wrong belief"⁹¹, altså etterfulgte heresien, ortodoksien.

Bauer anså termene "ortodoksi" og "heresi" for uegnede, ettersom utbredelsen av kristendommen ikke, i den apostoliske tidsalder, var en organisk vekst som følge av en enhetlig ortodoks gruppe, men spredningen av mangfoldige sekter med helt ulik teologi.⁹² Derfor er det ikke hensiktsmessig å forstå "ortodoksi" som refererende til en original, majoritets posisjon, og "heresi" som refererende til en senere korrupsjon. Det klassiske bildet stemmer ikke, i følge Bauer, med kildematerialet han presenterer, hvor "heresi" gikk forut for "ortodoksi" i alle regionene i den antikke verden bortsett fra Roma.⁹³ Hans teori inneholder også tanken om at kirken i Roma skrev kirkens historie på nytt, slik at det vi kjenner som "ortodoksi" i dag egentlig ikke er annet enn menigheten i Romas synspunkter, synspunkter som kom til å bli dominerende i det fjerde århundret.⁹⁴ Kildematerialet han tar utgangspunkt i, er bestemt ut fra geografi. Blant områdene han undersøker er: Edessa øst i Syria, Antiokia vest i Syria, Egypt, Lilleasia, Makedonia og Roma. Kildene han benytter seg av innebefatter ikke NT, siden de syntes både "too unproductive and too much disputed to be able to serve as a point of departure"⁹⁵, men kilder fra det andre og tredje århundret.⁹⁶

Spørsmålet om hvordan en gruppering blant de mange tilslutt gikk seirende ut av kampen, er sentralt for Bauer. Den "kristendommen" som tilslutt vant kampen om "ortodoksien", var hovedsakelig sentrert i Roma.⁹⁷ Et av de mest sentrale bevisene Bauer benytter er *1. Klemens brev*, skrevet til menigheten i Korint. Dette brevet er et eksempel på hvordan Romamenigheten øvet sin innflytelse over andre menigheter, og at det hadde stor effekt kan

⁹¹ Bauer, *Orthodoxy and Heresy*, xxiii.

⁹² Jonathan J. Armstrong, *The Role of the Rule of Faith in the Formation of the New Testament Canon According to Eusebius of Caesarea* (New York: Fordham University, 2006.), 20.

⁹³ Armstrong, *The Role of the Rule of Faith*, 20.

⁹⁴ Köstenberger and Kruger, *The Heresy of Orthodoxy*, 25; Armstrong, *The Role of the Rule of Faith*, 23: "... for if Eusebius did not entirely invent the traditional account of the emergence of orthodoxy, he was yet responsible for its proliferation."; Bauer, *Orthodoxy and Heresy*, 150: "And the motivating factor on that also had been the necessity of such a move for ecclesiastical historiography"; Ehrman, *Lost Christianities*, 172-179.

⁹⁵ Bauer, *Orthodoxy and Heresy*, xxv.

⁹⁶ Armstrong, *The Role of the Rule of Faith*, 21.

⁹⁷ Köstenberger and Kruger, *The Heresy of Orthodoxy*, 26; Armstrong, *The Role of the Rule of Faith*, 21; Ehrman, *Lost Christianities*, 174; Bauer, *Orthodoxy and Heresy*, 95-129.

forstås ut fra hvordan 1. *Klemens* ble lest på lik linje med *Skriftene* i gudstjenestene hele sytti år senere.⁹⁸

Stridighetene i disse kampene var vel så mye over makt, som teologi. Grupperingen som mobiliserte størst makt, vant kampene. Menigheten i Roma var i følge Bauer stor og velhavende, den var sentrert i midten av Romerriket og sto i en rik administrativ tradisjon. Gjennom de administrative evnene til menighetens ledere og deres store økonomiske ressurser klarte kirken i Roma å øve sin innflytelse langt utenfor Romas bymurer.⁹⁹ Når det gjelder begrepsbruken, mener Bauer at det vil være naturlig å snakke om denne gruppen som "ortodoks" først etter at de andre kristne grupperingene var bekjempet. Derfor blir forståelsen gitt av Eusebius i sin beretning en anakronisme, som nettopp i sin egen begrepsbruk belyser problemet Bauer påpeker; nemlig å lese senere tiders forståelse inn i det historiske kildematerialet: "However, according to Bauer, true, open-minded historical investigation shows that in each of the four major urban centers of early Christianity, heresy preceded orthodoxy."¹⁰⁰

Ehrman er i stor grad avhengig av Bauers teori om forståelsen av den tidlig kristne historie. Bauer har vært utsatt for en rekke kritikker siden hans bok ble lansert på tysk i 1934, men særlig fra 70-tallet, da den ble oversatt til engelsk.¹⁰¹ Ehrman innrømmer kritikken av Bauer: "... each of the regions that he examined have been subjected to further scrutiny, not always to the advantage of his conclusions." Samtidig beholder han Bauers grunnleggende forståelse av den tidlige kristendom: "(...) in their essentials, Bauer's intuitions were right. If anything, early Christianity was even less tidy and more diversified than he realized."¹⁰²

⁹⁸ Ehrman, *Lost Christianities*, 175.

⁹⁹ Ehrman, *Lost Christianities*, 176. Ehrman oppsummerer: "Over time, the proto-orthodox views of the Roman community became increasingly dominant in the cities connected to in one way or another to the capital, and since all roads leads to Rome, eventually that meant most of the cities throughout the empire. By the end of the third century, the Roman form of Christianity had established dominance. All it took then was somebody like Eusebius to write the account, and not only the Roman proto-orthodox theology but also the Roman view of the history of the conflict came to be established for ages to come."; Köstenberger and Kruger, *The Heresy of Orthodoxy*, 26; Armstrong, *The Rule of Faith*, 21.

¹⁰⁰ Köstenberger and Kruger, *The Heresy of Orthodoxy*, 26.

¹⁰¹ Se oversikt over ulike vurderinger av W. Bauer hos Köstenberger og Kruger, *The Heresy of Orthodoxy*, 23-40.

¹⁰² Ehrman, *Lost Christianities*, 176. (Begge sitater)

Spørsmålet er om anvendelsen av Bauers hovedtese kan bli stående som gyldig, når detaljene i hans presentasjon er tungt kritisert og tilbakevist.¹⁰³

For å klargjøre forholdet mellom Ehrman og Bauer er det interessant å se hvor Ehrman skiller lag med Bauer. For det første er Ehrman langt mindre eksplisitt enn Bauer når det kommer til Romas rolle i den tidlige kristne historie. Han er opptatt av tekster og det generelle mangfoldet, uten å vise til noe bestemt tidspunkt som det definerende punktet hvor de "proto-ortodokse" seiret. Hos Bauer er det definerende punktet Konstantins omvendelse. Dette resulterte i de viktige kirkemøtene i Nikea og Konstantinopel og etableringen av kristendommen som keiserrikets religion. Brad Johnson har påpekt at Ehrman er mindre konkret i forhold til når de "proto-ortodokse" faktisk seiret, og hva som ble det definerende øyeblikket da det ble avgjort hvilke tekster som skulle regnes for å være ikke-kanoniske.¹⁰⁴

For det andre skiller Ehrman seg fra Bauer metodisk. Bauers tilnærming er hovedsakelig historisk, mens Ehrmans tilnærming til spørsmålene bevirkes av en interaksjon mellom ulike disipliner: "Ehrman demonstrates a multi-disciplinary approach that varies from literary to theological to ethical."¹⁰⁵

For det tredje skiller Ehrman og Bauer lag med tanke på hvilket kildemateriale som er tilgjengelig. Ehrman viser til hvordan særlig Nag Hammadi-samlingen, som Bauer ikke hadde tilgang på, bekrefter den grunnleggende teorien hos Bauer. Ehrman konkluderer med at kristendommen var ennå mer mangfoldig, kampenes frontlinjer utydelige, og de interne stridighetene ennå mer intense enn hva vi kunne ha visst på grunnlag av Eusebius sin beretning.¹⁰⁶

I kapittel 2 ble det forsøkt å gi et grovskissert kart over ulike tilnærminger til kanonforståelsen, og så langt i kapittel 3 er Ehrmans kanonforståelse og de premisser han

¹⁰³ John Kaufman, "Emerging Mainstream", 120 : "Fredrick W. Norris, in an article critiquing Bauer, concludes: "[I]t is impossible to see Rome as the dominant center of "orthodoxy" at the beginning of the second century. Therefore, in assessing Bauer's work, even though details are conceded as incorrect, it should not be asserted that the major premise of the book stands. The negative attack on the classical theory stands, but the positive reconstruction falls." If this is correct the "problematic details" that Ehrmans refers to are nothing less than Bauer's entire reconstruction of the rise of orthodoxy."

¹⁰⁴ Brad Johnson, "Alternative Views of Canon and Culture: An Analysis of Ehrman's Lost Christianities", ingen sider [sitert 4. oktober 2012]. Online: <http://benwitherington.blogspot.no/2008/08/lost-and-found-student-critique-of.html>

¹⁰⁵ Ibid.

¹⁰⁶ Ehrman, *Lost Christianities*, 179.

bygger på presentert. Med denne bakgrunnen er det mulig å innordne Ehrman i forhold til noen andre sentrale faglige tradisjoner.

Barton demonstrerer hvordan kanonforskningen ofte avhenger av hvilken definisjon *kanon* får. Svarene man finner er ofte bakt inn i forutsetningene man går ut ifra.¹⁰⁷

”It seems that recent scholarship is divided upon the issue whether the New Testament canon originates in the fourth century, i.e., the period from which we have clear evidence of all the twenty-seven books that comprise our present New Testament, or in the first two Christian centuries, from which we only have fragmentary evidence.”¹⁰⁸

Peter Balla fremstiller i sitatet hvordan definisjonen av kanon som enten en avsluttet eksklusiv liste, eller mer åpent som en autoritativ samling av tekster, påvirker forståelsen av kanondannelsens formative fase. Barton presenterer Zahn, Harnack og Sundberg som representative for ulike formative faser av kanon. På samme måte som Harnack og von Campenhausen forstår Ehrman kanondannelsen som en respons på de ”proto-ortodokses” møte med ulike heretiske alternativer i det andre århundret. Samtidig har han et tydelig definisjonsskille mellom *hellige skrifter* og *kanon* – på linje med Sundberg. Således plasseres formasjonen av kanon til det fjerde århundret, selv om den så sin begynnelse ved midten av det andre århundret. Videre forstår han kanondannelsen på bakgrunn av den tidlige kristne histories mangfoldighet, som Walter Bauer. Etableringen av kanon blir et våpen ovenfor de andre kristne gruppene, som også kjempet på grunnlag av sin selvforståelse som representative for den autentiske formidlingen av Jesushendelsen. De ”proto-ortodokse” forsto de andre grupperingene som heretiske, samtidig som disse heretikerne ikke forsto seg selv som dette, men på samme måte anså de andre gruppene, også de ”proto-ortodokse”, som heretiske. På bakgrunn av dette er kanontilblivelsen for Ehrman utelukkende et resultat av en retrospektiv aktivitet hvor et fellesskap, de ”proto-ortodokse”, appliserte en kvalitet (kanon) på bøker som i utgangspunktet ikke hadde ytret noen forståelse av seg selv som kanoniske bøker i en eksklusiv forstand. Det skjedde som et resultat av de historiske tilfeldighetene, som fulgte av de stridighetene som sto mellom de ulike grupperingene i de

¹⁰⁷ Barton, *Holy Writings*, 14; Kruger, *Canon Revisited*, 28: “A canonical model, then, is one’s “worldview.”

¹⁰⁸ Peter Balla, “Evidence for an Early Christian Canon (Second and Third Century)”, in the *Canon Debate*, (ed. Lee Martin McDonald and James A. Sanders; Peabody, Massachusetts: Hendrickson Publishers, Inc., 2002), 384.

første kristne århundrene. På ulike måter står altså Ehrman i avhengighet til både Harnack, Sundberg og Bauer.

4. KAPITTEL: DRØFTELSE - FORHOLDET MELLOM KANONHISTORIEN OG DEN TIDLIG KRISTNE HISTORIE

Fremstillingen av Bart D. Ehrmans kanonforståelse i forrige kapittel danner utgangspunktet for drøftelsen. Det viktigste i hans forståelse av kanon oppsummeres igjen slik:

*Kanontilblivelsen skyldes den tidlig kristne histories mangfoldighet. Det er en periode preget av radikalt mangfoldige grupper, som kjempet gjennom århundrene om bestemmelsesretten til kristendommens innhold. Kanon er resultatet av disse kampene, og representerer seierherrenes (de "proto-ortodokse") mest effektive virkemiddel i denne kampen.*¹⁰⁹ Dette utgjør navet drøftingen dreier om og vurderer. Av presentasjonen ser vi at forholdet mellom kanonhistorien og den tidlig kristne historie også bør drøftes og vurderes. Således er avhandlingens hovedproblemstilling og underproblemstilling tett knyttet sammen.

(4.1) Først vil jeg forsøke å etablere noen andre forutsetninger (enn de Ehrman bygger på) for forståelsen av kanontilblivelsen, som vil bli viktige for den videre drøftelsen. Jeg vil argumentere for at skriftene som kom til å bli en del av kanon allerede innen det første århundre innehadde en helt spesiell *status* og *funksjon*. Dette argumentet vil legge grunnlag for en kritikk av Ehrmans forståelse av kanontilblivelsen (slik den er oppsummert ovenfor).

(4.2) For det andre blir det viktig, for å kunne besvare problemstillingen, å gå nærmere inn på hvordan Ehrman forstår den tidlig kristne historie i forhold til begrepet *mangfold*. Begrunnelsen for dette er at Ehrmans kanonforståelse sterkt avhenger av hans forståelse av den tidlig kristne historie (se oppsummeringen ovenfor). Jeg vil argumentere for at *mangfoldet* bedre lar seg forstå i lys av en alternativ modell. Denne modellen åpner for et reelt mangfold, samtidig som den anerkjenner dette mangfoldets begrensinger med utgangspunkt i et uoverskridelig felles kjernestoff.

(4.3) For det tredje vil jeg undersøke hvordan Ehrman fremstiller kanon som de "proto-ortodokses" viktigste våpen overfor de alternative kristne gruppene i kampen om

¹⁰⁹ Ehrman, *Lost Christianities*, 226-227: "We have seen a wide range of strategies used by the various combatants in the literary battles for dominance in early Christianity; polemical treaties (...), forged documents (...), and now falsification of literature (...). There was, however, one more strategy that was used with particular effect by the winning side of these altercations. This was the collection of a group of texts into a canon of Scripture which was invested, then, with sacred authority as having coming from God. This final strategy had significant long-term effects (...) it gave us our New Testament."

kristendommens innhold. Jeg vil argumentere for at kanon *ikke* bør forstås i kamp/seier perspektivet Ehrman bruker som premiss i sin kanonforståelse.

(4.4) Til slutt argumenteres det for, på bakgrunn av de forutgående punktene (4.1;4.2;4.3), at kanontilblivelsen bør forstås som en naturlig prosess, og ikke som en tilfeldig konstruksjon som et resultat av århundrer med mangfold og kamp. Avgrensingen av kanon i det fjerde århundret var ikke et nyskapende arbeid, men en naturlig følge av den vekst og autoritet de nytestamentlige skriftene hadde fra begynnelsen. De ble altså ikke utvalgt av tilfeldige årsaker i kampens hete, men på grunnlag av viktige kriterier som identifiserte spesielle kvaliteter ved skriftene, som gjorde dem til forhåndsdefinerte favoritter i kanonutvelgelsen.

Fokuset underveis, vil være å drøfte og vurdere Ehrmans kanonforståelse slik den er presentert ovenfor. I løpet av drøftelsen vil det forhåpentligvis fremtre et annerledes og nyansert bilde av kanontilblivelsen, enn det Bart D. Ehrman formidler i *Lost Christianities* (og andre steder).

4.1 Kanons vekst, autoritet og funksjon

Har Bauers grunnleggende forståelse av den tidlig kristne historie "presset" kanonformasjonen inn i det fjerde og femte århundret, og gjort kanondannelsen til en tilfeldighet og et "(...) after-the-fact concept imposed upon the New Testament books..."?¹¹⁰

Ehrman avhenger sterkt av Bauer, og han plasserer kanons formative fase hovedsakelig i det fjerde århundre og utover – selv om kanonspørsmålet begynte med Markion i siste halvdel av det andre århundret. Kanon er de "proto-ortodokses" spesielt effektive våpen, med langstrekende virkekraft. Kanon er resultat av ett kristent fellesskap sine handlinger,¹¹¹ og kan forstås i sammenheng med hva den er tenkt å overvinne.¹¹² Selv om Ehrman ikke er spesifikk på dette området, er det naturlig å forstå Ehrman slik at hans fremstilling i *Lost Christianities*, kanon dypest sett ser som en illegitim konstruksjon, dannet av vinnerne med

¹¹⁰ Köstenberger and Kruger, *The Heresy of Orthodoxy*, 107.

¹¹¹ Kruger, *Canon Revisited*, 31.

¹¹² Ehrman, *Lost Christianities*, 227: "This was the collection of a group of texts into a canon of Scripture (...) This final strategy had significant long-term effects, (...) The battle for this collection of writings, however, was long and hard."; Kruger, *Canon Revisited*, 31-32: "And still others have understood canon as a political construct, an ideological instrument, created to wield power and control."

en spesiell hensikt.¹¹³ Argumentasjonen og retorikken i *Lost Christianities* utarmer NTs troverdighet, og reduserer kanontilblivelsen til et våpen i jakten på politisk og teologisk makt i den tidlig kristne historie. Representerer dette et treffende bilde?

I vurderingen av Ehrmans kanonforståelse er et godt utgangspunkt å undersøke de nytestamentlige forfatternes intensjoner med sine skrifter, og videre se hvordan disse skriftene ble mottatt og tatt i bruk innen det første århundret. I forlengelse av dette undersøkes det også om kanon ikke bør forstås som en konstruksjon fra det fjerde århundret, men som resultatet av naturlig *vekst* allerede i det første århundret. Dette vil understreke to nyanserende poeng overfor Ehrmans forståelse av kanon som en (illegitim) konstruksjon skapt av vinnerne for å utkonkurrere de andre kristne grupperingene. Formålet med å argumentere for disse to punktene, er ikke å gi en helhetlig kritikk av Ehrman, men å etablere noen andre premisser for forståelsen av kanon i den tidlig kristne historie enn de Ehrman bygger på. Dette gjøres som et første viktig steg i hva som til slutt forhåpentligvis vil resultere i en helhetlig drøftelse av holdbarheten av Ehrmans kanonforståelse.

4.1.1 Autoritetsbevissthet

Hva var intensjonene til forfatterne av de nytestamentlige skriftene? Intenderte de å skrive *hellig skrift*? Hvordan ble disse skriftene mottatt og brukt fra det første århundret? Disse spørsmålene vil jeg undersøke i dette avsnittet.

Før vi går i gang med dette er det viktig å stille spørsmålet: Hva ligger egentlig i begrepet *hellig skrift*?¹¹⁴ Et svar kan finnes hos McDonald, hvor han gjengir Edward Farleys oppsummering: *Hellige skrifter* besto, for prerabbinsk jødedom og tidlig kristendom, av fire essensielle elementer. Det måtte være 1) en skriftlig samling, 2) av guddommelig herkomst, 3) som kommuniserte Guds vilje og sannhet til paktens folk, og 4) tjente som vedvarende kilde til hvordan folket og individet burde leve og organisere livene sine.¹¹⁵ Videre oppsummerer også Barton noen hovedkarakteristikker for *hellige tekster*: 1) De er viktige ikke-trivielle tekster; og må være 2) "evige", de må gjelde for alle generasjoner, alle

¹¹³ Kruger, *Canon Revisited*, 33; Köstenberger og Kruger, *The Heresy of Orthodoxy*, 125.

¹¹⁴ D. Moody Smith, "When Did the Gospels Become Scripture?", *JBL* 119/1 (2000):3-20, 7.

¹¹⁵ McDonald, "The Criteria Question", 418.

mennesker, og til alle tider; de må 3) inneha en indre koherens; og 4) være en "uuttømmelig" kilde til mening.¹¹⁶

D.M. Smith ender opp med en enkel definisjon. *Hellige tekster* er: "texts that are revered as especially sacred and authoritative".¹¹⁷ Han legger også til at det som skiller de nytestamentlige skriftene fra andre former for *hellige skrifter* er hvordan de forutsatte, og fortsatte den bibelske frelseshistorien for Guds folk.¹¹⁸ Av dette kan vi konkludere med at *hellige skrifter* i hvert fall har følgende fellesstrekk: *Det er hellige tekster med et uuttømmelig innhold, som er særlig autoritative. Og de særskilt kristne hellige skriftene står i den bibelske frelseshistoriens kontekst.* Med denne bakgrunnen kan vi igangsette avsnittets hovedspørsmål: Hvordan ble disse skriftene mottatt og brukt fra det første århundret? Hva var intensjonene til forfatterne av de nytestamentlige skriftene?

De nytestamentlige skriftene ble ansett for å være *hellige skrifter* tidlig, sannsynligvis allerede ved slutten av det første århundre.¹¹⁹ Justin Martyr, midt i det andre århundret, omtaler evangelielesing på samme plan, eller i stedet for, skriftlesing fra GT i gudstjenestene; en praksis som nok var formet etter synagogenes liturgiske mønster. Sannsynligvis er denne praksisen en gammel tradisjon, hvilket kan gjenkjennes i fellesskapet mellom de troende i Acta 2:42: "De holdt seg trofast til apostlenes lære..."¹²⁰ En slik bevissthet er attestert hos flere tidligere kirkefedre, for eksempel 1. Klemens brev fra omkring år 95:

"Take up the epistle of that blessed apostle, Paul. What did he write to you at first, at the beginning, of his proclamation of the gospel? To be sure, he sent you a letter in the Spirit concerning himself and Cephas and Apollos. (1 Clem. 47.1-3)¹²¹

Klemens refererer til Paulus som apostel, og sertifiserer hans autoritet i og med brevet til Korinterne, som det sannsynligvis henspilles på. Dette viser at Paulusbrevene ble anerkjent som autoritative allerede på dette tidspunktet, og sannsynligvis som en del av en samling,

¹¹⁶ Barton, *Holy Writings*, 134-145.

¹¹⁷ Smith, "When Did the Gospels Become Scripture?" 18.

¹¹⁸ McDonald, "The Criteria Question", 418-419; Smith, "When Did the Gospels Become Scripture", 8.

¹¹⁹ McDonald, "The Criteria Question", 419; Barton, *Holy Writings*, 20-21.

¹²⁰ McDonald, "The Criteria Question", 420; Barton, *Holy Writings*, 129; Smith, "When Did the Gospels Become Scripture?", 5.

¹²¹ Sitert fra Köstenberger og Kruger, *The Heresy of Orthodoxy*, 136.

ettersom Klemens andre steder refererer til andre Paulus brev.¹²² Om ikke brevet eksplisitt ble omtalt som *hellig skrift*, kan vi følge Barton og Michael Kruger i deres resonnement om hvordan saken ikke dreier seg om terminologi og definisjon, men om hvilken *funksjon* skriftet hadde.¹²³ Funksjonen de nytestamentlige skriftene hadde, var å dømme etter deres bruk, faktisk av en høyere status enn GT.¹²⁴ At Klemens kaller Paulus brev for "evangelium", er også en bevitnelse av hvordan han anser skriftet som autoritativt. Denne autoritetsbevisstheten hos de tidlig kristne forfatterne kan også gis et annet begrep: "kanonprinsipp." Dimitris J. Kyrtatas mener dette "kanonprinsippet" innebefattet en tanke om at en samlet gruppe *hellige skrifter* skulle (burde) bli felles eiendom for alle ortodokse kristne, til tross for usikkerheten om hvilke bøker en eventuell *liste* skulle inneholde. Dette "kanonprinsippet" er en bevissthet om at ikke alle skrifter var representative for den autentiske fortellingen om Jesushendelsen. Heller ikke ser det ut til at kirkefedrene Hippolytus eller Cyperian hadde en avsluttet kanonliste, men begge var bevisste at det burde være en samlet gruppe tekster som skulle anses for å være autoritative, *hellige skrifter*.¹²⁵ Denne "bevisstheten" har Kruger forstått i forholdet kanondannelsen og den bibelske paktstanken. For så fort de første kristne forsto Guds handling til frelse i og med Jesus Kristus som etableringen av ny pakt, var det naturlig for dem å forvente: "*written documents to follow that testified to the terms of that covenant.*"¹²⁶ GTs paktsterminologi var dypt innvevd i de første kristnes tankegang og forståelse av Guds frelse. Kanon kan forstås som paktdokumentene, et naturlig resultat av Guds frelsende handling med sitt folk, som vitner om Guds fortsettende frelseshistorie i og med Jesus. Således argumenterer Kruger for at kanondannelsen ikke er en kvalitet klistret på enkelte skrifter i for eksempel det andre eller

¹²² Köstenberger og Kruger, *The Heresy of Orthodoxy*, 136-137.

¹²³ Köstenberger og Kruger, *The Heresy of Orthodoxy*, 138; Barton, *Holy Writings*, 18-19.

¹²⁴ Barton, *Holy Writings*, 18-19, 25: "If they were not *graphe*, then *graphe* had been surpassed by them; phenomenologically, they were Scripture, having the kind of authority and standing for Christians that holy books do have for the religions to which they belong. And the fact that they came to be interpreted allegorically – accorded the ancient equivalent of a 'close reading' – is further evidence of this.", også s.68: "These books were more important than 'Scripture', and to cite them as *graphe* might have diminished rather than enhanced them. (...) for the first few generations the contents of these books had a status *greater* than that of the Old Testament; Metzger, *The New Testament Canon*, 145; McDonald, "The Criteria Question", 430-431.

¹²⁵ Dimitris J. Kyrtatas, "Historical Aspects of the Formation of the New Testament Canon", i *Canon and Canonicity; The Formation and Use of Scripture* (ed. Einar Thomassen; University of Copenhagen: Museum Tusulanum Press, 2010), 34-35.

¹²⁶ Köstenberger og Kruger, *The Heresy of Orthodoxy*, 113. (Kursivering original)

fjerde århundret, men er en iboende kvalitet i skriftene fordi de ble dannet i og med en paktsbevissthet.¹²⁷

Et interessant poeng er også hvordan Klemens refererer til en trefoldig autoritet: "Profetene, Herren og Apostlene", som også blant annet Polykarp, Ignatius og Ireneus gjør. Denne tredelingen kom naturlig, som et uttrykk for hvordan frelseshistoriens utvikling kunne beskrives. Det kan virke som om den gammeltestamentlige, trefoldige kanon – Loven, Profetene og Skriftene har influert de første kristne til å organisere sine autoriteter etter samme mønster. (Se 2. Peter 3:2; Efeserbrevet 2:20). I denne sammenheng regnes apostlene, og deres skrifter på lik linje med Herrens ord og profetenes vitnesbyrd om Kristus i GT.¹²⁸ De nytestamentlige skriftene regnes altså svært tidlig for å være autoritative, *hellige skrifter* som formidlet den fortsettende frelseshistorie i og med Jesus fra Nasaret.

Hva var intensjonene til forfatterne av de nytestamentlige skriftene? Intenderte de å skrive *hellige skrifter*? Et eksempel på at Paulus forsto sine brev som autoritative finner man i formaningen om at de skulle leses høyt i menighetene: "For Herrens skyld pålegger jeg dere å lese opp dette brevet for dem alle." (1. Tess 5:27). De skulle også sendes til andre menigheter med samme formål: "Når dette brevet er lest opp hos dere så sørg for at det også blir lest opp i menigheten i Laodikea, og at brevet fra Laodikea også blir lest opp hos dere." (Kol 4:16). Paulus anså brevene som representanter for sitt apostoliske nærvær i menighetene, og den apostoliske autoriteten i brevene var avhengig av evangeliets budskap.¹²⁹ I lys av Justin Martyrs bevitnelse av høytlesningspraksisen i gudstjenestene midt i det andre århundret, er det naturlig å se sammenhengen med Paulus forståelse av sine egne skrifter. At de ble lest høyt i menighetene tilsynelatende på lik linje med, eller i stedet for GTs skrifter, vitner om at de var bærere av en spesiell autoritet. Et annet eksempel er 2. Peters brev 3:15-16, hvor Paulusbrevene sidestilles med de gammeltestamentlige skriftene:

¹²⁷ Köstenberger og Kruger, *The Heresy of Orthodoxy*, 109-115.

¹²⁸ Everett Ferguson, "Factors Leading to the Selection and Closure of the New Testament", in *The Canon Debate* (ed. Lee Martin McDonald and James A. Sanders; Peabody, Massachusetts: Hendrickson Publishers, Inc., 2002), 304-307; Kruger, *Canon Revisited*, 179: Kruger siterer Christopher Seitz: "In its formal and material givenness, the Law and the Prophets pattern has influenced the formal and material development of the NT as canon." ; Metzger, *The Canon of the New Testament*, 253: Han siterer Det muratoriske fragments vurdering av Hermas Hyrden, og sier at: "As 'the prophets' here stand for the Old Testament, so 'the apostles' are practically equivalent to the New."

¹²⁹ James G.D. Dunn, *The Theology of Paul the Apostle* (Gran Rapids: Wm. B. Eerdmans Publishing Co., 1998) 571-580.

”Om dette taler han (Paulus) i alle de brevene hvor han kommer inn på disse vanskelige spørsmålene. Det er noe der som er vanskelig å forstå, og de ukyndige og svake forvrenger dette, slik de også gjør med de andre skriftene, og det fører til fortapelse for dem selv.”

Uavhengig av 2. Peter brevets datering er det unektelig en av de tidligste kildene hvor Paulusbrevene regnes for *hellige skrifter*; på lik linje med GT. I forlengelse av dette skal vi med bakgrunn i Smiths artikkel se noen få eksempler fra evangeliene, hvor han finner at i hvert fall Matteus og Lukas intensjoner med sine evangelier, var å skrive *hellig skrifter*. Begge har Jesu ættetavle (Matt 1:1-17; Luk 3:23-38), hvilket representerer hvordan Jesus er den som fortsetter frelseshistorien, en historie som angår hele folket.¹³⁰ Hos Lukas føres også ættetavlen tilbake til Adam, hvilket representerer Lukas universelle preg. Se også Acta 1:8 ”... og dere skal være mine vitner i Jerusalem og hele Judea, i Samaria og helt til jordens ender.” Dette universelle bekreftes også i Matt 28:19 ”Gå derfor og gjør alle folkeslag til disipler ...”. På linje med Smith kan vi si at både Matteus og Lukas anså sine tekster som *hellige skrifter*, fordi de på en omstendelig måte fortsatte frelseshistorien og forklarte hvordan Jesus var oppfyllelsen av de messianske forventningene.¹³¹ Fordi Markus og Johannes gjør dette på en mindre eksplisitt måte blir det vanskeligere å avgjøre deres intensjoner, hevder Smith. Allikevel peker han på hvordan Johannes i prologen omskriver genesis på en revolusjonerende måte som nyetablerer skriftet innenfor den bibelske rammen, og således som et autoritativt og *hellig skrift*.¹³² Johannes 20:31 vitner også tydelig om evangeliets hensikt: Det er til for at leseren skal ”... tro at Jesus er Messias, Guds sønn, og for at dere ved troen skal ha liv i hans navn.” Evangeliet er også brukt som autoritativt, *hellig skrift* tidlig.¹³³

Et annet argument som jeg tror kan ha noe for seg i denne sammenheng er rett og slett spørsmålet om *når* Johannes ble skrevet: Fagkonsensus daterer Johannes sist blant

¹³⁰ Smith, ”When Did the Gospels Become Scripture?”, 7-10.

¹³¹ Smith, ”When Did the Gospels Become Scripture?”, 11.

¹³² Smith, ”When Did the Gospels Become Scripture?”, 19; Barton, *Holy Writings*, 25: “.. but the Fourth Gospel may be a different matter. Its Prologue makes it seem in effect a Christian Genesis; and, like the other Gospels, it seems to set itself the task of telling the authoritative version of the story of Jesus in a way that will command the assent of all believers.”

¹³³ Barton, *Holy Writings*, 25.

evangeliene, til engang mellom år 90 og 110.¹³⁴ Sannsynligheten er derfor stor for at forfatteren kjente til i hvert fall Markusevangeliet, kanskje også de andre evangeliene?¹³⁵ Spørsmålet blir, som den siste ut blant evangelieforfatterne (og det antas at han i hvert fall kjente én av synoptikerne), om han ikke kan hatt et bevisst forhold til sitt verk som *hellig skrift*?¹³⁶ Også måten 1. Johannesbrev forutsetter og diskuterer evangeliets innhold, fordrer en forståelse av at evangeliet tidlig ble ansett som *hellig skrift*.¹³⁷ Lignende logikk kan også appliseres på hvordan Markus ble brukt av både Lukas og Matteus, som en autoritativ kilde til Jesushendelsen. Dette tyder på at også Markusevangeliet av andre tidlig ble oppfattet som *hellig skrift*.¹³⁸ Om Markus derimot selv forsto sitt skrift på denne måten, er et vanskeligere spørsmål å svare på, ifølge Smith.¹³⁹

Hva var intensjonene til forfatterne av de nytestamentlige skriftene? Hvordan ble disse skriftene mottatt og brukt fra det første århundret? Til disse spørsmålene har jeg respondert med at det var knyttet en sterk "autoritetsbevissthet" til de nytestamentlige bøkene. Denne autoritetsbevisstheten er allerede tilstedeværende hos forfatterne av skriftene, men også særlig i hvordan de ble mottatt og brukt i den tidlig kristne historie. Skriftene hadde en særegen rolle fra begynnelsen.

Overfor Ehrman understreker dette et viktig nyanserende poeng: Skriftene som etter hvert kom til å bli en del av kanon var allerede fra det første århundret ansett som autoritative, *hellige skrifter*. Bildet Ehrman gir av kanontilblivelsen, hvor kamp og tilfeldigheter er de bestemmende faktorene, er i forlengelsen av dette problematisert. I tillegg til autoritetsbevisstheten knyttet til de nytestamentlige skriftene, kommer også det Dimitris J. Kyrtatas¹⁴⁰ har identifisert som "kanonprinsippet" hos de tidlig kristne forfatterne. De målbar en forståelse av at noen (et uvisst antall) skrifter var autoritative i motsetning til

¹³⁴ Se for eksempel: Francis J. Moloney, S.D.B., *The Gospel of John (Sacra Pagina Series, Volume 4)*: Minnesota: The Liturgical Press, 1998) 2-6; Larry Hurtado, *Lord Jesus Christ: Devotion to Jesus in Earliest Christianity* (Grand Rapids: W.B. Eerdmans Publishing Company, 2003), 349.

¹³⁵ Smith, "When Did the Gospels Become Scripture?", 18-19.

¹³⁶ Se en diskusjon om Johannes avhengighet til Synoptikerne i Hurtado, *Lord Jesus Christ*, 354-364, 357: "Personally I find it somewhat more difficult to imagine that those responsible for the final, present form of GJohn, sometime between 90-110 (...), were still ignorant of any of the Synoptic Gospels. After all, Mark in particular had probably been circulating fairly widely (...) since around 70."

¹³⁷ Ferguson, "Selection and Closure of the New Testament Canon", 303.

¹³⁸ Smith, "When Did the Gospels Become Scripture?", 10.

¹³⁹ Smith, "When Did the Gospels Become Scripture?", 19.

¹⁴⁰ Kyrtatas, "Historical Aspects of the Formation of the New Testament Canon", 34.

andre skrifter. Hvordan dette "kanonprinsippet", og "autoritetsbevisstheten" utspilte seg i praksis kan vi se i et eksempel Ehrman presenterer i forbindelse med "The Acts of Paul and Thecla". Dette er et skrift om Paulus kvinnelige disippel Thecla. Ehrman presenterer det som en forfalskning; hvilket Tertullian også avslørte det som i sammenheng med spørsmålet om kvinner kan døpe. Til tross for dette, hevder Ehrman, at det ikke er grunn til å tro at disse fortellingene nødvendigvis er helt usanne; fordi de har sirkulert i muntlig form i lang tid – og fortellingen vi har i dag er nok langt på vei lik den som eksisterte mot slutten av det andre århundret.¹⁴¹ Dette reiser umiddelbart noen spørsmål, og før vi går videre og ser dette eksempelet i sammenheng med hva jeg har argumentert for ovenfor, bør vi kort kommentere Ehrmans retorikk. Flere steder viser han til hvordan mange av de nytestamentlige skriftene er forfalskede skrifter, utgitt under apostlers navn uten faktisk å være skrevet av apostler. Poenget hans i disse tilfellene ser ut til å være å svekke deres troverdighet. Det syntes som om hans retorikk her går i motsatt retning av hva som er tilfellet i hans presentasjon av Thecla.¹⁴² Spørsmålet blir da hvorfor vi skal ha tiltro til Thecla? R. A. Baker referer til noe som kan minne om en patristisk konspirasjonsteori i *Lost Christianities*.¹⁴³ I rammen av *Lost Christianities* kan det virke som om Ehrmans inkludering av fortellingen om Thecla er påvirket av ideologisk-etiske grunner. Denne alternative kristendomsforståelsen var ikke i like stor grad mannsdominert, og var således et motsvar til et ellers patriarkalsk samfunn som dominerte i den "proto-ortodokse" gruppen, som også kirken kan anklages for å ha vært preget av gjennom sin historie.¹⁴⁴ Til tross for at skriftet er en forfalskning ser ikke dette ut til å påvirke Ehrmans vurdering av skriftets troverdighet, i motsetning til hvordan han omtaler NTs skrifter. Her kan det se ut som om Ehrman farges av sitt eget ideologisk-etiske perspektiv, noe som fører til en logisk brist i hans behandling av de forskjellige tekstene.

Så, bør vi ha tiltro til Thecla? Skriftet avvises av Tertullian som en forfalskning, hvilket er et argument som ikke har noen overbevisningskraft hos Ehrman, nettopp fordi det demonstrerer de "proto-ortodokses" maktdemonstrasjon ovenfor de andre grupperingene. Ehrman ser

¹⁴¹ Ehrman, *Lost Christianities*, 31-32.

¹⁴² Ehrman, *Lost Christianities*, 3, 93,

¹⁴³ R. A. Baker, anmeldelse av Bart Ehrman's *Lost Christianities*, ingen sider [sitert 12.november 2012]. Online: http://www.churchhistory101.com/docs/Ehrman_Review.pdf

¹⁴⁴ Ehrman, *Lost Christianities*, 46: "... for it was through the machinations of these other Christians – powerful proto-orthodox leaders and writers like Tertullian – that this stream of early Christianity was lost ..."

videre ut til å unnlate å kommentere Tertullians hovedargument i denne sammenhengen, og med det er vi tilbake til å vise hvordan dette kan underbygge avsnittets hovedpoeng: nemlig hvordan både "kanonprinsippet" og "autoritetsbevisstheten" var eksisterende hos Tertullian. Han sentrale argument ovenfor "The Acts of Paul" er begrunnet i hvordan dette skriftets Paulus står i motsetning til Paulus i Paulusbrevene, hvilke har vært anerkjent som *hellige skrifter* allerede fra det første århundret, altså allerede i cirka 100 år før "The Acts of Paul".

"For how credible would it seem, that he who has not permitted a woman even to learn with over-boldness, should give a female the power of teaching and of baptizing! "Let them be silent," he says, "and at home consult their own husbands." (On Baptism, Chap. XVII)¹⁴⁵

For Tertullian var de nytestamentlige skriftene autoriteter, og til tross for at det er lett å være uenig med Tertullian på dette punktet, endres ikke prinsippet: Skriftene i NT fungerte som autoritative *hellige skrifter*. Uavhengig av om Tertullian hadde rett eller ikke viser dette at han utviste en kritisk holdning på to nivåer: For det første var disse skriftene autoriteter for ham, og for det andre var nettopp *noen* skrifter mer sentrale enn andre, på bakgrunn av deres *funksjon* som autoritative *hellige skrifter* fra begynnelsen. Her ser vi både autoritetsbevisstheten og kanonprinsippet anvendt i praksis. Dette er også synlig i hans forhold til for eksempel Markion og Valentinus.¹⁴⁶

I det følgende skal vi utdype "autoritetsbevisstheten" og "kanonprinsippet" ved å se nærmere på hvilken *funksjon* de nytestamentlige skriftene hadde allerede innen det første århundrets avslutning.

¹⁴⁵ Tertullian, "On Baptism" (trans. Rev. S. Thelwall), ingen sider [sitert 12.november]. Online: <http://www.earlychristianwritings.com/text/tertullian21.html>

¹⁴⁶ Et eksempel på dette kan sees i dette avsnittet, hentet fra: Tertullian, "The Prescription Against Heretics." (trans. Rev. Peter Holmes, D.D., F.R.A.S., Etc.), ingen sider [sitert 30.november]. Online: <http://www.earlychristianwritings.com/text/tertullian11.html>: "One man perverts the Scriptures with his hand, another their meaning by his exposition. For although Valentinus seems to use the entire volume, he has none the less laid violent hands on the truth only with a more cunning mind and skill than Marcion. Marcion expressly and openly used the knife, not the pen, since he made such an excision of the Scriptures as suited his own subject-matter. Valentinus, however, abstained from such excision, because he did not invent Scriptures to square with his own subject-matter, but adapted his matter to the Scriptures; and yet he took away more, and added more, by removing the proper meaning of every particular word, and adding fantastic arrangements of things which have no real existence." ("Prescript", Chap.XXXVIII.)

4.1.2 Vekst og funksjon

Kapittel 2 viste at definisjonsspørsmålet er viktig når det gjelder hvilket innsteg en har i kanondebatten. Med utgangspunkt i Zahn, Harnack og Sundberg viste Barton hvordan ens definisjon av kanon har betydning for hvilke resultater en får. Svarene er ofte innbakt i definisjonen, og slik sett blir definisjonsmakten viktig i dette fagfeltet. Men spørsmålet om hvilke bøker som i *funksjon* var viktige for de første kristne er ikke berørt.¹⁴⁷ Når det gjelder nettopp skriftenes *funksjon* skal vi i forlengelsen av hva vi har sett ovenfor undersøke om kanon ikke bør forstås som en konstruksjon fra det fjerde århundret, men heller som et resultat av en naturlig vekst allerede i det første århundret.

Stuhlhofers statistikkjakt etter hvor *ofte* tekstene ble sitert etterlater seg et overraskende klart bilde, hevder Barton. Statistikken danner tre kategorier representative for de ulike skriftenes funksjon (i stedet for kanonisk/ikke-kanonisk) hvor hele NT befinner seg innenfor første eller andre kategori, mens bøker utenfor hva som ble NT befinner seg hovedsakelig i den tredje kategorien.¹⁴⁸ (1) Fra og med De apostoliske fedrene henvises det svært ofte til evangeliene og de store Paulusbrevene. (2) Til resten av NT henvises det sjeldnere. (3) Andre bøker igjen siteres sjeldnere enn samtlige av NTs bøker, og denne tredje kategorien hos Stuhlhofer blir ikke en del av kanon.

“The formation of the core of this Christian `Scripture` was virtually complete, as Stuhlhofer has shown (and as Zahn had already argued), at a surprisingly early period. The Gospels and Paul are already in practice the most important authority by the time of the Apostolic Fathers; and this pattern never changes from then on.”¹⁴⁹

Kjernen etableres svært tidlig, og forandrer seg ikke. I møte med Ehrmans forståelse av kanon som en (illegitim) konstruksjon, et resultat av tilfeldighetenes spill først begynt avsluttet i det fjerde århundret, blir det interessant å spørre hvilken *forandring* disse skriftene skal ha gjennomgått i løpet av denne perioden, som skulle resultere i at deres status og funksjon som *hellige skrifter* ble stilt spørsmålsteget ved. Var det en forskjell i disse skriftenes status og funksjon i for eksempel det fjerde århundret, kontra det første

¹⁴⁷ Barton, *Holy Writings*, 23: “the question of which books mattered most to Jews and Christians has not been touched.”

¹⁴⁸ Barton, *Holy Writings*, 17.

¹⁴⁹ Barton, *Holy Writings*, 25.

århundret? Hadde de mistet de sin status som *hellige skrifter*, til fordel for en rekke andre skrifter som fra det andre århundret gjorde sin inntreden?

”What is really remarkable (as was suggested earlier) is that, though the fringes of the New Testament canon remained unsettled for centuries, a high degree of unanimity concerning the greater part of the New Testament was attained within the first two centuries among the very diverse and scattered congregations not only throughout the Mediterranean world but also over an area extending from Britain to Mesopotamia.”¹⁵⁰

I lys av Stuhlhofers statistikk er det lite som tyder på at de nytestamentlige skrifternes funksjonalitet som autoritative *hellige skrifter* har forandret seg fra det første til det fjerde århundret. Barton understreker også et viktig punkt hos Stuhlhofer, nemlig hvordan disse skriftene sjeldent flyttet seg fra en kategori og til en annen. Således blir det mer nærliggende å anta, i motsetning til Ehrman, at disse bøkernes plass i det fjerde århundrets kanon ikke skyldes en konstruksjon, men er resultatet av en naturlig vekst som begynte allerede i det første århundret.

Man kan underbygge argumentet ovenfor, om bøkernes status som funksjonell kanon som inneholdt en (udefinert) samling av *hellige skrifter* på et tidlig tidspunkt, videre ved å se nærmere på kodeksenes rolle i kanontilblivelsen. Når spørsmålet om hvilke bøker som skulle plasseres i samme kodeks ble stilt, resulterte dette også i at spørsmålet om hvilke bøker som ble ansett for å være autoritative og i funksjon som *hellig skrift*, ble aktuelt. Disse bestemmelsene fordrer en bevissthet til disse skriftene, som utgjør et viktig steg i kanontilblivelsen. ”Kanonprinsippet” ble aktualisert i og med kodeksenes fremvekst.¹⁵¹ Ferguson viser til at manuskriptene P⁴⁵ (ca.250) inneholder alle evangeliene, og at Acta P⁷⁵ (ca.200) inneholder Lukas og Johannes, en kombinasjon som også sterkt foreslår de to andre evangeliene, mens fragmentene fra samme kodeks P⁴, P⁶⁴ og P⁶⁷ (ca.150-200) inneholder Matteus og Lukas, og gjør dette til muligens den tidligste firefoldige evangeliakanon. Poenget er at disse kodeksenes er uavhengige av hverandre, og ”unless the idea was independently arrived at by different compilers, there must have been predecessors.”¹⁵²

¹⁵⁰ Metzger, *The New Testament Canon*, 254.

¹⁵¹ Barton, *Holy Writings*, 26; Ferguson, ”Selection and Closure of the New Testament”, 303.

¹⁵² Ferguson, ”Selection and Closure of the New Testament Canon”, 303.

Hvilket tar oss tilbake til senest år 150, hevder Ferguson. Dette står i god tone med Barton som har påpekt hvordan disse bøkene/brevene i kanonkjernen, altså innholdet i Stuhlhofers første kategori, ikke på noen senere tidspunkt byttet kategori. Skal vi tro Barton så har kjernen av NTs skrifter stått uforandret, som den viktigste fungerende kanon allerede fra det første århundret.¹⁵³ Spørsmålet blir da på nytt; hvorfor disse skriftene plutselig skal bli debattert i det fjerde århundret, som *ipso facto* har stått uforandret som *hellige skrifter* helt fra begynnelsen?

Selv om dette avsnittet forsøker å etablere noen andre premisser enn de Ehrman bygger på, bekrefter også han skriftenes status som autoritative, da han uttaler: "Along with these authoritative accounts of Jesus' life were the authoritative writings of his apostles, which being granted sacred status before the end of the New Testament period."¹⁵⁴ På bakgrunn av dette utgjør ikke argumentasjonen så langt i dette avsnittet noen umiddelbar trussel mot Ehrmans prosjekt, nettopp fordi hans forståelse av den tidlig kristne historie gir ham mulighet til å hevde at skriftenes autoritet og bruken av dem hovedsakelig eksisterte innenfor den "proto-ortodokse" gruppen.¹⁵⁵ Andre grupper hadde igjen andre *hellige skrifter*.¹⁵⁶ Likevel kan ikke dette bety at argumentene ovenfor mister sin legitimitet, nettopp fordi et slikt ståsted er avhengig Ehrmans grunnforståelse av den tidlig kristne historie, hvor de "proto-ortodokse" tilsynelatende er en likeverdige gruppe blant mange andre. Den ovenfor nevnte argumentasjon må derfor sees i sammenheng med neste avsnitt som ved å presentere et alternativt bilde av den tidlig kristne historie, vil gi premissene jeg har argumentert for her ny vekt.

For å møte og drøfte Ehrmans kanonforståelse som en illegitim konstruksjon, skapt av vinnerne som et effektivt virkemiddel i kampen om kristendommens innhold, behøver vi i det følgende å vurdere Ehrmans grunnpremiss i sin forståelse av kanon; nemlig hva han beskriver som et radikalt mangfold, en fragmentert og spenningsfylt eksistens av ulike kristendommer. Hva kjennetegner egentlig den tidlig kristne historie? Hvordan kan man forstå forholdet mellom de ulike kristne gruppene?

¹⁵³ Barton, *Holy Writings*, 21, 22, 26.

¹⁵⁴ Ehrman, *Lost Christianities*, 234.

¹⁵⁵ Ehrman, *Lost Christianities*, 233: "... at least as authoritative for most proto-orthodox Christians..."

¹⁵⁶ Ehrman, *Lost Christianities*, 4.

4.2 Mangfoldighet som premiss for Ehrmans kanonforståelse

Ehrman utviser en tydelig sammenheng mellom forståelsen av den tidlig kristne historie og kanontilblivelsen. Å vurdere Ehrmans kanonforståelse, slik avhandlingens problemstilling lyder, krever en nærmere undersøkelse av i hvor stor grad Ehrmans grunnpremiss for kanontilblivelsen, nemlig mangfoldet, er dekkende.¹⁵⁷ Jeg innleder også dette punktet ved å inkludere oppsummeringen gjort innledningsvis i kapitlet, ettersom dette tjener som et gjennomgående utgangspunkt for drøftelsen: *Kanontilblivelsen skyldes den tidlig kristne histories mangfoldighet. Det er en periode preget av radikalt mangfoldige grupper, som kjempet gjennom århundrene om bestemmelsesretten til kristendommens innhold. Kanon er resultatet av disse kampene, og representerer seierherrenes (de "proto-ortodokse") mest effektive virkemiddel i denne kampen. Var den tidlig kristne historie egentlig et grunnleggende mangfoldig fenomen med så radikale forskjelligheter at det ikke kan forsvares å snakke om én opprinnelig kristendom?*

"As historians have come to realize , during the first three Christian centuries, the practices and beliefs found among people who called themselves Christian were so varied that the differences between Roman Catholics, Primitive Baptists, and Seventh-Day Adventists pale by comparison."¹⁵⁸

Kan vurderingen av den tidlig kristne histories mangfoldighet bidra til å underbygge hva vi har sett ovenfor? Nemlig at det var en samlet kanonkjerne allerede fra det første århundret forstått som *hellige tekster med et uttømmelig innhold, ansett for å være særlig autoritative, og som står i den bibelske frelseshistories kontekst.*

Dette avsnittet forsøker særlig å finne svar på problemstillingen: *På hvilken måte og i hvilken grad er uttrykket "mangfoldighet" dekkende for den tidlig kristne periode?*¹⁵⁹ Overfor bildet Ehrman presenterer, argumenteres det her for følgende: Det eksisterte en bred ortodoks bevegelse (mainstream) i den tidlig kristne historie, men det var også et reelt mangfold både innenfor og utenfor denne bevegelsen. Samtidig fantes det en viktig avgrensing som

¹⁵⁷ Ehrman, *Lost Christianities*, 180: "The battle for converts was, in some ways, the battle over texts and the proto-orthodox party won the former battle by winning the latter. One of the results was the canonization of the twenty-seven books that we now call the New Testament."

¹⁵⁸ Ehrman, *Lost Christianities*, 1.

¹⁵⁹ Hvordan, og i hvilken grad uttrykket *kamp* også representerer et viktig premiss for Ehrmans kanonforståelse vil bli vurdert i forlengelsen av dette avsnittet.

avgjorde hva som var akseptert eller ikke akseptert mangfold. Disse skillelinjene ble bestemt av et felles kjernestoff i den ortodokse bevegelse. Dette kjernestoffet innholdt i hvert fall to grunnleggende hovedpunkter: Troen på én Gud som skaper og troen på det frelsende budskapet om Jesu Kristi død og oppstandelse.¹⁶⁰

Før jeg begynner, vil jeg presisere at avhandlingens problemstilling ikke er å vurdere Walter Bauer. Forholdet mellom Ehrman og Bauer presentert ovenfor viser at Bauers grunnleggende forståelse av den tidlige kristne periode i stor grad gjennomsyrrer hele *Lost Christianities*, og slik danner det rammeverket Ehrman utdypet og arbeider innenfor.¹⁶¹ Bauers teori er en viktig stemme i forskningen på denne perioden, og har en rekke ganger både blitt kritisert og forsvart.¹⁶² Så med tanke på Ehrmans avhengighetsforhold til Bauer vil det bli nødvendig å drøfte noen av de problemstillingene Ehrman bringer videre fra Bauer – men da hovedsakelig på Ehrmans premisser. Hensikten her er heller ikke å gi en helhetlig fremstilling av den tidlige kristnes historie, men å gi innsikt i noen refleksjoner som kan representere et motsvar til Ehrmans bilde av denne perioden.

Flere har kritisert Ehrman for måten han forholder seg til Bauer på: Samtidig som Ehrman anerkjenner kritikken, gjør han seg allikevel i stor grad avhengig av Bauers grunnforståelse,¹⁶³ og kritikken av Bauer syntes i liten grad å innvirke i *Lost Christianities*.¹⁶⁴

¹⁶⁰Köstenberger og Kruger, *The Heresy of Orthodoxy*, 38.

¹⁶¹Ehrman, *Lost Christianities*, 176-180: *In support for Bauer's Basic Thesis: A modern Assessment of Early Christian Diversity*. I dette kapittelet gir Ehrman et eksplisitt forsvar for Bauers teori, hvor han langt på vei oppsummerer de viktigste byggesteinene som er gjennomgående i *Lost Christianities*. En av de viktigste er nettopp hva dette avsnittet forsøker å vurdere nærmere: nemlig denne perioden i lys av uttrykket *mangfoldighet*.

¹⁶² Se Köstenberger og Kruger, *The Heresy of Orthodoxy*, 23-40 for en gjennomgang av ulike kritikker og forsvar av Bauer teorien.

¹⁶³ Ehrman, *Lost Christianities*, 176: "Specific details of Bauer's demonstration were immediately seen as problematic. Bauer was charged, with good reason, with attacking orthodox sources with inquisitorial zeal and exploiting to a nearly absurd extent the argument from silence."

¹⁶⁴ Kaufman, "Emerging Mainstream", 120: "Fredrick W. Norris, in an article critiquing Bauer, concludes: "[I]t is impossible to see Rome as the dominant center of 'orthodoxy' at the beginning of the second century. Therefore, in assessing Bauer's work, even though details are conceded as incorrect, it should not be asserted that the major premise of the book stands. The negative attack on the classical theory stands, but the positive reconstruction falls." If this is correct the "problematic details" that Ehrman refers to are nothing less than Bauer's entire reconstruction of the rise of orthodoxy."

Det følger altså problemer med at Ehrmans prosjekt i stor grad er avhengig av et langt på vei defekt fortolkningsparadigme.¹⁶⁵

Den varige verdien av Bauers teori er dens enkle poeng om at det fantes et mangfold i den tidlige kristne historie, og at det klassiske bildet hos Eusebius ikke kan tas uten forbehold.¹⁶⁶

Det må likevel kommenteres at Bauer kritiseres for å overdrive sine konklusjoner, og argumentere ut fra et svært sparsommelig kildemateriale.¹⁶⁷ For eksempel har Bauers poeng om at ortodoksien hadde sitt hovedsete i Roma blitt avvist. John Kaufman viser til flere som har argumentert for at de kristne i Roma var en mangfoldig gruppe, som levde fredelig seg i mellom.¹⁶⁸ Altså var det ingen sterk enhetlig gruppe som kom til å dominere hele den kristne verden innen det fjerde århundret. Bauer undervurderer også i hvilken grad den ortodokse kristendommen var tilstedeværende andre steder enn i Roma.¹⁶⁹ På tross av dette ser vi hvordan Ehrman i stor grad gjør denne forståelsen gjeldende i sin fremstilling når han presenterer de "proto-ortodokses" seier som et "coup de grâce," hvor vinnerne omskrev historien på en slik måte at kampene nært sagt aldri hadde eksistert, men hvor vinnerne alltid hadde hatt rett.¹⁷⁰

4.2.1 En alternativ forståelse av den tidlige kristne historie

Det finnes mange modeller for å forstå den tidlige kristne historie, hvor Bauer og Ehrmans teori er én. I tillegg til den klassiske forståelsen, har Helmut Koester og James M. Robinson laget en forståelsesmodell: *Trajectories through Early Christianity*.¹⁷¹ Koester og Robinson er i stor grad på linje med Bauer, men utbrer i tillegg hans teori til det første århundret. Disse mener "ortodoksi", "heresi", "kanonisk", "ikke-kanonisk" er uegnede begreper som gjør

¹⁶⁵ Köstenberger og Kruger, *The Heresy of Orthodoxy*, 101: "(...) the Bauer-Ehrman thesis is wrong not just because these scholars' interpretation of the data is wrong, but because their interpretation proceeds on the basis of a flawed interpretive paradigm."; se også: 153-155.

¹⁶⁶ Kaufman, "Emerging Mainstream", 120: "The lasting result of Bauer's book thus appears to be the simple insight that Christianity in the second century was quite diverse, and that the story told by Irenaeus and Eusebius of a pristine earliest Christianity corrupted by later heresy cannot be taken at face value."; Köstenberger og Kruger, *The Heresy of Orthodoxy*, 35, 37: "Bauer's work provided "an adequate basis for no conclusion other than that early Christianity was diverse.""; se også s.99.

¹⁶⁷ Köstenberger og Kruger, *The Heresy of Orthodoxy*, 33-40; 50; Arland J. Hultgren, *The Rise of Normative Christianity* (Oregon: Wipf and Stock Publishers (previously published by Fortress Press, 1994), 10: "Too often Bauers argue from silence and, in other cases, pushes aside evidence that works against his thesis."

¹⁶⁸ Kaufman, "Emerging Mainstream", 119. Einar Thomassen og Peter Lampe har begge argumentert for dette.

¹⁶⁹ Ehrman, *Lost Christianities*, 176; Köstenberger og Kruger, *The Heresy of Orthodoxy*, 50-52.

¹⁷⁰ Ehrman, *Lost Christianities*, 4.

¹⁷¹ James M. Robinson og Helmut Koester, *Trajectories through Early Christianity* (Philadelphia: Fortress Press, 1971); Hultgren, *Normative Christianity*, 15-18.

forståelsen av denne perioden noe statisk. I stedet benyttes uttrykket "trajectory", som signaliserer en dynamisk utvikling, hvor det som kom til å bli "ortodoks" kristendom oppsto fra "diverging trajectories", i et mangfold som allerede var tilstede i det første århundret.¹⁷² Ehrman kan langt på vei plasseres på lik linje med dette i *Lost Christianities*. I begge fremstillinger er det grunnleggende prinsippet at man aldri kan finne en original og apostolisk kristendom, siden denne aldri fantes, men ble "vunnet" gjennom kirkenes tidligste århundrer.¹⁷³ "Ortodoks" kristendom oppsto som en strømning blant mange forskjellige, og vektleggingen av ulike apokryfe/ikke-kanoniske tekster får i disse modellene en opphøyet status som likeverdige vitnesbyrd om kristendommens opprinnelse.

Et relevant motsvar leveres av John Kaufman via en alternativ modell han kaller "Emerging Mainstream."¹⁷⁴ Utgangspunktet for denne modellen finnes i et spørsmål stilt av Rodney Stark:

"The question is, was this [early Christianity] truly a Tower of Babel, or were the vast majority of congregations able to remain within mutually tolerable limits and thus sustain common cause and identity? Or was there no unity until one was imposed after-the-fact by the winning faction?"¹⁷⁵

Spørsmålet går til kjernen av avhandlingens tematikk: Var alt bare kaotisk og mangfoldig? "Emerging Mainstream" klarlegger en posisjon hvor man ser den tidlige kristne bevegelse ikke som "diverging trajectories", men som et bredt mangfold hvori man allikevel opprettholdt en felles sak og identitet.¹⁷⁶ Han viser til en felles "kjerne", som flere har identifisert,¹⁷⁷ hvilken vi også skal undersøke nærmere nedenfor. I stedet for ulike *baner* (trajectories) som

¹⁷² Arland J. Hultgren, *The Rise of Normative Christianity* (Oregon: Wipf & Stock Publishers, 1994), 16-17,18: "It is fair to say that the approach as a whole is under the spell of Bauer's view of orthodoxy and heresy, retrojecting the picture of early Christianity after the New Testament into the New Testament era, indeed to the traditions behind the New Testament documents themselves."

¹⁷³ Kaufman, "Emerging Mainstream?", 120-121: "Their argument is that we will never find one original and apostolic Christianity, for it never existed."

¹⁷⁴ I mangel på en god oversettelse, beholder jeg det på originalspråket. Et forslag til oversettelse kan være "fremvoksende hovedstrømning".

¹⁷⁵ Rodney Stark, "E Contrario" *J ECS* 6 (1998): 259-267, 261. (Sitert fra Kaufman, "Emerging Mainstream", 124-125. (Mitt forklaringstillegg i sitatet.)

¹⁷⁶ Kaufman, "Emerging Mainstream", 125.

¹⁷⁷ Kaufman, "Emerging Mainstream", 122-125: Sitert fra Kaufman: J.D.G. Dunn presenterer det slik (s.122): "This center is found in the "Christ event", primarily in the death and resurrection of Jesus."; Robert L. Wilken presenterer det slik (s.124): "A "center" was being shaped and formed during this period [den tidlige kristne historien], and it is historically important to understand how and why this sense of communal identity emerged."

tilslutt kom til å dominere og ødelegge hverandre, tar denne modellen høyde for: "... the broad diversity that was present from the beginning, a diversity that was largely unproblematic."¹⁷⁸ Et eksempel hentes fra Irenaeus: Han åpnet for en annen datering av påsken og fastens slutt for kristne i Lilleasia, dette grunnlagt i at det var en tradisjon de hadde fått overlevert fra apostlene. Samtidig anerkjente han en rekke ulike tradisjoner fra apostlene, men det ble også trukket en tydelig grense for hvor langt en slik mangfoldighet kunne strekkes. Disse grensene ble trukket opp ved hjelp av blant annet *sannhetens regel*, (*regula fidei*) inneholdende de trosmomentene som ikke sto til forhandling.¹⁷⁹ *Kanon* i de første århundrene kan forstås som *sannhetens regel (regula fidei)*; en normativ standard som ble brukt til å skille mellom akseptert mangfold og uakseptabelt heresi.¹⁸⁰ På samme måte distingverer Köstenberger mellom legitimert mangfold og ulegitimert mangfold.¹⁸¹ Modellen "Emerging Mainstream" forstås i forholdet mellom den ytre grensesettingen, og det indre aksepterte mangfoldet.¹⁸² Samtidig er ikke modellen uten problemer, for de forskjellige gruppene oppfattet nødvendigvis også seg selv som "mainstream", og de trakk opp tydelige skillelinjer overfor de andre gruppene – også overfor de ortodokse. Derfor konkluderes det med at en adekvat forståelse av den tidlige kristne historie må ha et blikk for både det reelle mangfoldet som fantes, men også for de ulike gruppene som levde fredelig side ved side – forskjellige, men med en felles identitet og sak.

Når det gjelder ens historiske tilnærming er det viktig både å ha øye for et "utenfra" perspektiv; hvor ens definisjon av kristendom er vid, samtidig som også bør ha et "innenfra" perspektiv hvor man forsøker å forstå de ulike retningene i den tidlige kristne historie ut fra sine egne forutsetninger.¹⁸³ Ehrman gjør seg skyldig i en slik sammenblanding av "innenfra" og "utenfra" perspektivet. Et sted sier han for eksempel: "Not only the widespread diversity

¹⁷⁸ Kaufman, "Emerging Mainstream", 125.

¹⁷⁹ Kaufman, "Emerging Mainstream", 125: "What this means is that Irenaeus recognized a variety of traditions coming from the apostles, but at the same time, he believed that there were certain central, non-negotiable issues upon which the apostles agreed. (...) Faith in one God who is creator, and faith in Jesus who was God and man."

¹⁸⁰ Köstenberger og Kruger, *The Heresy of Orthodoxy*, 54-57,

¹⁸¹ Kaufman, "Emerging Mainstream", 125; Köstenberger og Kruger, *The Heresy of Orthodoxy*, 82-101:

¹⁸² Köstenberger og Kruger, *The Heresy of Orthodoxy*, 37-38. Arland J. Hultgren i *Normative Christianity* har argumentert på liknende måte som John Kaufman. Han anerkjente mangfoldet i den tidlige kristne periode, men foreslo seks samlende elementer; en "kjerne" som samlet den "ortodokse" brede strømmingen i mangfoldet. Köstenberger anerkjente "Diversity and Unity" foreslo tre samlende motiver i den tidlige kristne bevegelse 1) Monoteisme, troen på GTs ene Gud. 2) Jesus som Kristus og opphøyet Herre. 3) Evangeliets frelsende budskap.

¹⁸³ Kaufman, "Emerging Mainstream", 127-128.

of early Christianity but also the blurred boundaries between what counted as orthodoxy and heresy ...”¹⁸⁴ Samtidig som han et annet sted sier: “For it was not only so the proto-orthodox who felt that themselves were right and all others were wrong. Every group felt the same ...”¹⁸⁵ Innad i gruppene er skillelinjene tydelige, mens ”utenfraperspektivet” gjør alt mer komplisert og utydelig. Når Ehrman blander sammen disse perspektivene blir fremstillingen uryddig.

”Emerging Mainstream” bekrefter langt på vei avsnittets hovedteori, nemlig at det fantes en ortodoks bevegelse som hadde et tydelig innhold synliggjort i noen kjernepunkter som ikke sto til forhandling dersom en skulle identifiseres med denne gruppen. Disse ble etter hvert kanskje de viktigste elementene i *regula fidei*.

I møte med Ehrmans forståelse av den tidlig kristne historie syntes etter dette, flere punkter sterkt problematisert. Til tross for variasjon og mangfold i den tidlig kristne bevegelse, var det slik jeg ser det, langt på vei mindre likt et Babels tårn enn slik Ehrman portretterer det i *Lost Christianities*. Köstenberger argumenterer også for at den ortodokse bevegelsen oppsto tidligere, og var mer utstrakt og vedvarende enn Ehrman hevder. Larry Hurtado har også argumentert for at det lenge før det fjerde århundret: “... was clear that proto-orthodox Christianity was ascendant, and represented the emergent mainstream.”¹⁸⁶ Å følge slike ”trajectories” gjennom den tidlig kristne historie er også problematisk nettopp fordi det allerede i NT finnes motvilje mot og absoluttere én apostel ovenfor de andre. For eksempel vil ikke Paulus spilles ut mot ”selve søylene”(Gal 2:9) Peter, Johannes og Jakob, i Jerusalem. Dette bekreftes også i hvordan Paulus apostoliske autoritet ikke begrunnes i ham selv, men avhenger av evangeliets budskap og norm som er avgjørende.¹⁸⁷ Dermed blir budskapet det avgjørende, og nettopp det felles kjernestoff det identifiserer seg med. Etableringen av for eksempel en paulinsk ”særkirke” ville således stå i direkte kontrast med Paulus ord og intensjoner i 1. Kor 1-3. På samme måte bevitner Apostelmøtet i Acta 15 om den samme intensjon. Uenighetene ser ut til å forsøkes løst med utgangspunkt i en grunnleggende,

¹⁸⁴ Ehrman, *Lost Christianities*, 177.

¹⁸⁵ Ehrman, *Lost Christianities*, 133; også side 178-179: “But we do know that such people existed in the churches, understanding themselves to be Christians, maintaining that their views were not only believable but right.”

¹⁸⁶ Köstenberger og Kruger, *The Heresy of Orthodoxy*, 66; Larry Hurtado, *Lord Jesus Christ*, 561: “Well before the influence of Constantine and councils of the bishops in the fourth century and thereafter, it was clear that proto-orthodox Christianity was ascendant, and represented the emergent mainstream.”

¹⁸⁷ James D. G. Dunn, *The Theology of Paul the Apostle*, 572.

hermeneutisk forutsetning: "Nei, vi tror at de blir frelst av Herren Jesu nåde, vi på samme måte som de." (Acta 15:11) Videre blir også innordningen av for eksempel De apostoliske fedre i slike "trajectories" vanskelig, nettopp fordi kildematerialet i langt større grad bevitner hvordan disse forfatterne lot de nytestamentlige skriftene interagere intenst i sine tekster, hvor de til stadighet kombineres og krysses.¹⁸⁸ Samtidig, på et mer overordnet nivå, kan det også argumenteres mot ulike "trajectories" på grunnlag av de nytestamentlige skrifternes gjensidige avhengighet av hverandre, og av en felles fortelling. Matteus og Lukas bygger sine evangelier på Markus og den tenkte kilden Q i stedet for å etablere en helt uavhengig og særegen tolkning av Jesusfortellingen. Dette uttrykker også Lukas 1:1-4, hvor evangeliet baseres på øyenvitenens beretninger og således representerer en allerede kjent og felles historie.¹⁸⁹ På samme måte kan vi argumentere ut fra sammenhengen mellom Paulus og Jesusfortellingen. Det er et felles kjernestoff som alle de bibelske forfatterne trekker på i sine fremstillinger.

I lys av dette kan man på grunnlag av NTs skifter se hvordan de nytestamentlige forfatterne ser ut til å forholde seg til hverandre; og hvordan NTs skrifter ble mottatt og brukt bevitner mangfold og uenigheter, men samtidig også en sterk motstand mot splittelser – nettopp i samlingen om et felles kjernestoff, og en felles identitet.

Hva inneholdt så denne felles kjernen? Hva definerte skillelinjene mellom den brede ortodokse bevegelsen og de andre ulike grupperingene? Ovenfor har vi sett hvordan det blant annet var en felles kjerne som utgjorde sentrumet hos den ortodokse bevegelsen. Denne kjernen ble en hermeneutisk forutsetning i uenighetene det legitimerende mangfoldet skapte, samtidig som den avtegnet fellesskapets ytterkanter, og avgjorde hva som var akseptert mangfold og ikke akseptert mangfold.¹⁹⁰ Foregriper vi litt her, er det interessant å

¹⁸⁸ Oskar Skarsaune, "Hvilket lys kaster NTs kanonhistorie over teologihistorien i det 1. århundret?", *Patristica Nordica 2* (1987): 63-83. Også publisert i artikkelsamlingen: Oskar Skarsaune, red., *Og Ordet ble kjød, Studier i oldkirkens teologi* (Oslo: Luther Forlag, 2001), 292.

¹⁸⁹ Richard Bauckham, *Jesus and the Eyewitnesses: The Gospels as Eyewitness Testimony*. (Grand Rapids, Michigan/Cambridge U.K: Wm. B. Eerdmans Publishing Co., 2006).

¹⁹⁰ Hultgren, *Normative Christianity*, 86: Hultgren identifiserer seks samlende punkter som gjennomsyrrer NT og tidlig kristne skrifter fra slutten av det første århundret, det andre århundret og senere skrifter. Disse seks punktene er 1) Israels Gud kan elskes og tros på som skaperen av alt; 2) Jesus av Nasaret er sendt av Gud for åpenbare ham, og for å frelse menneskeheten; 3) Til tross for menneskehetens diskvalifikasjon for frelse i sine feil og mangler, er Jesus sendt av Gud som frelsens vei, begynt i dette livet, fullført i det neste; 4) Frelste i Kristus, skal videreføre hans kjærlighet til sine neste; 5) Frelste i Kristus forventes å leve i fellesskap med hans liv og lære som forbilde; 6) Frelste i Kristus tilhører også et større fellesskap enn sin lokale menighet.

se hvordan Dunn har uttrykt at mangfoldet ble "kanonisert" i og med de nytestamentlige skriftenes etablering som kanon.¹⁹¹ Nettopp fordi det var et budskap som kom fra alle apostlene, var det mangfoldig,¹⁹² samtidig som kanoniseringen NT skapte grenser for hva dette akseptable mangfoldet kunne inneholde.¹⁹³

Å gi en fullstendig utredning av ulike fellestrekk ved de nytestamentlige skriftene og den tidlige kristne historie er her ikke mulig. Derimot vil jeg trekke frem to sentrale punkt som utgjør svært viktige og grunnleggende premisser i dette felles kjernestoffet. Tematikken kan introduseres ved å vise til Gerd Theissen som har påpekt at kristendommens kjerne ble opprettholdt i to sentrale aksiomer: monoteisme og troen på Jesus som den frelsende Messias, Guds Sønn. Han har også argumentert for sammenhengen mellom disse viktigste aksiomene og kanondannelsen.¹⁹⁴ Innledningsvis kan vi slutte oss til McDonald, å si at:

"... it may be somewhat in vogue to claim that all theologies of the Bible and all theologies outside the Bible equally represents the proclamation of the earliest Christian community, and that there was no theological core, but rather considerable confusion, this is simply not the case."¹⁹⁵

Med utgangspunkt i de to kanskje viktigste elementene i den ortodokse bevegelses dogmer, troen på én Gud og troen på det frelsende budskapet om Jesu Kristi død og oppstandelse, argumenteres det her for at disse kjernepunktene eksisterte helt fra begynnelsen hos de første kristne, og var de viktigste definisjonsmarkørene for den "ortodokse" forståelsen av Jesushendelsen.

En advarsel mot misforståelser bør følge: Med dette ønsker jeg ikke å plassere meg innefor den "klassiske forståelsen" av den tidlige kristne historie, hvilket bør være klart av det foregående. Likevel tror jeg disse punktene *nærmest* fra begynnelsen var ufravikelige elementer om man skulle identifisere seg med dem som etter hvert ble kalt kristne (altså mainstream ortodoks kristendom).

¹⁹¹ James D. G. Dunn, *Unity and Diversity in the New Testament: An Inquiry into the Character of Earliest Christianity* (3rd ed.; London: SCM Press, 2006), 413, 432.

¹⁹² Kaufman, "Emerging Mainstream", 123.

¹⁹³ Dunn, *Unity and Diversity*, 416: "The NT thus shows not only how diverse was first-century Christianity but also where that diversity lost its hold on the centre."

¹⁹⁴ McDonald, "The Criteria Question", 430.

¹⁹⁵ McDonald, "The Criteria Question", 430.

4.2.2 To grunnleggende aksiomer

Ehrman portretterer et bilde av den tidlige kristne historie i begynnelsen av *Lost Christianities*, som fremstår så fragmentert at spørsmålet om hvor mange guder som fantes var åpent for diskusjon. Var det én, to eller så mange som 356?¹⁹⁶

"Men for oss er det én Gud, vår Far. Alt er fra ham, og til ham er vi skapt." (1. Kor 8:6)

Kristendommen har sitt utgangspunkt i personen Jesus Kristus fra Nasaret og hendelsene knyttet til hans person engang omkring år 30-33 i Israel. Den historiske Jesus har vært et yndet tema helt siden Reimarus stilte noen grunnleggende spørsmål om hvem Jesus var. Men til tross for at den historiske Jesus har blitt tatt til inntekt for diverse prosjekter gjennom historien, er det i hvert fall ett poeng stort sett ingen er uenige om: Jesus var jøde, og som jøder flest er det naturlig å anta at han var en monoteist.¹⁹⁷ Hensikten i dette avsnittet er todelt: å vise at Jesus var monoteistisk, og videre se hvordan troen på Gud som én ble et kjernepunkt hos hans disipler. Hovedvekten er på det siste, fordi dette i størst grad utgjør en respons til Ehrman.

Dunn stiller spørsmålet om Jesus var monoteist, og undersøker hvilken innvirkning han ville ha fått i sin oppdragelse, hvordan Jesus snakker om Gud, og hvordan han påvirket sine disipler. Først argumenterer han for at det var et utbredt monoteistisk jødisk miljø i det første århundret. Som eksempel viser Dunn til *Shema* (Deut 6:4-9), som var tydelig etablert i det første århundret, den skulle gjentas både morgen og kveld (Deut 6:7). Dette bekreftes i en rekke jødiske kilder.¹⁹⁸ Videre argumenterer han med utgangspunkt i Jesustradisjonens gjengivelse av Jesu tale om Gud: I Synoptikerne gjengis *Shema*,¹⁹⁹ og Jesus lærer bort *Shemas* hovedbudskap: Gud er én. Dunn forstår de ulike formene av *Shema* gjengitt hos synoptikerne i lys av sin teori om muntlig overlevering: Det essensielle ble stående uforandret, mens det varierte i detaljene ettersom det ble formidlet i ulike kontekster.²⁰⁰

¹⁹⁶ Ehrman, *Lost Christianities*, 2.

¹⁹⁷ James, D., G., Dunn, "Was Jesus a Monotheist? A Contribution to the discussion of Christian Monotheism", in the *Early Jewish and Christian Monotheism* (ed. Loren T. Stuckenbruck and Wendy E. S. North: New York/London: T&T Clark International A Continuum imprint, 2004. Part of JSNTS, nr. 263): "It is a commonplace of contemporary Jesus research that Jesus was a Jew.."

¹⁹⁸ Dunn, "Monotheist?", 105.

¹⁹⁹ Matt 22:35-40; Mark 12:28-31; Luk 10:25-28.

²⁰⁰ Dunn, "Monotheist", 109; 113: Utgangspunktet for dette finner han i tre ulike type perikoper i NT; der Jesus på en eller annen måte viser/omtaler seg selv som Guds sønn; der han er gjengitt å ha lært bort med overraskende selvautorisert myndighet; der han omtaler seg selv i termene fra Daniel - "Menneskesønnen"

Larry W. Hurtado har også arbeidet med samme tematikk, og introduserer et kapittel med følgende attestasjon av forskningen: “[B]ut we all attribute to Greco-Roman Jewish religion a monotheistic stance, and we all find it a significant aspect of the historical context of earliest Christianity.”²⁰¹

Det syntes trygt å konkludere med at Jesus var monoteistisk, og levde i et monoteistisk miljø. Hvordan påvirket så Jesus disiplene sine? Hva som var sentralt for en kristen monoteisme var også sentrale trekk ved den aller tidligste Jesustradisjonen. De tidligste kristne fortsatte å understreke at de var monoteister, til tross for at forklaringene ofte måtte komme i paradoksets form i århundrene som fulgte: For eksempel at Gud er én, men tre. Videre hevder Dunn at Jesu egenforståelse – både eksplisitt gjengitt og implisitt eksisterende i Jesustradisjonen, uttrykker hvordan senere tids forståelser av Jesus var rotfestet der.²⁰²

Misjonen til hedningene svekket ikke de tidlige kristnes jødiske røtter, men tvert imot styrket dem og gav en ny takknemlighet til jødisk apologetikk.²⁰³ Avsvergelse av avgudene skjedde ved å anerkjenne at det var én Gud: ”Dere kan ikke delta både ved Herrens bord og ved onde ånders bord” (1Kor 10:21). I ulike dåpsliturgier fra andre og tredje århundre ser vi også en avsvergelse fra Satan og avgudene, og en bekjennelse til Faderen, Sønnen og Den hellige ånd, modellert etter blant annet Matteus 28:18-20.²⁰⁴

Monoteismen var allerede fra de tidligste Jesusetterfølgerne og helt frem til det fjerde århundre, et kjernepunkt i den ortodokse bevegelsen og en tilnærmet absolutt skillelinje. Dette bekreftes i NT, hos ulike kirkefedre²⁰⁵, i ulike dåpsliturgier og bekjennelser, i kristenjødisk apologetikk, i *regula fidei*, og i de gryende trosbekjennelsene. At Gud er én ble viktig i møte med hedningene, og det ble en viktig avgrensning ovenfor for eksempel ulike gnostiske grupper i det andre århundret.²⁰⁶

²⁰¹ Larry W. Hurtado, *How on Earth did Jesus Become a God? Historical Questions about Earliest Devotion to Jesus* (Michigan, Cambridge: William B. Eerdmans Publishing Company, 2005), 112. Med “we all” referer han her til dem han tidligere listet opp som uenige i forståelsen av tidlig kristen hengivelse til Jesus Kristus, men enig i dette hovedpunktet. Det er: A.E. Harvey, J.D.G. Dunn, P.M. Casey, R. Baukham, N.T. Wright.

²⁰² Dunn, “Monotheist”, 119.

²⁰³ Oskar Skarsaune, *In the Shadow of the Temple: Jewish Influence on Early Christianity* (Illinois: IVP Academic, 2002), 225.

²⁰⁴ Skarsaune, *In the Shadow of the Temple*, 229.

²⁰⁵ Et eksempel er Tertullian: “... you will find no church of apostolic origin whose Christianity repudiates the Creator”, sitert fra: Hultgren, *Normative Christianity*, 87.

²⁰⁶ Skarsaune, *In the Shadow of the Temple*, 243.

I lys av det som er nevnt ovenfor er det grunn til å hevde at Ehrman nedbetoner den monoteistiske tankegangens tilstedeværelse allerede i det første århundret. Jesushendelsen fant sted i et utpreget jødisk monoteistisk miljø hvor tanken om Gud som én var rådende både før og etter. I denne sammenhengen er det nærliggende å følge den klassiske modell; det virker her trygt å konkludere med at heresien etterfulgte ortodoksien. Det kan tilføyes at kildematerialet som bevitner tanken om to eller flere guder, hovedsakelig stammer fra det andre århundret eller senere.

Ehrman ser de "proto-ortodokses" hevd til de jødiske skriftene som et virkemiddel i kampen mot de andre grupperingene, fordi et viktig premiss for deres seier var nettopp: "a claim to antiquity".²⁰⁷ Jeg forstår dette annerledes: Forholdet til jødedommen var ikke et problem som måtte "løses", det var utgangspunktet. Det betviles ikke at Jesushendelsen forandret forholdet til den jødiske religion: Jesushendelsen representerte noe fullstendig nytt, som overgikk alt forut.²⁰⁸ og budskapet gjaldt hele Israel, og helt til jordens ender.²⁰⁹ Men kristendommens jødiske røtter, eksempelvis i forhold til monoteismen, kan likevel ikke avskrives.²¹⁰ GT har blitt beskrevet som en underliggende struktur i all kristen teologi, og som et samlende kjernepunkt, kanskje like viktig som troen på Jesus.²¹¹ Å hevde at forholdet til jødedommen bare var en bevirkende faktor til de "proto-ortodokses" seier, blir en lite troverdig vurdering av de kristnes forhold til hva som sto helt sentralt i deres selvforståelse og teologi. At Ehrman ser Markion og ulike gnostiske grupper som representative for et annet forhold til jødedommen, beviser ikke annet enn at det i det andre århundre var andre grupper som forhold seg annerledes til jødedommen.

Ut fra hva jeg har argumentert ovenfor, kan man se at det var en bred mainstream ortodoks bevegelse som går tilbake til Jesushendelsen i det første århundret, hvor GT var de *hellige skriftene par excellence* og *Shema* var udiskutabelt. Når det gjelder den muntlige overleveringen, ble det viktige stående uforandret, mens detaljene kunne variere. Troen på Gud som én var helt grunnleggende, og ble så stående uforandret i utviklingen

²⁰⁷ Ehrman, *Lost Christianities*, 144; 179.

²⁰⁸ Lee Martin McDonald, "Identifying Scripture and Canon in the Early Church: The Criteria Question", i *The Canon Debate* (ed. Lee Martin McDonald og James A. Sanders; Peabody, Massachusetts: Hendrickson Publishers, Inc. 2002), 431.

²⁰⁹ Skarsaune, *In the Shadow of the Temple*, 147-149.

²¹⁰ Skarsaune har argumentert for at kristendommens relasjon til jødedommen i: *In the Shadow of the Temple*.

²¹¹ Dunn, *Unity and Diversity*, 87-88.

kristendommen hadde etter Jesus. Dette aksiomet er en hovedingrediens i det som er beskrevet som *regula fidei*.

Regula fidei ble i praksis den hermeneutiske nøkkelen de nytestamentlige skriftene ble forstått gjennom. Fra det andre århundre oppsto en rekke andre skrifter og grupper som av de ortodokse ble forstått som heretiske nettopp fordi de divergerte fra denne *regula fidei*. Uttrykket ble brukt så tidlig som hos Klemens av Roma (ca 95): "Vi må derfor forlate de tomme og unyttige tanker og vende oss til den velkjente og *edle rettesnor* som vår overlevering inneholder." (1. Klemtesbrev 7.2)²¹² Hos de tidlig kristne forfatterne forstås *regula fidei* som den grunnleggende og fundamentale lære, som alle kristne måtte forholde seg til, ettersom denne læren og troen var lært bort av apostlene selv.²¹³ Innholdet i *regula fidei* varierte, og fant ingen fastlagt form før innholdet etter hvert utviklet seg til trosbekjennelsene.²¹⁴ I tillegg til troen på Gud som én, var også troen på Jesu Kristi frelsende handling i sin død og oppstandelse en helt sentral del av *regula fidei*.²¹⁵

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

Å se de første kristnes forhold til Jesus kan være en interessant vinkling i møte med Ehrmans bilde av den tidlig kristne historie. Dette avsnittet vil vise at Jesus svært tidlig ble ansett for å være på lik linje med Gud, og at den ortodokses bevegelses budskap ble forstått innenfor rammen av hans død og oppstandelse som en frelsende handling for både jøder og hedninger. Disse punktene er gjensidig avhengig av hverandre, slik at forståelsen av Jesu

²¹²Ernst Baasland og Reidar Hvalvik, red., *De apostoliske fedre: I norsk oversettelse med innledinger og noter* (Oslo: Luther forlag, 1984), 126.

²¹³ Kaufman, "Emerging Mainstream", 125; Köstenberger og Kruger, *The Heresy of Orthodoxy*, 55.

²¹⁴ Köstenberger og Kruger, *The Orthodoxy of Heresy*, 56; Oskar Skarsaune, *Troens Ord: De oldkirkelige bekjennelsene* (Oslo: Luther Forlag, 1997), 57: Skarsaune argumenterer for en bevegelse fra de ulike formene for *regula fidei*, til ulike bekjennelser brukt ved dåp, og videre til de fastlagte bekjennelsene: Den nikenske og den apostoliske trosbekjennelsen; Gerald L. Bray and Thomas C. Oden, eds., *Ancient Christian Doctrine I* (Dowers Grove IL: InterVarsity, 2009), xxxvi, gjengitt i Köstenberger og Kruger i *The Heresy of Orthodoxy*, 56: "... Gerald Bray argues this point by investigating the Nicene Creed and concluding that its authors did not anachronistically read orthodoxy back into previous centuries. Examining the Nicene Creed step by step, Bray traces every detail of its theological contents from the New Testament through the Fathers to its codification in the creed."

²¹⁵ Ehrman, *Lost Christianities*, 194; Kaufman, "Emerging Mainstream", 125; Köstenberger og Kruger, *The Heresy of Orthodoxy*, 57; Irenaeus, *Haer.* 1.10.1; *Regula fidei* ble forstått som overlevert fra apostlene selv, og innholdt blant annet troen på at det var én Gud, som har skapt verden av ingenting; troen på at Jesus var både Gud og menneske; troen Jesus som Guds sønn og på hans død og oppstandelse til frelse for verdens synder; troen på Den hellige ånd som ved profetene har forkynt Kristus som verdens frelser, og som er nærværende inntil verdens ende, da Jesus skal komme tilbake og dømme levende og døde; hvor legemet skal igjen oppstå, og løftet om et evig liv.

person speiles av hans handlinger, samtidig som forståelsen av hans handlinger speiles av hans person. Særlig kommer dette til uttrykk i tittelen Kristus/Messias og bruken av dette. Allerede fra begynnelsen var den nevnte oppfattelsen av Jesu person og handling en skillelinje som ikke kunne krysses. Bare tjue år etter Jesu død og oppstandelse ble han forstått under tituleringene Herre og Kristus.²¹⁶ Måten forholdet mellom Gud og Jesus er oppstilt i 1. Kor 8:6 viser, at dersom Paulus skulle beholde sin monoteistiske tro kunne dette bare være tilfellet dersom Jesus ble inkludert i Guds identitet som én, bekreftet i *Shema*.²¹⁷ Paulus ser også ut til å forutsette at brevets lesere var inneforstått med tanken om Jesu guddommelighet, og at de ulike tituleringene som *Kristos*, *Kyrios* og *Guds sønn* allerede var etablert. At Paulus bruker svært liten plass på å diskutere disse titlene kan bevitne at dette allerede var inneforstått hos leserne.²¹⁸ Et ytterligere argument for dette er hvordan det i Paulusbrevene eksisterte flere prepaulinske bekjennelser og hymner som vitner om en svært tidlig bruk av ulike kristologiske titler.²¹⁹ For eksempel i 1. Kor 15:3-6, finnes det en slik prepaulinsk bekjennelse som oppsummerer en bestemt forståelse av Jesu person og handling. Først og fremst er han *Kristos*, som er den greske omskrivingen for det hebraiske *mashiach*: Messias – den salvede.²²⁰ Denne betegnelsen er ofte brukt i kombinasjon med henvisning til hans død og oppstandelse, og tydeliggjør det overraskende tidlige tidspunktet de første kristne knyttet Jesu person og tituleringen Kristus til hans frelsende handling på korset, og ved den tomme graven.²²¹ I 1. Kor 15:3-6 kan det identifiseres i hvert fall noen kjennetegn ved slike prepaulinske bekjennelser: Kristus døde for syndene, ble begravet, sto opp tredje dag, og viste seg for apostlene – og alt dette skjedde etter *skriftene*. Uavhengig av debatten knyttet til disse ulike bekjennelsene/hymnene datering som prepaulinsk eller paulinske, demonstrerer de unektelig en svært tidlig og svært sterk teologisk forståelse av personen Jesus og hans handlinger. Ovenfor ulike heretiske retninger så står for eksempel 1.

²¹⁶ Ben Witherington III, *Conflict & Community in Corinth: A Socio-Rhetorical Commentary on 1 and 2 Corinthians* (Grand Rapids: Wm. Eerdmans Publishing Co., 1995), 198; Hurtado, *Lord Jesus Christ*, 98-101.

²¹⁷ Köstenberger og Kruger, *The Heresy of Orthodoxy*, 78.

²¹⁸ Köstenberger og Kruger, *The Heresy of Orthodoxy*, 63; Hurtado, *Lord Jesus Christ*,

²¹⁹ 1 Kor 15:3-6; Filipperbrevet 2:6-11; 1 Kor 8:46; samt en rekke korte bekjennelser i formen "Jesus er Messias", "Jesus er Herre", "Jesus er Guds Sønn" og lignende. Se Köstenberger og Kruger, *The Heresy of Orthodoxy*, 77-81; Dunn, *Unity and Diversity*, 11-30; Hurtado, *Lord Jesus Christ*, 79-153, 178-194, 244-254, 358-425, med mer.

²²⁰ Hurtado, *Lord Jesus Christ*, 98-99.

²²¹ Hurtado, *Lord Jesus Christ*, 99-101.

Kor 8 og 15 som tydelige korrigerende skillelinjer: For oss er det én Gud og én Herre Jesus Kristus, som døde og sto opp for "våre" synder og viste seg for apostlene.

Før vi går løs på drøftelsen av Ehrmans andre sentrale premiss (kamp), finner jeg det hensiktsmessig å oppsummere premisset *mangfoldighet* i lys av drøftelsen i 4.2.1 og 4.2.2.

Til en viss grad kan man anerkjenne Ehrmans forståelse av en tidlig kristen mangfoldighet. Likevel finner jeg, på bakgrunn av den forutgående drøftelsen, grunn til å nyansere Ehrmans oppfattelse av denne. Det eksisterte et mangfold både innefor og utenfor den mainstream ortodokse bevegelsen. Hva som var legitimert mangfold, og hva som var illegitimt mangfold,²²² ble derimot bestemt av en felles kjerne som inneholdt, allerede fra begynnelsen, blant annet de to grunnleggende aksiomene argumentert for ovenfor. Disse markerte helt klart tydelige skillelinjer ovenfor andre forståelser av Jesushendelsen. Samtidig som man må anerkjenne mangfoldet, mener jeg forståelsen av det, bedre lar seg innpasse i modellen "Emerging Mainstream". Her inkluderes mangfoldet, samtidig som modellen også anerkjenner dette mangfoldets definitive grenser. Det ser altså ut til å være vanskelig å opprettholde en radikal mangfoldighet på den ene siden, mens man samtidig, på den andre siden, fremholder kanondannelsen som et virkemiddel i kampen om kristendommens innhold. Sammenhengen mellom det tidlig kristne mangfoldet og kanontilblivelsen lar seg bedre innpasse på en annerledes måte enn hos Ehrman:

" ... rent historisk er [det] en grense for hvor mangfoldig, spenningsfylt og fragmentert man kan forestille seg det første århundrets teologihistorie, og samtidig ha noen mulighet for å forklare at kirken fikk ett NT og ikke mange."²²³

4.3 Kamp som premiss for Ehrmans kanonforståelse

Ovenfor ble det diskutert hvordan *mangfoldet* er et grunnleggende premiss for Ehrmans forståelse av den tidlig kristne historie og kanonforståelse. Dette er én av de viktigste

²²² McDonald, "The Criteria Question", 430.

²²³ Oskar Skarsaune, "Hvilket lys kaster NTs kanonhistorie over teologihistorien i det 1. århundret?", *Patristica Nordica* 2 (1987): Sitert fra Skarsaune, *Og Ordet ble kjødt*, 296.

byggesteinene i *Lost Christianities*. Ehrmans andre viktige premiss for forståelsen av den tidlig kristne historie og kanontilblivelsen er *kamp*. Kanon er resultatet av en *kamp*.²²⁴

”The outcome of these internecine Christian battles was significant. The group that emerged as victorious and declared itself orthodox determined the shape of Christianity for posterity – determining its internal structure, writings its creeds, and compiling its revered texts into a sacred canon of Scripture.”²²⁵

Oppsummeringen i kapittel 3, viser hvordan Ehrman forstår den tidlig kristne historie som en *periode preget av radikalt mangfoldige grupper, som kjempet gjennom århundrene om bestemmelsesretten til kristendommens innhold. Kanon er resultatet av disse kampene, og representerer seierherrenes (de ”proto-ortodokse”) mest effektive virkemiddel i denne kampen*. Grunnleggende dogmespørsmål ble gitt radikalt forskjellige svar, hvilke svar som ble ”riktige” ble tilslutt bestemt av de seirende. For eksempel spørsmål som: Hvem var Jesus? Var han bare et menneske eller bare Gud, eller var han begge deler? På hvilken måte frelser Jesus? Hvordan skal man forstå forholdet mellom Jesus og Gud i Skriftene? Hvor mange guder finnes det egentlig? Én, to, eller for eksempel 365?

Ehrmans argumentasjonslogikk ser ut til å betinge nettopp en sammenheng mellom den tidlig kristne histories mangfold og kanondannelsen: Fordi det eksisterte mangfold og fordi dette mangfoldet ikke ble legitimert i det fjerde århundrets kirkemøter og utvelgelse av kanoniske skrifter (i den forstand at for eksempel ikke Thomasevangeliet og lignende skrifter ble inkludert) så må dette bety at noen kom seirende ut av kampene i de forutgående århundrene. Eksistensen av mangfoldet fordret samtidig kamp, hvor noen ble vinnere og andre tapere. Er dette en legitim resonering? Må mangfoldets eksistens nødvendigvis kreve Ehrmans forståelse av kamp i den tidlig kristne historie? I kapittel 3 bemerkes Ehrmans treleddete argumentasjon i *Lost Christianities*: et litterært, historisk og etisk argument. Det kan se ut som om han blander sitt etiske argument inn i sin historiske rekonstruksjon, hvor et hovedpunkt blir å argumentere mot det han forstår som en gryende ”maktkirke”. Skriftene funnet i sanden hundrevis av år etter de ble skrevet, representerer nå nye stemmer til kristendommens opprinnelse. Ehrman forsøker gjennom sin litterære og historiske argumentasjon å reetablere disse skriftene som tapte kristendommer, som ble

²²⁴ Ehrman, *Lost Christianities*, se særlig introduksjonskapittelet, kapittel 7, og kapittel 8.

²²⁵ Ehrman, *Lost Christianities*, 159; Ehrman, *The New Testament*, 11.

undertrykt, dominert og overvunnet av én spesiell form for kristendom. Denne kristendomsformen ble godkjent i og med kanoniseringen av NT, kirkemøtet i Nikea og Konstantins etablering av en "statskirke". Bevegelsen går fra stor mangfoldighet til streng enhet. Det kan virke som om Ehrman blander kortene. Hans etiske argument for religiøs toleranse blandes inn i hans forståelse og gjengivelse av den tidlige kristne historie. I den historiske rekonstruksjonen er han i detaljene og fremstillingene av de ulike gruppene og skriftene presis og nøyaktig, men om de overordnede slutningene han trekker kan ikke det samme sies.²²⁶ Å bevise mangfoldets eksistens fordrer ikke automatisk et bilde av kamp og seier mellom mer eller mindre likeverdige opponenter, hvor tilfeldighetenes spill er hva som resulterte i den ene eller andres seier. Mangfoldets eksistens beviser heller ikke automatisk at det ikke eksisterte en form for mainstream ortodoks kristendom. Dette betyr ikke at mangfold og kamp ikke eksisterte, men i lys av avsnitt 4.2 syntes det klart at det hefter flere problemer, enn løsninger ved bildet Ehrman presenterer. Til dette kan det også kommenteres at hans etiske argument nok var fullstendig fremmed for de representantene han presenterer.

Ehrman hevder altså at de "proto-ortodokse" brukte kanonprosessen for å bekjempe alternative kristendomsformer, men selv om dette kanskje er det viktigste virkemiddelet i Ehrmans øyne, er det allikevel ikke det eneste i de "proto-ortodokses" arsenal.²²⁷ De hadde andre virkemidler også: Nemlig hva Ehrman kaller de "proto-ortodokses" korrupsjon av tekstene; hvis tekstene de brukte selv ikke viste seg å være i tråd med hva de oppfattet som "ortodokst", så hendte det at de endret tekstene slik at de ble mer "ortodokse". Denne argumentasjonen henger sammen med hvordan Ehrman definerer kamp, ikke som noe fysisk, men som en verbal aktivitet;²²⁸ kampene ble utkjempet hovedsakelig på litterær grunn. Å undersøke hva Ehrman betegner som de "proto-ortodokses" korrupsjon av sine tekster i kampen for kristendommens innhold kan være til hjelp for vurderingen av hans kanonforståelse. For nettopp i kombinasjonen av hans forståelse av kanonprosessen og

²²⁶ R.A., Baker, anmeldelse av Bart Ehrman's *Lost Christianities*, ingen sider [siteret 5.oktober 2012]. Online: http://www.churchhistory101.com/docs/Ehrman_Review.pdf : "... and he consistently gives a fair historical synopsis when he discusses a particular text, but he misrepresents this historical period by consistently commenting on documents being "lost, rejected, and/or burned.". It seems clear that Ehrman's commentary is predicated on the basis that these noncanonical texts were discriminated against in something of a patristic conspiracy."

²²⁷ Ehrman, *Lost Christianities*, 203-227: "Chapter 10: Additional Weapons in the Polemical Arsenal: Forgeries and Falsification; Ehrman, *The Orthodox Corruption of Scripture*, 275.

²²⁸ Ehrman, *Los Christianities*, 181.

teksternes korrupsjon som virkemidler i kampen, ligger det en logisk brist i argumentasjonen. Før jeg peker på denne, vil jeg gjøre rede for hvordan Ehrman vurderer de ulike manuskriptene som tilhører NTs teksttradisjon.

Ehrman har skrevet flere bøker om tekstkritikk,²²⁹ en tematikk som også kommer til uttrykk i *Lost Christianities*.²³⁰ Hans argumentasjon går hovedsakelig ut på at det finnes en rekke tekstvarianter fra det andre og tredje århundret som inkluderer de samme tekstene, men som allikevel har variasjoner seg i mellom. Disse forskjellene ser ut til å være skapt i de ulike skriftenes kopieringsprosesser, og forskjellene fra en kopi til en annen kan også være intenderte endringer utført av skriftlærde da tekstene ble kopiert. Endringene kan enten være motivert av ønske om harmonisering, ulike rettelser av grammatiske feil, eller ønsket om å øke tekstens retoriske kraft. Videre, hevder Ehrman, reflekterer også disse endringene den tidlige kristne histories konflikter mellom ulike grupperinger:

"A number of variant readings reflect these conflicts, and appear to have been generated "intentionally." Scribes sometimes changed their manuscripts to render them more patently orthodox, either by importing their Christology into a text that otherwise lacked it or by modifying a text that could be taken to support contrary views."²³¹

Ehrman forståelse av kamp i den tidlige kristne periode bygger altså på et tekstkritisk argument. Han mener å spore intenderte endringer for å gjøre de ulike tekstene mer "ortodokse" i en polemisk situasjon overfor andre grupperinger.²³² Det er liten grunn til å betvile Ehrmans tekstkritiske funn når det gjelder disse endringene, men hva er da grunnen til at de første kristne ser ut til å ha behandlet skriftene sine på en slik måte, når de allerede innen det første århundret var anerkjent som autoritative *hellige skrifter*? Ehrmans retorikk er det derimot i større grad grunn til å være uenig i. For hans retorikk og argument tilsier uttrykkelig at dette bør svekke de nytestamentlige skriftenes autoritet, for nå handler det

²²⁹ Bart D. Ehrman, *The Orthodox Corruption of Scripture: The Effect of Early Christological Controversies on the Text of the New Testament* (New York/Oxford: Oxford University Press, 1996); Bruce M. Metzger og Bart D. Ehrman, *The Text of the New Testament: Its transmission, Corruption, and Restoration* (Fourth Edition: New York/Oxford: Oxford University Press, 2005).

²³⁰ Ehrman, *Lost Christianities*, særlig kapittel 10: "Additional Weapons in the Polemical Arsenal: Forgeries and Falsifications."

²³¹ Ehrman, *The Orthodox Corruption of Scripture*, 29.

²³² Ehrman, *Lost Christianities*, 207.

ikke bare om riktige eller feil bøker – men om selve *teksten* i det hele tatt kan sies å være riktig.²³³ Igjen er Ehrman presis i detaljene, men slutningene han trekker er som ofte ellers preget av en overordnet hensikt.

Ehrmans tekstkritiske tilnærming til den tidlige kristne periode utgjør et tilleggsargument i kritikken av de "proto-ortodokse": først brukte de utvelgelsen av skrifter til en eksklusiv kanon som et virkemiddel for å bekjempe de alternative kristendommene, og når det ikke var nok, endret de også sine egne tekster for å underbygge sine synspunkter og sin teologi. Da har vi ankommet punktet hvor Ehrmans logikk brister: for kan Ehrman få både i pose og sekk? Spørsmålet blir hvorfor det skulle være nødvendig å sørge for å endre tekstene slik at de ble mer "ortodokse", hvis de andre kristendommene uansett brukte sine egne tekster, og ikke brydde seg om de "proto-ortodokses" tekster? Til dette gis det to responser mot Ehrman: For det første undersøkes det hvem som bruke hvilke tekster, og hvordan dette kan respondere på Ehrmans forståelse av kanon som et virkemiddel i kampen. For det andre er det forsøkt gitt en respons på Ehrmans forståelse av de "proto-ortodokses" korrupsjon av skriftene.

Hvilke skrifter ble brukt av hvem? Ehrmans forstår kanon som det mest omfattende virkemiddelet i kampen om kristendommens innhold: "This final strategy had significant long-term effects, greater than any of the others we have considered to this point. For it gave us the New Testament (...)." Hvis kanon skal være det effektive våpenet Ehrman hevder det er, må dette forutsette en forståelse av de nytestamentlige skriftene som bærere av en eller annen slags konsensus. Videre kan det virke som dette må innebære at ingen andre gjorde krav på disse skriftene som læregrunnlag for sin teologi, for skal de representere et effektivt våpen ovenfor andre grupperinger og forståelser, må de inneholde en "rett" forståelse av kristendommen som samstemte med de "proto-ortodokses" tanker og teologi. Irenaeus bevitner et helt annerledes bilde: "But all the rest [Gnosticism], inflated with the false name of "knowledge," do certainly recognize the Scriptures; but they pervert the interpretations ..." (Irenaeus *Haer.*3.12.12)²³⁴ "De andre" brukte altså de samme skriftene. Markion ble beskyldt for å pervertere skriftene med kniven, mens Gnostikere ble beskyldt

²³³ Köstenberger og Kruger, *The Heresy of Orthodoxy*, 180.

²³⁴ Irenaeus, "Against Heresies: Book III" (ed. Alexander Roberts, D.D. og James Donaldson, LL.D.) ingen sider [sitert 2. desember 2012]. Online: <http://www.ccel.org/ccel/schaff/anf01.ix.iv.xiii.html>

for å pervertere fortolkningen av dem. Kanontilblivelsen, forstått som hvordan de “proto-ortodokse”: “... collected other early writings into a sacred canon of Scripture to advance their views and counteract the views of others.”²³⁵, blir vanskeligere å rettferdiggjøre i lys av dette. Hvilken effekt skulle det alene ha å samle disse skriftene, hvis både gnostikerne (og Markion) allerede brukte dem? Det ser ut som at Ehrman har trukket Harnack og von Campenhausens grunnteori, om kanontilblivelsen som et resultat av utfordringene fra ulike heretiske grupper, for langt. Den avgjørende kanon for Irenaeus var, til tross for at han allerede listet de fire evangeliene som de eneste, allikevel *troens kanon*. Kanon i betydningen norm og regel. *Regula fidei* var de ortodokses hermeneutiske nøkkel til hvilke skrifter som var autoritative for de kristne:

“In like manner he also who retains unchangeable in his heart *the rule of the truth* which he received by means of baptism, will doubtless recognize the names, the expressions, and the parables taken from the Scriptures, but will by no means acknowledge the blasphemous use which these men make of them. For, though he will acknowledge the gems, he will certainly not receive the fox instead of the likeness of the king. (Irenaeus. *Haer.* 1.9.4)²³⁶

Det avgjørende i avgrensningen ovenfor de alternative gruppene var ikke nødvendigvis skriftene i seg selv, og ikke en avgrenset liste over noen godkjente bøker (for kjetterne brukte jo disse bøkene også), men hvilken fortolkning man gav skriftene. Forståelsen av kanon som et våpen i kampen om kristendommens innhold er altså sterkt problematisert.

Så kommer vi til vurderingen av Ehrmans forståelse av de “proto-ortodokses” korrupsjon av skriftene. Ovenfor ble det vist at flere av de andre gruppene også brukte de nytestamentlige skriftene til å understøtte eget synspunkt og teologi. Med dette kan således Ehrman identifisere de “proto-ortodokses” motivasjon til å endre tekstene for å underbygge sine synspunkter. Til tross for at Ehrman i kombinasjonen av disse to perspektivene er logisk inkonsekvent, vil det allikevel gis en respons her på Ehrmans forståelse av de “proto-

²³⁵ Ehrman, *Lost Christianities*, 7; også s.4: “This one from of Christianity decided what was the “correct” Christian perspective; it decided who could exercise authority over Christian belief and practice; and it determined what forms of Christianity would be marginalized, set aside, destroyed. It also decided which books to canonize into Scripture and which books to set aside as “heretical,” teaching false ideas.”.

²³⁶ Irenaeus, “Against Heresies: Book I” (ed. Alexander Roberts, D.D. og James Donaldson, LL.D.) ingen sider [sitert 2.desember 2012]. Online: <http://www.ccel.org/ccel/schaff/anf01.ix.ii.x.html> (Min kursivering)

ortodokses" korrupsjon av tekstene – nettopp fordi det utgjør et viktig argument i hans helhetsforståelse av den tidlig kristne historie og kampen om kristendommens innhold.

John Kaufman har gitt en respons til Ehrmans tekstkritikk.²³⁷ Hans poeng er å vise hvordan de nytestamentlige skriftene står i samme fortolkningstradisjon som GTs skrifter. Der ble eldre tekster, for eksempel tekster i Torahen som var ansett som autoritative *hellige tekster*, nytolket av senere tekster. Fortolkningen skjedde ikke bare etter at tekstene ble dannet, men skjedde som en del av tekstenes tilblivelse. Slik innebefattet hermeneutikken en bestemt rolle i selve dannelsen av de *hellige skriftene*.²³⁸ En liknende hermeneutisk dynamikk er også tilstedeværende i tilknytning til NTs skrifter. For eksempel viser Lukas og Matteus i sin anvendelse av Markus (og Q) hvordan de nytolket allerede anerkjente *hellige skrifter*.²³⁹ En slik hermeneutisk tilnærming fortsatte også etter at NTs skrifter ble skrevet, og Kaufman foreslår at når de skriftlærde endret enkelte passasjer for å gjøre dem mer "ortodokse", så forsto de seg i samme tradisjonen som apostlene og deres etterfølgere:

"Is what they doing comparable to what Luke did when he wrote a new account based on Mark and other sources, or to what Marcion was doing when he corrected Luke and Paul? Bart Ehrman seems to confirm this when he points out at the very end of his study that he finds no evidence that the scribes were acting out of malice or disregard for the texts. (...) I wish to draw the simple conclusion that hermeneutics, the act of interpretation, played a vital role in both the creation and the transmission of the New Testament texts, and it is very difficult to distinguish clearly between "creation", "transmission", and "interpretation" of Scripture."²⁴⁰

²³⁷ John Kaufman, *Irenaeus on the formation of canon* (2011: Upublisert artikkel)

²³⁸ Kaufman bygger dette argumentet med bakgrunn i: Bernard M. Levinson, *Legal Revision and Religious Renewal in Ancient Israel* (Cambridge: Cambridge University Press, 2008) i: Kaufman, *Irenaeus on the formation of the canon*, 7-8.

²³⁹ Kaufman, *Irenaeus on the formation of the canon*, 8; Kyrtatas, "Historical Aspects of the Formation of the New Testament Canon", 36: "There seems to be no doubt that its composer [Matthew] was hoping to supersede the work of his predecessor."

²⁴⁰ Kaufman, *Irenaeus on the formation of the canon*, 10.

Endringene av tekstene skjedde altså innenfor det som kan identifiseres som en sirkulær hermeneutisk prosess bestående av de *hellige skrifternes* produksjon (dannelse), kopiering og fortolkning – hvilket er tre ledd det er vanskelig å skille mellom, hevder Kaufman.²⁴¹

Endringene av tekstene var ikke i så stor grad påvirket av kamp/ seiersperspektivet, som Ehrman hevder. Tekstene ble ikke endret til å formidle noe annet enn det de i utgangspunktet formidlet. Endringene ble forstått som en korleksjon av tekstene nettopp fordi kopistene "visste" hva tekstene ville si. Hvordan visste de dette? Denne hermeneutiske fortolkningstradisjonen identifisert hos Kaufman, står i en naturlig sammenheng med *regula fidei*. Denne fungerte tidlig som den viktigste hermeneutiske nøkkelen for å forstå Jesushendelsen "riktig." Det er i begge sammenhenger snakk om en hermeneutisk forstått kanonprosess. *Regula fidei* overlevert fra apostlene er det avgjørende argumentet for at de tidlig kristne forfatterne befattet seg med den riktige fortolkningen av Jesushendelsen.²⁴² Tekstendringene som ble foretatt ser ut til å ha skjedd på denne bakgrunnen. De hadde en forståelse av hva tekstene handlet om, og gjorde tidvis endringer som fremmet den fortolkningen de kjente som sann. Ehrman ser heller ikke ut til å mene, at de skriftlærde kopistene endret tekstene ut fra vond vilje eller misforakt for dem, eller forsøkte å få dem til å si hva de ikke sa.²⁴³ Likevel er det grunn til å poengtere at selv om Ehrman har rett når det kommer til at skriftene tidvis ble endret, så kan hans retorikk se ut til å være overdrevent dramatisk. Ehrmans forståelse av disse skriftendringene som et våpen i kampen er vanskelig å tillegge stor vekt, når endringene skjedde med basis i en hermeneutisk prosess, hvor skriftenes produksjon, kopiering og fortolkning er interagerende elementer med grunnlag i *regula fidei*.

Oppsummerer vi, har Ehrman vist seg logisk inkonsekvent i spørsmålet om hvorfor det skulle være nødvendig å sørge for å endre tekstene slik at de ble "ortodokse", dersom de andre

²⁴¹ Kaufman, *Irenaeus on the formation of the canon*, 14: "In the first and second centuries, the creation, transmission, and interpretation of Scripture are part of one intertwined, circular, hermeneutic process."

²⁴² Kaufman, *Irenaeus on the formation of the canon*, 12; Kaufman, *Becoming Divine, Becoming Human*, 66-67; Köstenberger og Kruger, *The Heresy of Orthodoxy*, 54-55.

²⁴³ Ehrman, *The Orthodox Corruption of Scripture*, 279-280: "In no instance of scribal corruption that we have examined, even the most blatant among them, have we uncovered evidence to suggest that proto-orthodox scribes acted out of sheer malice or utter disregard for the constraints of the text – that is, that they strove to make the text say precisely what they knew it did not. Quite to the contrary, it appears that these scribes knew exactly what the text said, or at least thought they knew (which for our purposes comes to the same thing), and that the changes they made functioned to make these certain meanings all the more certain." Også gjengitt hos Kaufman, *Irenaeus on the formation of the canon*, 10.

kristendommene brukte sine egne tekster uansett, og ikke brydde seg om de "proto-ortodokses" tekster. For det første er det argumentert for at de nytestamentlige skriftene ble brukt av flere grupper i den tidlig kristne historie, og vist at dette står mot Ehrmans forståelse av kanon som et konstruert våpen i kampene om kristendommens innhold. For det andre har vi også sett at de "proto-ortodokses" korrupsjon av skriftene i stor grad kan forstås i lys av en hermeneutisk prosess. Begge hans argumenter er formet under perspektivet kamp/seier på bakgrunn av hans forståelse av den tidlig kristne historie som radikalt mangfoldig. I lys av hva vi har argumentert for i 4.1 og 4.2 står Ehrmans forståelse av den tidlig kristne historie og kanontilblivelsen overfor flere utfordringer enn løsninger.

Avslutningsvis skal vi se hvordan det som er bemerket ovenfor naturlig fører oss videre til en annen viktig konsekvens av kamperspektivet hos Ehrman. Nemlig hans forståelse av at de "proto-ortodokses" *dogmer* som hovedsakelig ble dannet gjennom kampene mot de alternative kristendomsformene. Han forstår kampene i denne perioden som kampene om kristendommens innhold, uavhengig av om seieren ble sikret gjennom etableringen av kanon, korrupsjonen av tekster eller dannelsen av *dogmer*. Igjen støter vi på flere inkonsekvenser i Ehrmans forståelse av den tidlig kristne historie og kanontilblivelsen. Ett sted hevder han i denne sammenhengen (i motsetning til sin forståelse av kanon som et våpen i kampen om kristendommens innhold), at skriftene som ble brukt av de "proto-ortodokse" også ble brukt av andre.²⁴⁴ Et eksempel han bruker er hvordan ebjonittene brukte Matteusevangeliet, og gnostikerne Johannesevangeliet. I følge Ehrman var problemet de "proto-ortodokse" hadde med at "de andre" også brukte de samme tekstene som dem (men forsto de feil) løst ved at de tilskrev autoritet til både Matteus og Johannes for på denne måten å balansere ut mistolkningene. De "proto-ortodokses" teologi oppstår i paradoksets form fordi den befinner seg i spenningen mellom svært divergerende teologiske ståsteder. På den ene siden avviser de for eksempel adoptianistenes forståelse av Jesus som bare menneskelig, mens på den andre siden avviser de doketistenes forståelse av Jesus som

²⁴⁴ I motsetning til hvordan han fremstiller argumentet om kanon i for eksempel *Lost Christianities*, men også i: Ehrman, *The New Testament*, 7: "Some of the writings used by the opposing groups, however, were quite popular among the proto-orthodox as well. For example, the Gospel of Matthew was well loved by Jewish Christians, and the Gospel of John was a favorite of many Gnostics."

bare guddommelig.²⁴⁵ Løsingen blir således å forstå Jesu som både menneske og Gud samtidig.²⁴⁶

Det er liten tvil om at kampene mellom de ulike gruppene i det andre århundret og utover var en viktig motiverende faktor i utviklingen av den mainstream "ortodokse" bevegelses dogmer og teologiske posisjoner. Overfor Ehrman vil jeg derimot komme med en viktig nyansering, nemlig at dette representerte en *utvikling* fra noen allerede grunnleggende forståelser av Jesushendelsen. Selv om Ehrman anerkjenner at det var en *utvikling* i møte med ulike alternativer, oppsto de "proto-ortodokses dogmer" slik jeg ser det, på en annen måte og et annet tidspunkt enn det Ehrman hevder. En ting er at de tidligste kristne forfatterne avviste både doketister og adoptianister som hevdet at Jesus ene var guddommelig eller menneskelig, men å hevde at de "proto-ortodokse" etablerte Jesus som begge deler *på grunn* av dette er et lite troverdig argument. For å avvise enkelte forståelser av Jesus som heretiske, må det nødvendigvis allerede ha eksistert en forståelse av ham som fordret at disse andre forståelsene ble avvist og ikke akseptert: "... they must have already believed that Jesus was somehow both divine and human. If not, they could have happily accepted either of these alternatives."²⁴⁷

At de "proto-ortodokse" også skulle ha tilskrevet autoritet til flere skrifter bare av den grunn at de ikke skulle bli tatt til inntekt for verken gnostikerne eller ebjonittene alene, er et ennå svakere argument siden både Matteus og Johannesevangeliet, som er Ehrmans eksempler, kan sies å inneholde nettopp denne distinksjonen av Jesus som *både* guddommelig og menneskelig.²⁴⁸ Videre blir dette et svakt argument ettersom det går imot hva jeg har vist ovenfor: Det avgjørende var ikke nødvendigvis skriftene i seg selv, men hvilken fortolkning man gav skriftene. I punkt 4.2 argumenterte jeg også for at det nærmest fra begynnelsen av, var to ufravelige aksiomer i forståelsen av Jesushendelsen innenfor den etablerte mainstream ortodokse kristendom, hvilket betyr at det nærmest hele tiden må ha vært noen fortolkningsmessige forutsetninger i forståelsen av Jesus. Dette betyr ikke at dogmene ikke ble *utviklet* og spissformulert i møte med alternative forståelser av Jesushendelsen, eller at

²⁴⁵ Ehrman, *The Orthodox Corruption of Scripture*, 278.

²⁴⁶ Ehrman, *Lost Christianities*, 194-195; Ehrman, *The New Testament*, 7.

²⁴⁷ Kaufman, *Becoming Divine, Becoming Human*, 53-54.

²⁴⁸ Joh 1:14: "Καί ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο" Prologen i Johannesevangeliet er et eksempel på hvordan dette evangeliet inneholder tydelige betegnelser av Jesus som både menneske og Gud.

de ikke var mer eller mindre løst formulert fra begynnelsen; men det betyr derimot at dogmene *ikke oppsto* i møte med disse alternativene. Den viktigste forskjellen ovenfor Ehrman ligger altså i *hvordan og når* de "proto-ortodokses" dogmer skal ha oppstått.

4.4 Avgrensning av kanon

Så langt har jeg argumentert for at (4.1) NTs skrifter innehadde en helt spesiell status og funksjon allerede i det første århundret; at (4.2) mangfoldet Ehrman beskriver lar seg forstå bedre innenfor modellen "Emerging Mainstream", hvor det anerkjennes at det eksisterte et reelt mangfold, men at dette mangfoldet ble begrenset av en felles kjerne (blant andre de to nevnte aksiomer) oppsummert i *regula fidei*; og at (4.3) kanontilblivelsen ikke nødvendigvis lar seg forstå på bakgrunn av kamp/seier perspektivet. Her (4.4) skal jeg forsøke å trekke trådene fra de forutgående avsnittene over i et avsluttende argument for at kanontilblivelsen bør forstås som en naturlig prosess, og ikke som en tilfeldig konstruksjon på bakgrunn av århundrer med mangfold og kamp.

Avgrensingen, bevitnet i det fjerde århundrets kanonlister og lignende, er ikke et nyskapende arbeid, men resultatet av en prosess hvor skriftene ble valgt ut på grunnlag av noen viktige kriterier, hvor *tradisjon og brukskriteriet* ble det viktigste, særlig i det fjerde århundret. Med dette vil jeg argumentere for at Ehrmans forståelse av kanontilblivelsen, på bakgrunn av sin forståelse av den tidlige kristne historie som en *periode preget av radikalt mangfoldige grupper, som kjempet gjennom århundrene om bestemmelsesretten til kristendommens innhold; hvor kanon er resultatet av disse kampene, og representerer seierherrenes (de "proto-ortodokse") mest effektive virkemiddel i denne kampen*; ikke representerer et treffende bilde.

I det følgende skal jeg se nærmere på hvordan de nytestamentlige skriftene var bærere av spesielle kvaliteter som gjorde dem til forhåndsdefinerte favoritter i kanontilblivelsen. Mangfoldet og kampene hadde betydning for kanontilblivelsen, men det skjedde ikke som noen tilfeldighet, slik Ehrman hevder.

Skriftene ble utvalgt til kanon på grunnlag av spesielle kriterier. I punkt 4.1 så vi hvordan de nytestamentlige skriftene var preget autoritetsbevissthet, og hvordan de allerede innen det første århundret ble mottatt og brukt som autoritative, *hellige skrifter*. På dette tidspunktet

kan også en kjerne av disse skriftene sees som en funksjonell kanon. Når det etter hvert ble aktuelt å velge ut skrifter som skulle inkluderes i en eller annen form for *kanonliste*, ble dette gjort på bakgrunn av en rekke bestemte kvaliteter som hørte sammen med disse skriftene. Disse kvalitetene kan identifiseres ved å se hvilke kriterier som ble anvendt på skriftene som skulle inkluderes. Kvalitetene gjorde størsteparten av de nytestamentlige skriftene til forhåndsdefinerte favoritter til en eksklusiv og avsluttet kanon. Blant de viktigste kriteriene er *Apostolisitet, Lære, Bruk og Alder*. Kriteriene kommer ikke eksplisitt til uttrykk i en oversikt som her, men anvendes av ulike forfattere på forskjellige måter i kristendommens første århundrer. Kriteriene eksisterte fordi det ble nødvendig å adskille autoritative tekster fra tekster som ikke skulle inneha samme rolle for de kristne menighetene. Dette ble betegnet som et gryende "kanonprinsipp" hos de tidlig kristne forfatterne i punkt 4.1.1. Skulle et skrift tilhøre en slik liste og ansees for å være kanonisk, måtte det være skrevet av en apostel. Slik blir *apostolisitetskriteriet* et viktig kriterium. Var et skrift bevist skrevet av en apostel, ble det akseptert som *hellig skrift*, og inkludert i kanon. *Apostolisitetskriteriet* uttrykker et skrifts "apostoliske suksessjon", og representerte hvordan troen som var mottatt av Jesus, ble overlevert videre fra apostlene til kirkens ledere.²⁴⁹ Hvorvidt NTs skrifter var apostoliske er sterkt kritisert av en rekke forskere, deriblant Ehrman.

Thomassen argumenterer for at den gryende sensurerende trenden (2.århundret) må ha vært grunnlagt i mer enn utelukkende en apostolisk forfatterbestemmelse. Det er heller ikke tilfeldig at det gryende ønske om å kanonisere ulike tekster skjedde i forbindelse med utviklingen av kirkelig lederskap, og i tiden da de første trosbekjennelsene ble utviklet. Kanoniseringen av tekster må forstås i sammenheng med disse faktorene: "... creedal summaries indicate the framework within which these texts must be interpreted and the bishops are the active agents that implement the roles of creed and canon."²⁵⁰ De ulike kriteriene interagerer og utfylte hverandre, og ble ulikt betont i ulike situasjoner.²⁵¹ Essensen av *apostolisitetskriteriet* er hvorvidt: "its content embodies the foundational apostolic tradition, *not* whether it was written by the hand of the apostle."²⁵² Dette belyser også (som punkt 4.3) hvilke hermeneutiske prosesser som var tilstedeværende i den tidlig kristne

²⁴⁹ McDonald, "The Criteria Question", 424.

²⁵⁰ Thomassen, "Christian Ideas about a Canon", 21.

²⁵¹ McDonald, "The Criteria Question", 426.

²⁵² Herman N. Ridderbos, *Redemptive History and the New Testament Scripture* (Phillisburg, NJ:P&R, 1988) Sitert fra, Kruger, *Canon Revisited*, 183.

perioden. Ehrmans kritikk av NTs skrifter i lys av *apostolisitetkriteriet*, kan møtes med vekten de andre kriteriene hadde i kanonutvelgelsen.

For å demonstrere hvordan flere av de andre kriteriene ble anvendt, tar vi utgangspunkt i Det muratoriske fragment (MF):

“But Hermas wrote the *Shepherd* (74) very recently, in our times, in the city of Rome, (75) while bishop Pius, his brother, was occupying the [episcopal] chair (76) of the church of the city of Rome. (77) And therefore it ought indeed to be read; but (78) it cannot be read publicly to the people in church either among (79) the Prophets, whose number is complete, or among (80) the Apostles, for it is after [their] time.”²⁵³

Forfatteren brukte først *alderskriteriet* (74); Hermas kan ikke regnes med til kanon fordi det er skrevet ”nylig, i våre dager.” En kanonisk kvalitet var altså at skriftet måtte ha blitt produsert i den apostoliske tidsalder. Videre ble *apostolisitetkriteriet* (80), for grunnen til at Hermas Hyrden ikke skulle leses på lik linje med profetene og apostlene, var fordi profetene er fulltallige (GT)²⁵⁴ og det kan ikke være skrevet av apostlene nettopp fordi det ble skrevet for sent. Her vises hva vi nettopp kommenterte, at *apostelkriteriet* sto i kombinasjon med andre kriterier. Videre ser vi hvordan *brukskriteriet* (78) overstyres av de andre kriteriene, for tross i skriftets utbredte bruk, skulle det ikke regnes blant de kanoniske skriftene, eller leses ”offentlig i kirken”. Lesingen skulle skje privat. Dette korresponderer godt med Athanasius sin (i år 367) liste hvor han skilte mellom kanoniske skrifter, og de skrifter som kunne leses privat. Hvis den tidlige dateringen av MF holder vann,²⁵⁵ betyr det at en slik ”kanonisk bevissthet” (som skiller mellom de ulike skriftenes rolle) var tydelig eksisterende med MF allerede ved slutten av det andre århundret. Denne ”kanoniske bevisstheten” attesteres også ved hvordan *lærekriteriet* anvendes i MF:

²⁵³ The Muratorian Fragment (trans. Bruce Metzger), ingen sider [sitert 19.november]. Online:

<http://www.bible-researcher.com/muratorian.html>. (Verseinndelingen/nummereringen er hentet derfra)

²⁵⁴ Dette vil argumentere mot Sundbergs sen datering av GTs kanon, og nettopp derfor er det en viktig del av hans argumentasjon å drøfte dateringen av MF. Han ender opp med å datere det til det fjerde/femte århundret. Denne teorien har blitt sterkt argumentert for av Hahneman i senere tid; se Geoffrey Mark Hahneman, ”The Muratorian Fragment and the Origins of the New Testament Canon” i *The Canon Debate* (ed. Lee Martin McDonald and James A. Sanders; Peabody, Massachusetts: Hendrickson Publishers, Inc., 2002), 405-416.

²⁵⁵ I vår sammenheng blir dateringsspørsmålet mindre aktuelt, for Ehrman ser ut til å datere det tradisjonelt, se: *Lost Christianities*, 241.

“There is current also [an epistle] to (64) the Laodiceans, [and] another to the Alexandrians, [both] forged in Paul's (65) name to [further] the heresy of Marcion, and several others (66) which cannot be received into the catholic Church (67)— for it is not fitting that gall be mixed with honey.”²⁵⁶

MF avviste Paulus brev til Laodikea og til Alexandria som forfalskninger til støtte for Markions heresi, og grunn gav det med at “gallen ikke skal blandes med honningen”, altså at uren lære ikke skal blandes med den rene lære.²⁵⁷

Lærekriteriet underbygger at det var en bevissthet rundt hvordan noen skrifter ikke kunne gjelde i den brede, ortodokse bevegelsen – nettopp fordi det de innholdt lærte mot skriftene MF lister som riktige. Dette betyr likevel ikke, slik Ehrman flere steder ser ut til å formidle, at kanon fungerte som et våpen overfor de andre gruppene. Det betyr bare at det fantes skrifter som de ortodokse ikke anerkjente, mens skriftene de ortodokse anerkjente også ble brukt av andre grupper.²⁵⁸ I stedet vitner dette om en sterk bevissthet i den ortodokse bevegelsen, fordi de visste hvilke skrifter som skulle avvises fordi kjetterne brukte dem, og samtidig visste hvilke skrifter de skulle beholde *på tross av* at kjetterne også brukte disse. Dette viser en bevissthet, ikke bare rundt hvilke bøker de faktisk brukte, men også rundt hvordan disse bøkene skulle forstås og fortolkes.²⁵⁹

Når det gjelder *brukskriteriet*, er ikke dette attestert i MF i like stor grad, men etter hvert ble dette et svært viktig kriterium. Barton har argumentert for at dette kriteriet ble det absolutt viktigste.²⁶⁰ De skrifter som “alltid, alle steder og av alle” hadde vært godkjent av kirken, ble også en del av kanon. Dette gjelder blant annet Hebreerbrevet, som ble legitimert ut fra

²⁵⁶ The Muratorian Fragment (trans. Bruce Metzger), ingen sider [sitert 19.november]. Online: <http://www.bible-researcher.com/muratorian.html>.

²⁵⁷ McDonald, “The Criteria Question”, 430: “While it may be somewhat in vogue to claim that all theologies of the Bible and all theologies outside of the Bible equally represents the proclamation of earliest Christian community, and that there was no theological core, but rather considerable confusion, this is simply not the case. (...) There was a typical understanding of God, Christ, scripture, and hope in the majority of the churches coming out of the second century.”

²⁵⁸ Se argumentasjon for at kjetterne også brukte de kanoniske skriftene i punkt 4.3: Irenaeus, “Against Heresies: Book III” (3.12.12) (ed. Alexander Roberts, D.D. og James Donaldson, LL.D.) ingen sider [sitert 2. desember 2012]. Online: <http://www.ccel.org/ccel/schaff/anf01.ix.iv.xiii.html>: “But all the rest [Gnosticism], inflated with the false name of “knowledge,” do certainly recognize the Scriptures; but they pervert the interpretations ...”.

²⁵⁹ Se argumentasjonen i punkt III, og henvisningen til Irenaeus som viser hvordan kjetterne brukte de samme skriftene som de ortodokse.

²⁶⁰ Barton, *Holy Writings*, 59; Kaufman, *Irenaeus on the formation of canon*, 5-6.

brukskriteriet av for eksempel Jerome, til tross for at det hadde vært et omdiskutert brev.²⁶¹ *Brukskriteriet* bringer oss videre til den avsluttende diskusjonen knyttet til Ehrmans kanonforståelse. Nettopp fordi dette kriteriet er identifisert som en overgangsmarkør til et nytt stadium i kanonhistorien: "When appeal is made to tradition and "use", a new stage is therefore reached in the history of the canon. Chronologically, this stage overlaps to some extent with the canonization phase proper."²⁶²

Ehrman plasserer kanons formative fase i det fjerde århundret, som resultatet av en langtrukket periode med kamp og uenigheter, som begynte mot slutten av det andre århundret med Markions kanon. Med utgangspunkt i Markionhendelsen tok det fortsatt århundrer før det kom til noen endelig avgjørelse av hvilke bøker som skulle inkluderes i kanon. I kapittel 3 så vi hvordan Ehrman er avhengig av Harnack og von Campenhausen, hvor Markion og heresibekjempelsen står sentralt. Barton kritiserer Harnack i sin bok,²⁶³ og ender opp med å forstå kanon som to distinkte fortellinger i stedet: *vekst og avgrensing*. Om man følger Bartons fremstilling blir dette på et nivå en indirekte en kritikk av Ehrmans kanonforståelse; nettopp fordi han gjør seg så sterkt avhengig av Harnacks og von Campenhausens heresibekjempelsesteori.

På et annet nivå kan jeg langt på vei si meg enige med Ehrmans presentasjon av hovedsakelig det fjerde århundret som da kanon ble avsluttet, eller i hvert fall begynt avsluttet. Gjennom drøftelsen har jeg argumentert for hvorfor det derimot blir vanskeligere å godta Ehrmans forklaringer på hvorfor det ble nettopp slik det ble: Nemlig at *kanontilblivelsen skyldes den tidlig kristne histories mangfoldighet. En periode preget av radikalt mangfoldige grupper, som kjempet gjennom århundrene om bestemmelsesretten til kristendommens innhold. Kanon er resultatet av disse kampene, og representerer seierherrenes (de "proto-ortodokse") mest effektive virkemiddel i denne kampen.*

²⁶¹ Thomassen, "Christian Ideas about a Canon", 22.

²⁶² Thomassen, "Christian Ideas about a Canon", 23; En digresjon fra avhandlingens tematikk, men som allikevel utgjør et interessant poeng, er å se bruken av *tradisjon og brukskriteriet*, forstått som en overgangsmarkør, i MF som et argument for dateringen av denne kanonlisten. Fordi dette kriteriet er mindre viktig i MF kan det tyde på en tidlig datering i motsetning til en sen datering som hos Sundberg og Hahneman. Hadde MF vært fra for eksempel det fjerde eller femte århundret er det påfallende hvor liten innvirkning *tradisjon og brukskriteriet* har overfor de andre kriteriene vi har sett nærmere på her.

²⁶³ Barton, *Holy Writings*, 35-63: *Marcion Revisited*.

I Bartons fremstilling blir den avsluttende kanonfasen ikke forstått som en nyskapende prosess, utløst av mangfoldet og kampene, men som en utvelgelse blant en gruppe skrifter hvorav flesteparten hadde stått uendret siden det første århundret som en *funksjonell* kanon.²⁶⁴ Betydningen av avgjørelsene i det fjerde århundret om å inkludere og ekskludere skrifter er marginalt viktige, nettopp fordi *tradisjons - og brukskriteriet* blant annet ble det viktigste kriteriet i utvelgelsen som skjedde blant de skrifter som var i bruk "alltid, alle steder og av alle".²⁶⁵ Dette presenterer et ganske annerledes bilde av kanontilblivelsen enn Ehrman gjør. Kanonavgjørelsene i det fjerde århundret skyldes ikke en utvelgelse på bakgrunn av intense kamper frem til dette tidspunktet. Kanon var i prinsippet åpen og udefinert frem til tidligst det fjerde århundret, mens den i praksis sto uendret (om man ser bort fra enkelte omdiskuterte bøker som for eksempel Hebreerbrevet, Åpenbaringen, 2. Peter og Judas og lignende) fra midten av det andre århundret, med en kjerne fra det første århundret. Når det råder tvil om enkelte bøkens inkludering i kanon, så beholdes som oftest denne tvilen i de ulike listingene. Eksempler på dette finner vi allerede i MF, men også hos Origenes, Eusebius og Athanasius. Oppsummert kan vi si at det i hvert fall eksisterte tre kategorier av bøker – "*homologumena, antilegomena, and notha*."²⁶⁶ Noen bøker fikk altså lov til å stå som omdiskuterte, mens andre igjen ble avvist. Kanonlistenes hensikt var avgrensing, og bøker ble ekskludert nettopp fordi de aldri hadde vært inkludert, alternativt ble de plassert i en omdiskutert gruppe. Avgjørelsene som ble tatt var altså ikke nyskapende arbeid, men avhengige av tradisjonene som gikk forut for deres avgrensende foretakende.²⁶⁷

Bildet kan bekreftes av avhandlingens drøftelse. Om man tar nærmere i øyesyn de ulike kanonlistene fra hovedsakelig det fjerde århundret, men også lister som MF og listene fra Irenaeus, Klemens av Alexandria og Origenes, basert på blant annet Eusebius, kan dette gi oss et bilde av hvilke skrifter som var seriøse kandidater til kanon. Listene i det fjerde århundret gjenspeiler i stor grad Stuhlhofers tre statistiske kategorier. Første og andre kategori, som er brukt og sitert mest, ble også inkludert i kanonlistene i det fjerde århundret.

²⁶⁴ Barton, *Holy Writings*, 27.

²⁶⁵ Barton, *Holy Writings*, 59: "No other reason for accepting books as canonical or scriptural even approaches in importance the argument that they always been so accepted. And, as we have seen, apart from the very fringes of the canon, both Old and New Testaments were already in this sense "ancient landmarks" by the mid-second century. Books were excluded because they had never been included; *decisions* to include or exclude are of quite marginal importance."

²⁶⁶ Barton, *Holy Writings*, 28.

²⁶⁷ Thomassen, "Christian Ideas About a Canon", 22-24, 27-28: "...the authority of the canonical has rested on a variety of foundations: (...) on tradition as a criterion for maintaining the transmitted canon ..."

Skriftene som tilhørte disse to kategoriene flyttet seg sjeldent fra en kategori til en annen, og gjenfinnes i så godt som samtlige aktuelle kilder. Tredje kategori inneholdt omdiskuterte bøker som ikke ble en del av den endelige kanon, selv om det også finnes lister hvor disse inkluderes.

Ehrman vil nok vektlegge kanonlistene på en måte som underbygger hans teori om at det var kamp og uenigheter. "De med makt" bestemte og avgjorde hva som var rett og galt i form av utvelgelse av bøker. I tillegg til diskusjonen i punkt 4.3, som sterkt problematiserer Ehrmans forståelse av mangfold og kamp som de utløsende og bevirkende faktorene til kanon, er det viktig å poengtere at det ikke fantes noen tilsvarende kanonlister fra "kjettersk" hold, bortsett fra Markions.²⁶⁸ Altså finnes det ingen lister som bare listet opp ikke-kanoniske skrifter, og avviste NTs skrifter. Dette belyser en svakhet hos Ehrman, nemlig at hans argumentasjon i denne sammenhengen bygges på taushet.²⁶⁹

Den eneste listen fra "kjettersk" hold var Markions liste, og til tross for hans teologiske agenda tok han fortsatt i bruk bare noen av de nytestamentlige skriftene. I lys av dette, kan vi anerkjenne Bartons poeng om at Markions rolle i kanondannelsen er overdrevet. Det innebærer en logisk brist å se at reaksjonen på Markion, som innebar *inkluderingen* av flere skrifter samtidig skal ha ført til etableringen av en avsluttet kanon, som i følge Ehrman (Harnack og von Campenhausen) nettopp besto i å *ekskudere* bøker.²⁷⁰ Et tilleggspoeng her (til 4.1.1) understreker Markions bruk av Lukas og Paulus deres status som autoritative *hellige skrifter*. Dette bygger opp under hva jeg så langt har argumentert for i denne drøftelsen; at spørsmålet om hvilke bøker som skulle inkluderes i kanon ikke var preget av kamp og kontroverser på tvers av de ulike kristne gruppene, nettopp fordi det langt på vei allerede eksisterte en konsensus om hvilke skrifter som var forstått som hellige og

²⁶⁸ Dette poenget understøtter jeg ved å vise til at ingen av de sentrale bøkene omhandlende kanon diskuterer eller fører slike lister. Dette gjelder både Metzger, *The Canon of the New Testament*; McDonald, *The Canon Debate*; Lee M. McDonald, *The Biblical Canon: Its Origin, Transmission, and Authority* (Grand Rapids: Baker Academic, 2007); Barton, *Holy Writings*; Thomassen, *Canon and Canonicity*; Kruger, *Canon Revisited*. Dersom slike lister eksisterte ville det vært naturlig for disse forfatterne å inkludere disse i sine fremstillinger. Av dette slutter jeg at det ikke eksisterte noen kanonlister fra de ulike heretiske gruppene, i hvert fall ingen som er tilgjengelige. Heller ikke hos Ehrman har jeg funnet at han har gjort rede for slike lister.

²⁶⁹ Ehrman ser ut til å mene at det finnes slike lister, til tross for at vi ikke får noen flere opplysninger om hvor han har dette fra. I Ehrman, *The New Testament*, 7: "Because the proto-orthodox group represented the party that eventually became dominant in Christianity (by at least the fourth century), Christians of all later generations inherited the proto-orthodox canon of Scripture, rather than the canons supported by their opponents." (Min kursivering).

²⁷⁰ Barton, *Holy Writings*, 37.

autoritative. Med Irenaeus så vi også at debattene i mindre grad dreide seg om bøkene selv, og mer om hvilken fortolkning som ble gitt av dem.²⁷¹

Det bør påpekes at Ehrman har rett på et nivå når han hevder at, "... there never has been complete agreement on the canon throughout the Christian world."²⁷² Det fantes steder hvor "andre" kanonlister ble vedtatt, hvor færre eller flere enn akkurat de tjuesyv skriftene ble godkjent og brukt (Syria og Afrika). Dette fremmer likevel ikke Ehrmans argumentasjon nevneverdig, nettopp fordi uenighetene dreide seg om noen få bøker. Videre er bøkene og gruppene som står i sentrum for Ehrmans presentasjon i *Lost Christianities* og *Lost Scriptures* sjeldent representert i kanonlistene som seriøse alternativer til inkludering i kanon. At det heller ikke finnes andre kanonlister som tilsvarer listene til de ortodokse, understøtter også at mangfoldet og kampene i langt mindre grad enn hos Ehrman er avgjørende for hvilke bøker som ble en del av kanon. Med bakgrunn i Stuhlhofers tredeling av de ulike skriftenes status, har Barton satt forståelsen av kanon som en *prosess* på spissen; nettopp ved å spørre om det ikke egentlig er illusorisk å forstå dette som en prosess, når bøkene status er overraskende konstante i disse tre kategoriene allerede innen det første århundret til – ja, helt til i dag.²⁷³

Avslutningsvis vil jeg argumentere for NTs troverdighet og legitimitet ut fra et poeng som har vært gjennomgående i hele drøftelsen: Nemlig forståelsen av kanon som essensielt etablert i det første århundret. Til tross for utfordringer brakt på banen fra og med det andre århundret ved de alternative gruppenes inntreden, ble denne kanon i sin kjerne bevart uforandret hele veien. Debattene og kontroversene dreide seg hovedsakelig om kanons ytterkanter, og ikke om dens kjerne. Avgjørelsene i det fjerde århundret var av marginal betydning, og dreide seg hovedsakelig om detaljene knyttet til kanons ytterkanter. Ehrmans retorikk og argumentasjon i *Lost Christianities* ser ut til å underbygge hans generelle mistro til NTs troverdighet og legitimitet. Den følgende argumentasjonen vil ta utgangspunkt i en

²⁷¹ Irenaeus, "Against Heresies: Book III" (3.12.12) (ed. Alexander Roberts, D.D. og James Donaldson, LL.D.) ingen sider [sitert 2. desember 2012]. Online: <http://www.ccel.org/ccel/schaff/anf01.ix.iv.xiii.html>: "But all the rest [Gnosticism], inflated with the false name of "knowledge," do certainly recognize the Scriptures; but they pervert the interpretations ...";

²⁷² Ehrman, *Lost Christianities*, 231.

²⁷³ Barton, *Holy Writings*, 21: "Thus we may say that an authoritative corpus already existed even earlier than Zahn thought, but that it was still not firmly defined even as late as Sundberg claims. And in every period, undercutting the apparent development of a "canon", there is an underlying threefold division in the status of the books Christian read and cited which remains remarkably constant throughout and makes one suspect that the idea of "development" may be something of an illusion anyway."

sentral teori vedrørende den muntlige overleveringen av Jesusfortellingen i den tidlig kristne historie. Denne teorien går ut på at det essensielle i hva som ble formidlet, ble stående uforandret, mens detaljene varierte.

“It is precisely characteristic of oral tradition that what is deemed important remains stable, while variation of detail attests the adaptability of the tradition as it was “performed” in differing contexts of the early churches.”²⁷⁴

Like ovenfor så vi hvordan kanon i det essensielle ble etablert tidlig og ble stående uforandret, samtidig som detaljspørsmålene vedrørende kanons ytterkanter varierte. Denne synsvinkelen harmonerer godt med mønsteret Dunn argumenter for i sin teori om muntlige overlevering. I lys av Dunns teori styrkes avhandlingens poeng om at kanon var en naturlig prosess. For det andre kan denne teorien anvendes til å forstå hvordan Jesusfortellingens essensielle budskap ble bevart gjennom ufravelige hermeneutiske forutsetninger, oppsummert i *regula fidei*, mens detaljene varierte i ulike kontekster.

Hvilke sammenhenger kan da knyttes mellom den muntlige overleveringen av Jesusfortellingen, de nytestamentlige skriftenes bruk og funksjon og kanontilblivelsen? Først blir det viktig å påpeke hvordan den muntlige overleveringen ikke nødvendigvis ble erstattet og utradert av de skriftlige dokumentene som også bevitnet og fortalte Jesushendelsen, men eksisterte sammen med dem. Bøkene var ikke ment som en avslutning av den muntlige overleveringen, men for å tilrettelegge og utvikle den allerede muntlige tradisjonen.²⁷⁵ Den viktigste sammenhengen mellom den muntlige overleveringen og etableringen og bruken av NTs skrifter og kanontilblivelsen, lar seg identifisere i den hermeneutiske tolkningsnøkkelen *regula fidei*. Denne hadde til hensikt å bevare det essensielle i Jesusfortellingen, og fungerte som en viktig garantist i kontinuiteten mellom den muntlige overleveringen og bruken av de nytestamentlige skriftene. Samtidig sørget den også for å bevare det essensielle i overgangen fra en ”åpen” kanon i vekst, til en lukket kanon bestående av en gruppe utvalgte skrifter.²⁷⁶ Et utsagn av Irenaeus kan underbygge denne sammenhengen:

²⁷⁴ Dunn, “Was Jesus a Monotheist?”, 109; se også kapittel 8 i: J.G.D. Dunn, *Christianity in the making I. Jesus Remembered* (Grand Rapids: Eerdmans, 2003).

²⁷⁵ Barton, *Holy Writings*, 91-93.

²⁷⁶ McDonald, “The Criteria Question”, 430: “Theissen correctly concludes that there were common beliefs among the Christian communities and that these views must have had some impact on the overall structure of

“We have learned from none others the plan of our salvation, than from those through whom the Gospel has come down to us, which they at one time proclaimed orally, and, at a later period, by the will of God, handed down to us in writing, to be the ground and pillar of our faith” (*Haer.*3.1.1)²⁷⁷

Kanontilblivelsen var altså betinget av et budskap som inneholdt noen essensielle aksiomer, som ble stående uforandret i overgangen mellom den muntlige og skriftlige formuleringen av budskapet. Det essensielle ble bevart, inkludert de to viktigste punktene jeg argumenterte for i punkt 4.2 av drøftelsen; troen på én Gud og Jesu Kristi frelsende handling i og med sin død og oppstandelse. I disse to punktene, og andre viktige premisser for de ortodokse,²⁷⁸ ble det essensielle bevart, samtidig som detaljene kunne variere for at budskapet skulle være tilpasningsdyktig i ulike kontekster og kulturer. Denne tilpasningsdyktigheten er identifisert av McDonald som en kvalitet ved de nytestamentlige skriftene, som bidro til deres inkludering i kanon.²⁷⁹ Således ble både enheten (det essensielle) og mangfoldet²⁸⁰ (detaljene) kanonisert i og med NTs skrifter som utviser begge deler – samtidig som kanoniseringen også skapte grenser for mangfoldet slik at det ikke beveget seg for langt unna det essensielle (kjernen).²⁸¹

Kanons troverdighet kan altså argumenteres for på (i hvert fall) to grunnlag: For det første var en rent konkret, essensiell kanonkjerne etablert og i funksjon svært tidlig, og ble stående uforandret. Dette viser oss at diskusjonene om kanon i det fjerde århundret hovedsakelig var detaljdiskusjoner knyttet til ytterkantene. For det andre ble Jesusfortellingens essensielle budskap bevart i og med *regula fidei* i de interagerende overgangene mellom den muntlige overleveringen, etableringen av de nytestamentlige skriftene og kanoniseringen av tekstene.

the New Testament canon”. Rett før skriver McDonald også: “Other writings and groups that did not measure up to this theological core, such as the *Gospel of Peter* (...) and the other Gnostic texts, were excluded.”

²⁷⁷ Irenaeus, “Against Heresies: Book III”, sitert fra: Kaufman, *Irenaeus on the formation of the canon*, 11.

²⁷⁸ Se fotnote 180 for oversikt over noen av disse andre fellestrekkene ved den ortodokse bevegelse.

²⁷⁹ McDonald, “The Criteria Question”, 435: “The story continues to be adaptable to the changing circumstances of life of a variety of persons in a variety of cultures. Through it persons of faith perceive that God continues to release from bondage, bring healing, and offer hope to the hopeless. That is what is adaptable and what continues to inspire persons in every generation, and that is what the church canonized.”

²⁸⁰ Kaufman, “Emerging Mainstream”, 123. Fordi det var et budskap som kom fra alle apostlene var det et budskap som bar preg av å være mangfoldig.

²⁸¹ Dunn, *Unity and Diversity*, 416: “The NT thus shows not only how diverse was first-century Christianity but also where that diversity lost its hold on the centre.” ; Om det tillates en liten digresjon her, så er det interessant å se hvordan forholdet mellom det essensielle og det mangfoldige nærmest er en beskrivelse av modellen for den tidlig kristne historie vi så i pkt. II; “Emerging Mainstream”.

På bakgrunn av dette, og hva som så langt er argumentert for i drøftelsen, er Ehrmans forståelse av kanontilblivelsen som et resultat av den tidlig kristne histories utstrakte mangfoldighet, og som et våpen i kampen for kristendommens innhold, sterkt problematisert.

5. KAPITTEL: KONKLUSJON

Gjennom vurderingen av Ehrmans kanonforståelse med utgangspunkt i *Lost Christianities*, har vi sett at sammenhengen mellom den tidlig kristne historie og kanontilblivelsen, hos Ehrman, skyldes den tidlig kristne histories mangfoldighet. Det er en periode preget av radikalt mangfoldige grupper, som kjempet gjennom århundrene om bestemmelsesretten til kristendommens innhold. Kanon er resultatet av disse kampene, og representerer seierherrenes (de "proto-ortodokse") mest effektive virkemiddel i denne kampen.

Avhandlingens problemstilling og underproblemstilling er besvart, og resultatene jeg har kommet frem til har vist at forklaringen Ehrman gir, til hvordan kanontilblivelsen foregikk er utilstrekkelig, og i stor grad avhengig av hans forståelse av den tidlig kristne historie.

Konklusjonene bygger på grunnlaget argumentert for i det forutgående:

I 4.1 argumenterte jeg for hvordan skriftene som kom til å utgjøre Det nye testamentet allerede svært tidlig innehadde en spesiell status om autoritative, *hellige skrifter*. Det er argumentert for at størsteparten av forfatterne skrev med en autoritetsbevissthet, og forsto sine skrifter som autoritative, *hellige skrifter*. NTs bøker ble også allerede i det første århundret mottatt og behandlet som nettopp dette. Dette er bevitnet hos blant annet, Stuhlhofer, som har påpekt hvordan bøkene *brukt* i den tidlig kristne kan innordnes i tre kategorier. Disse tre kategoriene bevitner hvordan noen bøker tidlig etablerte seg som og utgjorde en kjerne, som i aldri senere forandret seg. Dermed kan man ut fra bøkernes faktiske funksjon si, at det eksisterte en funksjonell kanon allerede innen det første århundret, selv om denne kanon ikke var fullstendig eller avsluttet.

I møte med Ehrman etablerte argumentasjonen i 4.1 noen ganske annerledes premisser for å forstå kanontilblivelsens opprinnelse. Overfor Ehrman danner dette et grunnlag for å heller forstå kanon som en naturlig prosess, forstått i Bartons to "fortellinger" om kanon; vekst og avgrensing – hvor *veksten* skjedde innen det første århundret som en reaksjon på Jesushendelsen. Således bør ikke kanon nødvendigvis forstås som voksende ut av den tidlig kristne mangfoldighet og kampene som sto mellom de ulike gruppene fra og med det andre århundret.

I 4.2 argumenterte jeg for at Ehrmans viktigste premiss for forståelsen av den tidlig kristne historie, og således et svært viktig premiss for hans forståelse av kanontilblivelsen, i stor grad baseres på et defekt fortolkningsparadigme, representert ved Bauer. Tross i at Ehrman er dyktig til å beskrive denne perioden uten å bli tendensiøs eller upresis, er han allikevel avhengig av et forståelsesparadigme som i stor grad er blitt sterkt problematisert. Således gjør Ehrman seg skyldig i å trekke mindre troverdige slutninger på bakgrunn av detaljene han som oftest presenter presist. Overfor Ehrman argumenterte jeg for at den tidlig kristne historie langt bedre lar seg forstå i lys av en alternativ modell; "Emerging Mainstream", enn den opprinnelig levert av Bauer. Via denne modellen forsøkte jeg å vise at det eksisterte en bred, ortodoks (mainstream) bevegelse, samtidig som mangfoldets eksistens anerkjennes. Likevel åpner "Emerging Mainstream" for en mer plausibel forståelse av dette mangfoldet. Her forstås mangfoldet i forholdet mellom et indre, legitimert mangfold og en ytre grensesetting for dette mangfoldet. Dette indre aksepterte mangfoldet åpnet for at relativt forskjellige grupper kunne leve side om side med felles sak og identitet. Derimot begrenses det indre mangfoldet ved hjelp av blant annet *regula fidei*. Jeg har også argumentert for at to av hovedingrediensene i *regula fidei* (troen på én Gud, og troen på Jesu Kristi frelsende handling i og med sin død og oppstandelse) svært tidlig må ha markert gjeldende, udiskutable grenser for det indre mangfoldet.

Overfor Ehrman representerer punkt 4.2 en utfordring av hans forståelse av den tidlig kristne historie som radikalt mangfoldig. Således bør heller ikke kanon forstås utelukkende på bakgrunn av de påvirkning fra et slikt mangfold.

I 4.3 argumenterte jeg for hvordan det andre viktige premisset i Ehrmans kanonforståelse, nemlig *kamp*, heller ikke representerer et godt nok forklaringsgrunnlag for hvordan kanontilblivelsen skulle ha skjedd. Mot Ehrmans understreking av kanon som et våpen de "proto-ortodokse" konstruerte for å overvinne de andre grupperingene, pekes det for det første på hvordan hans argumentasjonslogikk ser ut til å være preget av et overordnet perspektiv: Å bevise mangfoldets eksistens fordrer ikke automatisk et bilde av kamp og seier mellom mer eller mindre likeverdige opponenter, hvor tilfeldighetenes spill er hva som resulterte i den ene eller andres seier. I lys av punkt 4.1 og 4.2 er også denne logikken sterkt problematisert. Videre er Ehrman logisk inkonsekvent i sin forståelse av hvilke virkemidler de "proto-ortodokse" brukte i kampen om kristendommens innhold: Først brukte de "proto-

ortodokse" utvelgelsen av skrifter til en eksklusiv kanon som et våpen for å bekjempe de alternative kristendommene, og er ikke det nok, endret de "proto-ortodokse" tekstene slik at de skulle underbygge deres synspunkter og deres teologi. Dette viser en logisk brist i Ehrmans argumentasjon: Hvorfor skulle det være nødvendig å endre tekstene slik at de ble mer "ortodokse", dersom de alternative kristendommene uansett brukte sine egne tekster, og ikke brydde seg om de "proto-ortodokses" tekster? Dette underminerer Ehrmans forståelse av kanon som et våpen; at de nytestamentlige tekstene også ble brukt av "kjetterne" er et ytterlig argument for hvorfor kanon ikke kan forstås slik. En vurdering av Ehrmans tekstkritiske argument belyser også en interessant sammenheng mellom tekstenes produksjon, kopiering og fortolkning som kan knyttes til troens hermeneutiske nøkkel; *regula fidei*. I lys av dette blir Ehrmans retorikk overdrevent dramatisk når det gjelder hvorvidt NTs skrifter forteller en troverdig historie. Til sammenlikning blir hans øyensynlige tiltro til de apokryfe/ikke-kanoniske skriftene også noe inkonsistent; hvorfor bør egentlig disse forstås viktigere?

I 4.4 argumenterte jeg for hvordan kanons avgrensing ikke skjedde som et nyskapende arbeid, men foregikk på bakgrunn av det som hadde vært en naturlig prosess begynnende med de nytestamentlige skriftenes vekst i det første århundret. Kombinasjonen av kriteriene som identifiserte ulike kvaliteter ved de nytestamentlige skriftene, og det påpekt i punktene 4.1, 4.2 og 4.3 – gjør at det er naturlig å forstå de nytestamentlige skriftene som forhåndsdefinerte favoritter til kanon. Avgjørelsene om hvilke bøker som skulle tilhøre kanon var et arbeid som i stor grad baserte seg på hvilke bøker som "alltid, alle steder og for alle" hadde vært tilgjengelige og i bruk. Avgjørelsene var også i stor grad et spørsmål om kanons ytterkanter, og aldri dens kjerne. Overfor Ehrman blir det derfor argumentert for at kanon ikke bør forstås på bakgrunn av århundrer av mangfold og kamp, som et våpen i de "proto-ortodokses" kamp om kristendommens innhold. At det heller ikke fantes lister fra kjetterne som tilsvarer de ortodokse listene vi har bevart, underbygger dette poenget.

Kampen om kanon er således et fattig uttrykk som kanskje ikke egentlig er egnet til å betegne annet enn de forskningshistoriske debattene som har rast rundt ulike forståelser av kanontilblivelsens opprinnelse.

I lys av avhandlingen kan jeg altså konkludere med at bildet Ehrman gir av *kampen om kanon*, som kampen om kristendommens innhold, i stor grad er så problematisert at den ikke lenger tjener som en treffende beskrivelse av kanontilblivelsen. Jeg konkluderer med at *kampen om kanon* ikke kunne ha endt opp så radikalt annerledes fra hva den faktisk gjorde, slik Ehrman hevder i *Lost Christianities*. Fortellingen om at ”Jesus Kristus er Messias, Guds Sønn” (Joh. 20:31) ser ut til å være en troverdig fortelling fra Jesushendelsenes vitner, også i et historisk perspektiv.

6. LITTERATUR

A.

- Armstrong, Jonathan J. *The Role of the Rule of Faith in the Formation of the New Testament Canon According to Eusebius of Caesarea*. New York: Fordham University, 2006.

B.

- Bauer, Walter. *Orthodoxy and Heresy in the Earliest Christianity*. Translated by a team from the Philadelphia Seminar on Christian Origins. Edited by Robert A. Kraft, Gerhard Krodel. Sigler Press: Mifflintown PA, 1996.
- Baker, R. A. Anmeldelse av Bart Ehrmans *Lost Christianities*. Ingen sider. Sitert 12.november 2012. Online:
http://www.churchhistory101.com/docs/Ehrman_Review.pdf
- Bauckham, Richard. *Jesus and the Eyewitnesses: The Gospels as Eyewitness Testimony*. Grand Rapids, Michigan/Cambridge U.K: Wm. B. Eerdmans Publishing Co., 2006.
- Balla, Peter. "Evidence for an Early Christian Canon (Second and Third Century)". Side 372-385 in *The Canon Debate*. Edited by Martin McDonald and James A. Sanders: Peabody, Massachusetts: Hendrickson Publishers, Inc., 2002.
- Barton, John. *Holy Writings Sacred Texts: The Canon in Early Christianity*. Louisville Kentucky: Westminster John Knox Press, 1997. Originally published: *The Spirit and the Letter*. London: Society for Promoting Christian Knowledge, 1997.
- Baasland, Ernst og Reidar Hvalvik. Red., *De apostoliske fedre: I norsk oversettelse med innledinger og noter*. Oslo: Luther forlag, 1984.
- Bray, Gerald L. and Thomas C. Oden. Editors, *Ancient Christian Doctrine I*. Dowers Grove IL: Inter Varsity, 2009.

C.

- Campenhausen, Hans von, *Den kristne bibel blir til*. Oslo: Land og Kirke, Gyldendal Norsk Forlag, 1976. Originaltittel: *Die Entstehung der Christlichen Bibel*, Tübingen: J.C.B. Mohr, 1968.
- Childs, Bevard. *Introduction to the Old Testament as Scripture*. Philadelphia: Fortress, 1979.

D.

- Dunn, James D. G. *Unity and Diversity in the New Testament: An Inquiry into the Character of Earliest Christianity*. 3th edition. London: SCM Press, 2006.
- Dunn. James D. G. *The Theology of Paul the Apostle*. Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans Publishing Co., 1998.
- Dunn. James D. G. "Was Jesus a Monotheist? A Contribution to the discussion of Christian Monotheism". Side 104-119 i *Early Jewish and Christian Monotheism*. Edited by Loren T. Stuckenbruck and Wendy E. S. North: New York/London: T&T Clark International A Continuum Imprint, 2004. Part of Journal for the Study of the New Testament Supplement Series. Nr. 263.
- Dunn. James D. G. *Christianity in the making I. Jesus Remembered*. Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans Publishing Co., 2003.

E.

- Ehrman, Bart D. *Lost Christianities: The Battles for Scripture and the Faiths We Never Knew*. New York: Oxford University Press, 2003.
- Ehrman, Bart D. *Lost Scriptures: Books That Did Not Make It into the New Testament*. New York: Oxford University Press, 2003.
- Ehrman, Bart D. *The New Testament: A Historical Introduction to the Early Christian Writings*. 5th edition. New York: Oxford University Press, 2012.
- Ehrman, Bart D. *The Orthodox Corruption of Scripture: The Effect of Early Christological Controversies on the Text of the New Testament*. New York: Oxford University Press, 1996.

F.

- Ferguson, Everett. "Factors Leading to the Selection and Closure of the New Testament". Side 295-320 in *The Canon Debate*. Edited by Martin McDonald and James A. Sanders: Peabody, Massachusetts: Hendrickson Publishers, Inc., 2002.

G.

- Harnack, Adolf von. *The Origin of the New Testament and the Most Important Consequences of the New Creation*. London, 1925. Publisher: Grand Rapids, MI: Christian Ethereal Library, 2005. URL: http://www.ccel.org/ccel/harnack/origin_nt.html

H.

- Hahneman, Geoffrey M. "The Muratorian Fragment and the Origins of the New Testament Canon." Side 405-415 in *The Canon Debate*. Edited by Martin McDonald and James A. Sanders: Peabody, Massachusetts: Hendrickson Publishers, Inc., 2002.
- Hahneman, Geoffrey M. *The Muratorian Fragment and the Development of the Canon*. Oxford: Claredon, 1992.
- Hurtado, Larry W. *Lord Jesus Christ: Devotion to Jesus in Earliest Christianity*. Grand Rapids: W.B. Eerdmans Publishing Company, 2003.
- Hurtado, Larry W. *How on Earth did Jesus Become a God? Historical Questions about Earliest Devotion to Jesus*. Michigan, Cambridge: William B. Eerdmans Publishing Company, 2005.
- Hultgren, Arland J. *The Rise of Normative Christianity*. Oregon: Wipf and Stock Publishers (previously published by Fortress Press), 1994.

I.

- Irenaeus, "Against Heresies: Book I". Edited by Alexander Roberts, D.D. and James Donaldson, LL.D. Ingen sider. Sitert 2.desember 2012. Online: <http://www.ccel.org/ccel/schaff/anf01.ix.ii.x.html>.

- Irenaeus, "Against Heresies: Book III" Edited by Alexander Roberts, D.D. and James Donaldson, LL.D. Ingen sider. Sitert 14. desember 2012. Online: <http://www.ccel.org/ccel/schaff/anf01.ix.iv.ii.html> (I teksten sitert fra Kaufman, *Irenaeus on the formation of the canon*).

J.

- Johnson, Brad. "Alternative Views of Canon and Culture: An Analysis of Ehrman's Lost Christianities." Ingen sider. Sitert 1. oktober. Online: <http://benwitherington.blogspot.no/2008/08/lost-and-found-student-critique-of.html>

K.

- Kaufman John. "Diverging Trajectories or Emerging Mainstream? Unity and Diversity in Second Century Christianity" Side 114-128 in *Among Jews, Gentiles and Christians in Antiquity and the Middel Ages*. Edited by Reidar Kvalvik og John Kaufman: Tapir Academic Press, 2011.
- Kaufman, John. *Becoming Divine, Becoming Human: Deification Themes in Irenaeus of Lyons*. Oslo: Det teologiske Menighetsfakultetet; Norwegian School of Theology, 2009.
- Kaufman, John. *Irenaeus on the formation of canon*. Upublisert artikkel, 2011.
- Kelly, John N. D. *Early Christian Doctrines*. 5th Edition. London: Continuum International Publishing Group, 2007-2011.
- Kruger, Michael, *Canon Revisited: Establishing the Origins and Authority of the New Testament Books*. Illinois: Crossway, 2012.
- Köstenberger, Andreas J. og Michael Kruger. *The Heresy of Orthodoxy: How Contemporary Culture's Fascination with Diversity Has Reshaped Our Understanding of Early Christianity*. Nottingham, England: APOLLOS (an imprint of Inter Varsity Press), 2010.
- Kyrtatas, Dimitris J. "Historical Aspects of the Formation of the New Testament Canon". Side 29-44 i *Canon and Canonicity: The Formation and Use of Scripture*.

Edited by Einar Thomassen. University of Copenhagen: Museum Tusculanum Press, 2010.

L.

- Levinson Bernard M. *Legal Revision and Religious Renewal in Ancient Israel*. Cambridge: Cambridge University Press, 2008.

M.

- Moloney, Francis J. S.D.B. *The Gospel of John*. Sacra Pagina Series, Volume 4. Minnesota: The Liturgical Press, 1998.
- McDonald, Lee M. and James Sanders. Editors, *The Canon Debate*. Peabody, Massachusetts: Hendrickson Publishers, Inc., 2002.
- McDonald, Lee M. "Identifying Scripture and Canon in the Early Church: The Criteria Question. Side 416-439 in *The Canon Debate*. Edited by Martin McDonald and James A. Sanders: Peabody, Massachusetts: Hendrickson Publishers, Inc., 2002.
- McDonald, Lee M. *The Biblical Canon: Its Origin, Transmission, and Authority*. Grand Rapids: Baker Academic, 2007.
- Metzger, Bruce M. og Bart D. Ehrman. *The Text of the New Testament: Its transmission, Corruption, and Restoration* 4th edition. New York: Oxford University Press, 2005.

R.

- Robinson, James M. og Helmut Koester, *Trajectories through Early Christianity*. Philadelphia: Fortress Press, 1971.
- Ridderbos, Herman N. *Redemptive History and the New Testament Scripture*. Phillipsburg: NJ:P&R, 1988.

S.

- Skarsaune, Oskar. "Hvilket lys kaster NTs kanonhistorie over teologihistorien i det 1. århundret?" *Patristica Nordica* 2 (Religion, Skrifter utgivna av Teologiska Institutionen i Lund, nr 25) (1987): 63-83.

- Skarsaune, Oskar. "Hvilket lys kaster NTs kanonhistorie over teologihistorien i det 1. århundret?" Side 279-298 i *Og Ordet ble kjød, Studier i oldkirkens teologi*. Redigert av Oskar Skarsaune. Oslo: Luther Forlag, 2001.
- Skarsaune, Oskar. *In the Shadow of the Temple: Jewish Influence on Early Christianity*. Illinois: IVP Academic, 2002.
- Skarsaune, Oskar. *Troens Ord: De oldkirkelige bekjennelsene*. Oslo: Luther Forlag, 1997.
- Smith, D., Moody. "When Did the Gospels Become Scripture?" *Journal of Biblical Literature* 119/1 (2000): 3-20.
- Stuhlhofer Franz. *Der Gebrauch der Bibel von Jesus bis Euseb: eine statistische Untersuchung zur Kanongeschichte* (Wuppertal, 1988).

T.

- *Theological Dictionary of the New Testament* (TDNT). Red. Gerhard Kittel, Gerhard Friedrich, Geoffrey William Bromiley. Eerdmans. 1964.
- Thomassen, Einar, ed. *Canon and Canonicity: The Formation and Use of Scripture*. University of Copenhagen: Museum Tusulanum Press, 2010.
- Thomassen, Einar. "Some Notes on the Development of Christian Ideas about a Canon." Side 9-28 i *Canon and Canonicity: The Formation and Use of Scripture*. Edited by Einar Thomassen. University of Copenhagen: Museum Tusulanum Press, 2010.
- Tertullian, "On Baptism" Translated by. Rev. S. Thelwall. Ingen sider. Sitert 12.november. Online: <http://www.earlychristianwritings.com/text/tertullian21.html>.
- Tertullian, "The Prescription Against Heretics." Translated by Rev. Peter Holmes, D.D., F.R.A.S., Etc. Ingen sider Sitert 30.november. Online: <http://www.earlychristianwritings.com/text/tertullian11.html>.
- *The Muratorian Fragment*. Translated by Bruce Metzger. Ingen sider. Sitert 19.november. Online: <http://www.bible-researcher.com/muratorian.html>.

U.

- Ulrich, Eugene. "The Notion and Definition of Canon". Side 21-36 in *The Canon Debate*. Edited by Martin McDonald and James A. Sanders: Peabody, Massachusetts: Hendrickson Publishers, Inc., 2002.

W.

- Witherington III, Ben. *Conflict & Community in Corinth: A Socio-Rhetorical Commentary on 1 and 2 Corinthians*. Grand Rapids: Wm. Eerdmans Publishing Co. 1995.
- Wright, N. T. *The Last Word: Scripture and the Authority of God – Getting Beyond the Bibal Wars*. New York: Harper One (an Imprint of HarperCollins Publishers), 2005. Published in the United Kingdom as *Scripture and the Authority of God*.