



DET TEOLOGISKE  
MENIGHETSAKULTET

# Kanonisering i det 4. århundret

Gi en fremstilling av Lee Martin McDonald og David Brakkes narrativer angående forholdet mellom Eusebius' inndeling av autoritative skrifter og Athanasius kanonliste, og kritisk drøfte noen momenter i disse narrativene

**Espen Holm**

**Veileder**

Førsteamanuensis i Kirkehistorie John Kaufman

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

Det teologiske menighetsfakultet, [2013, høst]  
AVH504: Spesialavhandling med metode (30 ECTS)  
Profesjonsstudiet i teologi

## Innholdsfortegnelse

<b>1. INNLEDNING .....</b>	<b>3</b>
1.1 PROBLEMSTILLING .....	4
1.2 AVGRENSING OG DEFINISJONER.....	5
1.3 FORSKNINGSHISTORIEN OMKRING KANONISERING AV NT.....	6
1.3.1 <i>Kanoniseringen som en samtidig vekst- og avgrensingsprosess</i> .....	9
1.3.2 <i>Kanon 1 og kanon 2</i> .....	10
1.4 McDONALDS NARRATIV .....	10
1.5 BRAKKES NARRATIV.....	12
1.5.1 <i>Athanasius 39. påskebrev</i> .....	13
1.5.2 <i>Kritikk av Brakkes narrativ</i> .....	16
1.6 SPENNINGEN MELLOM NARRATIVENE.....	18
1.7 OPPSUMMERING.....	19
<b>2. EUSEBIUS' KIRKEHISTORIE .....</b>	<b>20</b>
2.1 OM KIRKEHISTORIEN.....	20
2.1.1 <i>Terminologibruk hos Eusebius</i> .....	21
2.1.2 <i>Omtale av autoritative skrifter i Kirkehistorien</i> .....	22
2.2 KATEGORISERING AV BØKER I KIRKEHISTORIEN 3.25.1-7.....	22
2.2.1 <i>Hva med Hebreerbrevet?</i> .....	25
2.2.2 <i>Ulike syn på Eusebius valg av inndeling</i> .....	25
2.2.3 <i>Skriftene som er ενδιαθηκοι</i> .....	27
2.3 EUSEBIUS' KRITERIEBRUK.....	29
2.3.1 <i>Ekte forfatterskap</i> .....	29
2.3.2 <i>Bruk</i> .....	30
2.3.3 <i>Apostolisitet</i> .....	31
2.4. EUSEBIUS OG ÅPENBARINGSBOKEN .....	33
2.4.1 <i>Degradering av Åpenbaringen som mål for opplistingen i 3.25</i> .....	34
2.5 OPPSUMMERING.....	36
<b>3. EUSEBIUS' LISTE OG ATHANASIUS' KANON.....</b>	<b>38</b>
3.1 KONSTANTINS BESTILLING AV KODEKSER.....	38
3.2 EUSEBIUS PÅVIRKNING PÅ ÅPENBARINGENS AUTORITET I ØST.....	42
3.3 TROENS REGEL.....	43
3.3.1 <i>Troens regel og dens rolle i kanoniseringen av NT</i> .....	44
3.3.2 <i>Eusebius og troens regel</i> .....	46
3.3.3 <i>Athanasius og troens regel</i> .....	48
3.4 OPPSUMMERING.....	51
<b>4. KONKLUSJON .....</b>	<b>53</b>
<b>PRIMÆRLITTERATUR.....</b>	<b>56</b>
<b>SEKUNDÆRLITTERATUR .....</b>	<b>57</b>

## 1. Innledning

I prosessen fra at kirken ikke hadde noe Nye Testamente (NT) og fram til det foreligger et mer eller mindre stabilt NT, er det en periode hvor det er tvil rundt flere bøkens kanoniske status. Vi blir kanskje ikke så overasket over å lese at det fantes en slik periode, selv om vi lever i en protestantisk tradisjon der kanon har vært fastlagt helt siden reformasjonens dager. Mer overraskende er det at ulike kirkefedre ikke ser ut til å hatt behov for å gi klare retningslinjer for hvilke bøker som skal brukes og hvilke som ikke skal brukes. Når Eusebius skal gi en oversikt over hvilke skrifter som er autoritative, fører han blant annet opp Jakob, Judas, 2 Peter, 2 og 3 Johannes som omstridte skrifter i sin Kirkehistorie (mellom 303-325), og det ser ikke ut som om han gjør noe forsøk på å avgjøre usikkerheten omkring disse skrifternes kanoniske status. Som John Barton har påpekt i sitt arbeid med NT-kanoniseringsprosessen: "exactly where rulings are needed, none is offered".<sup>1</sup> En annen tone finnes hos Athanasius i det 39. påskebrev noen tiår senere (i 367), hvor han slår fast i forbindelse med at han gir den første listen av de 27 bøkene som utgjør NT, at "dere skal ikke legge noe til det jeg befaler dere, og ikke trekke noe ifra".<sup>2</sup> Denne forskjellen er blitt forklart med at man på Athanasius tid har kommet lenger i å oppdage og avklare hvilke skrifter som når opp til kanonisk status, enn det som var tilfellet på Eusebius' tid. Men det finnes andre forklaring på denne forskjellen, og én av dem, som vi skal se nærmere på, er at listene til Eusebius og Athanasius reflekterer to ulike prosjekter, de skriver to forskjellige typer kanon.

Det er viktig å være klar over at vi ikke har en fullstendig beretning om hvordan NT-kanon ble til, og interessen for kanoniseringsprosessen er et moderne fenomen hvor man prøver å få de ulike og få kildene til å danne en sammenhengende narrativ. Med få fakta og kilder gir det mange muligheter å sette dataene sammen på, alt etter hvilken narrativ man ønsker å fortelle.<sup>3</sup> Martin Lee McDonald og David Brakke representerer

---

<sup>1</sup> John Barton, *Holy Writings, Sacred Text: The Canon in Early Christianity* (Kentucky: Westminster John Knox Press, 1997) 28

<sup>2</sup> David Brakke, "A New Fragment of Athanasius's Thirtieth-Festival Letter: Heresy, Apocrypha, and the Canon" (*Harvard Theological Review*, Vol 103, No 1, 2010) 61. Brakke gjengir i sin artikkel hele brevet til Athanasius. Sitatet er oversatt ved bruk av den norske teksten til Deut 4,2, som Athanasius parafraserer.

<sup>3</sup> Joseph Verheyden, "The New Testament Canon" i *The New Cambridge History of the Bible: From the Beginnings to 600* (red. James Carleton Paget og Joachim Schaper; Cambridge: Cambridge University Press, 2013) 391f

hver for seg de to forståelsene som kort ble skissert ovenfor. McDonald har i denne sammenhengen det vi i all hovedsak kan kalle en tradisjonell forståelse av kanoniseringen av NT, ved at han ser på de ulike kanonlister som foreligger, som vitner til én og samme kanon.<sup>4</sup> Flere forskere kunne representert denne forståelsen, men McDonald har publisert viktige bidrag til kanonspørsmålene i nyere tid, noe som i denne sammenheng er en fordel siden det har skjedd mye på forskningsfronten rundt kanoniseringen av NT de siste 50 årene.<sup>5</sup> Flere tidligere populære antagelser omkring tilblivelsen av den kristne Bibel har blitt utfordret og forskningen stiller i dag andre spørsmål enn det man gjorde for bare noen tiår siden.<sup>6</sup>

Brakke gjør en ny tilnærming til hele debatten ved å fokusere utelukkende på de forskjellige kontekstene listene ble skrevet i. Gjennom et slikt arbeid mener han at de ulike kanonlistene som vi har bevart, referer til ulike kanon-typer og konkluderer med at Eusebius og Athanasius skrev på to forskjellige typer kanon.

## 1.1 Problemstilling

I denne avhandlingen vil jeg derfor se nærmere på kanoniseringen av NT i første del av det 4. århundre med følgende problemstilling:

*Gi en fremstilling av Lee Martin McDonald og David Brakkes narrativer angående forholdet mellom Eusebius' inndeling av autoritative skrifter og Athanasius kanonliste, og kritisk drøfte noen momenter i disse narrativene.*

---

Joachim Schaper; Cambridge, Cambridge University Press, 2013) 391f

<sup>4</sup> De viktigste listene som vitner om tilblivelsen av en kanon de fire første århundrene er Ireneus' forsvar av eksakt fire evangelier (Adv. Haer. 3.11.8); Markions kanon; Det Muratoriske fragment (spesielt om det dateres til det slutten av det 2. århundret); Eusebius liste i sin kirkehistorie (3.25.1-7); og Athanasius kanon i 39. Påskebrev 18. For en liste over flere lister se Bruce M. Metzger, *The Canon of the New Testament: Its Origins, Development, and Significance*. (Oxford: Clarendon Press, 1987) 305-315

<sup>5</sup> Her kan nevnes Lee Martin McDonald, *The Biblical Canon: Its Origin, Transmission, and Authority*. (Massachusetts: Hendrickson Publishers, 2007); Lee Martin McDonald, "Identifying Scripture and Canon in the Early Church: The Criteria Question" i *The Canon Debate* (red. Lee Martin McDonald og James A. Sanders; Massachusetts: Hendrickson Publishers, 2002); Lee Martin McDonald og Stanley E. Porter, *Early Christianity and its Sacred Literature*. (Massachusetts: Hendrickson Publishers, 2000) Lee Martin McDonald, *The Formation of the Christian Biblical Canon* (Nashville: Abingdon Press, 1988)

<sup>6</sup> McDonald 2007: 11

Jeg vil svare på problemstillingen ved å begynne med å skissere deler av debatten rundt kanoniseringen av NT de siste 100 år, for på den måten å få løftet opp noen viktige avklaringer rundt kanonbegrepet. Det finnes flere gode fremstillinger av denne debatten, men har jeg valgt å ta utgangspunkt i John Bartons framstilling, fordi det han vektlegger i sin fremstilling gir en god bakgrunn for å presentere både McDonald og Brakkes narrativer.<sup>7</sup>

Deretter vil jeg gi en presentasjon av de to narrative. Det kan virke som om presentasjonen er vektlagt til fordel for Brakke siden hans narrativ presenteres over flere sider enn McDonald. Det har ikke vært hensikten. McDonald står i tradisjonen til det som er blitt redegjort for gjennom Barton, og der hvor McDonald har eventuelle avvik fra denne tradisjonen eller har relevant stoff i forhold til problemstillingen, vil det selvsagt bli presentert under presentasjonen av McDonald i 1.4. I forbindelse med presentasjonen av Brakkes narrativ vil jeg også komme med kritikk av hans narrativ og motsvar til kritikken, for å vise at narrativen er en seriøs utfordrer til den tradisjonelle oppfatningen.

Kapittel 2 vil bli viet til Eusebius Kirkehistorie, hvor han presenterer inndelingen av autoritative bøker. Hensikten med dette kapittelet blir å se på egenarten til Eusebius' verk og se om inndelingen Eusebius gir vitner om en akademisk kanontype, slik Brakke forstår det.

I kapittel 3.1 og 3.2 skal vi vurdere deler av McDondalds narrativ ved å se nærmere på to underliggende premisser i hans påstand om at Eusebius indeling av skrifter påvirker kanonlistene etter hans tid. I slutten av kapittel 3 skal jeg sammenlikne de to listenes bruk av troens regel som et kriterium for kanonisitet.

## 1.2 Avgrensing og definisjoner

Dette er ikke ment til å være en fremstilling av Eusebius og Athanasius syn på autoritative skrifter i deres forfatterskap som helhet, men skal ta for seg listene de to forfatterne legger frem. Derfor vil kildematerialet for det meste være hentet fra de to skriftene listene er å finne, med andre ord i Eusebius' Kirkehistorie og Athanasius 39.

---

<sup>7</sup> Andre fremstillinger er Michael W. Holmes, "The Biblical canon" i *Oxford handbook of early Christian studies*. (Oxford: Oxford University Press, 2008) 406-426; Harry Y. Gamble, "The New Testament Canon: Recent Research and the Status Quaestionis" i *The Canon Debate* (red. Lee Martin McDonald og James A. Sanders; Massachusetts: Hendrickson Publishers, 2002) 267-294, Metzger 1987: 11-36

påskebrev. Det vil på bakgrunn av oppgavens omfang ikke være mulig å vurdere de to narrativene i sin helhet og gjøre en full analyse opp mot Eusebius og Athanasius liste. Derfor er kapittel 3 et utvalg av noen faktorer som er relevante for vurdering av teoriene til McDonald og Brakke.

Selv om vi kommer tilbake til Eusebius' egen terminologi i kap 2.1.1, kan det allerede nå være oppklarende å nevne at jeg ikke bruker termen kanon om hans liste med autoritative bøker av den enkle grunn at Eusebius ikke selv bruker termen. Derfor heter for eksempel kap 3: "Eusebius' liste og Athanasius' kanon".

Flere steder refereres det i oppgaven til "kirken" eller personer som representerer kirken. Det er en debatt i oldkirkelig forskning hvorvidt slike termer bør brukes, siden det ikke får fram at det fra tidlig av fantes mange ulike og til dels motstridende retninger som forsto seg selv som kristne.<sup>8</sup> I denne oppgaven vil "kirken" og dem som ikke eksplisitt får merkelappen heretikere (som arianere og melitianere), referere til dem som oftest forstås innenfor kategorien de ortodokse. Selv om det også da vil være et spørsmål om hvor man skal sette ytterrammene for den ortodokse retningen, vil jeg mene at Athanasius og Eusebius, samt personene som omtales i forbindelse med Eusebius' kartlegging av tidligere forfatteres mening (som Ireneus og Origenes) vil kunne plasseres innenfor denne felles betegnelsen.

### 1.3 Forskningshistorien omkring kanonisering av NT

I innledningskapittelet i boka "*Holy writings - Sacred Text*" presenterer Barton tre fremtredende posisjoner fra forskningshistorien og viser hvordan de konkluderer forskjellig vedrørende kanoniseringen av NT fant sted, delvis fordi de svarer på forskjellige spørsmål og delvis fordi de forstår begrepet "kanonisering" forskjellig.<sup>9</sup>

Theodor Zahn (d. 1933) hevdet at framveksten av den nytestamentlige kanon skjedde umiddelbart med Jesu forkynnelse. Å få grep om den prosessen vi kaller kanonisering er først og fremst å finne ut av hvordan bøkene i NT ble overlevert i oldkirken. Om en tidlig kristen forfatter siterer eller bruker en bok fra NT, så har vi bevis

---

<sup>8</sup> John Kaufman, "Diverging Trajectories or Emerging Mainstream? Unity and Diversity in Second Century Christianity" i *Among Jews, Gentiles and Christians in Antiquity and the Middle Ages* (red. Reidar Kvalvik og John Kaufman; Trondheim: Tapir Academic Press 2011) 114-128 går igjennom ulike modeller og forståelser av de ulike retningene i de første århundrene.

<sup>9</sup> Barton 1997: 1-34

for kanoniseringen av den boken. Hos Zahn foreligger det en kanon allerede mot slutten av det 1. århundret. Kanoniseringen av NT er først og fremst en spontan vekst hos de første kristne, og ikke noe som ble tvunget på kirken verken innenfra eller utenfra.

For Adolf von Harnack (d. 1930) er det midten av det 2. århundret som er den viktige perioden i kanoniseringsprosessen. Her mener han å finne både en samtidig inkludering- og ekskluderingsprosess av bøker som en motreaksjon til heretiske grupper. Harnack mente at bøker som ble sitert som γραφή ("skriften") eller med introduksjonsformulaen γεγραπται ("det står skrevet"), ble vurdert å ha samme status som GT og dermed som hellig skrift. Med en gang man bruker slike kriterier som Harnack bruker for å bedømme om en bok er hellig skrift eller ikke, da nærmer man seg forståelsen av kanon som en eksklusiv liste med bøker.

A. C. Sundberg (d. 2006) har en slik forståelse i tankene og mener at man må skille termene "kanon" og "hellige skrifter". "Hellige skrifter" er bøker som et fellesskap har anerkjent som hellige og autoritative og som kan være en åpen samling, mens "kanon" på den andre side er en eksklusiv liste av bøker med en hellig og autoritativ status. Med Sundbergs forståelse av "kanon", vil en slik liste ikke kunne sies å foreligge før i det 4. århundret, og da knyttet til at ordet kanon brukes om en eksklusiv liste hellige skrifter, av Athanasius i hans påskebrev i 367.

Dermed mener Barton at det er to forståelser av ordet "kanon" i forskningstradisjonen: Den ene vil si at tekster er "kanoniske" når de er bredt overlevert og bærer med seg autoritet, mens den andre tradisjonen vil si at en tekst er "kanonisk" når den gjennom evaluering og overveielse står på en eksklusiv liste. Som tilhenger av den første vil man støtte Zahn, og si at NT var kanonisk allerede på begynnelsen av det 2. århundret fordi disse bøkene ble anerkjent som viktige bøker for kristne. Hvis den andre forståelsen favoriseres ender man opp som tilhenger av Sundberg, og daterer kanoniseringen til det 4. århundret, fordi dette er perioden vi har de første forekomstene av avgrensede, eksklusive lister med autoritative bøker. Poenget til Barton er tydelig: forskjellige forståelser av "kanon" gir forskjellige dateringer til den avgjørende perioden i kanonprosessen. For å forklare hvordan så ulike konklusjoner på kanoniseringsspørsmålene har funnet sted og for å komme nærmere den prosessen som faktisk fant sted, viser Barton til statistikeren Franz Stuhlhofer.<sup>10</sup>

---

<sup>10</sup> Franz Stuhlhofer, *Der Gebrauch der Bibel von Jesus bis Euseb: eine statistische Untersuchung zur Kanongeschichte*, (Wuppertal, 1988)

Stuhlhofer mener at det er en brist i forutsetningene om at det må være en enten/eller-modell for om en bok ble ansett som kanonisk. Materialet som ligger til grunn tyder på at kirkefedrene i de fire første århundrene ikke hadde en to-kategoriforståelse der de klassifiserte bøker som enten "kanoniske" eller "ikke-kanoniske". Stuhlhofer trekker fram tendensen vi har til å se på historien som en lineær prosess, hvor de som har levd før oss har de samme mål som oss, de har bare ikke kommet så nær målene. I virkeligheten hadde de andre spørsmål å besvare, og andre mål enn det vi har. Problemet oppstår når man prøver å forstå fortiden ved sette den inn i våre moderne kategorier. Vår søken etter å avdekke om kirkefedrene anså ulike bøker som kanoniske eller ikke kanoniske, vitner mer om våre spørsmål til oldkirken enn hvilke spørsmål kirkefedrene i oldkirken selv var opptatt av.

Stuhlhofer gjør et metodisk grep der han ser på *hvor ofte* kirkefedrene siterer autoritative bøker, i stedet for å se på om en bok ble sitert som "γραφη" eller "γεγραπτα", slik vi så von Harnack gjorde. Dette gjøres ved å se på hvor ofte en bok blir sitert hvis alle "kanoniske" bøker skulle bli sitert like mye, proporsjonelt med størrelsen på bøkene. For å ta et eksempel: Hvis vi antar at Markusevangeliet er 5 ganger så stort som Galaterbrevet, så skulle man anta at Markusevangeliet siteres 5 ganger så ofte hos kirkefedrene som Galaterbrevet, forutsatt at begge ansees som like kanoniske eller viktige. Når man gjennomgår siteringer for alle bøker av vårt NT og de som ikke kom med, danner det seg nemlig et klart og interessant mønster som er *tre-delt* og ikke *to-delt*. En del bøker er sitert oftere enn det man skulle anta, hvis alle bøker i "NT" var like kanoniske eller viktige. Det er bøker som er sitert mindre enn antatt, og bøker som omtrent ikke er sitert eller nevnt, for å ta avstand fra dem. Denne tredelingen er stabil gjennom hele perioden fra det 1. århundret til det 4., og det er få bøker som bytter kategori under perioden.<sup>11</sup>

Stuhlhofer hevder at om man hadde spurt noen av oldkirkens forfattere om tekstene de brukte var autoritative eller ikke, ville man fått et enten/eller-svar, siden alle må ha en mening om tekstene som siteres. Problemet har vært at forskere ikke har

---

<sup>11</sup> Daniel Stökl Ben Ezra, "Canonization – a Non-Linear Process? Observing the Process of Canonization through the Christian (and Jewish) Papyri from Egypt" (*Zeitschrift für Antikes Christentum*, Vol 12, No 4, 2008) 194 er kritisk til Stuhlhofers metode fordi han mener den litteraturen Stuhlhofer henter statistikk fra også er en type kanonisert litteratur, og at det dermed ikke er et representativt utvalg av kristen litteratur fra de fire første århundrene.



sett at den "kanon" teologene bruker når de ikke får spørsmål om skriftlig autoritet (som bl. a ved sitering), ikke er den samme "kanon" som man anerkjenner når man må gi et ja/nei-svar (en eksplisitt liste). Man kan bruke "kanon" for begge, men å bruke kanon for begge samtidig er det som er med på å forkludre bildet.<sup>12</sup>

### 1.3.1 Kanoniseringen som en samtidig vekst- og avgrensingsprosess

I forlengelsen av gjennomgangen av ulike kanonforståelser, i lys av dataene Stulhofer presenterer, og med skjelningen han gjør mellom to kanontyper, mener Barton det er best beskrivende å forstå kanoniseringen av NT som to forskjellige prosesser gjennom de 4-5 første århundrene.<sup>13</sup>

Kort fortalt er vekstprosessen historien om veksten og aksepteringen av skrifter som ble ansett som autoritative av den tidlige kirken. Kjernen (Evangeliene og Paulusbrevene) ble formet tidlig og var i praksis den viktigste skriftlige autoriteten allerede hos de apostoliske fedre.<sup>14</sup> Bøker utenfor denne kjernen (NT-bøker som Acta; Åpenbaringen og bøker utenfor NT som Didache: Hermas hyrden) fortsatte å tilegne seg autoritet i forskjellig grad i de neste århundrene, mer eller mindre upåvirket av avgrensingsbeslutninger tatt rundt kanon.<sup>15</sup>

Den andre prosessen, avgrensingsprosessen, er den om forsøkene på å definere og sette opp en eksklusiv liste over skrifter som regnes som hellige. Et viktig poeng er at denne prosessen ikke kommer på enden av den forrige, men overlapper den. Hos Tertullian i det 2. århundre er prosessen allerede i gang, og Barton mener sågar at det allerede da fantes en tradisjon med at visse bøker ikke skulle leses.<sup>16</sup> Dermed er avgrensningstankegangen i de konsiliære listene fra det 4. og 5. århundret ikke et nytt fenomen. Det disse synodene gjorde var å bekrefte de bøkene som allerede var

---

<sup>12</sup> Derfor er det også problematisk, sier Stulhofer, å tenke kanonisering som en smidig trinnprosess fra sitering av en bok, til at den havner i en kanonliste, Barton 1997: 23

<sup>13</sup> Også H.J. De Jonge, "Introduction: The New Testament Canon" i *The Biblical Canons* (red. J.-M. Auwers og H.J. De Jonge; Leuven: Leuven University Press, 2003) 311 ser på dette som hensiktsmessig forståelse av kanoniseringsprosessen.

<sup>14</sup> Barton 1997: 25

<sup>15</sup> Barton 1997: 26

<sup>16</sup> Barton 1997:27. Foruten flere av Tertullians skrifter mener Barton å finne samme tankegang i 2 Tessaloniker 2,2, som advarer mot falske brev

overlevert alltid, allesteder, av alle.<sup>17</sup> De bøkene som så ble ekskludert var bøker som lå på grensen til kanoniske. Dermed er synodene opptatt først og fremst av eksklusjon, si hvilke bøker som ikke når opp til standarden.

### 1.3.2 Kanon 1 og kanon 2

McDonald ser, som Barton, at uenigheten rundt hva som menes med "kanon", og hvordan man skal forstå forholdet mellom "kanon" og "hellig skrift" kan gjøre hele debatten rundt kanoniseringen av NT forvirrende.<sup>18</sup> McDonald kaller de to kanontypene, som Stulhofer har påpekt gjennom sitt statistikkarbeid, kanon 1 og kanon 2.<sup>19</sup> Kanon 1 svarer til skrifter som ble lest og overlevert fordi man anså dem for å ha Guds autoritet. Det er altså her snakk om tekster i et trosfellesskap som fungerer kanonisk eller autoritativt. Autoriteten til denne typen kanon er ikke fast, slik at tekstene kan endres på og bøker kan inkluderes mens andre ekskluderes over tid.

Den andre kanontypen, kanon 2, referer til den endelige stabiliseringen og standardiseringen av hellige bøker. Kanon 1 var en virkelighet før det kom noen avgrenset liste med hellige bøker, mens kanon 2 kom som en følge av at det ble laget slike avgrensede lister i kristne (og jødiske) samfunn. For å sette disse to størrelsene innenfor Bartons kategorier vil kanon 1 passe innenfor vekstprosessen og starten av avgrensingsprosessen, mens en kanon 2 hører hjemme i slutten av avgrensingsprosessen.

### 1.4 McDonalds narrativ

Når man ser på innholdsfortegnelsen i boken hans, *The Biblical Canon*, er det tydelig at McDonald også følger Barton i at kanoniseringsprosessen best forstås som en todelt prosess,<sup>20</sup> Og i avgrensingsprosessen av NT-kanon, er det i følge McDonald Eusebius som er den første som kom med en avgrenset liste med hellige skrifter. Dette blir veldig tydelig visuelt når han setter opp en oversikt over alle lukkede lister med hellige bøker

---

<sup>17</sup> Barton henviser ikke direkte til noen synoder, men mulig han tenker på synodene av Hippo Regius (393) og Synoden i Kartago (397), Metzger 1987: 314f

<sup>18</sup> McDonald vedgår selv at han har latt seg forvirre, McDonald 2007: 18

<sup>19</sup> McDonald 2007: 55-58

<sup>20</sup> McDonald 2007: x-xi

fra det 4. og 5. århundret.<sup>21</sup> Dette begrunner han med at de samlinger av (det vi nå kaller) NT-skrifter før Eusebius mangler en bevissthet om at de er ment til å være avgrensede lister med hellige skrifter. Derfor mener McDonald at det først er fra det 4. århundret, med Eusebius, man med rette kan si at det oppstår kanoniske lister.<sup>22</sup>

En av dem som også skriver en slik kanonliste, er Athanasius i år 367. Det er viktig å påpeke at McDonald ikke mener at kanoniseringsprosessen er avsluttet med Athanasius kanonliste, bare fordi han var den første som listet opp de 27 skriftene vi har i vårt NT og samtidig brukte ordet kanon, *κανονίζομενα*, for å beskrive denne listen.<sup>23</sup> McDonald påpeker at spørsmålene omkring kanon ble diskutert lenge etter Athanasius. Dermed ser McDonald på Athanasius' kanonliste som en av mange eksempler på avgrensingsprosessen av NT.

Vi skal i kap 2 se hvordan Eusebius deler skrifter inn i ulik grad av autoritet ut ifra forskjellige kriterier. Ifølge McDonald reflekterer Eusebius' liste dermed at det var en reell usikkerhet i kirken rundt hvilke bøker som hadde autoritativ status. Senere i det 4. århundret skulle denne usikkerheten avvikles av tydelige kanonlister som klart definerte bøker enten innenfor eller utenfor kanon (jf. Athanasius kanon).<sup>24</sup>

Eusebius liste var en viktig brikke i dette skiftet. For ved å kategorisere bøker i ulike kategorier, danner Eusebius et grunnlag for samtale innad i kirkene rundt hvilke bøker som man holdt for hellige. McDonald kaller Eusebius i den sammenheng den mest innflytelsesrike personen i tilblivelsen av NT-kanon i det 4. århundret.<sup>25</sup> At Eusebius i tillegg fikk i oppdrag av keiser Konstantin i å lage 50 kopier av den hellige skrift til bruk i imperiet kan også ha innvirket på stabiliseringen av NT-kanon.<sup>26</sup> Et viktig steg mot en fastsatt kanon av NT (kanon 2), slik vi ser hos Athanasius, finnes altså hos Eusebius, ifølge McDonald.

---

<sup>21</sup> McDonald 2007: 366

<sup>22</sup> McDonald 2007: 366, At McDonald også bruker ordet "canonical" om Eusebius' liste, viser at han ser på den som en forløper til Athanasius' kanonliste,

<sup>23</sup> Dermed går McDonald klar av noe av den kritikken Brakke gir kanonforskere: Han mener man alt for lett ser på de listene som foreligger før Athanasius, som steg mot det unngåelige teloset (Athanasius kanonliste), se David Brakke, "Scriptural Practices in Early Christianity: Towards a New History of the New Testament Canon" i *Invention, Rewriting, Usurpation* (red. Jörg Ulrich, Ander-Christian Jacobsen og David Brakke; New York: Peter Lang, 2012) 265 og avsnitt 1.5

<sup>24</sup> Eksempler på flere slike lister kan finnes hos McDonald 2007: 446ff

<sup>25</sup> McDonald 2007: 310

<sup>26</sup> McDonald 2007: 310

## 1.5 Brakkes narrativ

David Brakke følger både Barton og Stulhofer i at kanoniseringen ikke kan forstås som en jevn linje der man tar for seg forfattere i f.eks. det 2. århundret og spør hvilke bøker som var innenfor og hvilke som var utenfor deres kanon. Dette blir anakronistiske spørsmål fordi disse menneskene ikke hadde en forståelse av en lukket kanon i det 2. århundret.<sup>27</sup> Disse spørsmålene stilles fordi forskere ser på Athanasius' kanonliste, den første listen som inneholder eksakt de 27 skriftene som er i vårt moderne NT og som er den første listen hvor ordet kanon brukes (κανονιζόμενα), som det unngåelige telos (målet) for kanoniseringsprosessen alle tidligere lister er på vei mot.<sup>28</sup> Brakke er imidlertid skeptisk til om Stulhofers statistiske metoder klarer å gjengi de "kanonlistene" som foreligger på en god måte. Han berømmer Barton for hans gode innsikter og oppklaringer rundt kanondebatten, men mener han ikke går langt nok fordi han ikke kommer med en ny narrativ til hvordan dataene kan behandles.<sup>29</sup>

For å danne en ny narrativ, en ny forståelse av kanoniseringen av NT, går Brakke via teorien om såkalte "textual communities" som han henter fra to litteraturforskere, Brian Stock og John Guillory. Denne teorien ser på hvordan lesningen av en tekst kan skape grupper som lærer medlemmene visse lese- og tolkningsregler, som igjen kan være med å skape gruppeidentitet og solidaritet. Brakke vil i forbindelse med kanonprosessen

"focus away from examining the contents of the list and purported criteria of selection and exclusion, toward investigating the institutions that enable list creation and the interests they serve."<sup>30</sup>

Med institusjon mener Brakke (ofte uutviklede) sosiale grupper som hevder de kan tilby religiøs kunnskap og som i enden gir frelse i en pluralistisk<sup>31</sup> religiøs kontekst. Fra et slikt perspektiv er det ikke så viktig hvilke bøker Eusebius, Ireneus eller det Muratoriske

---

<sup>27</sup> Brakke 2012: 263-280

<sup>28</sup> Brakke 2012: 265- 266

<sup>29</sup> Holmes 2008: 417 kritiserer også Bartons to-prosessforståelse. Holmes mener den har et teleologisk perspektiv fordi den tar utgangspunkt i sluttproduktet for så å jobbe seg frem til begynnelsen av prosessen.

<sup>30</sup> Brakke 2012: 268

<sup>31</sup> pluralistisk forstått både blant kristne grupper og blant andre religioner

fragment hadde med i sine "lister", eller hva de sier om autoriteten til disse bøkene. Det som er viktigere i Brakkes narrativ er

"the social contexts in which they do their work, the particular practices that their reflections on textual authority are meant to serve, and the strategies available to them to reproduce their decisions."<sup>32</sup>

Han identifiserer tre særegne praksiser med hellige skrifter<sup>33</sup> knyttet til ulike institusjoner.<sup>34</sup> Disse er (1) "study and contemplation" (2) "revelation and continued inspiration"; og (3) "communal worship and edification".<sup>35</sup> Brakke understreker at disse kategoriene verken er fullstendige eller innbyrdes ekskluderende. Det vil nemlig være forfattere, som for eksempel Origenes, som Brakke mener operer innenfor både kategori 1 og 3 i sitt virke. Likevel mener han at disse kategoriene på en fruktbar måte kan hjelpe oss til å se at dataene som er relevante for kanonprosessen ikke bør sees på som en lang teleologisk prosess, men som forskjellige institusjoners skriftpraksiser. La oss nå være konkrete og se på hvordan Brakke identifiserer disse tre ulike skriftpraksisene hos de ulike grupperingene (institusjonene) som var tilstede i Alexandria på midten av det 4. århundret.

### 1.5.1 Athanasius 39. påskebrev

Brakkes forslag om en ny narrativ for kanoniseringen av NT bygger i stor grad på hans arbeid med Athanasius fra Aleksandrias 39. påskebrev, skrevet i 367.<sup>36</sup> Dette er et viktig brev for alle som skriver kanonhistorie, fordi det er første gang de 27 bøkene som regnes som vårt Nye Testamente<sup>37</sup> listes opp, og fordi det også er første gang termen "kanonisert" (κανονιζόμενα) brukes om en slik liste. Brakke ønsker å vise hvordan Athanasius bruker kanon som et middel for å forme og underbygge en viss form for

---

<sup>32</sup> Brakke 2012: 269

<sup>33</sup> "scriptural practices" på engelsk.

<sup>34</sup> Institusjonene knyttet til disse praksisene kan henholdsvis kalles "akademisk kristendom", "martyrinspirert kristendom" og "kirkelig/episkopal kristendom". Vi skal se nærmere på disse institusjonene i neste avsnitt.

<sup>35</sup> Beksrivelsene av de tre ulike praksisene starter henholdsvis på sidene 271; 273; 276 i Brakke 2012

<sup>36</sup> Dette er en fremstillingen av artikkelen til David Brakke, "Canon Formation and Social Conflict in Fourth-Century Egypt: Athanasius of Alexandria's Thirty-Ninth "Festal Letter"" (*The Harvard Theological Review*, Vol 87, No 4, 1994) 395-419

<sup>37</sup> Se Metzger 1987:209-228 for en oversikt over de ulike kanonene som har eksistert i i den østlige kirke

kristendom (holder til i skriftspraksis-kategorien "communal worship and edification") i kontrast til to andre typer: "lærere", som for det meste var arianere (holder til i "study and contemplation"), og melitanere (holder til i "revelation and continued inspiration").

Ifølge Brakke ble det monarkiske episkopatet innført i Alexandria i 189 e.kr. Før den tid var det en akademisk kristendom som var ledende i Aleksandria gjennom forskjellige konkurrerende skoler hvor gnostikere, Valentinus, Klemens og Origenes hørte til.<sup>38</sup> Disse gruppene tillot og oppmuntret til filosofisk spekulasjon, og det kunne oppstå uenigheter over visse kristne læresetninger. Det viktige målet var å finne den kristne sannhet hvor hen den var å finne, og hedensk litteratur var også et middel som kunne brukes til dette formålet. I dette miljøet hadde læreren en helt spesiell plass. Hans autoritet var ikke i kraft av en tittel (som f.eks biskop), men av hans personlige, intellektuelle, moralske og åndelige utrustning. For Arius, en av de ledende akademiske kristne i Aleksandria, var den kristnes mål å tilnærme seg Gud spirituelt og intellektuelt gjennom instruksjon fra en slik lærer. Et annet aspekt i den arianske spiritualiteten var at Guds Ord (Kristus) igjennom sitt jordiske liv vokste i kunnskap og dyd, og kunne således tjene som modell for den kristnes åndelige progresjon.

I opposisjon til denne formen for spiritualitet hevder Athanasius for det første at det bare er Kristus eller Guds Ord i sin natur som er den eneste sanne lærer. Kristus kan ikke vokse i kunnskap og dyd. De eneste som har tatt vare på hans lære på en saksvarende måte er apostlene gjennom sine skrifter. Dernest hevder Athanasius at skriftene ikke eksisterer for at folk skal kunne ta del i guddommeliggjørende meditasjon, men at de er til for å trene katekumener moralsk. Den spiritualitet som Athanasius representerte var ikke en "textually based education similar to that of the Word, but a parish-centered reception of the Word's divinizing power through the sacraments".<sup>39</sup> Brakke mener en episkopal kristendom som Athanasius representerte tjente på å ha en kanon som er avgrenset og med uavhengig autoritet, heller enn den åpne akademiske kanon som i seg selv tjener til én funksjon, nemlig kristenfilosofisk instruksjon og åndelig veiledning.

Melitanerne var en annen retning som strukturelt hadde en episkopal struktur tilsvarende Athanasus kirke, og som oppstod i kjølevannet av forfølgelsen ("the Great

---

<sup>38</sup> Brakke 1994: 400. Etter 189 lever disse kristendomsformene videre parallelt

<sup>39</sup> Brakke 1994: 408

persecution”) av kristne i 303. Melitianerne skilte seg spesielt ut fra Athanasius’ kirke ved at martyrkulter var en viktig del av det åndelige livet. Det gjaldt også bruken av apokryfe bøker. De apokryfe bøkene ville i mange tekster støtte melitianernes tolkning i at Gud på en særskilt måte snakker gjennom martyrer og at den sanne kirke er en martyrenes kirke. Brakke hevder at mot denne grupperingen ble Athanasius strategi om en lukket kanon brukt for å ekskludere den støtte melitianerne fikk fra enkelte skrifter (de vi kaller apokryfe skrifter) til å opprettholde diverse praksiser rundt martyrkultene. Slike martyrfokuserte grupper som melitianerne, hevdet at martyrer mottok guddommelige åpenbaringer om tidens ende (og om mindre viktige saker). Disse åpenbaringene var fortsatt mulig å motta i områder hvor martyrenes lik ble gjort om til helligdommer. Martyrhelligdommer ble et middel for den melitianske kirke til å få åndelig innsikt og makt, samt at det også genererte pengegaver fra folk som ville vite hva framtiden ville bringe. En fastlagt kanon forutsatte at Guds åpenbaring er avsluttet i og med Guds inkarnerte Ord, og åpnet dermed ikke opp muligheten for at martyrene kunne vise til ny åpenbaring. Den fastlagt kanon viste seg altså nok en gang å være et nyttig og viktig middel i Athanasius’ kamp mot andre former for spiritualitet.

Athanasius mente Guds Ord kunne tale gjennom den bibelske kanon og forutsa ting om fremtiden som var overlegent oraklene på martyrhelligdommene. Brakke mener at Athanasius påskebrev bekrefter Jonathan Z. Smiths tverrkulturelle prinsipp: ”that the primary social context of the religious canon is divination”.<sup>40</sup>

For Athanasius’ kirkes lukkede kanon følger det at en slik ”canon requires interpreters, persons trained and authorized to carry out the ”exegetical totalization” required by such textual limitations”.<sup>41</sup> Fantes det slike autoritative skikkelser i Athanasius kirke? Biskopene hadde helt klart en slik funksjon. Og ikke bare var de autoritative fortolkerne i kraft av sin tittel, men de bar også med seg den troverdige hermeneutiske nøkkelen- det narrative sammendraget- for hvordan de hellige skriftene skulle forstås (tekstens ”underliggende mening”(σκοπος)).<sup>42</sup>

---

<sup>40</sup> Brakke 1994: 416

<sup>41</sup> Brakke 1994: 416

<sup>42</sup> Frances M. Young, *Biblical Exegesis and the Formation of Christian Culture*. (Cambridge: Cambridge University Press, 1997) 29-45 Young peker også på at Athanasius/Arius-konflikten, var en konflikt mellom to ulike σκοπος. Vi skal se mer på dette i kapittel 3.3.3

Etter Brakkes mening er Athanasius kanonliste et resultat av at det fantes flere (til dels) konkurrerende former for kristendom, hvor Athanasius kirke ikke var en selvsagt vinner. Han vil ikke si at påskebrevet bevitner lukkingen av én kanon, men heller at det er én kristendomstypes kanon i kontrast til andre kanoner; I miljøet rundt de akademiske kristne var kanon fleksibel, den var et middel i den kristnes kontemplasjon for å komme nærmere sannhet og visdom. Hos de martyrorienterte kristne inneholdt kanon bøker som understøttet martyrhelligdommenes sentrale plass i å formidle ny åpenbaring til den søkende. Den lukkede kanon Athanasius profilerte, regulerte forutsigelser om fremtiden og tilgang til sannheten gjennom begrensingene av hvilke bøker som var autoritative, den etablerte en autoritativ fortolker (biskopen) av disse skriftene (avgrenset fra karismatiske lærere og martyrer) og satte opp en standard fortolkningsnøkkel til disse skriftene (garantert gjennom apostlenes overleveringer til biskopene). Påskebrevet vitner altså ikke bare om en strid over ulike kanontyper, men også om forskjellige spiritualiteter og forståelse av hvordan Ordet åpenbarer seg til mennesker.

### 1.5.2 Kritikk av Brakkes narrativ

I etterkant av Brakkes artikkel har det kommet innvendinger mot enkelte av argumentene han bruker. I forbindelse med en artikkel Brakke skriver om et nytt fragmentfunn på Athanasius 39. påskebrev, kommenterer han kritikken han har fått.<sup>43</sup>

Det er særlig distinksjonen mellom episkopal og akademisk kristendom som Brakke ser seg nødt til å forsvare. Brakke er ikke enig i at det å kalle aleksandrinske kristne som Arius for akademikere gjør dem til en marginal gruppe i Aleksandria og dermed en gruppe Athanasius ikke trengte å gå i kamp mot. En akademisk spiritualitet var ikke marginal og kun forbeholdt eliten i Aleksandria, mener Brakke. Den var den mest tradisjonelle i byen og var ikke kun forbeholdt klasserommet. Praksisen med å studere hellige tekster i grupper under en lærer formet "the ethos not of isolated schools in our sense, but of study circles, public lectures, and worshipping communities that overlapped and often included clerical leadership".<sup>44</sup>

Det har også blitt argumentert for at det ikke er riktig å si at Athanasius er forkjemper for episkopal spiritualitet, men heller for en mer omfattende ortodoksi enn

---

<sup>43</sup> Brakke 2010: 52-56

<sup>44</sup> Brakke 2010: 52



det som tidligere har eksistert. Argumentet støttes av det nye fragmentet til det 39. påskebrevet hvor det er en liste over heretiske grupper Athanasius oppjonerer mot. I samme argumentet legges det også vekt på at Brakkes distinksjon mellom to spiritualiteter ikke passer inn i Aleksandria i det 4. århundret: Arius, som representerer "akademikerne", var jo medlem av presteskabet og mange av hans støttespillere var ikke lærde. En annen, Didymus den blinde, passer godt inn i beskrivelsen som lærer, men støttet likevel Athanasiansk ortodoksi. Brakke på sin side vil hevde at Arius og Didymus er gode representanter for en akademisk spiritualitet. Arius undervisning ble ikke bare legitimert av hans prestelige embete, men vel så mye pekte han på sine akademiske røtter og læring, noe Athanasius ikke ville gjort. Didymus tilnærming til skriften var heller ikke lik Athanasius og Brakke siterer Richard Layton i at "the instruction of Didymus was supportive of, but not necessarily in service to, ecclesiastical authorities".<sup>45</sup> Brakke peker også på at Athanasius' omfattende kritikk av menneskelige lærere og av all undervisningsaktivitet bunner i at han ser på en slik uavhengig undervisningsaktivitet som en kilde til heretiske grupper som arianere og melitianere.

Eric Junod mener riktignok at det ikke finnes noe i Athanasius skrifter som peker på Brakkes anti-læringshypotese. Likevel støtter Junod Brakkes hovedpoeng: Athanasius lager en kanon som støtter en krikelig spiritualitet, og denne kanon har et annet formål enn en akademisk kanon.<sup>46</sup> Foruten dem Brakke nevner i sin artikkel, er det flere som støtter en akademisk/ekklesiastisk-forskjell i kanontyper på Athanasius tid.<sup>47</sup> I sin bok om Arius er ikke Rowan Williams så opptatt av ulike kanontyper, men er på linje med Brakke når han ser en spenning mellom to ulike hierarkiske systemer og forankringer i autoritet i Aleksandria, som han kaller "akademisk" og "katolsk".<sup>48</sup> Han kategoriserer

---

<sup>45</sup> Brakke 2010: 55

<sup>46</sup> Eric Junod, "D' Eusèbe de Césarée à Athanase d' Alexandrie en passant par Cyrille de Jérusalem. De la construction savante du Nouveau Testament à la clôture ecclésiastique du canon" i *Le Canon du Nouveau Testament: Regards nouveaux sur l'histoire de sa formation*. (red. Gabriella Aragione, Eric Junod og Enrico Norelli; Genève: Labor et fides, 2005) 189-190 sitert i Brakke 2010: 55. Junod peker på Eusebius' liste med bøker som et eksempel på en slik akademisk kanon.

<sup>47</sup> David M. Gwynn, *Athanasius of Alexandria: Bishop. Theologian, Ascetic, Father*. (Oxford: Oxford University Press, 2012) 155f

<sup>48</sup> Rowan Williams, *Arius*. (London: SCM Press, 2001) 82-91; Se også Edward J. Watts, *City and School: In late antique Athens and Alexandria*. (California: University of California Press, 2006) 171-177

Arius som "essentially an "Academic""<sup>49</sup> og mener slike akademiske grupper var sterkt tilstede i Aleksandria, selv om en slik institusjon som fokuserer på hellighet, renhet og personlig veiledning risikerer å bli elitistisk. En av Brakkes hypoteser for sin narrativ, nemlig at det var en utbredt konflikt mellom "akademikere" og "episkopale" i Aleksandria, hvor Arius kan plasseres i den første gruppen, ser ut til å ha solid støtte. Vi skal nå se på hvor Brakke plasserer Eusebius i sin narrativforståelse.

## 1.6 Spenningen mellom narrativene

Brakke vil si at den inndelingen Eusebius gjør av bøker i sin kirkehistorie er et produkt av en akademikers konstruksjon (han bedriver praksisene knyttet til gruppen "study and contemplation") og at den er fundamentalt forskjellig fra den listen Athanasius skriver 60 år senere (som er knyttet til praksisene i gruppen "communal worship and edification"). Ifølge Brakke er det to forskjellige kanontyper Eusebius og Athanasius fremsetter.<sup>50</sup> Eusebius' kanon er fleksibel og uavklart, i motsetning til Athanasius' kanon som er fastsatt og uforanderlig.<sup>51</sup> Eusebius sorterer ulike kilder for å finne de mest troverdige vitnene og bruker ulike kriterier for å dele bøker inn i ulike kategorier, et type arbeid som gir god mening i en kontekst av forskere og studenter.<sup>52</sup> Brakke mener at det blir feil å si at Eusebius fremsatte en kanon som fortsatt var åpen eller en kanon som nærmet seg avslutning, som om han var klar over at han jobbet på det samme prosjektet som Athanasius 60 år senere.<sup>53</sup>

Det er ikke rett overfor McDonald å hevde at han har den fremstillingen Brakke her beskriver. Men McDonald vil se disse to listene i sammenheng og hevde at Eusebius' liste er den første av mange avgrensede lister med autoritative bøker og at Eusebius med sitt arbeid er med presse fram en kanonliste slik vi finner hos Athanasius. I all hovedsak kan vi si at McDonald hovedsakelig er opptatt av faktorene som leder mot en

---

<sup>49</sup> Williams 2001: 87

<sup>50</sup> Brakke 1994: 409f sier imidlertid at det er en rest av den akademiske kanon (Eusebius' inndeling) hos Athanasius siden han lister noen bøker opp i en mellom-kategori, som verken er kanoniske eller heretiske, men nyttige for katekumener. Et annet sted siterer Brakke Junod på at Athanasius bevisst ønsker å erstatte den akademiske "omdiskuterte"-kategorien med den kirkelige "nyttig for katekumener"-kategorien, Junod 2005: 191-194 sitert i Brakke 2010: 55f

<sup>51</sup> "Eusebius' kanon" er Brakkes terminologi, Brakke 2010: 55

<sup>52</sup> Brakke 2012: 273

<sup>53</sup> Brakke 2012: 273

fastsatt kanon, mens Brakke for det meste er opptatt av konteksten listene er blitt til i. Det oppstår en spenning mellom de to narrative når det gjelder forholdet mellom de bøkene Eusebius og Athanasius lister opp, der McDonald mener begge er vitner til den samme kanontilblivelsen, mens Brakke mener de ikke er det. Uenigheten slår blant annet ut i McDonalds vektlegging av de 50 biblene som viktig for kanoniseringen av NT. Brakke kan ikke skjønne hvordan Eusebius 50 bibler kan ha vært et viktig ledd i kanoniseringen av hellige skrifter, siden den akademiske konteksten som preger Eusebius' liste, ikke ville fungere til å ta avgjørelser rundt autoritative bøker i en kirkelig kontekst.<sup>54</sup>

## 1.7 Oppsummering

I dette kapitlet har jeg gjengitt noen av de store linjene i forskningshistorien angående kanoniseringen av NT. Med bakgrunn i den fremstillingen Barton gir, har vi sett at McDonald i all hovedsak følger hans fremstilling, mens Brakke mener Barton ikke går langt nok i å foreslå en ny narrativ for kanoniseringsprosessen. McDonald ser på Eusebius' inndeling av hellige skrifter som den første i en rekke med kanonlister som oppstår i det 4. århundret, hvor Athanasius' kanonliste er en av dem. Brakke mener de to listene reflekterer to ulike typer kanoner og at man derfor ikke kan si at listene er vitner til den én og samme kanoniseringsprosess.

---

<sup>54</sup> Brakke 2012: 273

## 2. Eusebius' kirkehistorie

Vi skal i dette kapittelet se nærmere på kirkehistorieverket<sup>55</sup> til Eusebius og inndelingen av skrifter som han gjør der. Målet med kapittelet er få mer klarhet i hvordan Eusebius jobber for å komme fram til inndelingen av autoritative skrifter, og dermed kunne si noe om hvorvidt den inndelingen Eusebius legger fram er av en annen kanontype enn det Athanasius gjør 60 år senere, jf. Brakkes narrativ. Vi vil da også ha et grunnlag for å vurdere om Eusebius her gir en avgrenset liste med autoritative bøker, slik McDonald hevder.

### 2.1 Om Kirkehistorien

Eusebius' verk, *Kirkehistorien*, består slik vi har den nå av 10 bøker og omhandler perioden fra ca år 30 til 325. Forskere tror at verket opprinnelig besto av bok 1-7 eller 1-8, alt etter hvor man anser at Eusebius avslutter den planen med verket han legger ut om i bok 1.<sup>56</sup> Både håndskriftene til verket og indre grunner tyder på at det har foreligget flere utgaver av verket. Selv om redigeringsarbeidet er mest synlig i de tre siste bøkene, er det også tydelig at de første syv bøkene er et resultat av flere utgaver, og det er blitt sagt at "the only way to understand the Church History is to view it as a process, not a finished achievement."<sup>57</sup> Disse ulike utgavene er et resultat av at Eusebius skiftet mening på flere punkter. Grunnene til det kan være at Eusebius kom over nytt materiale han tidligere ikke hadde tilgang til og at han i den siste utgaven reflekterer nye holdninger fra den kirkelige virkeligheten som oppstod i kjølvannet av forfølgelsene og den konstantinske æraen som så fulgte. Vi skal senere se på hvordan Eusebius' syn på Åpenbaringsboken er et resultat av et slikt skifte.

---

<sup>55</sup> Jeg referer til Eusebius' verk med termene kirkehistorie og *Kirkehistorien*. Den første termen referer til genrétypen Eusebius skriver, mens den andre termen referer til tittelen på verket (derfor med stor bokstav og i kursiv). Begge termene referer til samme bok.

<sup>56</sup> Jørgen Ledet Christiansen og Helge Kjær Nielsen, *Euseb – Kirkehistorien & Om dem, der led martyrdøden i Palestina* (Fredriksberg: Forlaget ANIS, 2011) 20

<sup>57</sup> Robert M. Grant, *Eusebius as Church Historian*. (Oxford: Oxford Clarendon Press, 1980) 10. På s. 10-21 har han en innføring i utgavene, som resten av avsnittet bygger på

### 2.1.1 Terminologibruk hos Eusebius

Når man stiller spørsmålet rundt hvilke skrifter Eusebius kategoriserer som autoritative, er det viktig, som Gregory Allen Robbins har påpekt, å være klar over terminologien Eusebius bruker i dette arbeidet.<sup>58</sup> Når Eusebius lister opp de skriftene som han anser som "Det nye testamentet" (της καινης διαθηκης, 3.25.1) er det ved bruk av termen, ενδιαθηκος ("i testamentet"). Det ser ut til at det er jødene som først brukte dette ordet for å beskrive det skriftlige vitnesbyrdet om pakten (på engelsk blir koblingen mellom ενδιαθηκος "encovenanted" og covenant tydeligere) mellom Yahweh og Israelsfolket. Ved å bruke ενδιαθηκος om de kristne skriftene, gir Eusebius dermed disse skriftene absolutt autoritet.<sup>59</sup> Gjennom hele sitt kirkehistorieverk bruker Eusebius konsekvent dette ordet framfor "kanonisk", som blir det vanligste ordet kirken senere bruker for å referere til Kirkens aksepterte hellige skrifter.<sup>60</sup>

Av de 16 gangene Eusebius bruker κανων (for avklarings skyld: han bruker den alternative stavemåten κανονος)<sup>61</sup> i *Kirkehistorien* brukes det om tidligere verker han har skrevet, tabeller som brukes for å datere påske, men som oftest referer termen til "troens regel".<sup>62</sup> Et mulig tilfelle hvor Eusebius bruker ordet på en slik måte at det kan hende han sikter til en skriftlig kanon er i 6.25.3, hvor Eusebius skriver om Origenes forsvar av Kirkens kanon (τον εκκλησιαστικον φυλαττων κανονα), og at Origenes bare kjenner til fire evangelier. Robbins argumenterer likevel for at det i lys av Eusebius bruk av κανων andre steder, og det faktum at Eusebius tidligere har referert til Origenes liste av GT-skrifter som καταλογος<sup>63</sup>, så er det mest sannsynlig at kanon her referer til kirkens akseptering av kun fire evangelier.<sup>64</sup> I fortsettelsen vil jeg derfor bruke terminologien "i testamentet" i stedet for "kanonisk" for å omtale skrifter Eusebius mener hører til i NT, siden det svarer best i til Eusebius egen ordbruk.

---

<sup>58</sup> Gregory Allen Robbins, "Eusebius' Lexicon of "Canonicity" (*Studia Patristica*, 25, 1993) 134-141

<sup>59</sup> 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) 102

<sup>60</sup> Robbins 1993: 135f

<sup>61</sup> Kevin P. Edgecomb, Eusebius and "canonical". (Artikkel fra 5. desember, 2009, sitert 18. oktober 2013, Online: <http://www.bombaxo.com/blog/?p=1771>)

<sup>62</sup> Edgecomb 2009. Interessant nok mener Robbins 1993: 136 at Eusebius kun bruker ordet 10 ganger.

<sup>63</sup> Dette er ordet Eusebius bruker for alle mulige lister, alt fra hellige skrifter til kristne martyrer. Robbins 1993: 139-140

<sup>64</sup> Robbins 1993: 139

### 2.1.2 Omtale av autoritative skrifter i *Kirkehistorien*

Robert M. Grant har i sin bok *Eusebius as Church Historian* et eget kapittel som heter *The recurrent Theme: The Canon of Scripture*.<sup>65</sup> Vi har allerede nevnt at "kanon" ikke er det ordet Eusebius bruker selv, men kapittel tittelen sier noe om hvor gjennomgående viktig skriftenes testamentlige status er for Eusebius i *Kirkehistorien*.

Dette ser vi i 5.8.1, hvor Eusebius skriver at han i starten av verket lovte å gå igjennom tidligere presbytere og forfatteres overleveringer av hvilke skrifter de anså som testamentlige. Det løftet han referer til finner vi riktignok ikke i starten av verket i den siste utgaven, men i avsnitt 3.3.3 (tyder på redigeringsarbeid), og der skriver Eusebius at han vil gjennomgå ortodokse forfatteres bruk av de "benyttede omstridte skrifter, og hvilke af dem det var, og om, hvad de har sagt om de kanoniske [ενδιαθηκων] og anerkendte skrifter og om dem, der ikke er det."<sup>66</sup> Nå overholder ikke Eusebius dette løfte i omtalen av alle de kirkelige forfatterne han skriver om, men gjør det blant annet i gjennomgangen av Ireneus i 5.8.1.<sup>67</sup>

Foruten sporadiske vurderinger av enkeltskrifter gjennom historieverket, gjør Eusebius en vurdering av skrifter knyttet til Peter, Paulus-brevene, samt Hermas Hyrden i 3.3.1-7 og i 3.24.1-15 forklarer sammenhengen mellom evangeliene. Det er likevel avsnittet i 3.25.1-7, hvor Eusebius selv sier at han vil gi en redegjørelse av de skrifter som er i NT, som er det viktigste avsnittet i *Kirkehistorien* med tanke på hva han anser som testamentlige skrifter. Dette avsnittet vil derfor naturlignok oppta mesteparten oppmerksomheten for det videre arbeidet, selv om det også vil bli referert til andre aktuelle avsnitt av *Kirkehistorien*.

## 2.2 Kategorisering av bøker i *Kirkehistorien* 3.25.1-7

Før vi ser på de ulike inndelingene forskere ment Eusebius gjør av skrifter i 3.25.1-7 kan det være nyttig og oversiktlig å gjengi teksten det er snakk om:

1. Da vi er nået hertil, vil det være passende at give en samlet redegørelse for de allerede nævnte skrifter i Det Nye Testamentet [της καινης διαθηκης γραφας ]. Evangeliernes hellige firtal må sættes først, og skriftet Apostlenes

---

<sup>65</sup> Grant 1980: 126- 141

<sup>66</sup> Siterer *Kirkehistorien* fra den nyeste danske oversettelsen, Christiansen 2011, og har valgt å ikke fornorske sitatene

<sup>67</sup> Grant 1980: 129

Gerninger følger efter dem. **2.** Efter dette skrift må Paulus' brevene nævnes, og næst efter dem må det, der kaldes Johannes' Første Brev, og ligeledes det, der kaldes Peters Brev, anerkendes som ægte. Efter dem bør, hvis man synes det, Johannes' Åbenbaring sættes; meningerne om dette skrift vil jeg gøre rede for på et passende tidspunkt. **3.** De hører til dem, der anerkendes som ægte [ὁμολογουμενοις].

Blandt de omstridte [ἀντιλεγόμενων], som de fleste dog kender, anføres det såkaldte Jakobs Brev og Judas' Brev og Peters Andet Brev og de, der kaldes Johannes Andet og Tredje Brev, hvad enten de er af evangelisten eller en anden med samme navn.

**4.** Til de uægte [νοθοις] må man regne "Paulus Gerninger", det skrift, som kaldes "Hyrden", "Peters Åbenbaring" og endvidere det brev, der går under Barnabas' navn, og den såkaldte "Apostlenes Lære", og desuden, som jeg sagde, Johannes' Åbenbaring, hvis man synes det; som jeg sagde, forkastes dette skrift av nogle, mens andre regner det med blant dem, der anerkendes som ægte. **5.** Blant de uægte nævner nogle også "Hebræerevangeliet", som ganske særligt de hebræere, der har taget imod Kristus, er glade for. Alle disse skrifter må være blandt de omstridte [ἀντιλεγόμενων].

**6.** Jeg har dog anset det for nødvendigt at lave en fortegnelse også over dem, da vi skelner mellem de skrifter, som ifølge den kirkelige tradition er sande og uforfalskede og anerkendes som ægte, og dem, der er annerledes end disse og ikke hører til Det Nye Testamente [οὐκ ενδιὰθηκους], men tilmed er omstridte, men som dog kendes af de fleste kirkelige forfattere. For vi må kunne kende både disse skrifter og dem, der lægges frem af kætterne under apostlenes navne, enten de nu skulle indeholde Peters og Thomas' og Matthias' eller nogle andres evangelier foruden dem eller Andreas' og Johannes' og de andre apostles gerninger. Ikke et eneste af dem har nogen i rækken af kirkelige forfattere fundet værdigt til at blive omtalt i noget skrift. **7.** Udtryksmåden ligger langt fra apostlenes sprogbrug, og meningen og hensigten med det, der fremføres i dem, afviger i højeste grad fra den rette lære og viser tydeligt, at det er noget, kættere

har fundet på. Derfor bør de ikke engang regnes med til de uægte skrifter, men afvises som helt forføjlede og gudløse [ατοπα παντη και δυσσεβη].<sup>68</sup>

Det er mulig å se en tredeling hos Eusebius, hvor han har (1) skriftene som er "aksepterte, gjenkjente" ('ομολογουμενα, 3.25.1-3a). I denne gruppen finner vi de fire evangeliene, Paulus-brevene (hvor de verken nevnes med navn eller i antall), Apostlenes gjerninger, 1. Peter, 1. Johannes og til slutt Åpenbaringen (som Eusebius også mener kan høre hjemme i neste kategori). I gruppe 2 er de "omdiskuterte, motsagte" (αντιλεγομενα, 3.25.3b-5b) skriftene hvor Jakob, Judas, 2. Peter, 2. og 3. Johannes, Paulusaktene, Hermas Hyrden, Peters Åpenbaring, Didache hører hjemme. I den siste gruppen (3) finnes de heretiske skriftene som det ikke er verdt å nevne navnet på og som blir beskrevet som "totalt upassende og ugudelige" (ατοπα παντη και δυσσεβη, 3.25.6b-7).

Men det er også mulig å se at Eusebius deler opp kategoriene annerledes: Etter at Eusebius har introdusert kategorien αντιλεγομενα (3.25.3) og etter det nevnt Jakob, Judas, 2. Peter og 2. og 3. Johannes går han videre til å si at blant de "falske" (νοθα) bøkene må Paulusaktene, Hermas Hyrden, Peters Åpenbaring, Didache regnes med (3.25.4-5). Hvis man forstår Eusebius slik at han her skiller mellom αντιλεγομενα og νοθα, ender vi opp med kategoriene 'ομολογουμενα, αντιλεγομενα, νοθα og skrifter som er ατοπα παντη και δυσσεβη. Vi har allerede i innledningen sett at McDonald har denne siste måten å dele inn på. Det kan skape forvirring at McDonald kaller dette en tredeling og ikke firedeling.<sup>69</sup> Grunnen til at han gjør det, er at de heretiske bøkene som nevnes fra 6b og utover er så åpenbart heretiske på grunn av sitt innhold at McDonald mener de i realiteten aldri vurderes av Eusebius. Det er kun bøker med ortodokst innhold Eusebius ønsker å klassifisere, og dermed er det kun tre kategorier av interesse; 'ομολογουμενα, αντιλεγομενα og νοθα.<sup>70</sup>

---

<sup>68</sup> Oversettelse er fra Christiansen 2011: 133-135

<sup>69</sup> Everett R. Kalin, "The New Testament Canon of Eusebius" i *The Canon Debate* (red. Lee Martin McDonald og James A. Sanders; Massachusetts: Hendrickson Publishers, 2002) 391 mener at det er forvirrende å kalle en slik inndeling for tre-delt når det i hans øyne er snakk om fire inndelinger

<sup>70</sup> McDonalds inndeling ser ut til å være den vanligste inndeling blant forskere. Se Armstrong 2006: 101; Eugenia S. Constantinou, *Andrew of Caesarea and the Apocalypse in the Ancient Church of the east: Part 1: Studies on the Apocalypse Commentary of Andrew of Caesarea*, (Québec: Faculté Théologie et des Sciences Religieuses Université Laval,



### 2.2.1 Hva med Hebreerbrevet?

Hebreerbrevet var lenge svært omdiskutert i kanoniseringsprosessen av NT og selv om Eusebius ikke nevner Hebreerbrevet i sin inndelingen, så regner de fleste forskere med at brevet her må forstås innenfor Eusebius' Paulus-brevkategori.<sup>71</sup> Det er flere gode grunner for å hevde dette.<sup>72</sup> Hebreerbrevet var aldri særlig omdiskutert i østkirken, hvor Eusebius holdt til. Klemens av Roma brukte det (3.38.1), Klemens av Aleksandria og Origenes er opptatt av koblingene til Lukas (6.13.5; 6.25.11-14) og Dionysos av Aleksandria anså Paulus som forfatteren (6.41.6). Denne oppfatningen ser det også ut til at Eusebius har hatt. Eusebius ser seg også nødt til å forklare hvorfor innhold og skrivestil i Hebreerbrevet er annerledes enn i Paulus-brevene. Dette gjør han ved å foreslå at brevet er skrevet av Paulus på hebraisk for så å ha blitt oversatt til gresk av enten Lukas eller Klemens.<sup>73</sup>

### 2.2.2 Ulike syn på Eusebius valg av inndeling

Inndelingene kan ved første øyekast kun virke som et spørsmål om navnsetting, men ulike inndelinger gir fort konsekvenser for debatten om kanoniseringen av NT. Eusebius' inndeling av autoritative bøker nærmer seg voldsomt den kanon Athanasius legger frem i 367, om man regner den første (ὁμολογουμένα) og andre (ἀντιλεγόμενα) kategorien til Eusebius som autoritative. Da vil nemlig Eusebius' liste bestå av 26 eller 27 av de 27 bøkene i NT, avhengig av hvor man plasserer Åpenbaringsboken.<sup>74</sup> Bruce Metzger er av dem som slår fast at: "The orthodox books embrace the ὁμολογουμένα and the ἀντιλεγόμενα, which are canonical, and the νοθα, which are uncanonical".<sup>75</sup>

Forskerne som gjør dette skillet mellom ἀντιλεγόμενα og νοθα, har forskjellige forklaringer på hva Eusebius vil oppnå med dette skillet. Noen vil mene at ἀντιλεγόμενα og νοθα skiller seg fra resten av avsnittet fordi disse to kategoriene relaterer til Eusebius egen mening om bøkene han lister opp. Ellen Flesseman-van Leer

---

2008) 88; Michael J. Hollerich, "Eusebius" i *The New Cambridge History of the Bible: From the Beginnings to 600* (red. James Carleton Paget og Joachim Schaper; Cambridge: Cambridge University Press, 2013) 634-635

<sup>71</sup> Metzger 1983: 205 og Robbins 1993: 135

<sup>72</sup> Resten av avsnittet hentet fra Grant 1980: 137

<sup>73</sup> 3.38.1-3

<sup>74</sup> Heretter vil antallet om man regner med Åpenbaringsboken stå i parantes.

<sup>75</sup> Metzger 1987: 204.

hevder at Eusebius er usikker på autoriteten til bøkene i den første av disse to kategoriene, mens hun anser bøkene i den andre kategorien for å være falske.<sup>76</sup>

Metzger mistenker at det systematiseringsarbeidet Eusebius gjør av tidligere kirkefedres meninger omkring skrifers autoritet har vært krevende. Han konkluderer med at "the most that Eusebius can register is uncertainty so great that he seems to get confused when making a statement about it."<sup>77</sup> Han mener forvirringen komme til syne når Eusebius skiller mellom de omdiskuterte skriftene(αντιλεγόμενα, 3.25.3) og de falske skriftene (νοθα, 3.25.4), for så å kalle dem i felleskap omdiskuterte skrifter(αντιλεγόμενα, 3.25.5b). I tillegg mener Metzger at Eusebius blander kategorier som referer til ulike idéordninger: Han deler først opp bøker etter om de er kanoniske eller ikke-kanoniske, for deretter å se på bøkens innhold, gjennom å bruke kategoriene ortodoks og uortodoks. Igjen er det de falske skriftene (νοθα) som skaper hodebry, fordi de ikke regnes blant de kanoniske skriftene, men har ortodokst innhold og hører dermed heller ikke til de heretiske skriftene Eusebius omtaler i 3.25.7. Metzger forklarer denne tilsynelatende forvirrende inndelingen hos Eusebius med spenningen mellom historikeren Eusebius (som er opptatt av å kartlegge hvilke bøker som hadde autoritet i kirkene) og kirkemannen Eusebius (som er opptatt av innholdet i bøkene som leses). Metzger bruker dette som tolkningsnøkkel til å forklare hvorfor Åpenbaringen kan havne i to kategorier. Som Metzger skriver om Åpenbaringen:

"As a historian Eusebius recognizes that it is widely received, but as a churchman he has become annoyed by the extravagant use made of this book by Montanists and other millenarians, and so is glad to report elsewhere in his history that others consider it to be not genuine."<sup>78</sup>

Forholdet mellom αντιλεγόμενα og νοθα , de ulike kriteriene Eusebius bruker og hans forhold til Åpenbaringen som Metzger her har løftet opp, skal vi se nærmere på i slutten av kapittelet.

---

<sup>76</sup> Ellen Flesseman-van Leer, "Prinzipien der Sammlung und Ausscheidung bei der Bildung des Kanons" (ZTK, 61, 1964): 414 n. 36 i Kalin 2002: 393. Kalin nevner Zahn og Goodspeed som har denne forståelsen i litt andre varianter

<sup>77</sup> Metzger 1987: 202

<sup>78</sup> Metzger 1987:205

En tredje variant finner vi hos A. D. Baum.<sup>79</sup> Han avviser Metzger' forståelse av *αντιλεγόμενα* (adskilt fra *νοθα*) som kanonisk, og mener at Eusebius anser kirkens "kanon" for å bestå av de 21 (22) bøkene fra *ὁμολογουμένα* -gruppen. Eusebius egen mening derimot, ifølge Baum, er at bøkene i *αντιλεγόμενα* er autoritative, mens *νοθα* ikke er det. I hans øyne består Eusebius' "personlige kanon" dermed av 26 (27) bøker.

Det viser seg altså å være en del ulike synspunkter vedrørende hvordan man skal forstå Eusebius' inndeling. Å vurdere inndelingen til minste detalj er ikke viktig for denne avhandlingen. Viktigere er det å se nærmere på hvilke grupper med bøker som Eusebius holdt for å være autoritative, skrifter som er i testamentet (*ενδιαθηκοι*). Vi skal se på dette i to trinn, først ved gi å noen argumenter for at det ikke er noe vesentlig forskjell mellom *αντιλεγόμενα* og *νοθα*, og deretter se om Eusebius andre steder i sin kirkehistorie gir oss noen hjelpetråder.

### 2.2.3 Skriftene som er *ενδιαθηκοι*

Ut ifra at Eusebius lister opp en rekke bøker etter hver term (3.25.3b og 3.25.4a), gir det mening å tenke at Eusebius ser *αντιλεγόμενα* og *νοθα* som to adskilte kategorier. Argumentet for at man bør differensiere kan forsterkes ved at vi innenfor den første kategorien kun finner bøker som senere ble med i NT, mens i den andre kategorien ikke finner noen bøker som ble med i NT. Det er ingen tvil om at det er en interessant observasjon om man daterer kanoniseringen av NT før det 3. århundret. Likevel er det elementer i teksten som tyder på at teksten forstås bedre om de to termene sees på som ulike ord for samme kategori. Det vil også kunne forklare den forvirringen Metzger ser hos Eusebius.

Everett R. Kalin argumenterer godt for at de to ordene er navnevariasjoner for den samme gruppen og at det et dermed ikke er noen vesentlig forskjell mellom gruppene.<sup>80</sup> Her vil jeg gjengi noen av de argumentene han lister opp.<sup>81</sup>

Kategorioppsummeringen i seksjon 6, "disse vil alle være blant de omdiskuterte skriftene" (*των αντιλεγόμενων*) gjelder for alle skriftene som er diskutert i det

---

<sup>79</sup> Armin D. Baum, "Der neutestamentliche Kanon bei Eusebius: (Hist. eccl 3.25.1-7) im Kontext seiner literaturgeschichtlichen Arbeit" (*Ephemerides theologicae lovanienses*, 73, 1997) 334; 342 sitert i Kalin 2002: 399

<sup>80</sup> Robbins 1993: 134f vil også minimere forskjellen mellom disse to termene

<sup>81</sup> Kalin 2002: 295-297

foregående 3.25.3-5 (inkludert  $\nu\theta\alpha$ ). En lik avsluttende kategorioppsummering finner vi også etter at de aksepterte skriftene er nevnt i 3.25.1-2.

$\kappa\alpha\iota$  (også) på begynnelsen av seksjon 4 er lettest å forklare om skriftene som begynner med Paulus-aktene fortsetter kategorien av skrifter som akkurat er vurdert. Bruken av et annet ord enn  $\alpha\nu\tau\iota\lambda\epsilon\gamma\omicron\mu\epsilon\nu\alpha$  viser bare hvor viktig autentisitet er som kriterium i vurderingen av skrifter for Eusebius.<sup>82</sup>

I lys av hvordan Eusebius omtaler Jakobs brev i 2.23.24b-25a burde de i 3.25 blitt plassert i  $\nu\theta\alpha$ -kategorien framfor  $\alpha\nu\tau\iota\lambda\epsilon\gamma\omicron\mu\epsilon\nu\alpha$ , hvis det er et poeng å deler dem i to ulike grupper: "Det er, hvad der fortælles om Jakob. Det første af de såkaldte katolske breve siges at være skrevet af ham, men man bør vide, at det betragtes som uægte ( $\nu\theta\epsilon\nu\epsilon\tau\alpha\iota$ )".

Om Eusebius har et tydelig skille mellom disse to kategoriene, er det også underlig at han ikke plasserer 2 Peter i den falske kategorien framfor den omdiskuterte, på bakgrunn av at han i 3.3.1 og 3.3.4 kun anerkjenner ett brev (1.Peter) som ekte.<sup>83</sup>

Eusebius bruker i sin kirkehistorie disse to kategoriene om hverandre og dermed holder ikke Metzgers og Daums forståelse mål, når de hevder at de to første gruppene,  $\omicron\mu\omicron\lambda\omicron\gamma\omicron\mu\epsilon\nu\alpha$  og  $\alpha\nu\tau\iota\lambda\epsilon\gamma\omicron\mu\epsilon\nu\alpha$  er autoritative for Eusebius, mens  $\nu\theta\alpha$  ikke er det. At dette ikke er tilfelle forsterkes ved å se på hvilke skrifter Eusebius omtaler som  $\epsilon\nu\delta\iota\alpha\theta\eta\kappa\omicron\iota$ .

I 3.3.3 nevnes  $\omicron\mu\omicron\lambda\omicron\gamma\omicron\mu\epsilon\nu\alpha$  og  $\epsilon\nu\delta\iota\alpha\theta\eta\kappa\omicron\iota$  som parallelle termer ( $\tau\omega\nu$   $\epsilon\nu\delta\iota\alpha\theta\eta\kappa\omega\nu$  και  $\omicron\mu\omicron\lambda\omicron\gamma\omicron\mu\epsilon\nu\omega\nu$   $\gamma\rho\alpha\phi\omega\nu$  ["vedrørende skriftene som er i testamentet og generelt akseptert"]). I 3.25.6 er det tydelig at skriftene som tilhører  $\alpha\nu\tau\iota\lambda\epsilon\gamma\omicron\mu\epsilon\nu\alpha$  ikke er  $\epsilon\nu\delta\iota\alpha\theta\eta\kappa\omicron\iota$ . Denne motsetningen finner vi tydeligere i Eusebius omtale av de to Petersbrevene i 3.3.1:

"Ét brev af Peter, det, der kaldes hans første, er anerkendt som ægte, og det har de gamle kirkelærere brugt i deres skrifter som uomtvistet. Men vi har fået at vide, at det såkaldte andet brev ikke hører med til Det Nye Testamentet ( $\omicron\upsilon\kappa$   $\epsilon\nu\delta\iota\alpha\theta\eta\kappa\omega\nu$ ), selv om det synes at have været nyttigt for mange og at være blevet studeret sammen med de andre skrifter"

---

<sup>82</sup> Kalin viser på sidene 291f hvor viktig autentisitet er for Eusebius i hele avsnittet 3.25.1-7. Vi kommer nærmere tilbake til dette i 2.3.1

<sup>83</sup> Timothy D. Barnes, *Constantine and Eusebius* (Massachusetts: Harvard University Press, 1981) 139

Ut fra dette virker det klart at de skriftene som er "i testamentet", ενδιαθηκοι, er de som er kategorisert som ομολογουμενα i 3.25.1-2. Denne gruppen består av 21 (22) skrifter – fire evangelier, 14 Paulus-brev, 1 Johannes, 1 Peter. Selv om Åpenbaringsboken regnes som bok 22 ut fra at det er plassert i denne gruppen, tyder det på at Eusebius ikke så på boken som testamentlig. Vi skal se nærmere på dette i omtalen av Åpenbaringsboken senere.

### 2.3 Eusebius' kriteriebruk

Eusebius' inndeling av skrifter i ulike kategorier henger nøye sammen med at han har valgt å bruke et sett med kriterier som han vurderer bøker opp mot. Selv om forskere vektlegger ulike kriterier som viktigst, ser alle ut til å forutsette at det ligger en (mer eller mindre) konsekvent kriteriebruk bak listen han gir.<sup>84</sup> Denne kriteriebruken gir oss et innblikk i akademikeren og historikeren Eusebius. Derfor skal vi nå se litt nærmere på ulike kriterier Eusebius bruker og se hvordan dette viser seg i utvalgte skrifter.

#### 2.3.1 Ekte forfatterskap

Det viktigste kriteriet Eusebius bruker for å plassere ulike bøker i listen i 3.25 ser ut til å være i hvilken grad forfatterskapet er ekte.<sup>85</sup> Terminologien Eusebius bruker gjennom *Kirkehistorien* for å beskrive bøker som er ενδιαθηκοι foruten ομολογουμενα, er blant annet ανωμολογηται ("godtatte" - 3.3.1; 3.24.2; 3.25.6), αναντιρρητων ("udiskutable" - 3.3.7; 3.9.5; 3.24.1; 6.25.4), αναμφιλεκτω ("utvilsomme" - 3.3.1; 3.3.5; 3.24.18), απλαστους ("autentiske" - 3.25.6), γνησιαν ("genuine" - 3.3.4; 3.25.6; 6.3.6; 6.25.10), ("sanne" - 3.25.6).<sup>86</sup> Disse termene tyder på at Eusebius hovedinteresse for skriftene han evaluerer er om de er forfalskninger eller ei. Edgecomb har foreslått en alternativ oversettelse for kategoriene, for at meningen bak Eusebius' hensikt skal komme skikkelig fram: I stedet for å snakke om "anerkjente", "omdiskuterte" og "falske" skrifter,

---

<sup>84</sup> Hollerich 2013: 635 mener Eusebius er inkonsekvent, og vi skal se at han har rett i møte med Åpenbaringsboken. Metzger ser også det samme i

<sup>85</sup> Robbins 1993: 134f, Kalin 2002: 391 og Edgecomb 2009

<sup>86</sup> Robbins 1993: 135.n2

så kaller han dem ”“agreed to be authentic”, “disputedly authentic”, “agreed to be inauthentic.””<sup>87</sup>

Det kan virke litt underlig at et brev som Hermas Hyrden er plassert i listen under kategorien  $\nu\theta\alpha$ , siden brevet er regnet for å være autentisk. Det ser ut som Eusebius her har fulgt Origenes oppfatning av at brevet hevder at dets forfatter er Hermas som Paulus nevner i Rom 16, 14. Eusebius kan ha visst at dette ikke er den Hermas som har skrevet Hermas Hyrden, og dermed listet brevet opp blant de brevene med falskt forfatterskap.<sup>88</sup>

Robbins mener at hensikten med 3.25.3b-5 (som tar for seg  $\alpha\nu\tau\iota\lambda\epsilon\gamma\omicron\mu\epsilon\nu\alpha$ ), er å peke på de ortodokse skriftene (i innhold) som har falsk forfatter. Der hvor Metzger mener Eusebius er forvirrende ved at han først skiller mellom  $\alpha\nu\tau\iota\lambda\epsilon\gamma\omicron\mu\epsilon\nu\alpha$  og  $\nu\theta\alpha$  for så å samles som  $\alpha\nu\tau\iota\lambda\epsilon\gamma\omicron\mu\epsilon\nu\alpha$  i 3.25.6, mener Robbins at Eusebius gjør denne overlappingen med hensikt. De to termene er forskjellige ord for samme kategori, og (den lille) forskjellen mellom dem ligger i at  $\alpha\nu\tau\iota\lambda\epsilon\gamma\omicron\mu\epsilon\nu\alpha$  svarer til de skriftene som er mye brukt i kirken og antatt ekte (men ikke er det), mens  $\nu\theta\alpha$  er betegnelsen på de skriftene som kirken kjenner til, men som er antatt å være falske.<sup>89</sup> Både Edgecomb og Robbins peker dermed indirekte på at bruk i kirkene også er et anliggende hos Eusebius, jf. det Eusebius selv sier i 5.8.1.

### 2.3.2 Bruk

McDonald mener at skriftenes bruk i kirken kan ha vært den mest bestemmende faktoren for kanoniseringsprosessen, særlig fra det 3. til det 5. århundret.<sup>90</sup> Og som en særlig eksponent for dette kriteriet nevner han Eusebius' liste i *Kirkehistorien* 3.25. Han vektlegger bruk i mye større grad enn Robbins og mener at terminologien

---

<sup>87</sup> Edgecomb 2009. Selv om han er enig med Kalin og Robbins i at avsnittet i 3.25 handler om autenticitet, så ser det ut til at han vektlegger et større skille mellom  $\alpha\nu\tau\iota\lambda\epsilon\gamma\omicron\mu\epsilon\nu\alpha$  og  $\nu\theta\alpha$  enn de to andre.

Hollerich 2013: 635 mener også at  $\nu\theta\alpha$  i denne listen må forstås som ”ikke ekte”, selv om ordet vanligvis har enda mer negative assosiasjoner når det brukes til å vurdere skrifter, se Hollerich 2013: 634 og Bart D. Ehrman, *Forgery and counterforgery: the use of literary deceit in early in early Christian polemics* (New York: Oxford University Press, 2013) 32

<sup>88</sup> Ehrman 2013: 32n. 8 og Armstrong 2006: 137n. 114

<sup>89</sup> Robbins 1993: 134f

<sup>90</sup> McDonald 2002: 432, 434

‘ομολογουμενα bør forstås som ”anerkjent” blant kirkene og at det er bruken i kirkene som er Eusebius hensikt med avsnittet. Thomassen peker imidlertid på, med henvisning til McDonald og i forlengelsen av det som ble hevdet i det forrige avsnittet, at ”It is a little unclear whether ‘ομολογουμενα here means ”accepted as genuine apostolic writings” or ”accepted by being generally used”.<sup>91</sup>

Det er mye mulig at Eusebius terminologi i klassifiseringen av kristne bøker stammer fra Origenes, på bakgrunn av at Origenes etablerer prinsippet om at ikke alle kristne bøker har lik grad av autoritet og fordi Eusebius siterer Origenes de to gangene han bruker termen ‘ομολογουμενοις om kristne bøker.<sup>92</sup> Origenes ser riktignok ut til å ha vært mindre opptatt enn Eusebius av å bruke ulike kriterier for autentisitet. Det er først og fremst i hvilken grad skriftene sirkulerer [φερομενος] rundt i kirkene, som er avgjørende for om Origenes ser på skrifter som autoritative, noe som gjør at han lettere aksepterer skrifter enn det Eusebius gjør.<sup>93</sup> Men også Eusebius gjør bruk i kirkene til et kriterium for skrifters autoritative status, men aksepterer ikke et skrift på bakgrunn av dette kriteriet alene.<sup>94</sup>

Selv om det er uenighet rundt hva terminologien til Eusebius referer til, så trenger ikke brukskriteriet å stå i motsetning til autentisitetskriteriet. tvert om. Når Eusebius skal oppsummere forfatterskapene som er knyttet til skriftene rundt Peter sier han: ”Om de skrifter, der bærer Peters navn, ved jeg kun af, at ét brev er ægte og anerkendt af de gamle kirkelærere, og det er, hvad der er.”<sup>95</sup> Peters andre brev, derimot hadde ikke en lang brukshistorie å vise til, og ble dermed ikke akseptert som testamentlig.<sup>96</sup>

### 2.3.3 Apostolisitet

Omtalelsen av 1 Klemens kan muligens kaste lys over kriterierangeringen Eusebius gjør i sitt klassifiseringsarbeid. For ham har dette brevet et udiskutabelt forfatterskap (3.16

---

<sup>91</sup> Einar Thomassen, ”Some Notes on the Development of Christian Ideas about a Canon” i *Canon and Canonicity: The Formation and use of Scripture* (red. Einar Thomassen; Copenhagen: Museum Tusulanum Press, 2011) 21

<sup>92</sup> Armstrong 2006: 100-104

<sup>93</sup> Armstrong 2006: 104-105, 136-137

<sup>94</sup> Armstrong 2006: 93

<sup>95</sup> 3.3.4

<sup>96</sup> 3.3.3, Ehrman 2013: 143-144

og 4.23.11) og har blitt lest i et stort antall kirker tidligere og leses i Eusebius' tid. Likevel blir ikke dette brevet listet opp blant de anerkjente skriftene i 3.25.1-3 eller nevnt blant noen av de andre skriftene. Eusebius kommenterer i en annen sammenheng at Klemens hører hjemme blant de som stod i den "forreste række blandt apostlenes efterfølgere" (3.37.1). Grunnen til at brevet i det hele tatt ikke blir vurdert i 3.25.1-7 er muligens at brevet ikke er skrevet i nær nok tid til den apostoliske generasjonen (3.38) og at skriftet dermed ikke kan ha status som testamentlig.<sup>97</sup>

Vi så i forbindelse med 2.3.1 at Eusebius ser ut til å ta med Hermas Hyrden på listen fordi noen kan ha hatt en oppfatning av at brevet var autentisk. Det i seg selv er ikke nok for Eusebius til å vurdere skriftet. Men når skriftets autenticitet blir koblet til en som var i kretsen nær en apostel, må Eusebius undersøke det. Grunnen til at han avviser autenticiteten kan være at han vet at brevet ikke er skrevet i apostolisk tid. I det muratoriske fragment<sup>98</sup>, er Hyrden diskvalifisert fordi " Hermas wrote the Shepherd quite late in our time...it ought indeed to be read, but it cannot be read publicly in the Church to the people either among the prophets...or among the apostles".<sup>99</sup> Apostolisk forfatterskap er her et viktig kriterium, og Hermas er diskvalifisert nettopp fordi det ikke er skrevet på apostlenes tid.<sup>100</sup> Denne oppfatningen er det også mulig at Eusebius har delt.

Når vi ser nærmere på alle skriftene som omtales i 3.25, så har alle – hvis vi antar at det vi sa om Hyrden i 2.3.1 stemmer – tilknytning til én eller flere apostler og dermed er det forventet skrevet i apostolisk tid. Apostolisitet ser ut til å ha vært et viktig kriterium for at Eusebius i det hele tatt har vurder skriftet som testamentlig. Vi skal se nærmere på akkurat dette i kap 3.3.2.

---

<sup>97</sup> Hollerich 2013: 635; Grant 1980: 130

<sup>98</sup> Dateringen av dette fragmentet er svært omstridt. Everett Ferguson, "Canon Muratori; Date and Provenance" (*Studia Patristica*, 28, 1982) mener det har opphav i vest i det 2. århundret, mens Geoffrey Mark Hahneman, *The Muratorian Fragment and the Development of the Canon* (Oxford: Clarendon Press, 1992) følger Sundberg og mener det skal dateres til det 4. århundre i øst. Armstrong 2006: 144-184 argumenterer for det mindre vanlige 3. århundret for listens opprinnelse

<sup>99</sup> Einar Thomassen, "'Forgery" in the New Testament" i *The Invention of Sacred Tradition* (red. James R. Lewis og Olav Hammer; Cambridge: Cambridge University Press, 2007) 145

<sup>100</sup> Thomassen 2007: 145



## 2.4. Eusebius og Åpenbaringsboken

En av grunnene til at Eusebius skrev en revidert utgave av *Kirkehistorien*, var ifølge Grant at Eusebius skiftet syn på Johannes Åpenbaring.<sup>101</sup> I utgangspunktet holdt han forfatteren til å være apostelen og evangelisten Johannes. Dette var også oppfatningen hans da han skrev *Krøniken*.<sup>102</sup> Det skinner igjennom ved at han gjengir den høye verdsettingen boken har hos tidligere kirkefedre som Justin (4.18.8), Ireneus (5.8.5-6), Klemens av Aleksandria (3.23.6) og Origenes (4.25.9-10).

I bok 3 ser Eusebius ut til å ha et splittet syn på Åpenbaringsboken, noe som reflekterer Eusebius endrede syn.<sup>103</sup> Han sier på den ene siden at Johannes fikk gudommelige syn og dermed måtte forvises til Patmos i 3.18.1, altså er Johannes fortsatt forfatter av boken. Men så kommer det flere indikasjoner på at Eusebius degraderer Åpenbaringsbokens status: Han siterer Gaius' vurdering av Kerint i 3.28.1-2.<sup>104</sup> Ut fra det som sies om Kerint, at han skriver ned åpenbaringer som om det var av en stor apostel og introduserer undre som om de var vist til ham av en engel (Åp 1,1; 22,8), at han nevner kongeriket i Jerusalem (Åp 21,2.10) og bryllupsfesten der (Åp 19,7.9), er det god grunn for å tro at det er Åpenbaringsboken Gaius mener Kerint skrev.<sup>105</sup> I fortsettelsen siterer Eusebius Dionysos av Aleksandria på at Kerint er forfatteren av Åpenbaringsboken (3.28.3-5). Eusebius går videre med å forsvare Nicolaus, den antatte grunnleggeren av Nicolitanerne, som blir fordømt i Åpenbaringsboken (3.29; Åp 2,6.15). I tillegg legger han fram bevis for at apostlene var gifte menn, noe som går i mot den ekstreme asketiske holdningen i Åpenbaringsboken (3.30; Åp 14,4-5).<sup>106</sup>

At Eusebius også skifter syn på Papias troverdighet i *Kirkehistorien*, er med på å bekrefte hans endrede oppfatning på Åpenbaringsboken.<sup>107</sup> Papias var ifølge Ireneus øyenvitne til apostelen Johannes og hørte han forkynne, samtidig som han var følgesvenn av Polykarp (3.39.1), noe som også var Eusebius' syn da han skrev

---

<sup>101</sup> Grant 1980: 126

<sup>102</sup> Grant 1980: 126n2

<sup>103</sup> Grant 1980: 136

<sup>104</sup> Gaius var presbyter i Roma mens Zefyrinus var biskop (199-217). Eusebius beundret Gaius, og så på hans som en forsvarer av ortodoksien mot millenaristiske strømninger, Constantinou 2006: 69-70

<sup>105</sup> Dette er også Ehrman 2013: 76 enig i

<sup>106</sup> Grant 1980: 127, 135

<sup>107</sup> Grant 1980: 136. Dette er også et poeng hos Constantinou 2006: 91

Krøniken.<sup>108</sup> Men det ser ut til at Eusebius senere ikke trodde at Papias var et øyenvitne av apostelen Johannes, men av en annen Johannes (3.39.5-8). Papias hadde også misforstått apostlenes gåtefulle bilder, når han hevdet at etter oppstandelsen ville Kristi rike være et fysisk rike på jorden i tusen år (3.39.12). Ved å hevde at han hørte til i den første tid, mener Eusebius at Papias førte kirkefedre som Ireneus på villspor, fordi de tok de samme meningene som han (3.39.13). Når Eusebius avviste endetidsforståelsen som er fremme i Åpenbaringen, med et jordisk tusenårsrike, var det også rimelig at han avviste autoriteten til Papias, en påstått disippel av Johannes som støttet flere av tankene i Åpenbaringen Eusebius ikke var enig i.<sup>109</sup>

Grant mener riktignok at Eusebius moderer sitt syn på Åpenbaringen etter å ha kommet over flere skrifter fra Dionysos fra Aleksandria (7.24-5) enn det utraget han ser ut å ha hatt tilgjengelig da han skrev 3.28. Eusebius mener fortsatt at apostelen Johannes ikke har skrevet Åpenbaringen. Men i dette avsnittet er det tydelig at det er en annen Johannes Eusebius anser som forfatter av skriftet og ikke Kerint. Siden innholdet i boken ikke lenger er skrevet av en kjetter, er han også forsiktig med å avvise det i dette kapittelet, noe som muligens bekrefter et mer moderert syn på boken.<sup>110</sup>

#### 2.4.1 Degradering av Åpenbaringen som mål for opplistingen i 3.25

Det ser ut til at opplistingen av de testamentlige bøkene i 3.25 er plassert midt i en sammenheng der Åpenbaringsbokens autoritative status er tema. Vi har allerede sett at Eusebius i bok tre omtaler Åpenbaringen flere plasser, og indirekte har han boken i tankene når han tar for seg Johannesevangeliet i 3.24. Eusebius forklarer der at Johannesevangeliet stemmer overens med de andre evangeliene. Han konkluderer med at "evangelierne [synes] ikke at være i uoverensstemmelse med hinanden".<sup>111</sup> Dette forutsetter at Eusebius vet om noen som mener at de er i uoverensstemmelse med hverandre, og dette er mest sannsynlig Gaius.<sup>112</sup> Problemet for Eusebius er at han vil bruke Gaius som autoritet for å nedvurdere Åpenbaringen senere i boken (som vi så i 3.28.1-2) og velger derfor å ikke nevne Gaius' navn her. Fordi Eusebius er uenig med

---

<sup>108</sup> Grant 1980: 131

<sup>109</sup> Grant 1980: 132, 136

<sup>110</sup> Grant 1980: 127. Constantinou 2006: 92 er ikke enig at Eusebius moderer seg, men mener Eusebius har den negative holdningen til boken gjennom hele Kirkehistorien

<sup>111</sup> 3.24.13

<sup>112</sup> Grant 1980: 132

Gaius i dette tilfellet, må Eusebius ha vurdert det bedre å ikke nevne Gaius' navn her, siden Gaius senere skal framstå som et troverdig vitne for å nedvurdere Åpenbaringsboken.

Etter at Eusebius har hatt noen få bemerkninger om Lukas og Paulus, nevner han at oppfattelsen av Åpenbaringsboken hos de fleste fortsatt er usikker og lover å gi en vurdering av skriftet ut fra "de gamles vidnesbyrd"<sup>113</sup> senere. Etter dette løftet følger 3.25 og opplistingen av skriftene i NT.

Grant og Constantinou mener begge at Eusebius gjennom denne opplistingen prøver å degradere Åpenbaringsbokens status.<sup>114</sup> Eusebius er fullt klar over at Åpenbaringsboken er godtatt i vest, men også i østkirken var åpenbaringsboken godt ansett på Eusebius tid. Dermed virker Eusebius' egne ord i 3.24 – om at oppfatningen omkring Åpenbaringsboken er usikker – å være et grep han gjør for å så tvil rundt boken.<sup>115</sup> Det er derfor naturlig at han plasserer boken blant de omdiskuterte bøkene, men han vet samtidig at boken er generelt akseptert, noe som tvinger han til å plassere boken også blant de aksepterte skriftene. Det virker å være den beste forklaringen på at Åpenbaringsboken er å finne i to kategorier.<sup>116</sup>

Grant vil i tillegg si at når Eusebius omtaler de heretiske skriftene (3.25.6b-7), er det for å vise hvor langt unna de står de ortodokse bøkene, og at Eusebius indirekte prøver å overbevise leseren om at Åpenbaringen bør forkastes blant de ortodokse skriftene. Dette er en spennende tolkning om man ser på fortsettelsen ("lad os nu gå videre til den følgende historie", 3.25.7c). Eusebius går da over til å presentere Menanders heretiske lære om den denne-jordiske apokalyptiske eskjatalogi på en slik måte at den minner om det Eusebius finner i Åpenbaringen.<sup>117</sup> Presentasjonen av ebjonittenes heretiske lære følger etter dette (3.27) og deretter omtalen av Kerint (3.28), som stod for den ebjonittiske læren. Som vi har sett så ser Eusebius på Kerint

---

<sup>113</sup> 3.24.18

<sup>114</sup> Grant 1980: 133 og Constantinou 2006: 87-92

<sup>115</sup> Den eneste Eusebius har å referere til som slår tvil om boken er Dionysios, Constantinou 2006: 90

<sup>116</sup> Constantinou 2006: 90. Constantinou argumenterer for at det er en vesentlig forskjell mellom kategoriene *αντιλεγόμενα* og *νοθα*, og mener da Eusebius plasserer Åpenbaringen i den siste kategorien. Jeg mener det er fortsatt mulig å være enig i med henne i at Eusebius her aktivt prøver å degradere Åpenbaringsboken, selv om man mener boken tilhører de omdiskuterte skriftene. I begge tilfeller er det tvil rundt boken Eusebius prøver å oppnå.

<sup>117</sup> Grant 1980: 133

som forfatteren av Åpenbaringsboken. Grant sier ikke noe om hvorfor Eusebius ikke kategoriserer Åpenbaringen blant de kjetterske skriftene, hvis det er det han prøver på fra 3.25.6b og utover. En mulig forklaring kan være at Eusebius vet at det han gjør er såpass kontroversielt at han kun kan la leserne komme til den konklusjonen om det skal ha noen effekt.<sup>118</sup> Det er uansett hvordan man vil vurdere denne påstanden til Grant, påfallende hvor mye av nærkonteksten til listen i 3.25 som er relatert til Åpenbaringsboken.

## 2.5 Oppsummering

Det er på tide å komme med en oppsummering og noen betraktninger etter å ha sett nærmere på Eusebius' kirkehistorie. Selv om Eusebius ikke bruker terminologien "kanon", er det ikke tvil om at kirkefaderen i Cæsarea er opptatt av hvilke skrifter som utgjør NT. Særlig kommer dette fram gjennom listen han gir i 3.25. Ut fra det vi har sett gjør Eusebius et tydelig skille mellom bøker som er testamentlige og bøker som ikke er det. Vi har i avsnitt 2.4 også sett at det er flere gode argumenter for at Eusebius ikke gjør et vesentlig skille mellom skrifter som er  $\alpha\nu\tau\iota\lambda\epsilon\gamma\omicron\mu\epsilon\nu\alpha$  og  $\nu\theta\alpha$ , noe som gjør at hans "testamente" kun består av de bøkene som går under gruppen  $\omicron\mu\omicron\lambda\omicron\gamma\omicron\mu\epsilon\nu\alpha$ . Derfor tar ikke McDonald feil når han sier at Eusebius her setter fram en lukket liste over autoritative bøker. For det er kun bøkene i den første gruppen som tillegges full autoritet.

Det betyr nødvendigvis heller ikke at Brakke har feil når han påpeker den akademiske tilnærmingen i Eusebius arbeid. Eusebius har for det første ønsket å gjøre om deler av verket i andre utgave, noe som viser at han har både vært åpen for å forandre syn og også forandret syn ved tilgang på nye kilder. Denne holdningen er det også mulig å se i listen i 3.25. For ved å la ulike kriterier bestemme hvilke skrifter som er innenfor det Eusebius definerer som "testamentlig", åpner han for at bøker kan vandre mellom ulike kategorier, på bakgrunn av kildematerialet som han har tilgjengelig. Eusebius ser altså ut til å ha en akademisk kanon i den forstand at han ser ut til å ha en åpen holdning til hvilke bøker som er testamentlige. I arbeidet med listen i 3.25 så vi at kriteriet om autentisitet var det kriteriet som alle skriftene ble vurdert etter. Men dette

---

<sup>118</sup> Constantinou 2006: 91 sier at å klassifisere Åpenbaringen som heretisk ville vært absurd.

kriteriet henger nøye sammen med at de ulike skriftene også må ha blitt brukt i flere andre kirker, i tillegg til at de må ha apostolisk tilknytning. Listen har dermed også et akademisk preg over seg ved at Eusebius har etablert felles kriterier som alle skriftene vurderes opp mot.

I arbeidet med Åpenbaringsboken har vi derimot sett at Eusebius ikke bare ser ut til å ha hatt en åpen tvil rundt bokens autoritative status, men også aktivt ønsket å sverte boken. Det ser først og fremst ut til at hans misnøye med bokens innhold har bidratt til denne aktive nedvurderingen. På bakgrunn av at "Eusebius' remarks reveal an effort to shape future Church attitude toward the Apocalypse, not simply accurately reflect the current state of opinion"<sup>119</sup> og at listen i 3.25 også kan ha tjent til dette formålet, kommer Eusebius egen agenda inn på banen på en slik måte som minner om den vi ser hos Athanasius. Kanskje kan Metzgers skille mellom historikeren Eusebius og kirkemannen Eusebius sette ord på nettopp denne samtidige ulikheten og likheten med biskop Athanasius. Selv om Brakke er opptatt av å få fram at Eusebius ikke bare referer til kirkens menn som var før han, men gjør sin opp sin egen mening om skriftene han omtaler, så er jeg usikker på om han i tilstrekkelig grad ser at Eusebius bruker listen som et middel for å utelukke en bok, istedenfor at boken er et middel for å komme fram til listen. Mot den bakgrunnen stiller jeg også spørsmål ved om Brakkes beskrivelse av Eusebius liste som fleksibel og uavklart, er så treffende som man først skulle anta, i lys av de sterke føringene Eusebius ser ut til å legge.

---

<sup>119</sup> Constantinou 2006: 91

### 3. Eusebius' liste og Athanasius' kanon

I dette kapittelet skal vi se nærmere på ulike faktorer som kan gi oss bedre grunnlag for å vurdere noen av argumentene i McDonald og Brakkes narrativer. Siden McDonald gjør et poeng av at de 50 biblene Eusebius fikk i oppdrag å lage av keiser Konstantin kan ha hatt innvirkning på avgrensningen av autoritative skrifter, og Brakke ikke skjønner hvordan Eusebius' liste skulle ha påvirket kirkelige avgjørelser rundt kanon, er dette noe vi skal undersøke nærmere i dette kapittelet. Vi skal også se på hvilken påvirkning Eusebius har hatt på kanonlistene som oppstod etter hans tid, ved å sammenligne synet på Åpenbaringsboken i østkirken før og etter Eusebius tid. I tillegg skal vi se på om troens regel kan ha blitt brukt som et felles kriterium for de to listene til å avgjøre ulike skrifers autoritet, og på den måten være et bindeledd mellom Eusebius og Athanasius, og som viser at listene de laget ikke er to forskjellige fenomener, slik Brakke hevder.

#### 3.1 Konstantins bestilling av kodekser

Mot slutten av sitt liv må Eusebius ha vært kjent for sine evner til å lage bøker, for keiser Konstantin skriver et brev til Eusebius og ber han lage

"fifty volumes with ornamental leather bindings, easily legible and convenient for portable use, to be copied by skilled calligraphists well trained in the art, copies that is of the Divine Scriptures, the provision and use of which you well know to be necessary for reading in church."<sup>120</sup>

Det er lett å tenke seg at 50 slike bibler, hvor ulike bøker blir samlet i ett bind, kan ha hatt påvirkning på hvilke bøker som ble ansett som kanoniske i tiden etter de ble tatt i bruk, siden de fleste kristne kodekser før det 4. århundret bare bestod av én bok.<sup>121</sup> Det var både teknisk utfordrende og ekstremt dyrt å produsere en fullbibel-kodeks. Til én

---

<sup>120</sup> Oversatt av Averil Cameron og Stuart Hall (red.), *Eusebius: Life of Constantine* (Oxford: Clarendon Press, 1999) 4.36.1-2, sitert i Anthony Grafton og Megan Williams, *Christianity and the Transformation of the Book* (Massachusetts: Harvard University Press, 2006) 216

<sup>121</sup> Harry Y. Gamble, *Books and readers in the early church: a history of early Christian texts* (London: Yale University Press, 1995) 67

slik kodeks regner man med at det trengtes 100 kuer eller flere for å få nok skinn<sup>122</sup>, og av økonomiske hensyn er det derfor begrenset hvor mange fullbibel kodekser det kan ha vært tilgang på i imperiet. Nå skal det sies at Konstantin i brevet skriver at disse kodeksene skulle brukes i kirkene i Konstantinopel og ikke spres rundt i imperiet.<sup>123</sup> Likevel mener Metzger at "Fifty magnificent copies all uniform, could not but exercise a great influence on future copies, at least within the bounds of the patriarchate of Constantinople, and would help forward the process of arriving at a commonly accepted New Testament in the East."<sup>124</sup> Et interessant spørsmål i vår sammenheng er om de bøkene Eusebius lister opp som testamentlige i *Kirkehistorien* 3.25.1-3 er de bøkene han har tatt med i kodeksene.

Vi har allerede sett at Eusebius' kirkehistorie består av flere utgaver. I den siste versjonen av siste bok (bok 10) skriver Eusebius om keiser Licinius og hans undergang (10.8). Det betyr at boken er redigert etter år 324. Samtidig er boken dedikert til Paulinus, biskop av Tyros og senere Antiokia (10.1.2). Det ser ut til at han døde rett i forkant av kirkemøtet i Nikea i 325, og derfor må bok 10 og *Kirkehistorien* som helhet ha stått ferdig et sted mot slutten av 324 og begynnelsen av 325.<sup>125</sup> Brevet Konstantin sender til Eusebius har blitt sendt etter at Eusebius har returnert fra Konstantinopel til Cæsarea, et sted etter 335.<sup>126</sup> Rent kronologisk kan det dermed tenkes at den listen Eusebius gir over testamentlige bøker i sin kirkehistorie er den han bruker når han senere kopierer de 50 biblene.

Fordi det konkluderes forskjellig vedrørende hvor mange bøker Eusebius regner som testamentlige i *Kirkehistorien* 3.25, er det også flere som mener at Eusebius må ha tatt med 26 eller 27 bøker (avhengig av hva man mener om Åpenbaringsboken) av vårt NT i de 50 biblene.<sup>127</sup> Bruce mener at selv om det ikke gis noe navn på hvilke bøker som

---

<sup>122</sup> Grafton 2006: 216

<sup>123</sup> Grafton 2006: 216

<sup>124</sup> Metzger 1987: 207

<sup>125</sup> Grant 1980: 13

<sup>126</sup> Grafton 2006: 216

<sup>127</sup> Constantinou 2008: 92 gjengir Edgar J. Goodspeed, *The Formation of the New Testament* (Chicago: University of Chicago Press, 1926) 103 som mener Eusebius ikke tok med Åpenbaringen, mens William Farmer og Denis Farkasfalvy, *The Formation of the New Testament Canon* (New York: Paulist Press, 1983) 87-88 mener hans NT er identisk med vårt

tas med i disse biblene, så er "the answer...not seriously in doubt"<sup>128</sup>, for Eusebius tar med de bøkene han anser som testamentlige, pluss Åpenbaringen siden Konstantin var tilhenger av den og brukte den i sin keiserlige propaganda.<sup>129</sup> Vi har i kapittel 2 argumentert for at Eusebius har færre autoritative skrifter enn de 26 Bruce mener Eusebius har. Dermed er saken noe mer komplisert enn det Bruce gir uttrykk for. McDonald har rett i at Eusebius må ha gjort seg opp en mening om hvilke skrifter han anser som testamentlige når han fikk beskjed å lage 50 kopier. Usikkerheten er først og fremst knyttet til om gruppen Eusebius kaller *ἀντιλεγόμενα* skulle være med i biblene eller ikke. McDonald ser ut til å forutsette at han tok med den kategorien i biblene<sup>130</sup>, men det er ikke noe automatikk i at Eusebius gjorde det.

Spørsmålet rundt hvilke bøker Eusebius til slutt faktisk anså som kanoniske ville kunne bli besvart om vi kjente til noen av biblene Eusebius lagde. Nå er det forskere som mener at vi mest sannsynlig i dag besitter to slike eksemplarer kjent som kodeks Vaticanus og kodeks Sinaiticus.<sup>131</sup> Hvis så er tilfelle har Eusebius' bibel bestått av hele NT i tillegg til deler av Barnabasbrevet og Hermas Hyrden (dette er bøkene som er med i Sinaiticus, mens Vaticanus' originalmanuskript er revet i stykker fra og med Hebreerbrevet 9,14, men inneholder sannsynligvis hele NT i og med at de katolske brevene er å finne der).<sup>132</sup> Det er mulig at disse kodeksene kan stamme fra Eusebius' arbeid: Paleografiske analyser kan tyde på at disse to kodeksene er blitt til i det samme skriptoriumet og kodeksenes storslagenhet tyder på at de var bestilt og betalt av imperiet. Den viktigste indikasjonen som tyder på at de to kodeksene har samme opphavssted hos Eusebius i Cæsarea er layouten.<sup>133</sup> Eusebius skriptorium produserte mange nyvinninger i måten man gjorde bruk av kolonner for å presentere en kristen tekst, og muligens reflekterer de to kodeksene dette. De har nemlig forskjellig antall kolonner alt ettersom hvilken type tekst det er snakk om. Ved prosabøker brukes det tre (Vaticanus) eller fire kolonner (Sinaiticus), mens det ved poesitekster, som Salmenes bok, brukes to kolonner per side. Poesitekster er "arranged per cola et commata rather

---

<sup>128</sup> F.F Bruce, *The Canon of Scripture* (Downers Grove: Intervarsity Press, 1988) 204 sitert i Constantinou 2008: 93

<sup>129</sup> Constantinou 2008: 93

<sup>130</sup> McDonald 2007: 319-320. McDonald holder muligheten åpen for at disse biblene kan ha bestått av de 27 bøkene som utgjør vårt NT og som Athanasius har med i sin kanon.

<sup>131</sup> Hollerich 2013: 622n11

<sup>132</sup> Metzger 1987: 207

<sup>133</sup> Grafton 2006: 220



than without respect to word division, as ancient books were usually written".<sup>134</sup> T.C. Skeat hevder at den forskjellige layouten hos Vaticanus og Sinaiticus også kan være et tegn som tyder på at de kommer fra samme skriptorium: Etter å ha startet med å skrive Sinaiticus i storformat ser Eusebius at dette blir så dyrt og krevende at han begynner på å skrive Vaticanus i et format som bare krevde halvparten av pergamentet som Sinaiticus trengte.<sup>135</sup>

Metzger på den andre siden mener at kodeksene har en Aleksandrinsk teksttype og konkluderer med at det er usannsynlig at de ble skrevet av Eusebius i Cæsarea.<sup>136</sup> Gamble er i det hele tatt skeptisk til om Eusebius kopierte hele bibler. For det første var det sjeldent med fullbibel-kodekser i lang tid etter Eusebius produksjon, og i tillegg var grensene for kanon usikre på Eusebius tid, noe som gjør at Gamble foreslår at det heller var 50 kopier av de fire evangeliene Eusebius fikk ordre om å kopiere.<sup>137</sup>

Å gi avgjørende vekt på disse 50 Biblenes betydning for kanoniseringen av NT, uavhengig av hvilke bøker de inneholdt, skal man uansett være forsiktig med. For de fleste av kanonlistene er fra tiden etter disse biblene ble produsert (noe som tyder på en usikkerhet rundt hvilke bøker som tilhørte kanon), og det var flere synoder som tok opp spørsmål angående kanons grenser etter at biblene var tatt i bruk. Hvis man holder seg til teorien om at biblene inneholdt vårt NT, ser det ikke ut som om de engang har klart å få fram en enighet i Konstantinopel, der biblene skulle brukes, rundt hvilke skrifter som skal regnes som kanoniske. Senere biskoper i byen, som Gregor av Nazians og Johannes Chrysostomos, avviste begge Åpenbaringen og Chrysostomos avviste også de katolske brevene.<sup>138</sup>

Det er vanskelig å konkludere med at Eusebius' liste over autoritative skrifter i *Kirkehistorien* kan ha spilt en faktor for Athanasius kanonliste i 367, på bakgrunn av de 50 kopiene Eusebius fikk i oppdrag om å lage. Det er for det første vanskelig å vite hvilke skrifter Eusebius tok med i disse biblene. På grunn av at det finnes få andre bibelmanuskripter fra det 4. århundret har det også blitt stilt spørsmål om det i det hele tatt var fulle bibler Eusebius fikk i oppgave å lage. Heller tyder alle variasjoner i

---

<sup>134</sup> Grafton 2006: 220

<sup>135</sup> T.C. Skeat, "The Codex Sinaiticus, the Codex Vaticanus, and Constantine" (*JTS*, 50, 1999) 607-609 sitert i Grafton 2006: 221

<sup>136</sup> Metzger 1987: 207

<sup>137</sup> Gamble 1995: 80, 159

<sup>138</sup> Constantinou 2008: 94n. 347

kanonlistene fra tiden etter Eusebius arbeid, at de 50 kopiene ikke har spilt en viktig rolle i kanoniseringen av NT, og dermed må vi også trekke den konklusjon at denne produksjonen ikke ser ut til å ha hatt stor innflytelse på Athanasius' kanon.

### 3.2 Eusebius påvirkning på Åpenbaringens autoritet i øst

Vi har i presentasjonen av McDonald sett at han mener Eusebius spiller en viktig rolle for senere kanonlister, fordi han ved sin klassifisering av bøker åpner opp for diskusjon rundt helligheten av ulike bøker innad i kirkene, og dermed bidrar til standardiserte kanonlister. Nå har vi også i kapittel 2.4.1 sett at Eusebius ikke bare legger fram bøker i kategorier for å informere om hva som er status quo for ulike bøker, men at han like mye bevisst ønsker å påvirke oppfatningen kirkene har rundt Åpenbaringsboken. Dette avsnittet skal derfor gå med til å se på i hvilken grad Eusebius har klart å påvirke diskusjonen rundt Åpenbaringsboken autoritative status i østkirkene.<sup>139</sup>

I lys av at det er viktig for Eusebius at et skrift bør ha vært brukt blant tidligere kirkefedre for å få autoritativ status, er det overraskende hvor dårlig Åpenbaringsboken kommer ut hos Eusebius. For fram til Eusebius' tid hadde de aller fleste kirkefedrene i østkirken ansett Åpenbaringsboken som apostolisk og autoritativ.<sup>140</sup> Hippolytus omtaler Johannes som apostel og disippel og trodde boken var inspirert av Den Hellige Ånd. Klemens mente apostelen Johannes hadde skrevet Åpenbaringsboken og så på boken som hellig skrift. Også Origenes hadde Åpenbaringsboken med i sin liste over hellige bøker. Origenes gikk noe mer systematisk til verks enn det som tidligere hadde blitt gjort for å evaluere skrifers autoritet. Det viktigste kriteriet for Origenes var at skriftene til vurdering måtte være akseptert av flertallet av kirker som han kjente til.<sup>141</sup> Dette tyder på at Åpenbaringsboken hadde en solid status som autoritativ skrift i østkirken fram til Eusebius. Men på grunn av tvilen Eusebius sår rundt boken og spesielt dets forfatterskap, ser det ut til at holdningen til Åpenbaringsboken endrer seg i

---

<sup>139</sup> Vi må i den forbindelse ta et lite forbehold i sammenligningen, siden forfatterne før Eusebius tid ikke nevner autoritative bøker i eksklusive lister, men har mer en kanon 1 forståelse, jf. 1.3.2

<sup>140</sup> Constantinou 2008: 90

<sup>141</sup> Constantinou 2008: 73-77; angående Origenes bruk av katolisitet se Armstrong 2006: 92-95

østkirken.<sup>142</sup> Dette ser vi tydelig ved at Kyrill av Jerusalem, Gregory av Nazians, listen kjent som Apostoliske kanoner, Amphilochius, den Syriske katalog og Laodikea synodens kanon enten stiller spørsmål ved bokens autoritet eller har unnlatt boken fra sine kanonlister.<sup>143</sup> Alle disse listene kommer fra østkirken i det 4. århundret. Det finnes imidlertid to unntak, som går god for Åpenbaringsboken i denne perioden i øst, og det er Epiphanius liste over hellige skrifter og Athanasius kanonliste.

På bakgrunn av innholdet i flertallet av kanonlister som finnes i østkirken etter Eusebius tid, har Eusebius' liste innvirket på diskusjonene innad i kirkene ved at Åpenbaringsboken er utelatt. Men det finnes unntak som viser at Eusebius' innvirkning på samme tid ikke har vært total. Athanasius har med Åpenbaringen i sin kanonliste, og har ikke blitt påvirket av det svertingsarbeidet Eusebius gjør av Åpenbaringsboken i *Kirkehistorien*. Vi skal nå skifte spor for å se om troens regel kan kaste lys over forholdet mellom de to listene.

### 3.3 Troens regel

Troens regel<sup>144</sup>, eller den mer kjente latinske formen "regula fidei", er et uttrykk som brukes av ulike kirkefedre og som både har et innhold og funksjon. I innhold er troens regel tradisjon, og denne tradisjonen er troen Jesus og hans disipler forkynte og som kirken i forlengelsen har tatt vare på.<sup>145</sup> I funksjon er troens regel "[the] norm that guides the Christian's faith."<sup>146</sup> Ireneus er sannsynligvis den første av mange kirkefedre som bruker troens regel som middel for å imøtegå sine motstandere, ved å hevde at

---

<sup>142</sup> Constantinou går så langt som til å gjøre Eusebius til den personen som er mest ansvarlig for at tilliten til det apostoliske forfatterskapet til Åpenbaringsboken har vært sterkt svekket inntil i dag, Constantinou 2008: 92

<sup>143</sup> For en oversikt over listene og hvilke bøker som hører til, se McDonald 2007: 446-449

<sup>144</sup> "Troens regel" (κανων της πιστεως) og "sannhetens regel" (κανων της αληθειας) sees som regel på synonyme termer, selv om den siste termen var den foretrukne hos kirkefedrene i møte med heretikere, mens den første ble mest brukt innad i kirken, John Kaufman, *Becoming Divine, Becoming Human: Deification Themes in Irenaeus of Lyons* (Oslo: MF Norwegian School of Theology, 2009) 65

<sup>145</sup> Ronnie J. Rombs & Alexander Y. Hwang (red.), *Tradition & the rule of faith in the early church: essays in honor of Joseph T. Lienhard, S.J.* (Washington: Catholic University of America Press, 2010) x

<sup>146</sup> Joseph T. Lienhard, *The Bible, the Church, and Authority: The Canon of the Christian Bible in History and Theology* (Collegeville: Liturgical Press, 1995) 95-100 sitert i Rombs & Hwang (red, 2010): x

troens regel er den eneste rette tolkningsnøkkelen for å forstå de hellige skriftene.<sup>147</sup> Troens regel ser også ut til å ha spilt en rolle i utformingen av trosbekjennelsene og i formasjonen av den kristen kanon.<sup>148</sup> Det er dette siste vi nå skal se nærmere på.

### 3.3.1 Troens regel og dens rolle i kanoniseringen av NT

Jonathan J. Armstrong har gått igjennom ulike forskeres forståelse av forholdet mellom troens regel (κανων της αληθειας) og NTs kanon (κανων των γραφων). Han har funnet ut at det er overraskende stor forskjell i oppfatningene – som svinger fra å hevde at troens regel var dåpsbekjennelsen (Zahn) til at troens regel er den skriftlige kanon (Ammundsen og Bardy) – på bakgrunn av at det er de samme dataene som er brukt for å komme fram til de ulike oppfatningene. Han mener det viser hvor viktig valg av metode er når man skal tolke de tilgjengelige dataene. Selv mener han at uenigheten i stor grad skyldes at man ikke har tatt hensyn til at kanonhistorien og ortodoksihistorien ikke kan skilles.<sup>149</sup>

Som metodologisk innfallsvinkel bruker Armstrong Christoph Markschies' vektlegging av institusjonenes viktighet i formingen av teologiske uttrykk og prinsipper i tidlig kristendom. Markschies påpeker at det er viktig å forstå at "it was the earliest institutions that formed the theological definitions by which these institutions themselves were later conceived."<sup>150</sup> Skal man forske på historien til NT-kanon ved hjelp av når den greske termen κανων først brukes om en samling hellige skrifter, så ender man opp med at Athanasius introduserte kanon i 367. Men om man da rekonstruerer kanonhistorien uten å studere fremveksten av termen Athanasius bruker, ja da mener

---

<sup>147</sup> Kaufman 2009: 66, 73-74

<sup>148</sup> Pelikan skriver: "The term "rule of faith" or "rule of truth" did not always refer to such creeds and confessions, and seems sometimes to have meant the "tradition," sometimes the Scriptures, sometimes the message of the gospel.", Jaroslav Pelikan, *The Christian Tradition: A History of the Development of Doctrine: 1. The Emergence of the Catholic Tradition (100-600)* (Chicago: The University of Chicago Press, 1971) 117

<sup>149</sup> Jonathan J. Armstrong, "From the to the: The Rule of Faith and the New Testament Canon" i *Tradition & the rule of faith in the early church: essays in honor of Joseph T. Lienhard, S.J* (red. Ronnie J. Rombs & Alexander Y. Hwang; Washington: Catholic University of America Press, 2010) 30-31, også Pelikan 1971: 114, 116-117 ser disse to som uadskillelige historier

<sup>150</sup> Christoph Markschies, *Kaiserzeitliche christliche Theologie und ihre Institutionen: Prolegomena zu einer Geschichte der antiken christlichen Theologie*, (Tübingen: Mohr Siebeck, 2008) sitert i Armstrong 2006: 43

Markschies at man må være veldig forsiktig med hvilke kriterier som brukes for å studere fenomenet "kanon" før det 4. århundret.<sup>151</sup> Armstrong følger dette poenget til Markshies og foreslår derfor at kanonhistorien bør fokuseres omkring hvordan termen *κωνων* brukes før Athanasius. Dette mener han er fruktbart å gjøre ved å se på kanonhistorien i konteksten til den institusjonelle utviklingen av ortodoksien, eller med andre ord, å følge utviklingen av *κωνων της αληθειας*. Han ser at troens regel og skriftens kanon hadde den samme funksjonen som standard for ortodoksi; troens regel for det meste i det 2. århundret og skriftens kanon for det meste i det 4. århundret og utover. Med det mener han ikke å si at henvisninger til troens regel i det 2. århundret er direkte referanser til skriftens kanon i det 4., men heller at historien til den første ikke kan skilles fra historien til den siste. Han konkluderer: "The development of a definitive body of Christian literature came to define the orthodoxy by which the final form of the canon was adjudicated."<sup>152</sup>

Det er i fortsettelsen av dette at vi nå skal se nærmere på Armstrongs doktoravhandling, hvor han peker på betydningen av troens regel for Eusebius oppstilling av den nytestamentlige kanon.<sup>153</sup> I den anledning mener Armstrong at Eusebius står i gjeld til Ireneus og Origenes. Ireneus var den første som konkluderte med at apostlenes lære var selve ortodoksien<sup>154</sup>. Fordi troens regel representerte den rene formen for apostolisk lære etter apostlenes tid, ble troens regel et kriterium for kanonisitet for Eusebius. Hos Origenes finner Eusebius en annen grunn til å bruke troens regel som kriterium for kanonisitet: Regelen reflekterer også katolisitet (stort bruksomfang i kirkene). Siden apostolisitet ser ut til å være et noe viktigere kriterium enn katolisitet for Eusebius<sup>155</sup> og siden dette også, som vi skal se, er det kriteriet som er lettest identifiserbart hos Athanasius, så vil vi i det følgende kun se nærmere på arven Eusebius viderefører etter Ireneus i arbeidet med nytestamentlige skrifter.

---

<sup>151</sup> Denne advarselen har vi allerede sett hos Brakke, som jo påpeker at en liste med hellige skrifter ikke nødvendigvis er en kanonliste lik den Athanasius presenterer.

<sup>152</sup> Armstrong 2010: 44

<sup>153</sup> Armstrong 2006

<sup>154</sup> Armstrong 2006: 42

<sup>155</sup> Dette har vi sett av vår analyse i kap 2 og bekreftes også av Armstrong 2006: 93: Eusebius ville ikke akseptere et dokument pga av katolisitet alene, det måtte også ha apostolisk opphav.

### 3.3.2 Eusebius og troens regel

Bakgrunnen for at Eusebius bruker troens regel som et kriterium for å vurdere kanonisiteten til ulike skrifter, er hans tillit til at troens regel er en garantist for ortodoks lære i tiden etter apostlene, hvor vranglærer truet med å ødelegge kirkens budskap.<sup>156</sup> Ireneus poeng, som Eusebius følger, er at troens regel er overlegne alle konkurrerende lærer fordi den har sitt opphav i apostlenes lære. Eusebius eget bidrag til Ireneus argument er at vranglære enda ikke hadde fått fotfeste på apostlenes tid, og dermed kunne man være sikker på at deres lære er sann. Dette konseptet, "apostolisk tid", er det Eusebius selv som finner opp. Perioden startet med apostlenes forkynnelse og ble avsluttet med at troens regel dukker opp sammen med en smått fremvoksende skriftlig kanon.<sup>157</sup> Rent kronologisk så tenker Eusebius at denne tiden strekker seg fra Jesu himmelfart til keiser Trajans regjering. Det er ikke rart at han plasserer startskuddet for den apostoliske tid ved himmelfarten, for det er naturlig å tenke at det er da apostlene tar lederskapet i kirken. At Trajan markerer slutten for den apostoliske tid for Eusebius, har å gjøre med to faktorer: Johannes, den siste levende apostelen, levde fortsatt under Trajans herredømme (Eusebius må vise til autoriteter som Ireneus og Klemens siden en slik påstand forutsetter at Johannes ble meget gammel).<sup>158</sup> I tillegg var det en forestilling blant kristne om at de siste øyevitnene til Jesus fortsatt var i live under Trajans keiserperiode. Det er verdt å merke seg i denne forbindelse at Eusebius samordner de motstridende historieskrivingene til Justin Martyr og Hegesippus rundt når vranglære oppstod første gang. Hos Justin kom djevlekrefter til uttrykk med en gang Jesus for opp til himmelen, blant annet gjennom personen Simon Magus. Mot dette hevder Eusebius at disse diabolske kreftene ble paralyisert i møte med dem som tilhørte det apostoliske felleskapet: "...en så stor guddommelig nåde virkede sammen med ham [Filip], at også Simon Mager sammen med mange andre ble revet med af hans ord."<sup>159</sup> Hegesippus lokaliserer den første vranglære hos en sjalu bispekandidat i Jerusalem som ikke ble biskop i kjølvannet av henrettelsen av Jakob, Jesu bror. Eusebius tolker imidlertid vranglæren assosiert med denne kandidaten som et tegn på Jerusalems

---

<sup>156</sup> En av Eusebius' grunner for å skrive Kirkehistorien er at han nettopp vil ta vare på beretningen om "De hellige apostles efterfølgere og den tid" 1.1.1 . Armstrong 2006: 44n18

<sup>157</sup> Armstrong 2006: 39-40

<sup>158</sup> Armstrong 2006: 47n27

<sup>159</sup> Kirkehistorien 2.1.10

ødeleggelse i år 70.<sup>160</sup> Begge disse tolkningene tyder på at Eusebius var overbevist om at vranglære ikke kunne få fotfestet så lenge apostlene fortsatt var i live.

Med en gang øyevitnene til Jesus døde oppstår det ifølge Eusebius en ny situasjon:

”kirken indtil da forblev en ren og ufordærvet jomfru, hvis der var nogle, der forsøgte at forvanske den frelsende forkyndelses sunde rettesnor[τον ὑγιη κανονα του σωτηριου κηρυγματος], var de den gang endnu skjult i et uigennemsigtigt mørke. Men da apostlenes hellige skare på forskjellige måder nåede til deres livs afslutning, og den generation, der blev fundet værdig til med egne ører at høre den guddommelige visdom, var gået bort, da begyndte den gudløse vildfarelse at tage form som følge af vranglærernes bedrageri.”<sup>161</sup>

Det bedrageriet som Eusebius her sannsynligvis sikter til, er den gnostiske lære. Eusebius framhever Dionysos av Korint som en forkjemper for ortodoksien i kampen mot gnostisk lære. Det er særlig Dionysios fokus på å reetablere apostlenes tradisjoner og fastholde troens regel som sentrum for ortodoksien som gjør denne mannen interessant for Eusebius.<sup>162</sup> I beskrivelsen av en senere strid mellom heretikerne og de ortodokse, siterer Eusebius en anonym forfatter som ser en kobling hos heretikerne i å ikke ville overholde troens regel og samtidig ta seg friheter til å omskrive de hellige skrifter: ”De har uden frygt behandlet de guddommelige skrifter letsindigt, de har sat den gamle trosregel [πιστεως τε αρχαιας κανονα] ud af kraft... Derfor har de uden frygt lagt hændene på de guddommelige skrifter, idet de siger, at de har rettet dem.”<sup>163</sup> Eusebius hadde altså gjort seg kjent med forfattere som var overbevist om at troens regel representerte mønsteret for apostolisk ortodoksi i tiden etter apostlene, og Armstrong konkluderer med at:

”Since the tradition of the apostles was revered as the very definition of orthodoxy from the time of Irenaeus onward, and since the rule of faith was received as a standard of

---

<sup>160</sup> 2.23.18 Som Armstrong påpeker gjør Hegesippus denne tolkingen mulig siden han referer til beleiringen av Jerusalem i fortsettelsen. Armstrong 2006: 53n44

<sup>161</sup> 3.32.7-8a

<sup>162</sup> Armstrong 2006: 55-56

<sup>163</sup> 5.28.13, 15

apostolicity even prior to Irenaeus, it should come as no surprise that Eusebius would endorse the *regula fidei* as a criterion for establishing the canon of the New Testament.”<sup>164</sup>

Ved å forstå (og gjøre) tidsepoken apostlene levde i, som en tid fri for heresi, hadde Eusebius en god grunn for å kreve at alle testamentlige skrifter hadde apostolisk opphav. I slutten av bok 3 i *Kirkehistorien* gjør Eusebius nettopp denne koblingen mellom apostolisk tid [των αποστολικων χρονων] og apostoligsk ortodoksi [της αποστολικης ορθοδοξιας] som avgjørende i henhold til hvilke bøker som er testamentlige.<sup>165</sup>

Vi skal nå se om troens regel spiller en rolle for Athanasius i hans opplisting av nytestamentlige skrifter, for på den måten å avdekke en sammenheng mellom Eusebius' prosjekt i *Kirkehistorien* og Athanasius' arbeid i påskebrevet.

### 3.3.3 Athanasius og troens regel

Athanasius referer ingen steder eksplisitt til troens regel i forbindelse med opplistingen av de nytestamentlige bøkene i det 39. påskebrevet. Vi har tidligere vært inne på at når Athanasius bruker termen kanon [κανονιζομενα], så er det i forbindelse med den skriftlige kanon. Likevel er det interessant at dette ordet forekommer i samme avsnitt som der Athanasius i forbindelse med de hellige skriftene både nevner øyenvitnene og overlevering:

”...the divinely inspired Scripture, about which we are convinced it is just as those who were eyewitnesses from the beginning and assistants of the Word handed down to our ancestors, it seemed good to me because I have been urged by genuine brothers and sisters and instructed from the beginning, to set forth in order the books that are canonized, transmitted, and believed to be divine...”<sup>166</sup>

---

<sup>164</sup> Armstrong 2006: 58, se også Pelikan 1971: 119

<sup>165</sup> 3.31.6

<sup>166</sup> Athanasius' 39 påskebrev v. 16



Athanasius kvalifikasjon for å kunne liste opp bøker er at han, gjennom tilgang og opplæring i tradisjonen, vet hvilke bøker som kommer fra øyenvitnene og som han dermed (i samsvar med øyenvitnene) er overbevist om er autoritative skrifter.

Tidligere i brevet har Athanasius også gjort en kobling mellom apostlene og Athanasius' egen tid. Han forklarer at Herrens budskap først ble gitt til apostlene hvorpå han videre siterer Paulus: "I en åpenbaring ble mysteriet gjort kjent for meg...dette mysteriet ved Ånden [er] blitt åpenbart for hans hellige apostler og profeter."<sup>167</sup> Det er helt tydelig at apostlene har en sentral rolle som de første som mottok Herrens budskap. Det betyr ikke at apostlene er de eneste som står i den privilegerte posisjonen at Herren åpenbarer sine mysterier: "Not they alone...rather, he is a teacher to us all".<sup>168</sup> Selv om troens regel heller ikke her nevnes ved navn, er det nærliggende å tro at den ligger i bunn som et premiss hos Athanasius når han sidestiller den læren apostlene fikk med den lære som er tilgjengelig på Athanasius samtid.<sup>169</sup> At Athanasius forstår denne apostoliske tradisjonen som nært knyttet til innholdet i skriften, skinner igjennom i et annet brev, der Athanasius skriver: "But our faith is right, and starts from the teaching of the Apostles and tradition of the fathers, being confirmed both by the New Testament and the Old."<sup>170</sup>

Det er interessant å se troens regel i Athanasius argument i lys av det nye fragmentet som blei funnet av Athanasius brev. Som Brakke selv sier, så undervurderte han i første omgang den anti-heretiske hensikten i Athanasius brev. Ved hjelp av det nye fragmentet er det tydeligere at Athanasius bruker kanon som et middel også for å imøtegå grupper som han stempler som heretikere, og ikke bare for å støtte én type kristen spiritualitet.<sup>171</sup> Det er som oftest som et middel mot heretikere at troens regel har blitt brukt blant kirkefedre før Athanasius.

Fra Athanasius mange kamper med blant annet arianerne vet vi at han var kjent med troens regel, men da i funksjon som hermeneutisk nøkkel for å forstå skriftene

---

<sup>167</sup> Ef 3,3.5, v. 7

<sup>168</sup> Påskebrevet v. 8

<sup>169</sup> Holmes 2008: 419f ser en klar likhet mellom Athanasius og Ireneus i at tradisjonen er viktig i utvelgelsen autoritative skrifter. Hos Ireneus er denne tradisjonen mer eksplisitt refert til som troens regel

<sup>170</sup> Athanasius Ad Adelphium 6. Florovsky kommenterer med: " Athanasius denoted the Scripture itself an apostolic paradosis", George Florovsky, "The Function of Tradition in the Ancient Church" i *Eastern Orthodox Theology: A contemporary reader* (red. Daniel B. Clendenin; Grand Rapids: Baker Book House Company, 2003) 107

<sup>171</sup> Brakke 2010: 48

riktig. Et viktig poeng i Athanasius polemikk mot arianerne var at de ikke hadde forstått tankesettet (διανοια) eller intensjonen (σκοπος) til den hellige skrift som helhet. Også arianerne kunne argumentere for sine teologiske synspunkter ved å sitere skriftene, og derfor trengtes det en forståelse av hvordan de ulike tekstene og skriftene hang sammen. Nå var det slik at begge parter i konflikten også drev deduktiv eksegese, det vil si at man fant skrifttekster som pekte mot det overordnede plottet (ὑποθεσις) av skriftene som man hadde med seg inn i møtene med tekstene.<sup>172</sup> Det var altså en kamp om hvem som hadde den sanne hermeneutiske nøkkelen til tekstene. Denne kampen ser vi reflektert blant annet i et brev Athanasius skriver til Biskop Serapion, hvor han klager over at arianerne enten ignorerer eller har misforstått "intensjonen til den hellige skrift" (μη ειδοντες τον σκοπον της θειας Γραφης).<sup>173</sup> Athanasius fulgte Ireneus i forståelsen av at skriftens sanne overordnede plott allerede var å finne i kirkens tradisjon, i troens regel.<sup>174</sup> Tidligere i brevet til Serapion har Athanasius allerede pekt på viktigheten av denne tradisjonen: "Let us look from the beginning at that very tradition, teaching, and faith of the catholic church which the Lord gave, the apostles preached, and the Fathers preserved. Upon this the church is founded."<sup>175</sup> Denne måten å omtale tradisjonen på er slående lik den vi så over i forbindelse med opplistingen Athanasius gjør av bøkene som omhandlet GT og NT. Troens regel ser ut til å ha vært en vesentlig faktor i Athanasius hermeneutiske program, og Young konkluderer med at "The "Canon of Truth" or "Rule of faith" expresses the mind of scripture, and an exegesis that damages the coherence of that plot, that hypothesis, that coherence, that skopos, cannot be right."<sup>176</sup> Vi skal være oppmerksomme på at troens regel som tolkningsnøkkel for å forstå skriftene, ikke ser ut til å være et viktig tema for Athanasius i påskebrevet. Men når vi vet hvor viktig riktig lesing av de hellige skriftene er for Athanasius, er det ikke

---

<sup>172</sup> Young 1997: 36. Young mener at det omtrent var dødt løp mellom Athanasius og arianernes forståelse av skriftens tankesett over hvilket som vant som det mest troverdige.

<sup>173</sup> Athanasius Ad Serapionem 2.7 oversatt av Philip Schaff, 'og Henry Wace, *Nicene and Post-Nicene Fathers of The Christian Church. Volume IV: ST. Athanasius: Select Works and Letters* (Michigan: WM. B. Eerdmans Publishing Company, 1952)

<sup>174</sup> Young 1997: 19-20, 43

<sup>175</sup> Ad Serapionem 1.28

<sup>176</sup> Young 1997: 43. Denne konklusjonen ser det ut til at Florovsky 2003: 104-107 også støtter seg bak.

Dette er også slik Ireneus bruker regelen som hermeneutisk nøkkel: "For Irenaeus this rule of truth or *hypothesis* of faith is the key to a true presentation of the Christian faith and the correct interpretation of Scripture", Kaufman 2009: 69

usannsynlig at det er dette han har i tankene når han skriver: "...Holy Scriptures, which are sufficient to instruct us perfectly. When we read them carefully with a good conscience, we will be "like the tree.."”<sup>177</sup>

Athanasius refererer ikke eksplisitt til troens regel når han lister opp bøkene i GT og NT. Likevel argumenterer Athanasius flere steder for at den kunnskap han sitter på, er en overlevering som har gått i generasjoner og som stammer fra apostlene. Denne troens regel bruker Athanasius aktivt når han kjemper med arianerne om hvilken hermeneutisk nøkkel som skal brukes for å forstå skriftene rett. Vi så i forbindelse med Brakkes gjennomgang av Athanasius at han fremhevet nettopp dette, at troens regel var den hermeneutiske nøkkelen biskopene i Athanasius' kirke brukte for å tolke skriftene rett. I dette avsnittet har vi imidlertid sett at troens regel også kan ha spilt en rolle i utvelgelsen av de skriftene Athanasius har med i sin kanon. På samme måte som Eusebius bruker apostolisitet som et kriterium for kanonisitet fordi han finner det reflektert i troens regel, henviser også Athanasius flere steder til apostlene for å legitimere den hermeneutiske nøkkelen han bruker for å tolke skriften, men også for å peke på at de er grunnlaget for bøkene som utgjør skriften. Dermed er apostolisitetskriteriet en fellesnevner i listene til både Eusebius og Athanasius. Denne fellesnevneren er et uttrykk for en dypere liggende tanke, nemlig at skriftens kanon skal reflektere troens regel. Dette peker og på en kontinuitet mellom forståelsene til Eusebius og Athanasius omkring listene de lager med autoritative bøker, som til en viss grad korrigerer Brakkes syn på at Eusebius og Athanasius skriver på to forskjellige typer kanon.

### 3.4 Oppsummering

Vi har i dette kapitlet sett nærmere på ulike momenter som kaster lys over de to narrativene. Det er vanskelig å vise at Eusebius' inndeling av autoritative skrifter har hatt påvirkning på senere kanonlister gjennom de 50 biblene Eusebius fikk i oppdrag i å kopiere. Ikke bare er det usikkerhet omkring hvilke bøker Eusebius valgte å ta med i sine bibler, men også om det var snakk om hele bibler eller kun de evangeliene. De mange kanonlistene som oppstår i tiden etter produksjonen og spesielt usikkerheten rundt enkelte bøker i Konstantinopel, der bøkene skulle brukes, tyder på at Eusebius

---

<sup>177</sup> Påskebrevet v. 15

innflytelse med disse biblene i alle tilfeller ikke har vært markant. Det ser derimot ut som Eusebius har hatt innflytelse når det gjelder synet på Åpenbaringsbokens autoritative status i østkirken. Vi kan derfor bare bekrefte deler av McDonalds narrativ: I lys av den (i all hovedsak) nye oppfatningen av Åpenbaringsboken har McDonald rett i at Eusebius inndeling har påvirket senere kanonlister, men det er svært usikkert om de 50 biblene Eusebius lagde har vært viktig i denne påvirkningen. Det blir samtidig vanskelig å konkludere med at Brakke derfor har rett når han mener at disse biblene aldri kunne ha påvirket senere (kirkelige) kanonlister fordi biblene er et resultat av en akademikers arbeid, og dermed en kanon som tjener et annet formål enn det som skal brukes i kirken. I arbeidet med troens regel har vi derimot sett at de to listene ikke er så ulike som det Brakke vil ha det til. I konteksten for begge listene spiller skriftenes apostoliske opphav en viktig rolle, fordi apostolisitet reflekterer troens regel, en garantist for sant innhold. Den ortodokse konteksten troens regel gir listene, tyder på at formålet med listene ligger nærmere hverandre enn det Brakke foreslår i sin narrativ.

## 4. Konklusjon

Jeg nevnte kort i innledningen til denne avhandlingen at det i kanoniseringsspørsmålene rundt NT det er mange ulike måter å fortelle denne historien på. Lee Martin McDonald og David Brakke har to ulike tilnærminger til denne prosessen. Når vi ser på det som tradisjonelt kalles avgrensingsprosessen av NT, har McDonald fokusert på at Eusebius har en sentral rolle i å avgrense og standardisere skrifter, noe som gir utslag i senere kanonlister. Brakke mener at for lite fokus har vært på konteksten disse listene er skrevet i, og på den bakgrunn funnet det misvisende å si at Eusebius inndeling av skrifter har noe betydning for Athanasius kanonliste 60 år senere, fordi de skriver på to forskjellige kanoner. Jeg har i denne avhandlingen derfor sett litt nærmere på ulike sider av disse narrativene for å se i hvilken grad de virker å være plausible.

I kapittel 2 så vi at Eusebius kirkehistorie har et akademisk preg over seg, både når det gjelder verket som helhet og avsnittet der vi finner inndelingen av skrifter i 3.25. Skriftene evalueres først og fremst ut i fra autenticitet, men for å være med på listen så vi at de i utgangspunktet må ha apostolisk forfatterskap og være i bruk i store deler av kirken. I tillegg spiller graden av ortodoksi i skriftet en rolle. Det utskiftbare forholdet til skriftene som oppstår på bakgrunn av en slik kriteriebruk passer godt inn i Brakkes forståelse av Eusebius' kanon (Brakkes terminologi) som en fleksibel og åpen kanon. Jeg har imidlertid pekt på noen sider ved listen til Eusebius som ikke passer inn i den åpne, akademiske kanonforståelsen Brakke har av Eusebius' liste. For det første gjør Eusebius et klart skille mellom skrifter som er testamentlige og skrifter som ikke er testamentlige. Med terminologien, *ενδιαθηκοι*, gjør Eusebius det helt klart at de skriftene under denne kategorien og kun de, er skriftene som man kan tillegge full autoritet. I tillegg har Eusebius et ønske om å sverte Åpenbaringsbokens autoritative status. I det lyset er ikke listen som foreligger kun basert på en rekke kriterier for å avgjøre skrifters autoritet, men et middel i Eusebius forsøk på å nedvurdere synet på Åpenbaringsboken. Selv om Eusebius legger dette fram på en mer "vitenskapelig" måte enn det Athanasius gjør, mener jeg at også Eusebius, som Athanasius, har en klar mening og et klart ønske omkring hvilke bøker leseren av *Kirkehistorien* bør bruke. McDonald treffer godt i antagelsen om at Eusebius her legger fram en avgrenset og eksklusiv liste med bøker som ligner på andre lister vi ser i det 4. århundret, som Athanasius' liste.

Fordi Eusebius har hatt en klar tanke rundt hvilke bøker som er eksklusivt autoritative, var det naturlig at vi i kapittel 3.1 så på om de 50 biblene Eusebius fikk i oppdrag å kopiere har spilt en rolle i kanoniseringen av NT, slik McDonald mener de har og Brakke mener de ikke kan ha hatt. Det er mange usikkerhetsmomenter knyttet til disse biblene. Usikkerheten knytter seg for det første til om det i det hele tatt var fullkodeks-bibler Eusebius fikk i oppdrag i å lage, på bakgrunn av hvor uvanlig disse var på hans tid, selv om det var keiserens bestilling. Det er også uenighet blant forskere omkring hvilke skrifter Eusebius har tatt med i disse biblene. Det er foreslått at kodeks Sinaiticus og kodeks Vaticanus er to eksemplarer av Konstantins bestilling, og at Eusebius dermed har inkludert flere bøker som sitt NT, enn de bøkene vi har konkludert med at han ser på som testamentlige i *Kirkehistorien*. Argumentene for at disse kodeksene er fra Eusebius går imidlertid begge veier. Det viktigste argumentet mot at de 50 biblene har spilt en rolle i kanoniseringen, er mangelen på innflytelse disse biblene ser ut til å ha hatt. De mange ulike kanonlistene som oppstår etter Eusebius arbeid tyder på at det har vært nødvendig med avklaring rundt kanons grenser. På bakgrunn av det mener jeg at McDonalds høye vurdering av Eusebius' rolle for kanoniseringen i det 4. århundret må tones noe ned.

Eusebius liste ser riktignok ut til å ha hatt en viss betydning for diskusjonene i kirkene rundt standardiseringen av bøker, slik McDonald hevder. Jeg mener dette indikeres av skifte rundt synet på Åpenbaringsboken i østkirken før og etter Eusebius. Her så vi riktignok at Athanasius var ett av to unntak i østkirken i det 4. og 5. århundret, som har med Åpenbaringsboken i sin kanonliste og som dermed ikke har latt seg overbevise av Eusebius' agenda.

I kapittel 3.3 så vi nærmere på troens regel rolle i tilblivelsen av NT-kanon. Vi har sett at Eusebius bruker apostolisitet som kriterium for kanonisitet for ulike skrifter fordi apostolisitet reflekterer troens regel, som står som en garantist for skriftenes sanne lære. Vi så at Eusebius i den forbindelse oppretter prinsippet om apostolisk tid, for å kunne plassere skrifter innenfor eller utenfor denne perioden, og dermed lettere avgjøre om skrifter skal vurderes som apostolisk. Vi så også at Athanasius i sitt påskebrev er opptatt av at skriftene som han tar med i kanon er skrevet i apostolisk tid og overlevert opp igjennom kirken til hans tid. Han er dermed opptatt av at troens regel er en viktig resurs for avgjøre hvilke bøker som tilhører kanon. Troens regel ser altså ut til å ikke bare være et redskap for fortolkning av skriftene for Athanasius, men ser også ut til å

reflektere viktige kriterium for hvilke bøker han lister opp i sin kanon. På bakgrunn av dette kan det virke som om det ikke er så stor forskjell på hvordan Eusebius og Athanasius jobber for å komme fram til de skriftene de ser på som eksklusivt autoritative.

Ut ifra de ulike faktorene jeg har sett på i denne avhandlingen, kan jeg ikke konkludere med annet at de to narrative har rett hver for seg på visse områder. McDonald har gode grunner for å hevde at Eusebius var den første som kom med en avgrenset liste med autoritative bøker som preget kanonlistene som fulgte i det 4. og det 5. århundret. Brakke har med sin alternative narrativ satt fokus på en veldig viktig side ved all historisk rekonstruksjon: ikke definere et telos (Athanasius' kanonliste) ut fra en moderne forståelse av ett fenomen (kanon) og deretter plassere alle data tilgjengelig (som Eusebius liste) som en vei mot dette teloset. Brakke har absolutt et godt og solid poeng med hensyn til hvordan Athanasius bruker kanon i kamp mot andre institusjoner i Alexandria på midten av 300-tallet. Men den akademiske kanon han finner i bruk der, passer ikke helt som beskrivelse av det arbeidet Eusebius gjør på starten av 300-tallet. Brakke står med det i fare for selv å havne i en anakronistisk fallgrube.<sup>178</sup>

---

<sup>178</sup> Se starten av kap 1.5

## Primærlitteratur

Brakke, David (2010): "A New Fragment of Athanasius's Thirtieth-Festival Letter:

Heresy, Apocrypha, and the Canon" *Harvard Theological Review* 103:1, 47-66

Cameron, Averil, og Stuart Hall (red. 1999): *Eusebius: Life of Constantine*, Oxford:

Clarendon Press

Christiansen, Jørgen Ledet og Helge Kjær Nielsen (2011): *Euseb – Kirkehistorien & Om*

*dem, der led martyrdøden i Palestina*, Fredriksberg: Forlaget ANIS

Lake, Kirsopp (1965): *Eusebius – The Ecclesiastical History*, London: Harvard University

Press

Schaff, Philip og Henry Wace (1952): *Nicene and Post-Nicene Fathers of The Christian*

*Church. Volume IV: ST. Athanasius: Select Works and Letters*, Michigan: WM. B.

Eerdmans Publishing Company



## Sekundærlitteratur

- Armstrong, Jonathan J. (2010): "From the to the: The Rule of Faith and the New Testament Canon" i Ronnie J. Rombs & Alexander Y. Hwang (red.): *Tradition & the rule of faith in the early church : essays in honor of Joseph T. Lienhard, S.J.*, Washington: Catholic University of America Press
- Armstrong, Jonathan J. (2006): *The Role of the Rule of Faith in the Formation of the New Testament Canon According to Eusebius of Caesarea*. New York: Fordham University
- Barnes, Timothy D. (1981): *Constantine and Eusebius*, Massachusetts: Harvard University Press
- Barton, John (1997): *Holy Writings, Sacred Text: The Canon in Early Christianity*, Kentucky: Westminster John Knox Press
- Ben Ezra, Daniel Stökl (2008): "Canonization – a Non-Linear Process? Observing the Process of Canonization through the Christian (and Jewish) Papyri from Egypt" *Zeitschrift für Antikes Christentum*, Vol 12, No 4, 193-214
- Brakke, David (2012): "Scriptural Practices in Early Christianity: Towards a New History of the New Testament Canon" i Jörg Ulrich, Ander-Christian Jacobsen, David Brakke (red.): *Invention, Rewriting, Usurpation*, (s. 263-280), New York: Peter Lang
- Brakke, David (2010): "A New Fragment of Athanasius's Thirtieth-Festal Letter: Heresy, Apocrypha, and the Canon" *Harvard Theological Review*, Vol 103, No 1, 47-66
- Brakke, David (1994): "Canon Formation and Social Conflict in Fourth-Century Egypt: Athanasius of Alexandria's Thirtieth-Festal Letter", i *The Harvard Theological Review*, 87:4, 395-419
- Bruce, F.F (1988): *The Canon of Scripture*, Downers Grove: Intervarsity Press
- Baum, Armin D. (1997): "Der neutestamentliche Kanon bei Eusebius: (Hist. eccl 3.25.1-7) im Kontext seiner literaturgeschichtlichen Arbeit" i *Ephemerides theologicae lovanienses*, 73, 307-348
- Constantinou, Eugenia S. (2008): *Andrew of Caesarea and the Apocalypse in the Ancient Church of the east: Part 1: Studies on the Apocalypse Commentary of Andrew of*

- Caesarea, Québec: Faculté Théologie et des Sciences Religieuses Université Laval
- Edgecomb, Kevin P. (2009, 5. desember): Eusebius and "canonical". Hentet den 18. oktober 2013 fra <http://www.bombaxo.com/blog/?p=1771>
- Ehrman, Bart D. (2013): *Forgery and counterforgery: the use of literary deceit in early in early Christian polemics*, New York: Oxford University Press
- Farmer, William og Denis Farkasfalvy (1983): *The Formation of the New Testament Canon*, New York: Paulist Press
- Ferguson, Everett (1982): "Canon Muratori; Date and Provenance", *Studia Patristica*, 28, 677-683
- Flesseman-van Leer, Ellen (1964): "Prinzipien der Sammlung und Ausscheidung bei der Bildung des Kanons", *Zeitschrift für Theologie und Kirche*, 61
- Florovsky, George (2003): "The Function of Tradition in the Ancient Church" i Daniel B. Clendenin (red.), *Eastern Orthodox Theology: A contemporary reader*, Grand Rapids: Baker Book House Company
- Gamble, Harry Y. (2002): "The New Testament Canon: Recent Research and the Status Quaestionis" i Lee Martin McDonald og James A. Sanders, (red.), *The Canon Debate*, (s. 267-294), Massachusetts: Hendrickson Publishers
- Gamble, Harry Y. (1995): *Books and readers in the early church: a history of early Christian texts*, London: Yale University Press
- Goodspeed, Edgar J. (1926): *The Formation of the New Testament*, Chicago: University of Chicago Press
- Grafton, Anthony og Megan Williams (2006): *Christianity and the Transformation of the Book*. Massachusetts: Harvard University Press
- Grant, Robert M. (1980): *Eusebius as Church Historian*, Oxford: Oxford Clarendon Press
- Gwynn, David M. (2012): *Athanasius of Alexandria: Bishop. Theologian, Ascetic, Father*, Oxford: Oxford University Press
- Hahneman, Geoffrey Mark (1992): *The Muratorian Fragment and the Development of the Canon*, Oxford: Clarendon Press
- Hollerich, Michael J. (2013): "Eusebius" i James Carleton Paget og Joachim Schaper, (red.), *The New Cambridge History of the Bible: From the Beginnings to 600*, (s. 629-652), Cambridge: Cambridge University Press
- Holmes, Michael W. (2008): "The Biblical canon" i *Oxford handbook of early Christian studies*, (s. 406-426), Oxford: Oxford University Press

- De Jonge, H.J.(2003): "Introduction: The New Testament Canon" J.-M. Auwers og H.J. De Jonge, (red.), *The Biblical Canons*. Leuven, (s. 309-319), Leuven University Press
- Junod, Eric (2005): "D' Eusèbe de Césarée à Athanase d' Alexandrie en passant par Cyrille de Jérusalem. De la construction savante du Nouveau Testament à la clôture ecclésiastique du canon" i Gabriella Aragione, Eric Junod og Enrico Norelli, (red.), *Le Canon du Nouveau Testament: Regards nouveaux sur l'histoire de sa formation*. Genève: Labor et fides,
- Kalin, Everett R. (2002): "The New Testament Canon of Eusebius" i Lee Martin McDonald og James A. Sanders, (red.): *The Canon Debate*, (s. 386-404), Massachusetts: Hendrickson Publishers
- Kaufman, John (2011): "Diverging Trajectories or Emerging Mainstream? Unity and Diversity in Second Century Christianity" i Reidar Kvalvik og John Kaufman (red.), *Among Jews, Gentiles and Christians in Antiquity and the Middel Ages*, (s. 114-128), Trondheim: Tapir Academic Press
- Kaufman, John (2009): *Becoming Divine, Becoming Human: Deification Themes in Irenaeus of Lyons*, Oslo: MF Norwegian School of Theology
- Lienhard, Joseph T. (1995): *The Bible, the Church, and Authority: The Canon of the Christian Bible in History and Theology*, Collegeville: Liturgical Press
- Markschies, Christoph (2008): *Kaiserzeitliche christliche Theologie und ihre Institutionen: Prolegomena zu einer Geschichte der antiken christlichen Theologie*, Tübingen: Mohr Siebeck
- McDonald, Lee Martin (2007): *The Biblical Canon: Its Origin, Transmission, and Authority*. Massachusetts: Hendrickson Publishers
- McDonald, Lee Martin og James A. Sanders, (red. 2002): *The Canon Debate*, Massachusetts: Hendrickson Publishers
- McDonald, Lee Martin (2002): "Identifying Scripture and Canon in the Early Church: The Criteria Question" i Lee Martin McDonald og James A. Sanders, (red.), *The Canon Debate*, (s. 416- 439), Massachusetts: Hendrickson Publishers
- McDonald, Lee Martin og Stanley E. Porter (2000): *Early Christianity and its Sacred Literature*. Massachusetts: Hendrickson Publishers
- McDonald, Lee Martin (1988): *The Formation of the Christian Biblical Canon*. Nashville: Abingdon Press
- Metzger, Bruce M. (1987): *The Canon of the New Testament: Its Origins, Development,*

- and Significance*. Oxford: Clarendon Press
- Pelikan, Jaroslav (1971): *The Christian Tradition: A History of the Development of Doctrine: 1. The Emergence of the Catholic Tradition (100-600)*, Chicago: The University of Chicago Press
- Robbins, Gregory Allen (1993): "Eusebius' Lexicon of "Canonicity" i *Studia Patristica*, 25, 134-141
- Rombs, Ronnie J. & Alexander Y. Hwang (red, 2010): *Tradition & the rule of faith in the early church: essays in honor of Joseph T. Lienhard, S.J.* Washington: Catholic University of America Press
- Skeat, T.C. (1999): " The Codex Sinaiticus, the Codex Vaticanus, and Constantine" i *Journal of Theological Studies* n.s. 50, 583-625
- Stuhlhofer Franz (1988): *Der Gebrauch der Bibel von Jesus bis Euseb: eine statistische Untersuchung zur Kanongeschichte*, Wuppertal
- Thomassen, Einar (2011): "Some Notes on the Development of Christian Ideas about a Canon" i Einar Thomassen (red.), *Canon and Canonicity: The Formation and use of Scripture*, (s. 9-28), Copenhagen: Museum Tusulanum Press
- Thomassen, Einar (2007): "'Forgery" in the New Testament" i James R. Lewis og Olav Hammer (red.), *The Invention of Sacred Tradition*, (s. 141- 157), Cambridge: Cambridge University Press
- Verheyden, Joseph (2013): "The New Testament Canon" i James Carleton Paget og Joachim Schaper, (red.), *The New Cambridge History of the Bible: From the Beginnings to 600*, (s. 389- 411), Cambridge: Cambridge University Press
- Watts, Edward J. (2006): *City and School: In late antique Athens and Alexandria*, California: University of California Press
- Williams, Rowan (2001): *Arius*. London: SCM Press
- Young, Frances M. (1997): *Biblical Exegesis and the Formation of Christian Culture*. Cambridge: Cambridge University Press