



DET TEOLOGISKE  
MENIGHETSAKULTET

# Konstantin og ei kyrkje i utvikling

Ei utgreiing av Konstantin sitt gudsbilete slik det kjem til uttrykk i kyrkjelege brev i perioden 312-322, og ei drøfting om dette gudsbiletet var ein sameinande faktor i donatiststrida fram til 322.

**Mailiss Solheim**

**Rettleiar**

Førsteamanuensis John Wayne Kaufman

*Masteroppgåva er gjennomført som ledd i utdanninga ved  
Det teologiske Menighetsfakultet og er godkjent som del av denne utdanninga.*

Det teologiske menighetsfakultet 2016, vår  
AVH5015: Masteroppgave i teolog (30 ECTS)  
Master i teologi

### **Takk!**

Det er mange personar som har vore uvurderlege i arbeidet med denne avhandlinga. Fyrst takk til John W. Kaufman for god vegleiing. Takk mamma, pappa og søstre for moralsk støtte. Spesielt takk til Monica som har brukt mammapermen til korrektur og aissistanse då senebetennelsen dukka opp. Også takk til Erlend for senebetennelse-hjelp, og takk til Erik, Vidar og Anders for nynorsksupport. Malin og Carina skal ha stor takk for moralsk støtte i innspurten og alltid ha trua på meg. Takk til Thomas og Pernille for alltid å stille opp med teknisk support, middag og gode råd. Og takk til Ingrid som alltid har ein penn til overs på lesesalen. Utan dykk, hadde avhandlingssemesteret vore eit slit! Sist, men ikkje minst, takk til tatovør Fabio Maravalhas som foreviga fascinasjonen min av chi-rho.

## Samandrag

Romerriket var eit krigsimperium, styrt av keisarar med stadig ynskje om å ekspandere riket sine landegrenser. Keisarane gjekk i krigen med ein skytsgud som beskyttar, og kravde offentlig tilbeding til denne guden av heile det romerske folk. Kristendomen var ein ny og raskt vaksande religion i riket, og dei kristne nekta å delta i den offentlege kulta. Dermed vart dei skulda då det vart militære nedgangstider, og dei vart etterkvar forfølgd.

I 306 kom keisar Konstantin til makta. Han var den fyrste keisaren som tok ei personleg interesse i kristendomen, og var med på å endre religionen si rolle i samfunnet. Denne avhandlinga tar for seg 8 kyrkjerelaterte brev keisar Konstantin skreiv i tidsperioden 312-322. Ved å analysere omgrepa Konstantin brukte om det guddommelege i desse breva, og med eit bikk på symbolbruk i same periode, gir avhandlinga ei skisse av keisaren sitt gudsbiletet. Det vert vidare drøfta om dette gudsbiletet vart ein sameinande eller splittande faktor i donatiststrida som braut ut i Nord-Afrika etter den siste store forfølginga av dei kristne.

Avhandlinga presenterer materialet som ein historisk narrativ, og gjennom samanlikning av samtidige kristne, romersk-religiøse og sol-relaterte gudtankar, vert det vist ei utvikling i Konstantin sitt gudsbilete. Samfunnet var religionspluralistisk, og keisaren har i starten eit tradisjonelt, relasjonelt tankesett om si rolle i møte med det guddommelege. Det vert gjennom avhandlinga klart at det som er nye element i den kristne religionen smittar over på keisaren, og i 322 har han gått frå ein klar kollektiv tanke til det meir private. At han endrar gudsbilete, fører også til at Konstantin endrar sin sameinande rolle i kyrkja i løpet av perioden.

## Innhald

Kapittel 1: Innleiing .....	6
1.1: Introduksjon .....	6
1.2: Problemstilling .....	7
1.3: Avgrensing og definisjonar .....	8
1.4: Metode og kjelder .....	9
1.5: Målsetting.....	10
Kapittel 2: Romerriket sitt styresett .....	12
2.1: Keisarmakt og krisetid (250-284) .....	12
2.2: Frå diarki til tetriarki 280-293 .....	13
2.3: Tetriarkiets vekst og fall 293-305 .....	13
2.4: Keisar Konstantin den store .....	15
Kapittel 3: Religion i Romerriket.....	16
3.1: <i>Religio</i> .....	16
3.2: Romersk <i>religio</i> og keisaren si rolle .....	18
3.2.1: <i>Pax deorum</i> og skytsguden .....	19
3.2.2: Keisardyrking .....	19
3.3: Andre religionar .....	20
3.3.1: Mithras-kulta .....	21
3.3.2: Sol .....	21
3.4: Kristendomen og kyrkja anno 306 .....	23
3.4.1: Kristendomen i Romerriket.....	23
3.4.2: Konstantin og kristendomen fram til 312.....	25
3.4.3: Donatismen .....	26
Kapittel 4: Brev .....	28
4.1: Grunngeving for utval av brev .....	28
4.2: Brev 1: Milano-ediktet .....	28
4.3: Brev 2: Konstantin sitt fyrste brev om donatismen.....	31
4.4: Brev 3: Konstantin sitt andre brev om donatismen.....	32
4.5: Brev 4: Versjon 2 av Konstantin sitt andre brev .....	33
4.6: Brev 5: Om donatistane sin forfalsking .....	34
4.7: Brev 6: Konstantin si annerkjenning av donatist-skismet.....	35
4.8: Brev 7: Brev om Caecilian si uskuld.....	36
4.9: Brev 8: Konstantin sitt Tolerasjonsedikt.....	36
4.10: Oppsummering .....	37

Kapittel 5: <i>Pantokrator</i> .....	38
5.1: Omsetting, etymologi og semantikk .....	38
5.1.1: <i>Pantokrator</i> .....	38
5.1.2: <i>Omnipotentis</i> .....	39
5.2: Bruk av <i>pantokrator</i> i Bibelen .....	39
5.3: Kristen skapingsteologi, frelse og dom .....	40
5.3.1: Forholdet mellom skaping, frelse og dom.....	40
5.3.2: Romanum .....	41
5.4: <i>Pantokrator</i> og <i>omnipotens</i> i romersk <i>religio</i> og filosofi .....	42
5.5: Mithras og Sol .....	43
5.5.1: Mithras .....	43
5.5.2: Samanheng mellom Sol og chi-rho .....	43
5.6: <i>Pantokrator</i> i Konstantin sitt gudsbilete .....	45
Kapittel 6: <i>summus</i> .....	47
6.1: Omsetting, etymologi og semantikk .....	47
6.2: Bruk i kristendomen og Bibelen .....	47
6.3: Romersk <i>religio</i> og filosofi sin bruk av <i>summus</i> .....	48
6.4: <i>Summus</i> hos Konstantin: monoteisme eller øvstegud? .....	48
Kapittel 7: Gudsbilete som sameinande faktor for kyrkja.....	51
7.1: Kva gudsbilete er utgangspunkt for drøftinga? .....	51
7.2: Konstantin sin sameinande rolle i donatiststrida.....	52
7.3: frå det kollektive til det private .....	55
7.4: <i>Religio</i> -synkretisme eller ny <i>religio</i> ? .....	57
Kapittel 8: Konklusjon .....	58
8.1: Historiske trekk .....	58
8.2: Konstantin sitt gudsbilete .....	59
8.3: Konstantin sitt gudsbilete som sameinande faktor i kyrkja .....	61
8.4: Utblikk.....	61
8.5: Avslutningsord .....	62
Kapittel 9: Kjelder, litteratur og ordbøker.....	63
9.1: Kjelder.....	63
9.2: Litteratur.....	63
9.3: Ordbøker .....	64
Tillegg: breva .....	66

# KAPITTEL 1: INNLEIING

## 1.1: Introduksjon

Romerriket var eit krigsimperium med utspring i bystaten Roma. Storleikstida var på 200-talet, då riket sine grenser strekte seg over 5 millionar kvadratkilometer, frå Hadrians mur i England til Eufrat i Syria, frå Rinen og Donau til Svartehavet og Nord-Afrika ved Nilen i Egypt.<sup>1</sup> I keisar Augustus si regjeringstid (keisar fram til år 14) gjekk riket frå å vere ein republikk til å verta eit monarki.<sup>2</sup> Som monarki vart det romerske riket styrt av ein eller fleire keisarar. Ofte var både riket sine geografiske grenser og keisaren truga av militære krefter, både internt og eksternt. Militær makt, politikk og religion var svært samanvevde delar av samfunnet. Det var difor vanleg at keisarane valde ut ein gud som sin skytsgud, og brukte denne i sitt offentlege virke. Skytsguden skulle sikre riket sin medgang, og slik vart kollektiv tilbeding av guden pålagd. I nedgangstider var det vanleg å tenkje at skytsguden var utilfreds med den eller dei keisarane som regjerte. Dette var bakgrunnen for den store forfølginga av kristne som starta i 250-60 åra. Dei kristne sin framgang fekk skulda for riket sin nedgang. Dette var grunna rørsla sin vekst i perioden, samstundes som dei nekta å delta i den romerske religion sin offentlege kult. Seinare oppstod ei ny forfølgning av dei kristne på starten av 300-talet. Denne fekk sin endelege slutt med Milano-ediktet i 313, som mellom anna keisar Konstantin var med å vedta.

Konstantin, kjent som «Konstantin den Store», vart keisar i vestdelen av Romerriket i 306, og jobba seg fram til keisarleg einevelde i 324. Han var den fyrste keisaren som tok ei personleg interesse i kristendomen, og var med å stogge forfølgingane for godt. Som keisarane før og samstundes, såg Konstantin på riket sin velferd og framgang som eit resultat av gudane sin tilfredsheit med styresmakta. Det han gjorde annleis, var at han tok den kristne guden som sin skytsgud. I løpet av få år gjorde han kristendomen til ein integret del av sitt keisarlege virke, og var ein medviten aktør i teologiske diskusjonar. Denne avhandlinga tar for seg Konstantin sin deltaking i ein av desse diskusjonane, og ser på korleis gudsbiletet hans prega donatiststrida i perioden 312-322. Arven etter hans godkjenning av kristendomen førte til sist til at denne

---

<sup>1</sup> Kelly 2006: 1

<sup>2</sup> Grant 1990: 3

religionen vart den nye statsreligionen. Det er ikkje ei overdriving å seie at han snudde kristendomen og kyrkja si posisjon på hovudet.

## **1.2: Problemstilling**

Utgangspunktet for denne masteravhandlinga var interessa for korleis «makt og politikk» fekk påverknad på utviklinga i Oldkyrkja, spesielt spørsmål knytt til prosessar som gjorde at kyrkja gjekk frå å vere forfølgd, til å sjølv få ein maktposisjon i Romerriket. Dette var ei omvelting som starta på 300-talet, med keisar Konstantin som ein sentral katalysator for endringa. Han vart ein viktig faktor for å gi kristendomen ein sentral posisjon i det romerske samfunnet, samstundes som han var pådrivar i kyrkjelege debattar. Difor er Konstantin brukt som eksempel på «makt og politikk» sin innverknad på kyrkja, og problemstillinga avhandlinga jobbar ut frå er: å gi ei utgreiing av Konstantin sitt gudsbilete slik det kjem til uttrykk i kyrkjelege brev i perioden 312-322, og å drøfte om dette gudsbiletet var ein sameinande faktor i donatiststrida fram til 322.

For å forstå Konstantin sin interaksjon med ei forfølgd, religiøs gruppe, er det naudsynt å gjere greie for hans tankar om gud. Dette vil i avhandlinga verta presentere gjennom ei utgreiing av hans gudsbilete på bakgrunn av eit utval kyrkjerelaterte brev i perioden 312-322, der prova breva gir kan verta forsterka av hans religiøse symbolbruk i offentlegheita i same periode. Gjennom breva vil det verta klar kva for omgrep Konstantin nyttar i relasjon til den guddommelege verda og utøving av religion. I tillegg vil det drøftast om dette gudsbiletet har hatt noko å seie for hans interaksjon med kyrkja, og om dette fungerer sameinande eller splittande i donatiststrida.

Romerriket var eit religionspluralistisk samfunn. Som fundament låg ein romersk religion med tette band knytt til keisaren. Det er dermed naturleg at Konstantin sitt gudsbilete fekk påverknad frå ulike hald. Kven er guden Konstantin tar som skytsgud? Er det ein einskapleg storleik, eller er denne guden sine attributt ei blanding av ulike tradisjonar? Det romerske riket var ein nasjon der politikk og militær makt vart tett knytt til det religiøse, og riket sin velferd vart relatert til den offentlege, religiøse kulta. Samstundes hadde keisarane i stor grad ei relasjonell sjølvforståing i møte med det guddommelege. Korleis påverkar dette Konstantin, når han nærmar seg den kristne tradisjonen som hadde ei meir privat tilnærming til gud? «Relasjonell» vert i avhandlinga brukt om den spesielle rolla keisarane i Romerriket meinte å ha i møte med

det guddommelege, og kristendomen som «privat» er meint å vise til at dei kristne sin gudsdyrking ikkje var relatert til det offentlege, men utøvd av enkeltpersonar.

Like etter den siste store forfølginga av dei kristne i Romerriket vart avslutta, oppstod det ei religiøs usemje mellom ulike kristne retningar. Den såkalla donatismen såg på eit tidspunkt ut til å tru ein religiøs einskap i kristendomen, og Konstantin går tidleg inn som aktør i debatten. Korleis spelar hans gudsbilete inn på rolla han tar, og er hans handlingar i denne usemja av sameinande eller splittande karakter?

### **1.3: Avgrensing og definisjonar**

Konstantin vart keisar i 306, og overtok som eineherskar i vest i 312, medan han vart eineherskar i heile Romerriket i 324 og hadde denne stillinga til sin død i 337. Grunnen til at avhandlinga tar for seg gudsbiletet i den avgrensa perioden 312-322, er fordi denne perioden startar med hans kristne visjon ved Roma, og 322 er siste gong han skriv eit brev som omhandlar donatiststrida. Dateringa av det som frå no vert kalla «Tolerasjonsediktet» er usikker, men for enkelheits skuld vil det frå no refererast til med dateringa 322. Med denne avgrensinga er det mogeleg å undersøke gudsbiletet i relasjon til ein konkret sak, samstundes som det er mogeleg å seie noko om hans sameinande faktor i ei konkret usemje.

Romerriket og Oldkyrkja var av ein nasjonal og religiøs storleik som var av fundamental annleis kultur enn den vestlege verda er i dag. Det er difor viktig å vite at det kan liggje sjølvsegte element i kjeldene som vert undersøkt, og det dermed er naudsynt å teikne opp eit kulturelt bakteppe som gir svar på spørsmål som breva ikkje seier noko eksplisitt om. Dette vert skissert opp i kapittel 2 og 3. Det er ikkje rom for å gå i djupna på korkje det politiske eller religiøse systemet, men sentrale element vert belyst. Konstantin er keisar i eit riket som er av svært militær art, difor vert det gitt eit bilete på korleis den militære situasjonen er i tida før Konstantin kjem til makta. Religion eksisterte som eit fundament i samfunnet på ulik måte enn slik vi forstår omgrepet i dag, og dette vil forklarast grundig. Det var ein religiøs pluralisme på 300-talet, og det eksisterte både nasjonale og lokale kulturar. Det er ikkje mogleg å gå inn på alle, men sentrale rørsler som møter Konstantin, og som han både eksplisitt og implisitt gir uttrykk for å kjenne til, vert gjort greie for. Av desse siste er det naturleg å ta utgangspunkt i den offentlege,



romerske religionen<sup>3</sup>, og sjå på solguden Sol Invictus og mysterieguden Mithras. I tillegg vert det gitt eit bilete av korleis kristendomen er på dette tidspunktet, med spesielt fokus på kva som skil dei kristne frå riket sine andre religionar.

Personar, symbol og omgrep vert forklart fortløpande. Det vert berre gjort eit skilje mellom «gud» og «Gud», når det er snakk om dei kristne si eiga omtale av sin guddom. Oversikt over breva som er brukt finns i eit tillegg, der det er vist til både originalskrift og engelsk omsetting. Når det vert referert til desse breva som ei samling vert dei kalla «brev», medan det enkelte brev vert presentert med sitt respektive nummer eller tittel. Grunngeving for utvalet som er gjort vert presentert sjølvstendig i starten av kapittel 4.

Tidsperioden avhandlinga sentrerar seg rundt, er perioden der Konstantin er einaste keisar i vest og arbeidar seg fram mot einevelde. Dermed er det relevant å peike på faktorar som kan seie noko om hans relasjon til kristendomen gjenspeglar dei militære grepa han gjer for å ekspandere sin maktposisjon, og om han såg parallellar mellom nytteverdien av eit samla rike og ei samla kyrkje.

## 1.4: Metode og kjelder

Å undersøke eldre historie kan vere ei kompleks oppgåve. Difor må det understrekast at svara avhandlinga gir ikkje er absolutte, og at *«ein historisk narrativ ikkje kan innehalde teknisk kunnskap, berre vere eit føreslag til å sjå på fortida frå ein spesifikk ståstad»*, som Franklin Ankersmith seier.<sup>4</sup> Det er ingen mogelegheit for å spørje Konstantin om avhandlinga sin konklusjon er ei rett tolking av hans gudsbilete eller rolle i donatiststrida. Svaret på avhandlinga si problemstilling vil difor vere ei moderne tolking, og utan mogelegheit for å etterspørje førstegongsvitna. Samstundes vil eg understreke det positive med å jobbe med eldre historie i dag, fordi det kan vere lettare å sjå strukturar og samanhengar i retrospekt, enn når ein står midt oppi ei kulturell utvikling.

---

<sup>3</sup> «Religion» er eit moderne omgrep, og etter persentasjon av meiningsinnhaldet i *religio* i kapittel 3, vil dette verta nytta i omtale av den tradisjonelle, romerske gudsdyrkinga.

<sup>4</sup> Clarck 2004: 28

Avhandlinga vert lagt fram som ein historisk narrativ, og vil dermed primært gi ei framstilling av stoffet i ei kronologisk rekkefølge. Den konkrete metoden vert å tolke gudsbiletet breva framstiller, i ljøs av si samtid.

Avhandlinga startar med ei utgreiing av det politiske og religiøse klimaet i Konstantin si samtid. Omgrepet *religio* vert nøye forklart, for å gi ei forståing av korleis den religiøse oppfattinga i samtida var. Deretter vert den tradisjonelle romerske religionen, med keisaren sin rolle i denne, kort presentert, etterfølgt av eit utval andre tradisjonar. Kristendomen vil til sist i religionskapittelet verta skisserast opp med blikk på kva element som skil denne religionen ut i samtida. Det vil også gis ei kort historisk skisse av donatiststriden, slik den utspelete seg i den aktuelle tidsperioden.

Etter at rammene rundt Konstantin si religiøse samtid er gitt, vert breva grundig greia ut. Konstantin sin ordlegging om det guddommelege og den rette religiøse praksis får her stor vekt. For kvart brev vil desse elementa verta peika på. Denne analysen dannar grunnlag for å tolke kva for gudsbiletet Konstantin har i perioden. Korleis dette kjem til uttrykk vil verta presentert i dei følgande kapitla. Når gudsbiletet er etablert, vil eit eige kapittel ta for seg drøftinga rundt dette sin rolle i donatiststrida. Konklusjonen skal gi svar på spørsmåla reist undervegs, og summere opp dei store linjene avhandlinga har avdekka.

Kjeldene er presentert i eit tillegg, men det er på sin plass å presentere samlinga til Coleman-Norton som står for den engelske omsettinga av desse. Samlinga *Roman State and Christian Church – A Collection of Legal Documents to A.D. 535* er ei samling med juridiske dokument relatert til den kristne kyrkja. Alle breva i samlinga har ein statleg autoritet som avsendar, som oftast ein keisar, og reflekterer den romerske styresmakt si haldning ovanfor kyrkja.<sup>5</sup>

## **1.5: Målsetting**

Målsettinga med avhandlinga er å få eit innblikk i Konstantin sitt gudsbilete på tida han er keisar i vest. Er gudsbiletet i utvikling, og korleis er det prega av den kristne tradisjonen etter at han får sin kristne visjon i 312? Keisarrolla var tradisjonelt knytt tett til dei romerske gudane, der gudane vart sett på som avgjerande for politisk og militær framgang. Avhandlinga skal gi eit svar på korleis og kvifor Konstantin brukte si keisarlege makt i møte med splittande tendensar,

---

<sup>5</sup> Coleman-Norton 1966: xxxvii

i ein religion som tidlegare vart sett på som årsak til nedgang i riket. Ved å analysere gudsbiletet og drøfte korleis dette fungerer sameinande eller splittande i kyrkja, skal avhandlinga gi eit svar på kva relasjon Konstantin sjølv meinte å ha til kyrkja på det tidspunktet han nærmar seg å verte einherskar i heile Romerriket.

## **KAPITTEL 2: ROMERRIKET SITT STYRESETT**

For å forstå Konstantin si samtid, og dermed Konstantin sitt gudsbilete, er det naudsynt å ta eit attendeblick på prosessane som vart sett i gong i Romerriket i siste halvdel av 200-talet. Perioden var prega av uro og maktkamp, både militært og religiøst. Det var komplekse samanhengar mellom krise i riket, militær strategi og borgarkrigar som førte til at Konstantin sin far, Konstantius, vart ein del av det såkalla tetriarkiet, og dermed førte Konstantin inn i keisarrekka. Desse politiske og militære prosessane og tidsperioden 250-306 er objekt for dette kapitlet. I siste delkapittel vert Konstantin sitt virke kort presentert.

### **2.1: Keisarmakt og krisetid (250-284)**

Romerriket hadde stort fokus på det militæret, og arbeida kontinuerleg for å utvide sine landegrensar. Keisaren var leiaren i riket, og det militæret var det viktigaste verktøyet for ekspansjon. Eit svært relevant element som vart forårsaka av at riket raskt ekspanderte grensene sine, var at det raskt kom nye kulturar og religionar inn i riket. Dette saman med ei urbanisering gjorde Romerriket til eit svært pluralistisk samfunn, både kulturelt og religiøst.<sup>6</sup>

Under Decius sitt styre i år 250 vart det for fyrste gong innført ein universell praksis der heile befolkninga i Romerriket skulle gi offer til keisaren. Mange kristne valde å stå i mot denne praksisen, fordi det braut med deira monoteistiske gudsbilete. Dette var bakgrunnen for den fyrste generelle forfølginga av kristne. Den urolege situasjonen i riket forverra seg stadig, og i 253 kom Valerian til makta, og fortsette arbeide for einskap i den tradisjonelle religionen, for å endre den militære nedgangen. Difor gjekk han til direkte åtak på kristne geistlege i 257/8, sidan dei ikkje deltok i den offentlege religionen. Etter eit vanskeleg ti-år for dei kristne, sørga Dallienus, Valerian sin son, for ei fredstid som varte i 40 år. Dallienus klarte derimot ikkje å halde ein keisarleg autoritet, og riket vart delt i tre, og militæret fungerte berre defensivt, for fyrste gong i rikets historie. Den keisarlege militærmakta var svekka og vart truga av både eksterne og interne krefter. No måtte også keisaren sjølv delta i krig, og ikkje berre vere ein distansert kommandør.<sup>7</sup>

Då krisa i riket fortsette å forverra seg utover andre halvdel av det tredje århundret, måtte keisarane ty til meir enn berre militære grep, og fokuserte meir og meir på retorikk. Dei

---

<sup>6</sup> Grant 1990: 8

<sup>7</sup> Lenski 2012: 36-9

framstilte seg sjølve som uovervinnelege generalar, som var manifestasjonen av vilja til sin skyts gud eller øvstegud, *summus deus*.<sup>8</sup>

## **2.2: Frå diarki til tetriarki 280-293**

Diocletian vart keisar i 284. I periode 285-6 var han eineherskar, men frå 286 regjerte han berre i aust, medan han delegerte bort ansvaret til ein keisar i vest. Dette var Maximian. Diocletian fungerte som augustus og Maximian som cæsar. Den som var augustus var av høgare rang, enn den som var cæsar. Slik vart diarkiet oppretta (frå det greske *duo* som tydar «to»). Diocletian hadde ingen soner, så det var mannen til dotter hans, Galerius, som overtok makta i aust etter han i 305.<sup>9</sup>

I vest utnemnde Maximian sjølv ein underordna hjelpar. Dette var Carausius, som etter kvart gjorde opprør. Maximian klarte ikkje å handtere problemet på eigahand, og henvendte seg til sin prefekt, Konstantius. For at dette nye samarbeidet skulle fungere utan nye forræderi, sørga Maximian for at Konstantius gifta seg med dotter si, Theodora. Dette førte til at Konstantius måtte skilje seg frå si dåverande kone Helena, som var Konstantin si mor.

Diarkiet var ei førebels ordning for å få orden på krisene riket stod ovanfor. Då Diocletian såg at Maximian hadde mista kontrollen, måtte den nye styreforma igjen reviderast. Difor bestemde han at Konstantius også skulle utnemnast til keisar. Dette var starten på ein prosess som i 293 enda med riket sitt fyrste tetriarki (av det greske *tetra* som tydar «fire»). Konstantius skulle utnemnast til cæsar, medan Maximian framleis var augustus. Dei delte vestriket mellom seg. I aust fortsette Diocletian som augustus, og tok ein eigen cæsar, prefekten Galerius Maximianus.<sup>10</sup>

## **2.3: Tetriarkiets vekst og fall 293-305**

Med tetriarkiet vart Romerriket delt i fire provinsar. Kvar provins skulle styrast av ein augustus eller cæsar. I aust skulle augustusen ha ansvar for Egypt, Libya, Palestina, Syria og Lille-Asia. Den fyrste keisaren her var Diocletian sjølv. Hans underordna, cæsaren, var Galerius som regjerte over Hellas og Balkan. I vest skulle Maximian vere augustus og styre over Italia, Afrika

---

<sup>8</sup> Stephenson 2010: 75-76

<sup>9</sup> Stephenson 2010: 88

<sup>10</sup> Stephenson 2010:88- 90

og Spania, medan Konstantius var cæsar og styrte over Britannia<sup>11</sup> og Gallia. Hovudet for denne maktfordelinga skulle endrast etter 12 år, og då skulle cæsarane verta til augustus, og nye cæsarar utnemnast. Slik skulle makta fordelast og halde på kontinuitet og gi nytt blod. Dette skulle hindre keisarane sin eigen maktsjuke, og samstundes sikre god administrering av riket.<sup>12</sup>

Keisarane meinte det var naudsynt å fronte ein offentleg religion. Dette skulle vere av den gamle, romerske tradisjonen. Sentralt i denne var tanken om at ein samla religion gav eit samla rike. Med dette som bakgrunn, valde kvar keisar i tetriarkiet ut ein romersk gud som beskyttar, eller skytsgud. Diocletian valde å vere son av Jupiter, som var øvsteguden i den romerske tradisjonen. Maximian vart son av Hercules. Galerius fekk si beskytting frå Mars og Konstantinus hadde Apollon som sin gud. Denne struktureringa var sterkt inspirert av ynskje om å hindre nye religionar å spreie seg.<sup>13</sup> Apollon vart assosiert med solguden, og er relevant for Konstantin sitt gudsbiletet. For å sørgje for ein einskapleg religion, tok Diocletian initiativ til forfølgning av dei kristne, som mellom anna resulterte i øydelagde kyrkjer og at deira heilage skrifter vart brende.<sup>14</sup>

Sjølv om det vart lagd klare linjer for korleis tetriarkiet skulle fungere, fell det saman allereie ved fyrste utnemning av cæsarane til augusti, og utnemning av to nye cæsarar i 305. Galerius vart nytt hovud, og han utnemnde to andre til rolla som cæsar enn dei som var planlagd. Tanken var at Maximian og Konstantius sine sonar, Maxentius og Konstantin, skulle overta som cæsarar. Desse usemjene førte raskt til konflikt mellom keisarane, og kampen om makta i vestriket var i gong. Året etter at nye cæsarar var på plass, døydde Konstantius brått. Det resulterte i at hans militære troppar utnemnde Konstantin til augustus med det same, ikkje cæsar fyrst.<sup>15</sup>

---

<sup>11</sup> Sidan denne delen av riket var ei øy, var den i stor grad avskore for utvikling i resten av riket. Det var få kyrkjer her, og dette kan igjen vere årsak til at kristne opplevde lite eller ingen forfølgning, medan andre områder vart hardt ramma. MacMullen 1984: 81

<sup>12</sup> Roldanus 2006: 28

<sup>13</sup> Roldanus 2006: 29

<sup>14</sup> Grant 1990: 229-230

<sup>15</sup> Roldanus 2006: 31

## 2.4: Keisar Konstantin den store

Dette delkapittelet trekk berre fram milepælar i Konstantin sitt keisarvirke som er relevant for i avhandlinga.

Konstantin var son av Helena og Konstantius. Mora var kristen, og faren valde Apollon som skytsgud under sitt keisarvirke. Konstantin overtok i 306 som keisar i vest, med styre over Gallia og Britannia. På dette tidspunktet var det allereie splitting i tetriarkiet, og i 312 gjekk Konstantin til åtak på Maxentius som var den andre keisaren i vest. Då Konstantin sigra her, var tetriarkiet si tid over. Før slaget ved Roma, fekk han ein visjon der han høyrde den kristne guden snakke til han. Dette vert kort utdjupa i kapittel 3.

I aust var makta framleis delt mellom to keisarar, men allereie i 313 vann Licinius over Maximinus Dia, og vart einaste herskar i aust. Før sigeren, hadde Licinius gått inn i allianse med Konstantin, ved å gifte seg med ein av hans systrer. Dette giftemålet skjedde i Milano, og var dermed også opphavet til Milano-ediktet.<sup>16</sup> Frå 312-324 var Konstantin einaste keisar i vest, og i denne perioden var det fleire krigar mellom Konstantin og Licinius. I 324 sigra Konstantin over Licinius, og slik vart einevelde eit faktum og Konstantin var keisar for heile Romerriket. Denne makta heldt han livet ut, til sin død i 337. Då tok sonene hans Konstantius, Konstans og Konstantin 2. over makta, og riket vart igjen delt.<sup>17</sup>

---

<sup>16</sup> Roldanus 2006: 31

<sup>17</sup> Roldanus 2006: 70

## KAPITTEL 3: RELIGION I ROMERRIKET

Det var stor religionspluralisme i Romerriket. Mange ulike religiøse system eksisterte side om side, og tankesetta var stort sett polyteistisk. Gudstilbeding var ei handling som var meir knytt til det offentlege enn den private sfæren.<sup>18</sup> Det er svært viktig å vite at det ein omtalar som religion i dag, er noko ganske annleis enn denne tida sin religion, eller *religio*. Dette er det fyrste som vert lang fram i dette kapitlet. Deretter vert relevante aspekt ved den tradisjonelle romerske *religio* gjennomgått, etterfølgt av eit par andre relevante religiøse retningar, mellom anna kulta til Sol Invictus. Sist i dette kapitlet vil kristendomen, slik den eksisterte på starten av 300-talet, verta presentert i korte trekk. I nemnde delkapittel vil Konstantin sitt møte med den kristne religion verta introdusert, etterfølgt av ei utgreiing av hovudlinjene i donatiststrida.

Det er verdt å nemne at det eksisterte mange ulike filosofiske skular i Konstantin si samtid, der mange hadde ein gudstanke som relaterte til ein øvstegud og eit skapargudprinsipp, mellom anna stoicismen. Å gå djupt inn i filosofien er det korkje plass til eller naudsynt å gjere. Difor vil relevante element frå stoicismen verta forklart direkte i analyse- og drøftingskapitla, og får dermed inga eige delkapittel her.

### 3.1: *Religio*

Før utgreiing om konkrete religionar og gudar, er det viktig å bygge opp ei forståing av kva religion i Romerriket på 300-talet faktisk var. Dette fundamentet vert etablert i dette delkapitlet på bakgrunn av to ord: det latinske *religio* og det greske *threskeia*. Desse orda vil vi i stor grad omsettast til norsk med ordet «religion». Det er likevel ei stor skilnad på meiningsinnhaldet i *religio* og det moderne omgrepet. Eit viktig utgangspunkt er at det i Romerriket si samtid ikkje var mogeleg å skilje mellom «det religiøse» og «det sekulære», og dermed kunne ikkje *religio* skiljast frå andre delar av samfunnet.<sup>19</sup>

Ordet *religio* førekjem i nokre av dei tidlegaste overlevande tekstane vi har frå latinsk litteratur. Mykje av det vi veit om tidleg bruk av dette omgrepet finn vi hos den romerske filosofen og forfatternen Cicero (106-43f.Kr). Han definerer *religio* som *cultus deorum*. Det vil seie tilbeding av gudane.<sup>20</sup> Ordet vert dermed i eintalsform nytta primært i kontekstar som omhandlar gudar.

---

<sup>18</sup> Grant 1990: 15

<sup>19</sup> Nongbri 2013: 26

<sup>20</sup> Warrior 2006: 6



I tillegg brukar Cicero nokre gongar ordet i fleirtalsform, *religiones*, i omstende der det er snakk om reglar eller forbod. Desse kunne vere innført anten av gudar eller menneske<sup>21</sup> Eintalsforma vert dermed brukt som omgrep retta mot det guddommelege, medan fleirtalsforma vert forstått generelt juridisk. *Pietas*, og *eusbeiuia* på gresk, er i følge Cicero den rette respekt for *religio*, gjennom rett utøvig av tilbeding, det vil seie *cultus*, ovanfor gudane.<sup>22</sup>

I kristne skrifter frå det 3. og 4. århundre er ideen om rituell praksis sentral i bruken av *religio*. I kristen kontekst er Lactantius viktig for å gi innblikk i bruken av omgrepet. Eit element han brukar er å sette frasen *vera religio* opp mot *falsa religio*, det vil seie rett mot gal *religio*. Dei kristne si tilbeding forståast som det riktige, medan alt anna er galt. Lactantius er spesielt relevant i denne avhandlinga sidan brev 1 er ivaretatt av han. Det er også ei frase som dukkar opp i fleire av breva til Konstantin, mellom anna i brev 6 der han skriv at han skal sørge for at alle folk utfører *veram religionem*.

Hos desse forfattarane har *religio* fleire liknande tydingar. Det ser primært ut til å handle om ritual og tilbeding, og på denne måten er det fokus på det handlande aspektet i *religio*. Når den kristne forfattaren Lactantius snakkar om *vera* og *falsa religio*, lagar han eit skilje mellom det som er innanfor og det som er utanfor, ved å seie kva som er legitimt for dei kristne og ikkje.

*Threskeia* er den greske versjonen av omgrepet. Det er mykje som tydar på at dette ordet også vart nytta for å omtale ritual retta mot gudane.<sup>23</sup> Den jødiske historikaren og forfattaren Josefus (37-100) nytta ofte *threskeia* i situasjonar knytt til jødane si rette utøving av ofring, som er ein form for tilbeding. Vidare brukte han ordet i omtale av Abrahams nesten-offer av Isak, då Gud testar Abraham sin lojalitet og trufastheit. Det vil seie at ordet får ei tyding vi i dag vil assosiere med lojalitet og lydighet. Dermed blir både ritual, offer, lydighet og trufastheit måtar å tyde *threskeia* på.

Det er også relevant å trekkje fram Origenes (ca. 185-254) og Eusebius (ca. 260-340) her. Når Origenes skriv om det jødiske folk, seier han at dei har fått problem med å utføre sine lokale

---

<sup>21</sup> Nongbri 2013: 27-28

<sup>22</sup> Warrior 2006: 56

<sup>23</sup> Nongbri 2013: 35

*threskeia*. Her er dette forstått som offer. For Eusebius er tydinga av *threskeia* ofte synonym med «den rette tilbedinga av den eine gud».<sup>24</sup> Som tilsvarar tanken om at *pietas* er rett *cultus*.

Tydinga av *religio* og *threskeia* er i stor grad synonym, og elementa definert over ligg til grunn for resten av avhandlinga og forståinga av den religiøse<sup>25</sup> sfæren i Romerriket. Omgrepa rommar andre, meir handlingsretta, element enn vårt moderne «religion». Både det latinske og det greske ordet dukkar opp i breva. Det romerske riket si samtid snakka om tilbeding, offer og ritual, når dei brukte ordet *religio*. I jødisk og seinare kristen tradisjon, er det tydeleg at også *threskeia* blir brukt som omgrep i tale om trufastheit. Kort sagt er utgangspunktet at desse termene omhandlar det ein i dag seier er ein religion sine ritual. I avhandlinga vil *religio* verte nytta som fellesnemnar for begge orda, og *threskeia* vil berre nyttast der det førekjem i gresk tekst.

### **3.2: Romersk *religio* og keisaren si rolle**

Romerriket var *religio*-pluralistisk. Med dette omgrepet er det meint mangfaldet av dei mange *religionem* som eksisterte i samtida. Som grunnstein i denne pluralismen låg den tradisjonelle, romerske *religio*. Den hadde i stor grad sitt utspring i byen Roma.<sup>26</sup> I tida Romerriket var eit keisardøme, var det keisaren som hadde ansvaret for det religiøse livet i riket.<sup>27</sup> Romersk *religio* var polyteistisk, og øvst i gudsunivers regjerte Jupiter som øvstegud.<sup>28</sup> I tillegg til Jupiter var det eit stort mangfald av lokale og nasjonale gudar med tilhøyrande ritual.<sup>29</sup> Kvar gud hadde sitt ansvarsområdet, knytt til ein spesiell del av livet eller samfunnet, og mange av gudane var knytt til ein spesifikk by.<sup>30</sup> Det er ikkje naudsynt å gå inn på dei enkelte gudane, anna enn å nemne Apollon. Han vart assosiert med sola og har hatt ein innverknad på Konstantin sitt gudsbilete, slik det vert presisert seinare.

---

<sup>24</sup> Nongbri 2013: 36

<sup>25</sup> «Religiøs» vil verta nytta vidare i avhandlinga, sjølv om det er avleia av det moderne omgrepet «religion». Det skal her forståast i ljøs av *religio*.

<sup>26</sup> Gilhus & Thomassen 2010: 155

<sup>27</sup> Warrior 2006: 52

<sup>28</sup> Gilhus & Thomassen 2010: 164

<sup>29</sup> Mange av dei romerske gudane var i stor grad synonyme med dei greske gudane.

<sup>30</sup> Gilhus & Thomassen 2010: 166

### 3.2.1: *Pax deorum* og skytsguden

Sentralt i romersk *religio* var at menneska var avhengige av at gudane fekk den merksemda dei hadde krav på. Denne merksemda vart gitt gjennom rett *cultus*. Dette var naudsynt for at gudane skulle gi sin velvilje og sørge for velferd både materielt og militært. Når gudane var nøgde hadde riket *pax deorum*, det vil seie fred med gudane.<sup>31</sup> Det var keisaren sitt ansvar at denne freda vart oppretthalde. For at dette skulle vere mogeleg, valde kvar keisar ut ein gud som sin skytsgud. Denne guden hadde ekstra behov for *cultus*. At skytsguden endra seg frå keisar til keisar, førte til at den offentlege kulta var i stadig endring.<sup>32</sup> Ynskje om *pax deorum* gjorde at romersk *religio* var tett knytt til alle samfunnet sine sider. Det var ikkje berre den offentlege *cultus* som var ein del av dette, men også å tolke teikn frå gudane. Desse teikna vart mellom anna brukt til å ta politiske og militære avgjerder.<sup>33</sup>

Keisaren sitt forhold til skytsguden var linka til oppbygginga av samfunnet generelt og tanken om *paterfamilias*.<sup>34</sup> Keisaren var klient og guden beskyttar.<sup>35</sup> Med keisar Augustus vart tradisjonen om keisaren som *paterfamilias* for heile det romerske folk innført.<sup>36</sup> Og seint i det andre århundret vart keisaren formelt det absolutte hovudet i det statlege hushaldet.<sup>37</sup> Dette viser korleis keisaren hadde ein spesielt forhold mellom gud og riket.

Det var det kollektive *cultus*-aspektet som stod sentralt i den romerske *religio*. Tanken om velvilje frå gudane gjaldt livet her og no, og det var ikkje noko fokus på ei personleg frelse eller ei frelse relatert til etterlivet.

### 3.2.2: Keisardyrking

Forholdet mellom *cultus* og *pax deorum* var avgjerande for dei romerske keisarane. Då Romerriket gjekk frå å vere republikk til å verta monarki, utvikla det seg etter kvart ei religiøs

---

<sup>31</sup> Gilhus & Thomassen 2010: 181

<sup>32</sup> MacMullen 1984: 16

<sup>33</sup> Gilhus & Thomassen 2010: 155

<sup>34</sup> *Paterfamilias* var ei ordning av hushaldet, der familieoverhovudet var beskyttaren og den utvida familien, inkludert slavar, var klient. Beskyttaren hadde både autoritet og ansvar ovanfor sine klientar.

<sup>35</sup> Gradel 2002: 36

<sup>36</sup> Gradel 2002: 187

<sup>37</sup> Gradel 2002: 197

dyrking av keisaren. Dette var fordi keisaren symboliserte riket sin einskap.<sup>38</sup> Denne tanken vert viktig i møte med Konstantin sitt gudsbilete og sameinande faktor i kyrkja, fordi den bygger på idealet om at ein samla religion førte til eit samla rike.

Dyrkinga av ein nasjonal leiar stamma frå aust og egyptisk tradisjon. Der var kongen i seg sjølv ikkje ein gud, men eit bindeledd mellom menneske og gudar. Allereie på 2000-talet f.Kr. vart det i egyptisk tradisjon vanleg å kalle kongen for «Ra sin son». Ra var ein egyptisk solgud.<sup>39</sup> Som nemnd i kapittel 2 vart det også vanleg for romerske keisarar å kalle seg for son av sin skyts gud.

Starten for den romerske keisardyrkinga var at keisar Oktavian fekk tilnamnet *Augustus*, som tydar heilag, ærverdig eller opphøgd. Under denne keisaren si regjeringstid vart det ein lengre periode med fred, *pax augusta*. Med dette som bakgrunn utvikla det seg ei myte om at han var son av guden Apollon. Dette er same gud som Konstantin sin far seinare tar som skyts gud. At fredstida i riket bygga opp om Augustus sin nære gudsrelasjon, er eit eksempel på korleis romersk *religio* har *pax deorum* som mål. Det er viktig å peike på at denne kulta skilte mellom den levande og den døde keisaren, og at det berre var etter sin død at ein keisar faktisk kunne erklærast som guddommeleg.<sup>40</sup>

Her er det tydeleg at keisaren vart tett forbundet med den guddommelege sfæren, og dermed var ein viktig del av den romerske *religio*. Keisaren hadde ansvar for riket si velferd, og denne velferda var det gudane som gav. Difor vart det ein sentral del av *religio* å utøve rette ritual og ofringar også til keisaren. Om keisaren klarte å samle religionen, ville også riket halde seg samla. Grunnen til at kristne vart sett på som ei utfordring og eit problem i riket, var nettopp det at dei nekta å ofre til keisaren, og dermed vart skulda for å vere årsaken til krisetidene i riket.

### **3.3: Andre religionar**

Romerriket hadde allereie ein *religio*-pluralisme, men med sin stadige ekspansjon kom det raskt fleire og nye religionar til den romerske befolkninga. I tillegg innvandra menneske til dei store

---

<sup>38</sup> Gilhus & Thomassen 2010: 196

<sup>39</sup> Gilhus & Thomassen 2010: 42

<sup>40</sup> Gilhus & Thomassen 2010: 197-198

byane og tok med seg sine lokale gudar . Dei viktigaste å leggje merke til av desse, er dei som tilbydde personleg frelse. Desse lova noko den offentlege, tradisjonelle religionen ikkje kunne gi. Kristendomen var blant desse.<sup>41</sup> Med svært tette band mellom politikk og *religio*, var det uunngåeleg at styresmakta involverte seg når nye religionar dukka opp. Det var ofte slik at dei nye *religionem* fyrst ikkje vart godtekne, men ulike omstende kunne gjere at styresmakta løсна på forboda. Det skjedde spesielt i krisetider, som nedgangstider i krig. Aksepten var vilkårsbunden av at dei som valde ein annan *religio* likevel fortsette å delta i den offentlege kulta.<sup>42</sup>

### 3.3.1: Mithras-kulta

Mithras-kulta var ein *religio* som vart praktisert privat i det romerske militæret. Det er den største militære kulta i Romerriket som er kjend i dag. Ho var på topp i århundreskiftet mellom det fyrste og andre århundret. Slik som fleire andre nye *religionem* i riket, kunne denne kulta tilby sine medlem ei personleg frelse.<sup>43</sup> Mithras-kulta stammar sannsynlegvis frå kulta til den persiske paktsguden Mithra. Som persisk paktsgud var Mithra ein ljosgud med soltiknytting, i tillegg til å vere ein krigsgud.<sup>44</sup> I det romerske militæret fungerte Mithras som ein mysteriegud, og det er mogeleg at krigsgudselementet frå guden sitt opphav er grunnen til frammarsjen i det romerske militæret, fordi dei militære verdiane Romerriket var bygga på vart ivaretatt.<sup>45</sup> I tillegg hadde Mithras assosiasjon til sola, og bar tilnamnet *deus Sol Invictus Mithras*, som tydar «Guden, den uovervunne Sol, Mithras».<sup>46</sup> Dette trekk assosiasjonane til Sol Invictus.

### 3.3.2: Sol

Slik som keisardyrkinga fekk inspirasjon frå Egypt, har også solguden opphav i denne tradisjonen. Myta om sola var svært sentral for egyptarane. Deira solgud var alle menneske sin frelsar, både levande og døde. Den egyptiske solmyta har to viktige aspekt. Den fyrste er kosmologisk (korleis verda vart skapt) og det andre er soteriologisk (frelsesmessig). Begge punkt har parallellar i kristendomen, og dei er begge relevante når ein ser på Konstantin sitt

---

<sup>41</sup> Stephenson 2010: 27

<sup>42</sup> Warrior 2006: 80

<sup>43</sup> Stephenson 2010: 33

<sup>44</sup> Gilhus & Thomassen 2010: 217

<sup>45</sup> Gilhus & Thomassen 2010: 205

<sup>46</sup> Stephenson 2010: 34

gudsbilete. Dei konkrete egyptiske skapingsmytane knyt seg også tett til sola, mellom anna gjennom Atum som var ein versjon av solguden. Det er også verdt å nemne at i egyptisk tradisjon vart guden Horus personifisert med kongedømet, noko som lagar ei forbinding mellom skapinga og kongedømet, og dermed er med på å seie at kongedømet er den bærande institusjonen i samfunnet.<sup>47</sup> Her ser vi enno eit fellestrekk mellom Romerriket og Egypt, med tanke på kongen sin link til gudane. Solguden hadde ein høg symbolsk verdi, og tradisjonen sa at sola var opphav til alt liv og velferd.<sup>48</sup>

Det var mange guddommar i samtida som vart assosiert med sola og hadde Sol pluss eit stadnamn som tittel. Som fellesnemnar for desse vil det vidare i avhandlinga verta brukt «Sol» når det er snakk om ein solgud generelt, og når det er snakk om den spesifikke Sol Invictus vil heile namnet brukast. Sol vart ein del av den romerske, keisarleg gudsverda med keisar Septimus Severus (keisar 193-211). Kona hans var dotter av ein prest i ei solkult i Syria. Seinare favoriserte både Valerian (253-60) og Gallienus (253-68) Sol, deretter keisar Aurelian (270-75). Få år seinare var den keisarlege makta delt opp i tetriarkiet, og Konstantius tok Apollon som sin skytsgud. Dette var den av dei romerske gudane som var knytt til sola. Dette tilseier at Konstantin kjende til denne guddommen tidleg i livet. Det er mogleg at ein del av desse keisarane vart kjend med Sol gjennom Mithras-kulta i det militære.<sup>49</sup>

Med den egyptiske bakgrunnen heng det eit aspekt av skaping og frelse ved sola, medan Mithras gir meir assosiasjonar til krigsguden. Sol Invictus var ein etablert guddom når Konstantin kom til makta, og han brukte aktivt denne som sin skytsgud i periodar. Nokre av prova for dette er forteljinga om hans solvisjon, samt arkeologiske funn av myntar. Myntane kjem vi attende til, sidan desse vart laga periodevis samstundes som myntar med kristne symbol. Solvisjonen gjekk ut på at Konstantin hadde ein draum der Apollon kom til syne saman med sigersgudinna Viktoria. Dei gav han ei laurbærkrone med talet 30 på, som skulle symbolisere at keisaren skulle regjere i 30 år.<sup>50</sup> Etter dette, frå 310, dukkar Sol Invictus opp på Konstantin sine myntar.<sup>51</sup>

---

<sup>47</sup> Gilhus & Thomassen 2010: 32

<sup>48</sup> Roldanus 2006: 35

<sup>49</sup> Stephenson 2010: 76-81

<sup>50</sup> Stephenson 2010: 129

<sup>51</sup> Roldanus 2006:35

### 3.4: Kristendomen og kyrkja anno 306

Sjølv om denne avhandlinga er kyrkjehistorisk, blir det anakronistisk å snakke om kristendomen som ein eigen storleik, avskore frå resten av det religiøse biletet i Romerriket. Konstantin møtte den kristne tradisjonen og den kristne guden i eit spesifikt, religiøst klima, og det kan ein ikkje lausrive kristendomen frå. Difor vert kristendomen i denne tida introdusert i ljøs av det religiøse bakteppe som no er etablert, og den vert presentert som eit av mange valalternativ i det *religio*-pluralistiske Romerriket.

I Oldkyrkja var det ikkje ei totalt samla rørsle som kan definerast som kristne, og det fantes mange ulike meiningar om kva som var den rette trua for dei som trudde på Jesus. Ofte er det referert til «den katolske kyrkja» eller «katolikkar», som tydar «universal». Dette må ikkje forvekslast med dagens ulike konfesjonar.<sup>52</sup> I avhandlinga vil omgrepa «kyrkje» og «kristen» verta brukt som generelle termar, og berre i relasjon til donatiststrida vil det verte gjort ein skilnad på dei ulike rørsle. Likeeins kan ein ikkje snakke om eit samla kristent gudsbilete på 300-talet. Difor vil det ikkje verta gjort ei konkret samanlikning mellom «eit kristent gudsbilete» og «eit konstantinsk gudsbilete», men det vil verta presentert kva for kristne tankesett som dukkar opp i møte med Konstantin sin tanke om det guddommeleg.

#### 3.4.1: Kristendomen i Romerriket

Kyrkja var bygga opp av kyrkjelydar med lokale leiarar, der biskopen var på toppen.<sup>53</sup> Det var sentralt at desse biskopane vart sett som apostlane sine etterkommarar, spesielt i kyrkja i Roma. Denne kyrkja var ein av dei eldste, og Ireneus (115-202) peika på at kyrkjelege usemjer skulle avgjerast ved å undersøke tradisjonen nedarva frå apostlane.<sup>54</sup> Dette er sentralt i donatiststrida, der det vert samla til møter av biskopar, såkalla synodar eller konsil. Grunnen til dette var den sterke tanken blant kristne at dei var ein universell storleik, på kryss av sine lokale grenser. Difor heldt biskopar kontakt med kvarandre, og usemjer rundt kristen tru og lære vart tatt opp på konsil. Denne styreforma hadde sitt opphav i Acta 15.<sup>55</sup> Biskopen i Roma hadde ei spesiell rolle, og vart etter kvart einaste patriark i vest.<sup>56</sup> Dette er tydeleg når Konstantin mellom anna

---

<sup>52</sup> Lynch 2010: 53

<sup>53</sup> Lynch 2010: 65

<sup>54</sup> Lynch 2010: 67-68

<sup>55</sup> Lynch 2010: 145

<sup>56</sup> Lynch 2010: 150

er pådrivar for møtet i Roma (i 313), og seier at biskopen der skal ha ei stemme i donatiststrida, som det kjem fram i brev 2.

Dei kristne laga trusvedkjenningar, som ofte vart brukt i dåpsritual. Desse prøvde å uttrykke ein brei konsensus i den kristne trua. Vedkjenningane var gjerne lokale, men hadde i stor grad det same innhaldet, og inkluderte trusartiklar om både Fader, Son og Ande.<sup>57</sup> I kapittel 5 vil ein av desse vedkjenningane verta brukt i analysen av ordet *pantokrator*.

Medan den tradisjonelle romerske *religio* vart praktisert i det offentlege rom, var kristendomen subjekt for privat gudstilbeding. Då Konstantin kom til makta i 306 var religionen i stor vekst. I år 250 hadde det vore om lag 1 million kristne i riket, medan det i 300 hadde auka til meir enn 6 millionar. Veksten fortsette under Konstantin si regjeringstid, og få år etter hans død, i år 350, var talet på kristne nesten nådd 34 millionar. Talet på befolkninga haldt seg elles stabil.<sup>58</sup> Når dei som konverterte til kristendomen slutta å delta i den offentlege *religio* og *cultus*, vart dei kristne raskt skulda for å vere årsaken til problema i riket og grunnen til at *pax deorum* ikkje lengre var ein realitet. Det var dette som førte til forfølgjingane nemnd i kapittel 2.<sup>59</sup>

Det som var nytt og uforlikeleg med romersk *religio* i kristendomen, var den sterke monoteismen. Dette var grunnen til at dei kristne nekta å delta i romersk *religio*, fordi monoteismen forbaud deltaking i ein annan gud sin *cultus*, fordi andre gudar ikkje kunne eksistere.<sup>60</sup> Det må likevel peikast på at monoteismen ikkje utelukka at det fantes andre makter i verda enn den eine guden. Det var eit fenomen kalla *daimones*, som kunne vere både gode og vonde, som eksisterte i verda. Dette var ei form for andar, og langt mindre mektig enn den eine Gud.<sup>61</sup> Eit anna element som var nytt, var tanken om ei personleg frelse og eit etterliv. Dette vert kort utdjupa i kapittel 5.

---

<sup>57</sup> Lynch 2010: 71

<sup>58</sup> Stephenson 2010: 38

<sup>59</sup> Stephenson 2010: 62

<sup>60</sup> Stephenson 2010: 47

<sup>61</sup> MacMullen 1984: 28



### 3.4.2: Konstantin og kristendomen fram til 312

Konstantin si mor, Helena, var kristen. Tidlegare er det peika på at far hans, Konstantius, brukte Apollon som skytsgud. Konstantius måtte gå frå Helena av politiske årsakar, og det er plausibelt å tru at Konstantin i stor grad brukte tid i militæret med far sin etter dette. I barneåra kan Konstantin likevel ha fått verdifult innsyn i mora si kristne tru, sjølv om han ikkje vart døypt før på dødsleiet sitt.<sup>62</sup> Vidare vart den kristne forfattaren Lactantius (ca. 240-320) utnemnd til retorikk lærar for Konstantin sin son Krisups i 310.<sup>63</sup>

I 312 gjekk Konstantin mot Maxentius i Roma, og vona han skulle sigre og verta eineherskar i vestdelen av Romerriket. I forkant av dette slaget hadde han ein visjon i form av ein draum, der han fekk beskjed om å kjempe med den kristne guden sine symbol. Etter denne visjonen, og siger i Roma, innleia Konstantin etter kvart ein personleg relasjon til dei kristne og kyrkja. Likevel tok det år før Sol Invictus forsvann ut av hans religiøse repertoar.<sup>64</sup>

Chi-rho er symbolet Konstantin tok i bruk etter denne visjon. Det er eit av dei tidlegaste kristne symbola ein kjenner til, og framleis brukt i kristendom og kyrkja i dag. Det er eit monogram, sett saman av dei greske bokstavane «kh» og «r», som er dei to fyrste bokstavane i *Khristos*, det greske ordet for Kristus. Når desse bokstavane er sett saman til symbolet chi-rho, vert det ein seksarma figur, som kan minne om spilene i eit hjul.<sup>65</sup> At Chi-Rho kan minne om eit hjul, fører fram til eit interessant aspekt. Hjulet var eit symbol for sola og syklussen av tida. Det symboliserer universet og heile skaparverket. Spilene som er kopla til sentrum av hjulet symboliserer delinga av «den eine» til dei mange – skaparen og den skapte verda.<sup>66</sup> Denne samanlikninga vert utdjupa i utgreiinga av Konstantin sitt gudsbilete, og drøfting av dette gudsbiletet som sameinande faktor. Er denne likskapen tilfeldig, eller ein medviten, politisk strategi frå Konstantin si side? Det er verdt å nemne at den kristne tradisjonen også sjølv brukte

---

<sup>62</sup> Grant 1990: 247

<sup>63</sup> Stephenson 2010: 169

<sup>64</sup> Stephenson 2010:135

<sup>65</sup> Baldock 1990: 29

<sup>66</sup> Baldock 1990: 121-22

sola som symbol. I det fyrste århundret assosierte Clement Kristus med Sola. Dryge hundre år etter fulgte Origenes i same spor og kalla Kristus for «Rettferda si Sol».<sup>67</sup>

Det er likevel lite prov på at chi-rho var eit vanleg symbol for Konstantin før i 320-åra. Før dette er det berre eit arkeologisk prov datert til 315: «Ticinum-medaljongen», som det er bevart tre eksemplar av. På denne vert Konstantin framstilt med ein hjelm pryda med dette symbolet.<sup>68</sup>

I 313 kom Konstantin og Licinius med Milano-edikt som godtok den kristne rørsle, og som var det endelege steget i å ende den tidlegare forfølginga av dei kristne. Dette ediktet vert presentert i kapittel 4.

Konstantin møter med andre ord kristendomen på fleire hald i tida fram til 312. Som born kan han ha sett personleg *cultus* gjennom mora sitt forhold til den kristne gud. Frå 310 var ein kristen forfattar lærar for son hans. I 312 fekk han ein personleg visjon, og etter 312 gjekk Konstantin nærare inn i kristne og kyrkjelege affærar, som mellom anna den gryande donatiststrida. Han vert likevel ikkje døypt før han ligg på dødsleie i 337.<sup>69</sup>

### 3.4.3: Donatismen

Donatismen oppstod då forfølginga under Diocletian slutta i år 305, året før Konstantin fekk makta i vestdelen av Romerriket. Under forfølginga var det mange geistlege i Nord-Afrika som fekk beskjed om å levere over sine heilage skrifter til romerske offiserar. Nokre stod i mot, og vart dermed torturert og nokon møtte martyrdøden, medan andre gav etter og leverte frå seg skriftene. Donatistane var dei som såg på denne overleveringa som eit teikn på forræderi ovanfor kyrkja, og meinte dette var utilgjeveleg. Donatistane kalla dei geistlege forrædarane for *traditores*, som tydar «dei som overleverar». I tillegg hadde donatistane eit svært strengt syn på sakramenta dåp og nattverd, som reflekterer deira tankar om gud og *cultus*. Det var nettopp dette som gjorde det uaktuelt for dei at ein *traditores* kunne forrette sakramenta, og alle religiøse handlingar utført av ein *traditores* vart sett som ugyldige.<sup>70</sup>

---

<sup>67</sup> Stephenson 2010: 85

<sup>68</sup> Lenski 2012: 71

<sup>69</sup> Grant 1990: 247

<sup>70</sup> Lynch 2010: 219

Bakgrunnen for debatten som oppstod var donatistane sitt syn på biskopembetet til Caecilian. Han tok over som biskop i Karthago i 311. Donatistane anklaga han fordi han vart ordinert til biskop av Felix, som dei meinte var ein *traditores*. Hovudanklagaren var biskop Secundus av Tigisis, men ironisk nok var prova at Secundus sjølv var ein *traditores*. Frå dette tidspunktet var donatismen ei skismatisk realitet. Begge sider appellerte til keisar Konstantin for å få ei endeleg avgjerd. Keisaren gjekk inn for nøyse undersøking og samla til konsil i Roma i 313. Resultatet vart til fordel for Felix, og dermed vart Caecilian sin ordinasjon sett som gyldig. Donatistane anka til konsul Aelianus som igjen gjekk til Konstantin, slik at donatistane fekk ny sjanse til å gå gjennom prova på eit nytt møte i Karthago i 314. Felix og Caecilian vann fortsatt, og same avgjerd vart tatt i Arles i 314.

I 315 vart Donatius utnemnd til biskop av donatistane, og rørsla fekk namnet «donatistar» etter han. Han gjekk kraftig ut mot tidlegare vedtak, og var motstandar av både den katolske kyrkja og staten. Etter møtet i Milano i 316 kom Konstantin med eit edikt (brev 7) der donatistane vart fordømd og fråteke sine kyrkjer. Splittinga fortsette, men Konstantin gav lite merksemd til ho etter 316, heilt fram til 322 ved si heilomvending og nye Tolerasjonsedikt.<sup>71</sup> Dette endelege vedtaket frå Konstantin si side kom etter ei samling i Timgad desember 320.<sup>72</sup> Konstantin godtok til sist donatismen, men dei sjølve såg aldri seg sjølve som ein del av «den katolske kyrkja». Konstantin sitt edikt av 322 vert i denne avhandlinga kalla «Tolerasjonsediktet», og må ikkje forvekslast med Galerius' edikt av 311.

Donatismen var i stor grad ein geografisk fraksjon. Det er grunn til å tru dette var fordi det var her forfølginga hadde vore verst. Debatten fortsette lenge etter Konstantin si levetid, og eine sonen hans blanda seg etter kvart inn. Dette er utanfor avhandlinga sin tidsperiode, men det må nemnast at donatismen fortsette i Nord-Afrika i fleire hundre år. Etter ei tid var majoriteten av dei kristne i Afrika donatistar, medan resten av kyrkja låg nede. Augustin vart etter kvart ein ny talsmann mot donatismen. Ved inngangen til 700-talet hadde donatismen derimot døydd ut, og dei forsvann med muslimane sin inngang til Afrika.<sup>73</sup>

---

<sup>71</sup> Wace 2000

<sup>72</sup> Coleman-Norton 1966: 63

<sup>73</sup> Wace 2000

## **KAPITTEL 4: BREVA**

I dette kapitlet vert 8 brev med Konstantin som avsendar presentert. Dateringa er i tidsperioden 312-322, og dette er majoriteten av åra han var eineherskar i Vest. Grunngeving for det spesifikke utvalet kjem i fyrste delkapittel. Når det seinare vert vist til «brev», er det dette utvalet generelt det er snakkar om. Eg har jobba med engelsk omsetting slik den er framstilt i Coleman-Norton si samling *Roman State and Christian Church*, samt grunntekstane på gresk og latin. Alle ord som vert analyserte tar utgangspunkt i originalspråket. No følgjer ei utgreiing av breva, i kronologisk rekkefølge. Kvart brev vert introdusert med avsendar og mottakar, tidfesting og original språk og kjelde. Om det er nokre avgjerande omstende rundt brevet som ikkje kjem til uttrykk i sjølve innhaldet, vil dette verta kort presenter. Deretter vert brevet sitt innhald kort, men grundig, gjengjive. Til sist analyserast innhaldet i to delar. Fyrst med blikk på ordbruk som kan vere med å etablere eit konstantinsk gudsbilete, deretter med fokus på korleis Konstantin handlar i donatiststrida (i nokre av breva er det berre relevant med ein av desse to innfallsvinklane). Den fyrste type analysa gir fundament for utgreiing av gudsrelaterte ord i kapittel 5 og 6, medan den andre er grunnlag for drøftinga i kapittel 7. Eventuelle framandord og termar som treng forklaring, vert utdjupa fortløpande.

### **4.1: Grunngeving for utval av breva**

Det er verdt å nemne at før 8 brev vart vald ut for grundig analyse, las eg alle breva i Coleman-Norton, med Konstantin som avsendar i perioden 312-322. Tendensane som vert summert opp sluttvis i dette kapitlet har grobotn også i desse.

Utvalet av relevante brev er forankra i fem kriterium. Dei to fyrste er tematikk og tidfesting. Innhaldet i brevet må vere religiøst retta og skrive i tidsperioden 312-322. Vidare må det omhandle donatiststrida. Dette er gjort for å ha eit konkret samanheng å undersøke gudsbiletet i, samt undersøke om dette gudsbiletet har innverknad på Konstantin sitt sameinande arbeid for kyrkja. For å avgrense talet på brev enno meir, er dei utvalde breva anten brev som har høg førekomst av ord for gud/guddom og beskrivande attributt til desse termene, eller brev med ein spesiell relevans i donatiststrida. I tillegg er Milano-ediktet tatt med, sjølv om det ikkje er mynta på interaksjon i donatiststrida. Dette fordi det har stor religiøs tyding.

### **4.2: Brev 1: Milano-ediktet**

Før utgreiinga av sjølve Milano-ediktet, er det på sin plass å forklare kva eit edikt er. Kort sagt er det eit juridisk dokument og ein måte å kunngjere for offentlegheita nye vedtak og lovar gjort

av styresmakta.<sup>74</sup> Ein epistel er derimot eit brev retta mot ein personleg mottakar. Eigentleg er Milano-ediktet meir ein epistel enn eit edikt, sidan det er adressert til ein enkeltperson,<sup>75</sup> men det er ikkje naudsynt å gå inn i denne diskusjonen.

Brevet er datert til 313. Lactantius sin latinske versjon ligg til grunn i denne avhandlinga, men også andre har gjengjive ein tilsvarande tekst, mellom anna Eusebius. Konstantin og Licinius står som avsendarar, og ein guvernør er mottakaren.<sup>76</sup> Brevet visar til element frå eit tidlegare vedtak om religiøs godtaking av kristendomen, gjort av Galerius i 311.<sup>77</sup> Det er også spekulasjonar om Konstantin og Licinius har framstilt eit tidlegare edikt sjølve også, men det finns ingen konkrete prov, og dette er ikkje av innverknad for denne avhandlinga si ramme.<sup>78</sup>

Milano-ediktet handlar om generell, religiøs fridom og gjer kristendomen lovleg i Romerriket.<sup>79</sup> Det vert no presentert kvifor ediktet er viktig, både kyrkje- og religionshistorisk. Kyrkja vert med dette ediktet anerkjend som ein eigen, felles storleik, samstundes som det er fyrste gong det vart framstilt ei doktrine som gav full fridom til å følgje den *religio* kvar enkelt ynskja.<sup>80</sup>

Ediktet er vedtekter sendt ut av Konstantin og Licinius.<sup>81</sup> Innleiingsvis vert det sagt at det handlar om omstende knytt til kristne. Dermed gir denne delen av brevet uttrykk for å vere spesielt knytt til kristendomen. Ediktet er resultat av at Konstantin og Licinius møttes i Milano og snakka om ulike tema knytt til *religio* og offentleg sikkerheit. Med desse samtalane kom dei fram til ei keisarlege semja om at kristne og alle andre skulle få lov til å følgje den *religionem*

---

<sup>74</sup> Andersen 2009

<sup>75</sup> Coleman-Norton 1966: 30, forord til brevet

<sup>76</sup> Dette står ikkje i sjølve brevteksten, men Lactantius presiserer det i sin introduksjon. Coleman-Norton 1966: 30, forord til brevet og note 4

<sup>77</sup> Galerius' tolerasjonsedikt frå 311 vart skrive på Galerius' dødsleie, då han fekk dårleg samvit ovanfor dei forfølgde kristne. Forfølginga skulle stoggast, og dei kristne skulle få lov å følgje sin gud, så lenge dei haldt seg trufaste mot staten. Brevet er å finne i Coleman-Northon 1966: 18-22, som brev nr.7 i samlinga. Det presiserast igjen at «Tolerasjonsediktet» i denne avhandlinga visar til Konstantin sitt edikt av 322, og ikkje dette.

<sup>78</sup> Coleman-Norton 1966: 30, forord til brevet

<sup>79</sup> Sjølv om dette er fyrste steg mot kristendomen sin særstilling i riket, er det ikkje før i 380 den vert offisiell stats-*religio*. Coleman-Norton 1966: 33, note 1

<sup>80</sup> Coleman-Norton 1966: 30, forord til brevet

<sup>81</sup> Det er mogleg at brevet er ført i pennen av berre Licinius, men det har framleis same verdi for denne avhandlinga, då Konstantin uansett var med å utforme vedtektene.

kvar enkelt ynskja. Fleirtalsforma av *religio*, og utan noko forklarande attributt, kan tyde på likestilling av religionane. Dette var synonymt med at kvar enkelt skulle ha lov til å følgje den *divinitatis*, guddommen, og *cultus*, som høyrde til den enkelte *religio*. Eit slikt vedtak gjer det plausibelt å tenkje at Konstantin på dette tidspunktet meinte at det eksisterte mange ulike *religionem*, og at kvar *religio* hadde kvar sin *divinitatis*, og at kvar av desse guddommene hadde kvar sine fordelar. Alle var frie til å velje sin *religio* og sin *divinitatis*. Det er viktig å poengtere at det dermed er snakk om religionsfridom for både kristne og ikkje-kristne.

Det som er sagt spesielt om kristendomen, er utsegn som fjernar tidlegare vedtak og motstand mot dei kristne. Under perioden der kristendomen var forboden og forfulgt vart kristne samlingsstadar og gjenstandar øydelagde. Desse skulle gjenreisast og gis attende til dei kristne. Dette skulle skje både gratis og raskt. Dette tyder på at den tradisjonelle forståinga av ordet *religio* er gjeldane, og at *cultus* er viktig.

Vedtektene vart innført fordi keisarane meinte det var til det beste for staten. Dette siste utsegn tydar på at tanken om *pax deorum* framleis er høgst aktuell, og mogelegvis at keisarane dermed inkluderte den kristne gud i den *cultus* som var naudsynt for å oppretthalde denne freda. Dette siste poenget kan forsterkast av at Konstantin året før faktisk gjekk i krig med det kristne symbolet chi-rho. Freden med gudane vert igjen objekt, då avsendarane mot slutten skriv at den guddommeleg favør framleis må vere retta mot både dei sjølve og heile riket. Her kjem ein keisarleg, relasjonell gudsførståing klart fram.

Hovudpoenget i brevet, er at kvar mann sjølv skal få velje den *religio* og den *divinitatis* han ynskjer å følgje, og dermed at ein fritt kan følgje kristendomen om det er den *religio* ein favoriserer. Det er likevel ikkje ein absolutt toleranse, då det framleis er viktig at det ikkje går i mot rikets ve og vel. Det presiserast at alle *religio* skal få ha dei fasilitetane dei treng for utøving av sin rette *cultus*.

Dei einaste referansane til eit guddommeleg vesen er *divinitatis*. Dette ordet førekjem to gongar åleine, og ein gong med eit attributt i frasen *summa divinitatis*, øvsteguddommen. Dette siste kan illustrere ein øvstegudtanke, men enkeltståande vert det ein generell term om det guddommelege, og kan slik vere *religio*-inkluderande, slik som ediktet i sin heilskap er.

Det som vert viktig å ta med vidare i avhandlinga når det gjeld ordbruk, er termene *divinitatis* og *summa divinitatis*. Dette vil verta belyst i kapittel 6. Til drøfting rundt gudsbilete som sameinande faktor i møte med donatistrida, vil det vere viktig å sjå på forholdet mellom *divinitatis/summa divinitatis* og *religio*, samt kva rolle *cultus* har. Sidan riket si velferd ser ut til å vere av sentral tyding i 313, er det grunn til å tenkje at den kollektive tanken framleis er svært gjeldane i Konstantin sitt gudsbilete på dette tidspunktet. Om dette endrar seg i tida fram til 322 vil verta diskutert i kapittel 7.

### **4.3: Brev 2: Konstantin sitt fyrste brev om donatismen<sup>82</sup>**

Dette brevet er også datert til 313, og her ligg Eusebius sin greske versjon til grunn. Det er sendt av Konstantin, til Miltiades som var biskop i Roma, og ein person ved namn Mark.<sup>83</sup> Omstenda rundt brevet handlar om den gryande donatiststrida. Dette dokumentet er historisk viktig, mellom anna fordi det er fyrste prov for statleg inngripnad i kyrkja sine interne forhold.<sup>84</sup> Det som har hend, er at Caecilian er klaga av donatistane i Karthago. Konstantin ser usemja blant biskopane som eit stort problem. Dei som er involvert i debatten blir bedt om å dra til Roma for å halde eit møte. Der skal tre utanforståande biskopar også delta, slik at det vert gjort opp ei samla meining i saka mot Caecilian.

Mottakarane av brevet får vedlagt dokument i saka, slik at dei får kjennskap til alle fakta og ha mogelegheit til å dømme rettferdig. Konstantin er klar på at målet er at Miltiades skal sørge for at usemja ikkje fører til eit skisme i kyrkja.

Når Konstantin avslutningsvis ynskjer Guds beskytting av Militates, brukar han generelle termar som *megalou theou*, «øvestegud». Sjølv om det er generell ordbruk, må det her forståast som ordbruk om den kristne guden, sidan det er relatert til kristendomen. Konstantin brukar altså «vanlege» ord om den kristne guden. I tillegg er det sterke undertonar som seier at semje og einskap er viktig i *religio*.

---

<sup>82</sup> Konstantin skreiv fleire brev relatert til donatiststrida i perioden. Nummereringa i titlane er dermed forbehalde denne avhandlinga.

<sup>83</sup> Mogelegvis skrivefeil for «Merocles» som var biskop i Milano, eller dåverande erkediakonen i Roma (seinare pave i 336). Coleman-Norton 1966: 50, note 10

<sup>84</sup> Coleman-Norton 1966: 46-47, forord til brevet

Det som er viktig å ta med vidare frå dette brevet, for å etablere eit konstantinsk gudsbiletet, er termene brukt om gud. I tillegg er det relevant å sjå på at Konstantin på no vel å gå inn i ei religiøs konflikt, og tar styring for å få semje i diskusjonen. Kyrkja har sidan aposteltida samla seg for å diskutere teologiske spørsmål, men her tar Konstantin styring slik at det vert ein statleg innblanding i kyrkja sine avgjerder. Det er dermed tydeleg at Konstantin ser det som hensiktsmessig at den keisarlege makta bidrar inn i religiøse debattar, også utanom den romerske *religio*. Dette aspektet vert dermed relevant, både i drøfting av gudsbilete og bruken av gudsbilete som sameinande faktor. Startpunktet til Konstantin i donatistdebatten er ynskje om semje på ein fredeleg måte.

#### **4.4: Brev 3: Konstantin sitt andre brev om donatismen**

Dette er enno eit brev datert til 313. Det er eit av fleire liknande brev (brev 4 er i same «familie»). Denne versjonen er på gresk. Brevet sin avsendar er Konstantin, og mottakaren er Krestus, biskop i Syracuse. Brevet er skriva i etterkant av tidlegare nemnde Roma-møte. Dette fordi denne synoden ikkje førte fram, og Konstantin framleis ynskje å få semje mellom dei ulike partane.<sup>85</sup> Møtet brevet omtalar er samlinga i Arles i 314.

Konstantin kallar i dette brevet inn til ei ny synode for å få semje. Han seier han meiner folk er ukloke som ikkje evnar å leggje eigne meingar bak seg, og dermed opprettheld splittinga. Han vil at ting skal ende med ei frivillig semje, men når det ikkje er mogeleg vonar han på semje etter at fleire biskopar møtast til diskusjon. I tillegg seier han at donatistane er ukloke i sin staheit ovanfor si eiga frelse og deira mest heilage religion (*tes hagiotes threskeias*). Her vert ei personleg frelse introdusert som tema hos Konstantin.

Vidare skriv Konstantin litt om reisa og kven som skal dra til møtet. Han snakkar om at det har blitt ein separasjon i måten dei kristne tilber sin gud og *threskeia* vert utført. Om definisjonen av dette omgrepet, gitt i kapittel 3, ligg til grunn, vil dette seie at Konstantin på dette tidspunktet meiner at donatiststrida er retta mot gal tilbeding.

Det er berre ei enkelt referanse til gud eller guddom i brevet. Den er i frasen *ho theois pantokrator*. Det vert på norsk omsett til «Den allmechtige Gud». Dette omgrepet, *pantokrator*, får merksemd i diskusjon om gudsbiletet i kapittel 5. Til drøfting om gudsbiletet som

---

<sup>85</sup> Coleman-Norton 1966: 51, forord til brevet



sameinande faktor er det bruken av ordet *threskeia* i relasjon til tilbeding, som skal få merksemd. Konstantin sin bruk av keisarleg makt i møte med spørsmål knytt til rett tilbeding vert også drøfta.

#### **4.5: Brev 4: Versjon 2 av Konstantin sitt andre brev**

Dette brevet er ein annan versjon av førre brev. Det er framleis Konstantin som er avsendar, men denne gongen sendt til Aelafius, ein prest i Afrika.<sup>86</sup> I tillegg til å vere lengre enn førre brev, finns det nokre ulikskapar breva imellom. I dette er det skrive meir heilskapleg om Konstantin sitt ynskje om å skaffe fred og semje i kyrkja. Brevet refererer til møtet i Roma og viser til tidlegare brevutveksling. Det handlar om transport til synoden i Arles, betalt av det offentlege. Konstantin gir her instruksjonar for reisa, og seier at mottakaren må vere på plass 1. august, og at han må finne ein vikar som skal halde kontroll på dei lokale kyrkjelege gjeremåla medan han er utanbys. Det er igjen tydeleg at *cultus* står sentralt, og må fortsettje sjølv om leiaren for kyrkjelyden er bortreist.

Det som blir klart i dette brevet, er at dei anklagande har blitt dei ankla. Konstantin har nekta donatistane å reise attende til Afrika. No er det donatistane som har blitt problemet, og ikkje dei tidlegare anklagane mot Caecilian. Det er med andre ord på dette tidspunktet det kjem klart fram at striden handlar om ei usemje, der det er donatistane om har meininga som fråvik frå resten av kyrkja.

Konstantin seier han har blitt merksam på at donatistane ikkje har ære for *dei omnipotentis*, Den allmechtige Gud. Denne frasen tilsvarar det greske *theo pantokrator*. Konstantin peikar også på at det ikkje virkar som donatistane har tanke for si eiga frelse. Frelsa er dermed igjen eit tema retta mot enkeltpersonar. Om frelsesaspektet er eit teikn på at Konstantin nærmar seg eit meir privat enn kollektivt gudsbilete, vert undersøkt i kapittel 7.

Konstantin ynskjer å bli ferdig med saka ein gong for alle etter ei full og grundig etterforsking. Han seier han går utifrå at mottakaren av brevet også er ein *cultorem av dei summi*. Dette vil seie ein tilbedar av øvsteguden, og er ordlagt slik at Konstantin ser ut til å sjå på seg sjølv som nettopp dette. Vidare seier han at om det skjer noko galt, kan *summa divnitatis* gå i mot både

---

<sup>86</sup> Denne personen er ikkje kjend, og det er mogeleg at det kan vere ein kopi-feil, og at det opphavleg stod «Aelius Paulinus». Coleman-Norton 1966: 56, note 2

menneskeheita og keisaren sjølv. Her er det eit bytte mellom å bruke øvstegud og øvsteguddom. Sjøelve tanken om at ein misnøgd gud går i mot både riket og keisar, er typisk romersk *religio*.

Vidare seier Kosntantin at denne guden eller guddomen har gitt han ansvar for alle jordlege affærar. Her er det igjen den typiske romerske relasjonelle gudsførståinga som kjem til uttrykk. Avslutningsvis skriv Konstantin at berre med å kome fram til semje og oppretthalde ei rett tilbeding, kan han vere roleg og tru at *potentissimi dei*, den mektigaste guden, sørgjer for riket sin velferd. I avskjedsorda brukar han frasen *sanctissimum deium*, den mest heilage gud.

Elementa som tas med vidare til diskusjon om gudsbilete er primært ordbuken av *summa divinitatis* og *dei omnipotentis*. Det fyrste kan tyde på ein øvstegudtanke, det siste står i relasjon til tidlegare nemnde *pantokrator*. I tillegg vil spørsmål knytt til frelestanken og den relasjonelle sjølvførståinga i møte med gud verta drøfta i kapittel 7.

#### **4.6: Brev 5: Om donatistane sin forfalsking**

Dette er ei felles kunngjering frå Konstantin, Maximian II og Licinius, sendt til prokonsulen Probian i 315. Det er verdt å nemne at brevet mest sannsynleg berre er frå Konstantin. Originalt er det skriva på latin, og er ein del av kjølvatnet etter det andre og tredje møtet i Karthago og Arles i 314. Brevet si bakgrunn er at Konstantin har fått vite at donatistane sine skuldingar mot Felix og Caecilian byggja på forfalska informasjon. Ein person ved namn Igentius hadde forfalska eit brev, som var årsaken til at Felix vart skulda for å vere ein *traditores*. Difor faller heile tiltala mot dei bort. Brevet er viktig fordi det viser at Konstantin har blitt oppdatert på debatten sin gong, og seier han sjølv skal ta personleg del vidare.<sup>87</sup>

Brevet sitt innhald går dermed på Caecilian og Felix sin uskyld, og viser kva side Konstantin står på. Samstundes skriv Konstantin om Igentius skal sendast til hans, slik at han sjølv skal sørge for rettergang for denne forfalskaren.

Brevet snakkar ikkje direkte om noko gud eller guddom, men viser til *divinarum scripturarum*, den guddommelege skrifta. Her bruker Konstantin kyrkja sine eigne ord om deira heilga skrifter, og det var nettopp behandlinga av desse skriftene som var opphavet til donatiststrida. Brevet er relevant inn i debatten om gudsbiletet som sameinande, fordi Konstantin her viser at

---

<sup>87</sup> Coleman-Norton 1966: 62-63, forord til brevet

han har tatt ei personleg stilling i saka, og at han sjølv vil fungere som dømmende instans. I brev 8 vert dommerrolla flytta til Gud.

#### **4.7: Brev 6: Konstantin si annerkjenning av donatist-skismet.**

Dette brevet er originalt skriva på latin, med Konstantin som avsendar og Celsus, prest i Afrika, som mottakar. Det er datert til 315. I brevet nemnar Konstantin ein person ved namn Melanius. Kven dette i røynda var er ukjend, men han var donatist og mogelegvis biskop.<sup>88</sup> Konstantin seier at galskapen fanga Melanius for lenge sidan. Å likestille det å vere donatist med å vere gal, seier noko om Konstantin sitt syn på donatismen. Vidare seier han at donatistane har gått bort frå *veritate dei*, Gud si sanning. Her relaterer han med andre ord sanning til gud. Han seier vidare at han ville etterforske saka mellom Caecilian og donatistane, men at donatistane var feige og rømde. Difor seier Konstantin til Celsus at han burde ignorere donatistane. Konstantin gir så ordre om at han sjølv skal gjere det klart for både Celsus og donatistane, kva for *cultus* til *summa divinitatis* som er rett og lovleg. Konstantin seier han skal kome til Afrika i favør av *fauende divina pietate*, den guddommelege rettferdigheita, og set slik seg sjølv i ein spesiell relasjon til det guddommelege.

Brevet viser at Konstantin er irritert på donatistane som heldt på å lage eit skisma i kyrkja. I tillegg er han målmedviten i å få til ei endeleg avgjerd i saka retta mot Caecilian. Dette visar igjen Konstantin si avgjerd om å involvere seg personleg i saka.

Konstantin presiserer kvifor han er oppteken av rett *cultus av divinitati*, og det er fordi han ikkje trur han kan unnsleppe ei stor skuld om ikkje. Når noko falskt er oppdaga, er det hans plikt som keisar og sørgje for *veram religionem* og rett *cultus av omnipotenti deo*.

Dette er eit brev med mange relevante element for å undersøke Konstantin sitt gudsbilete. Det fyrste er ordbruk om gud. Konstantin snakkar om ein øvstegud og ein øvsteguddom, *summa divinitati/summa deus*, og om den allmektige Gud, *omnipotenti deo*. I tillegg er det ein gong vist til *divinitati* utan noko attributt. Dette vil verta belyst i dei neste kapitla. I tillegg er det ein tett relasjon mellom *religio* og rett *cultus*, og Konstantin brukar mellom anna frasen *veram religionem*, som kan vere inspirert av Lactantius' språkbruk. Dette tyder på ein tradisjonell, romersk oppfatting av *religio*, samstundes som den relasjonelle gudsforståinga framleis er

---

<sup>88</sup> Coleman-Norton 1966: 70, note 4

tilstades når Konstantin seier at han sjølv skal vise kva som er rett *cultus*. Til diskusjon om gudsbiletet som sameinande er det Konstantin sin klare posisjon i donatistdebatten som er viktig å ta med vidare, og hans sjølvutnemnde rolle som dommar.

#### **4.8: Brev 7: Brev om Caecilian si uskuld.**

Dette brevet er datert til 316 og har Konstantin som avsendar, men mottakar manglar. Originalt er det skriva på latin. Dette er ei av primærkjeldene til det nest siste møtet i donatiststrida (Milano 316).<sup>89</sup> Det seier ikkje noko spesielt om Konstantin sitt eige gudsbilete, men det er viktig i diskusjon rundt donatiststrida, fordi Konstantin her gir klart uttrykk for at Caecilian er uskuldig. Han skriv at Caecilian utfører sine plikter ovanfor sin *religio* riktig. Det ser dermed ut til at *cultus*-aspektet framleis ligg til grunn hos Konstantin, samstundes som han framleis framstår som dommar.

#### **4.9: Brev 8: Konstantin sitt Tolerasjonsedikt**

Med dette brevet skjer det ei heilomvending i Konstantin si stilling i donatistsaka. Det er datert til 321 eller 322, og er originalt skriva på latin. Konstantin er avsendaren, og brevet er adressert til alle biskopane i Afrika, samt alle folk som er ein del av den katolske kyrkja.

I dette brevet trekk Konstantin attende alle tidlegare fordømingar ovanfor donatistane. Konstantin seier han har prøvd å administrere freden til «det mest heilage brorskapet» til *deus summus*. Han skriv at donatistane har synda. Her vert tanken om synd innført. Vidare seier han at det vonde er manifestert i nokre få menneske, altså donatistane. Derimot har *omnipotentis dei* fjerna dette frå folk flest. Stikkord til kva Konstantin no seier er at folk må ha von, kultivere tolmod, tolerere usemja og ikkje gjengjelde galt med galt. Fordi hemn er forbehalde *deo*<sup>90</sup> og deira felles tru skal stole på *deo*.

Også *summa divinitatis* er nemnd ein gong, og dermed er det brukt både termar om guddom og gud. Termene *summus* og *omnipotentis* er objekt for analyse i dei neste kapitla. Elles førekjem ordet *dei/deo* frittståande fire gongar.

---

<sup>89</sup> Coleman-Norton 1966: 73, forord til brevet

<sup>90</sup> Dette er moglegvis ei referanse til Rom 12,19. Coleman-Norton 1966: 90, note 7

Til kapittelet som drøftar den sameinande faktoren, er det spesielt det faktum at Konstantin her endrar syn i saka som vil bli tatt med vidare. I tillegg snakkar han om eit «evig etterliv», og at gud skal dømme. Spørsmålet er om dette er noko nytt som kristendomen har gitt hans religiøse tankar, kanskje i forbinding med tildegare nemnd frelse. Medan dette nye omgrepet dukkar opp, er førekomstar av *cultus* og *religio* fråverande i brevet. Har Konstantin gått heilt bort frå det kollektive no, og meiner det er snakk om personleg forhold mellom enkeltmennesket og gud? Og er den kristne guden den einaste, sidan han fleire plassar berre brukar *dei/deo*?

#### 4.10: Oppsummering

Det er passande å gi ei oppsummering av elementa som vert tatt med vidare i utgreiing og drøfting i dei neste tre kapitla. Til kartlegging av Konstantin sitt gudsbiletet er det spesielt blick på ordbruken som er relevant. Her er det ulike formar av *divinitatis* og *dei*, og bruk av attributt som *summus/megas* og *omnipotenti/pantokrator*. Desse to termene, på sine respektive språk, er vald fordi dei rommar det som ser ut til å vere dei to sentrale fenomena i kvalitetar tileigna gud/guddommen. Dette er skaparguden (*pantokrator*) og øvsteguden (*summus*). Desse elementa er mogeleg å finne på fleire hald i samtidas religiøse verd. Dette gjeld både den tradisjonelle romerske *religio*, delar av samtidas filosofi, kristendomen og kultene til Mithras og Sol Invictus. Korleis skal ein forstå Konstantin sitt gudsbiletet i møte med alle desse tradisjonane?

*Cultus* og *religio* er også relevante termar relatert til gudsbiletet, men vil få mest fokus i kapittel 7 som går på den sameinande faktoren. I dette kapittelet er det nettopp desse termene som vert undersøkt nærare, i ljøs av korleis Konstantin brukar dei i breva. Går Konstantin i denne perioden frå ein kollektiv *religio*-tanke til ein meir privat? Er det mogeleg å sjå dette saman med utviklinga i korleis han som keisar frontar sitt religiøse førebiletet i offentlegheita gjennom bilete på myntane?

## KAPITTEL 5: *PANTOKRATOR*

I dette og neste kapittel vert tydinga av dei to utvalde gudsomgrepa tolka. Dette kapittelet tar for seg fenomenet *pantokrator* og *omnipotentis*, medan neste kapittel ser på samanhengar rundt bruken av *megas* og *summus*. Bakgrunnsinformasjonen i kapittel 3 ligg til grunn for utgreiinga, og her vil relevante element verta gått nærare inn på. Kvar analyse startar med omsettingsspørsmål og eventuell etymologi og semantikk knytt til ordet, etterfølgt av utgreiing om fenomen ordet er relatert til. Dette kapittelet har tanken om gud som allmechtig og skapande som objekt, gjennom bruk av det greske *pantokrator* og det latinske *omnipotentis*. Orda sine omsettingar og bakgrunn vil verta gjort greie for separat, medan gudsforståinga dei rommar vert utbrodert felles. Omgrepa er i stor grad relatert til skapinga av verda, og dette er mest relevant i møte med kristendom, Sol og Mithras.

Avslutningsvis i desse kapitla vert det gjort ei oppsummering med blick på korleis fenomena er å forstå i Konstantin sitt gudsbilete i breva. Gudsbiletet som vert definert gjennom kapittel 5 og 6, dannar grunnlag for drøftinga i kapittel 7 om gudsbiletet som sameinande faktor for kyrkja.

### 5.1: Omsetting, etymologi og semantikk

Det greske og latinske ordet kan omsettast litt ulikt, og dermed romme litt ulike konnotasjonar. Dei har likevel så nært slektskap at dei store linjene i gudsforståinga stort sett kan omtalast parallelt.

#### 5.1.1: *Pantokrator*

Dette er eit gresk substantiv, som er sett saman av *pas* (alt/alle/absolutt/) og *krateo* (holde/holde fast). På norsk er den vanlegaste omsettinga «allmechtig». Sjølv om «allmechtig» er det mest brukte norske ordet for omsetting, er det aspekt som gjer at nokre held fast på at «allherskar» er ein meir adekvat term å omsette med. Dette fordi den greske termen skal famne om ei tyding som visar at gud er herskar over alt og alle.<sup>91</sup> Dermed vert det klart at det «å herske» er sentralt i tydinga av termen. Semantisk er heller ikkje makt den eksklusive definisjonen av termen *pantokrator*, i motsetnad til det latinske *omnipotens*. Dette mellom anna fordi det greske ordet

---

<sup>91</sup> Skarsaune 1997: 80; Haraldsø 1999

*kratein* også har ei tyding av «å halde i eins hand» eller «å gjere god (att)». <sup>92</sup> *Pantokrator* er brukt i originalen til brev 3.

### 5.1.2: *Omnipotentis*

*Omnipotentia* er eit latinsk substantiv. Det kjem av adjektivet *omnis* (all) og substantivet *potentia* (makt/innflytelse). I breva førekjem ordet som attributt til eintalsforma for «gud» tre gongar, som i frasen *dei omnipotentis* i brev 4. Det vert omsett til norsk med «allmakt», og forståast i nemnde frase som «den allmechtige gud».

Då kyrkjefedrane omsette *pantokrator* til latin brukte dei ikkje bere *omnipotens*, men også *omnienens* som på engelsk vert «all-holding». Dette ordet har ikkje belegg i utanomkristelege latinske tekstar.<sup>93</sup> Det gjer at dette ser ut til å vere ein eksklusiv kristen term, som i tillegg nærmar seg det greske *kratein*, og inkluderer meir av det greske aspektet i omgrepet.

## 5.2: Bruk av *pantokrator* i Bibelen<sup>94</sup>

Det Nye Testamentet (NT), slik vi kjenner det i dag, var ikkje eit vedteke faktum under donatisstrida, og dei fyrste århundra var det i stor grad Det Gamle Testamentet (GT) som vart brukt som dei kristne si heilage skrift. Det samla NT er det ikkje prov for før siste halvdel av 300-talet, ergo etter Konstantin si tid. Det er likevel sikkert at NT-tekstane var i omløp både muntleg og skriftleg før dette, og kyrkja og kristne under donatiststriden må ha vore kjend med fleire av desse.<sup>95</sup> Spesielt fordi det er klart at Origenes sette ein del av NT-skriftene som autoritative.<sup>96</sup> Difor er bibelsk bruk av omgrepa inkludert i avhandlinga.

Hebraisk har ingen direkte ekvivalent til *pantokrator*, og omgrepet førekjem dermed ikkje i GT. Den greske omsettinga av GT, Septuaginta (LXX), har derimot introdusert ordet til det bibelske

---

<sup>92</sup> Fieldmeier & Spieckermann 2011: 177

<sup>93</sup> Fieldmeier & Spieckermann 2011: 177

<sup>94</sup> I arbeidet med bibelske referansar er BibleWorks 9 brukt som hjelpemiddel.

<sup>95</sup> Lynch 2010: 71-73

<sup>96</sup> Lynch 2010: 100

språket.<sup>97</sup> LXX brukte *panokrator* som omsetting av det hebraiske *sebaot*, når det førekjem saman med *jahve* eller *elåhim*,<sup>98</sup> i det som på norsk blir frasen «Herren, allhærs Gud».

I NT er *panokrator* brukt ein gong i 2.kor 6,18 og sju gongar i Op. I alle førekomstane i Op handlar ikkje ordet om ein gud som kan gjere absolutt alt, men ein som held saman og kontrollerer alle ting.<sup>99</sup> Dette trekk linja frå omgrepet til tanken om skaparguden og oppretthaldaren.

### **5.3: Kristen skapingsteologi, frelse og dom**

#### 5.3.1: Forholdet mellom skaping, frelse og dom

Jødar i det hellenistiske samfunnet var opptekne av det eineståande ved den bibelske guden. Difor brukte dei i stor grad ein språkbruk som relaterte Gud til skaparverket og Gud si makt. Dermed vart det viktig å ha ei tydeleg skiljelinje mellom Skaparen (Gud) og det skapte (menneska og verda). Dette er motsett av romersk *religio* der keisar er i tett relasjon til gud.<sup>100</sup> Hellenistisk jødedom tilla også ordet eit soteriologisk perspektiv.<sup>101</sup> Dette var bakgrunnen for dei kristne si skapartru, fordi skriftene i GT også var ein del av deira heilage skrift. Det er ein generell trend i NT at attributt tileigna Gud i GT, vert retta mot Kristus, ikkje Faderen. Dette gjeldt spesielt omgrep retta mot makt og gjerning.<sup>102</sup>

For dei kristne hadde Gud som skapar sitt fokus på Kristus som frelsar for alle folk. Dette var ei frelse som førte til noko nytt, den såkalla nyskapinga og eskatologien. Kristus var mellommannen mellom menneska og gud, og den endelege frelsaren. Denne tolkinga stod sentralt i læra om skapinga hos dei apostoliske fedrar i det første og tidleg andre århundret. Dette innebar også tanken om at skaparen var ein personleg skapar, og dermed var det snakk om ei personleg frelse. Desse læresetningane vart ordlagt på ulikt vis i dei lokale kyrkjelydane,

---

<sup>97</sup> Fieldmeier & Spieckermann 2011: 147

<sup>98</sup> Millican & Moulton 1930

<sup>99</sup> Millican & Moulton 1930

<sup>100</sup> Fieldmeier & Spieckermann 2011: 173

<sup>101</sup> Fieldmeier & Spieckermann 2011: 165

<sup>102</sup> Fieldmeier & Spieckermann 2011: 178



men var generelt ein felles faktor. Tanken om den kristne Gud som skapar og allmektig vart i det andre og tredje århundret formulert i «trua si regel»<sup>103</sup> og truedkjeningar.<sup>104</sup>

Hos Lactantius var skapinga knytt til eskatologien, og gjennom skaparverket sjølv vart menneska prøvd og lært opp i rett *cultus* i relasjon til Skaparen.<sup>105</sup> Nyskapinga var relatert til frelsa, og frelsa var relatert til oppstoda av dei døde<sup>106</sup> (jamfør for eksempel Rom 4,17), og tanken om Gud som dommar (jamfør Rom 2,6). I brev 8 kjem det tydeleg fram at Konstantin har inkludert domstanken i sitt gudsbilete, ved at han skriv at kyrkja skal godta donatistane, medan dommen er Gud sitt ansvar. I breva før dette, ser Konstantin seg sjølv som dommar. Frelsestanken dukkar fyrst opp hos Konstantin i brev 3 og 4, der det i brev 4 er relatert til *dei omnipotentis*.

Den tidlege skapingslæra i kristendomen har likskapstrekk med element frå det kosmiske «fyrsteprinsippet» i gresk-romerske filosofiske tradisjonar, mellom anna stoicismen som vert utdjupa i delkapittel 5.4.<sup>107</sup>

### 5.3.2: Romanum

Det er fleire grunnar til at skapartrua stod sentralt i tidlege teologiske tekstar og Oldkyrkja si lære. Eit poeng var å skilje seg frå samtida sitt polyteistiske *religio*-bilete. Minst like viktig var det for majoriteten i kyrkja å utforme læresetningar som skilde dei frå interne meiningsmotstandarar. Slike usemjer resulterte ofte i ein majoritet som såg seg sjølv som «den katolske kyrkja», og fordømde sine meiningsmotstandarar og kalla dei heretikarar.<sup>108</sup> Romanum vart utforma i eit slikt klima.<sup>109</sup>

---

<sup>103</sup> «Trua si regel» er nynorsk omskriving av «Troens regel»

<sup>104</sup> Harvey & Hunter 2008: 906-907

<sup>105</sup> Harvey & Hunter 2008: 918

<sup>106</sup> Denne tanken er annleis enn i romersk *religio*, der det var eit eiga dødsrike.

<sup>107</sup> Harvey & Hunter 2008: 921

<sup>108</sup> Skarsaune 1997: 80

<sup>109</sup> Romanum vart utforma for å skilje «den katolske kyrkja» frå retningane gnostisisme og markionisme.

Romanum er ei truedkjening som oppstod med gresk originalteksten rundt år 180.<sup>110</sup> Vedkjeningane hørde mellom anna heime i katekumenatet, som var opplæringa av vaksne dåpskandidatar. Vedkjeninga vart også brukt i sjølve dåpen.<sup>111</sup> Denne vedkjeninga er relevant, fordi i den greske versjonen er *patokrator* brukt i fyrste trusartikkel, og i den seinare latinske omsettinga *omnipotentem*.<sup>112</sup> Det viser at omgrepet vart medviten brukt av kyrkjelyder og teologar i Oldkyrkja. Samstundes viser bruken av denne til kristen *cultus*, og slik blir *pantokrator* relevant i ljøs av både skapingsteologi og tilbedingsselement.

#### **5.4: Pantokrator og omnipotens i romersk religio og filosofi**

Omgrepa *omnipotentis* og *pantokrator* har ei tyding som inkluderer storleiken «makt». Dette er eit element som skapar skilje mellom det guddommelege og det menneskelege, fordi guden innehar ei makt som går utover det menneskelege. Slik vert gudane klart overordna menneska.<sup>113</sup> Skapingstanken, som ser ut til å vere det mest sentrale av meiningsinnhaldet i *pantokrator*, er ikkje så tydeleg i den romerske *religio*. Derimot er det klare referansar til ei skapande makt i filosofiske retningar. Her vert stoicismen brukt som eksempel.

Stoicismen har eit samansett gudsbilete, der både skaparguden og øvsteguden er tilstades. Kort fortald snakka stoikarane om gud i både eintal og fleirtal. Dette fordi deira gud var forstått som eit universelle prinsipp med ulike uttrykksformer. Desse manifestasjonane av guden vart ofte sett som parallelle med dei greske gudane, som i stor grad kunne assosierast med dei romerske. Manifestasjonane var forgjengelege, medan det universelle prinsippet var evig. *Theos* vart brukt om den eine gud, medan dei refererte til dei mange manifestasjonane med fleirtalsfora *theoi*. Kva gresk gudenamn gudane fekk i stoisk filosofi, var avhengig av kva for synsvinkel dei såg guden frå. Dette har likskapstrekk med dei romerske keisarane som valde ulike skytsgudar ut frå sin eigen ståstad og overttyding. Stoikarane såg på kosmos (verda) som eit levande vesen, og gud var skaparen av kosmos. For stoikarane var gud det aktive årsaksprinsipp, som var kjelda til både form og historie, og historia var eit uttrykk for gud sitt forsyn og utfalding av gud sin vilje. Kosmos, eller materiet, var det passive prinsipp. Kosmos går i ein evig sirkel og historia

---

<sup>110</sup> Lynch 2010: 71

<sup>111</sup> Skarsaune 1997: 44-47

<sup>112</sup> Fyrste trusartikkel er på norsk «Eg trur på Gud Fader, den allmektige».

<sup>113</sup> Fieldmeier & Spieckermann 2011: 175

gjentakast.<sup>114</sup> Dette kan teoretisk sett assosierast med Sol og hjulet, som vert utdjupa i neste delkapittel.

## 5.5: Mithras og Sol

Skapartanken var også gjeldane i kultane til diverse solgudar. Her var Sol både skapar og oppretthaldar.

### 5.5.1: Mithras

I tradisjonen rundt Mithra, som er rekna som opphavet til den romerske Mithras, var skapingsaspektet sentralt. I korte trekk kom skapinga av verda til ved at Mithra vart fødd av ein stein, slåst mot ein okse som representerer kaos, og då han sigra kultiverte han verda sin eksistens. Det er i tillegg prov for at Mithra vart tilbedd som Apollon, som gjer det enno meir sannsynleg at Konstantin var godt kjend med denne guddommen.<sup>115</sup>

Mysteriekulta til Mithras bygga på kunnskap, der medlemmene gjekk gjennom sju ulike kunnskapsnivå, fram mot frelsa sitt endelege mål. Etter desse sju nivåa, skulle medlemmen møte Mithras i hans uovervinnelegheit. Myta seier at Mithras var fødd 25. desember og var ein mellommann mellom lyset og mørket sin gud. Nokre sa Mithras var fødd av ei jomfru, medan andre meinte guden hadde sprunge ut av ein stein, eit tre eller eit egg. Her er det dermed fleire element som er samanfallande med kristendomen. Også i sin romerske form som Mithras fekk guden assosiasjon til sola, og bar som nemnd i kapittel 3 tilnamnet *deus Sol Invictus Mithras*. Den biletlege framstillinga av religionen var knytt til offer og frelse, som trekk assosiasjonen til kristendomen med Jesu guddommelege offer og menneska si frelse. Det er ein mogelegheit for at Konstantin, som son av dåverande keisar, sjølv vaks opp i militærleiar rundt omkring i riket, og dermed kan ha vore ein deltakar i Mithras' mysteriekult.<sup>116</sup> Det er i minste fall gode prov for å tenkje det svært sannsynleg at han hadde kjennskap til denne kulta.

### 5.5.2: Samanheng mellom Sol og chi-rho

Etter visjonen i 312, byrja Konstantin å bruke chi-rho i sitt offentlege virke. Det er allereie peika på «Ticinum-medaljongen», men symbolet førekom også andre plassar. Eit eksempel er

---

<sup>114</sup> Wehus 2006: 8-11

<sup>115</sup> Klauck 2000: 140-141

<sup>116</sup> Stephenson 2010: 37

krigsflagga.<sup>117</sup> Disse vart brukt i dei militære troppane, for å vise kvar og korleis dei enkelte gruppene skulle stillast opp før eit slag, og undervegs vise at linjene vart halde.<sup>118</sup> Etter kvart laga Konstantin eit eige krigsflag med chi-rho på, og dette fekk tilnamnet *labarum*.<sup>119</sup> Det er mogeleg *labarumen* ikkje vart brukt som krigsflag før Konstantin sin krig mot Licinius, men dette er usikkert.<sup>120</sup> Konstantin fekk også sine soldatar til å bere symbolet på opprustinga. Dette gjaldt mogelegvis berre dei næraste sikkerheitsfolka til Konstantin, dei såkalla *candidati*.<sup>121</sup> På denne måten brukar Konstantin det kristne symbolet i sin militærgjerning, på same vis som han brukte Sol Invictus som skytsgud tidlegare.

I kapittel 3 vart det peika på likskapen mellom chi-rho og hjulet, der hjulet er eit symbol for skapinga. Dette symbolet er i nær slekt med eit symbol for solguden frå Danubian-regionen, der Konstantin sine forfedre var frå.<sup>122</sup> Kan det dermed vere slik at Konstantin har funnet noko kjent i chi-rho, og difor assimilert desse symbola etter visjonen i 312? Likskapen mellom dei to ulike tradisjonane sluttar ikkje med berre samanfallande symbolikk, også meiningsinnhaldet er av liknande art. I kristen tradisjon er dommen knytt til skapinga, slik mellom anna Lactantius er eksempel på. Dette gjeld også i kulta til Sol, der den egyptiske solguden har fleire aspekt som inkluderer både skaping og dom.<sup>123</sup>

Elementa med personlig frelse og solgud vil vere sentral vidare gjennom avhandlinga, medan krigsgudselementet ikkje får spesiell relevans. I tillegg har Mithras mytisk historikk som liknar kristendoms, så ein del av elementa kan ha vore kjend for Konstantin på grunn av denne likskapen om han fekk noko kristen av frå mor si.

Mykje av sin sjølvpresentasjon ovanfor offentlegheita, gjorde romerske keisarar gjennom korleis dei valde å verta avbilda på myntane som vart trykte under deira regjeringstid.<sup>124</sup> I same

---

<sup>117</sup> «Krigsflagg» er her brukt som norsk ekvivalent til det engelske «standards».

<sup>118</sup> Stephenson 2010: 22

<sup>119</sup> Stephenson 2010: 5

<sup>120</sup> Stephenson 2010: 186

<sup>121</sup> Lenski 2012: 336

<sup>122</sup> Lenski 2012: 104

<sup>123</sup> Keel 1978: 207-208

<sup>124</sup> Lenski 2012: 18

periode som chi-rho vart trykka på «Ticinum-medaljongen», vart det også langa mange myntar der keisaren poserte saman med Sol.<sup>125</sup> Sol forsvinn heilt frå myntane i 325.<sup>126</sup> Det er dermed ei glidane overgang i korleis Konstantin presenterer seg sjølv ovanfor offentlegheita, samstundes som det er så mange likskapstrekk at det gjer det plausibelt å tenkje at skiljelinjene mellom Sol og den kristne gud var uklåre i ein periode. Samtidig er det naudsynt å peike på at Konstantin alltid var forsiktig i sine uttalelser om *religio*,<sup>127</sup> og at han pla bruke bilete som både kristne og ikkje-kristne kunne identifisere seg med.

Det er fleire som meiner at bruken av chi-rho er så sjeldan i perioden før 324, at dei tileignar dette lite relevans.<sup>128</sup> Tar ein derimot med i reknestykket dei prova breva gir for at Konstantin sitt gudsbilete er i endring, vil det vere ei undergraving å ikkje tileigne dette noko form for tyding. I starten er det sannsynleg at symbolet ikkje var eit uttrykk for at Konstantin såg seg sjølv som ein del av dei kristne. Chi-rho sin likskap til hjulet som symbol for solguden, gjer det til eit mogeleg prov for keisaren sin måte å integrere ein ny gud inn ei kjend gudeverd.

## **5.6: *Pantokrator* i Konstantin sitt gudsbilete**

*Pantokrator* og *omnipotens* er omgrep som relaterer til ulike aspekt ved det guddommelege. Ved å sjå på orda sine tydingar, er det tydeleg at desse termene rommar ei form for guddommeleg makt. Dette vert spegla i begge dei norske omsettingane «allmektig» og «allherskar». Den allmektige guden finns i ulike religiøse tradisjonar i Konstantin si samtid. Den romerske *religio* tileignar Jupiter den største makta. I kristen tradisjon vert omgrepa brukt for å vise til tanken om Gud som skapar av kosmos og altets oppretthaldar. Det kjem til uttrykk mellom anna i Romanum, som knytt skaparelement til den kristne *cultus*. Skapartanken i stoisk filosofi og i solgudkulta, er nemnd fordi det har likskapstrekk til den kristne *pantokrator*. Samstundes har Konstantin fleire trekk som drar han i retning av Sol, og nokre gongar kan det sjå ut som det er ei flytande overgang mellom det kristne og Sol.

*Pantokrator* som eit skapingsrelatert omgrep kan med dette bakteppe romme også ein tanke om dom og frelse. Det ser ut til å vere gjeldane i både kristen tradisjon, solgudkultane og

---

<sup>125</sup> Lenski 2012: 19-20

<sup>126</sup> Roldanus 2006: 189, note 18

<sup>127</sup> Grant 1990: 245-46

<sup>128</sup> Lenski 2010: 16-20

mogelegvis i stoisismen. Det er derimot ikkje eit utprega element i romersk *religio*. Dette er eit prov for at Konstantin såg likskapstrekk mellom Sol og kristendomen, og slik ikkje hadde eit klart behov for å skilje desse tradisjonane frå kvarandre i tida før 320. Solgudskikkelsene er knytt til både skaping og dom. Dette tilseier at Konstantin er kjend med desse elementa før han møter den kristne guden. Samstundes er det klart at han i starten av donatiststrida såg seg sjølv som ein relevant dømmende instans. Dette kjem mellom anna til uttrykt brev 6, der Konstantin seier han sjølv skal vise kva som er rett *cultus* til *summa divnitatis*. I brev 8 er derimot dommen flytta frå Konstantin til Gud. Tanken om frelse dukkar opp allereie i brev 3.

Det må presiserast at førekomsten av *pantokrator* er funnet i eit brev gjengjive av Eusebius. Det er mogeleg at Eusebius «legg ord i munnen» på Konstantin, fordi han i stor grad framstiller keisaren i eit svært panegyrisk perspektiv, og er dermed ikkje den mest objektive å bruke. På den andre sida er dei andre breva også gjengjivingar av Konstantin sine brev frå andre samtidige personar. Brev med latinsk opphav kan dermed også ha omskrive ordlyden frå slik det fyrst vart framstilt av Konstantin. Dette er, som nemnd i innleiinga, (kyrkje)historiefagets utfordring, og det er ingen mogelegheit for å etterprøve funna i avhandlinga sitt subjekt; Konstantin. Det er likevel relevant å diskutere tydinga til orda, fordi det førekjem på begge språk, i fleire brev, og i tillegg rommar ein tanke som er spegla også i anna ordbruk i Konstantin sine brev. Difor er det adekvat med så mange prov, å ta utgangspunkt i at meiningsinnhaldet i breva stemmar.

## KAPITTEL 6: *SUMMUS*

Det andre omgrepet som er objekt for analyse er *megas* og *summus*. Omgrepet er i størst grad relatert til romersk *religio* og keisaren sin rolle som ansvarlig for ein samla *religio* og eit samla rike. Desse faktorane er presentert i kapittel 3, og det vert dermed ikkje presentert mange nye element her. Fokus vert heller på Konstantin si bruk av ordet slik det kjem til uttrykk i breva. Er Konstantin sin bruk av omgrepet berre knytt til den tradisjonelle og offentlege *religio*, eller brukar han det i relasjon til den kristne gud i tillegg? Er det noko utvikling i Konstantin sitt relasjonelle gudsbiletet i møtet med dette ordet? Det latinske *summus* vert frå no brukt som fellesnemnar for omgrepet, utanom dei gongane det visar til direkte bruk av det greske.

### 6.1: Omsetting, etymologi og semantikk

Den greske versjonen av ordet er *megas*. Det er eit adjektiv som på norsk tydar «stor». Det kan også fungere som eit superlativ og tyde «størst». Det latinske *summus* er eit superlativ som tydar «det eller den øvste». I tillegg kan den latinske forma verta brukt for å omtale «fullkomenskap», men det vil her forståast som «øvt».

### 6.2: Bruk i kristendomen og Bibelen

Sidan *megas* er eit generelt gresk adjektiv. Det førekjem derfor svært ofte i ulike formar i NT. Det er likevel sjeldan det er skriva som eit direkte attributt til Gud. Faktisk er det berre brukt ein gong, og då i relasjon til Jesus. Dette er i Tit 2, 13: *tou megalou theou kai soterou hymen Iesou Khristou*: «vår store Gud og frelsar Kristus Jesus». Gud som *megas* blir satt i relasjon til Kristus og frelsa.

Elles i NT vert det brukt i Acta om ein av dei gresk-romerske gudane, Artemis, når ikkje-kristne personar omtalar denne guddommen: *tes megale stheas Artemidos*: «Artemis, den store gudinna (vår)». Her blir det brukt generelt om at ein guddom er stor, av ein person som tilhøyrar ein annan *religio* enn den kristne.

Når NT snakkar om noko som liknar øvstegudtanken, er det eit anna ord som er brukt: *tou theou tou hypsistou*: «Gud, Den høgste». Nokre eksempel er Mark 5,7 og Luk 8,28. Her er det brukt i direkte tale til Jesus der han vert kalla «Son av Gud, den høgste».

*Megas* er dermed ikkje vanleg språk i Bibelen (NT) for å omtale Gud, men det er nokre element av framstilling av øvstegudtanken med adjektivet *hypsistou*. *Megas* er derimot brukt i intern gudstale i andre *religio*.

### **6.3: Romersk *religio* og filosofi sin bruk av *summus***

Konseptet med ein øvstegud er aktuelt i møte med både filosofi og tradisjonell *religio* i Romerriket. I den romerske offentlege *religio* var det rom for mange gudar, og det kunne vere ein gud som var størst av dei alle, og dermed den øvste og mektigaste av alle gudane. I filosofien vart denne øvsteguden gjerne forstått som eit øvste- eller fyrsteprinsipp. Det var dette prinsippet som sette i gong reaksjonane som vart til den skapte verda. Dette elementet er kort peika på i førre kapittel med stoicismen som eksempel, og rettar dette til skapargudtanken.

*Summus deus* var i romersk *religio* eit omgrep som viste til den øvste guden. I tida før Konstantin, og delvis under hans virke, var dette ei omteikning som i stor grad var retta mot Jupiter eller Sol Invictus. Dette epitetet gav guden eit viktig attributt i møte med keisaren, fordi det var synonymt med at denne guden sørger for siger. Keisarane i Romerriket pla velje seg ut sin eigen skytsgud som dei utførte sin spesifikke *cultus* ovanfor, og som dei sette si lit til og dermed sette høgst på den guddommelege rangstigen. Slik sett kunne dei tileigne attributtet *summa* til denne guden, sjølv om verdsbildet i den romerske *religio* inkluderte eit stort mangfald av andre gudar. Sjølv øvstegudtanken i denne *religio* var knytt til keisaren sin skytsgud, og dette gjorde det ekstra sentralt med den rette *cultus* frå heile folket. *Cultus* står sentralt i mange av dei donatistrelaterte breva til Konstantin, og omgrepa *summus* og *cultus* står skrive i relasjon til kvarandre, mellom anna i brev 4.

### **6.4: *Summus* hos Konstantin: monoteisme eller øvstegud?**

Termen er dermed hos Konstantin i stor grad knytt til tradisjonell romersk *religio*, og når han brukar dette omgrepet kjem raskt det relasjonelle aspektet inn. Han som keisar har eit spesielt ansvar ovanfor *summus deus/divinitatis*, og dette er sentralt i tanken om det samla riket med ein samla religion.

Å definere Konstantin sitt gudsbilete i ljøs av *summus* kan vere litt tvitydig. Det er klart at det er snakk om noko eller nokon som er store og med stor makt, og som er større enn alt anna innanfor sin kategori. Ved å setje Konstantin sitt gudsbilete i ljøs av ei kristen ramme, kan det oppstå eit problem. Fordi dette adjektivet fører til fraser om gud som ikkje utelukkar at andre



gudar finst, det berre seier kva for gud som er kvalitativt størst. Dette korresponderer i utgangspunktet godt med tradisjonell romersk gudsforståing, og tidlegare keisarar sitt forhold til den guddommelege sfæren. Samstundes er ikkje omgrepet direkte gudsinkluderande, og vil kunne romme adekvate tankar om den kristne gud slik den vart oppfatta av kristne på trehundretalet. Det var teologisk riktig å seie at Gud var størst av alt, og korresponderte med tanken om at det fantes andre andelege makter i verda, *daimones*, men at Gud uansett var større enn desse.

Det er difor vanskeleg å klassifisere Konstantin sin ordbruk som eksklusivt romersk *religio* eller kristen. Sett i relasjon til diskusjonen i kapittel 7, er det tenkjeleg at det er ei utvikling også i ordbruken om gud. Konstantin ynskja einskap i riket og einskap i kyrkja. Slik som han brukte chi-rho, når det likna eit symbol for Sol Invictus, og dermed spelte på kjende element, kan det vere han valde kjende ord å bruke som attributt på Gud. Slik kunne hans «nye» gud verta handgripeleg for folk flest.

Med dette som grunnlag, oppstår spørsmålet om *summus* er ein inkluderande språkbruk og ein metode å gjere det ukjende kjend på, eller eit direkte prov på kva religiøse leie Konstantin sitt gudsbilete høyrde til? Dette er det vanskeleg å svare på berre utfrå dei kjeldene som ligg til grunn i denne avhandlingsa. Det er likevel plausibelt å anta at Konstantin i 312 hadde ei forståing av verda som inkluderte ulike guddommar frå ulike *religio*. Dette byggjer mellom anna på Milano-ediktet, der ein brei *religio*-fridom vart etablert. I dette brevet er frasen *summa divinitatis* brukt.

Samstundes brukte Konstantin symbol for ulike guddommar parallelt i offentlegheita heilt fram til 320-talet. Dette var ein periode han må ha jobba militært og politisk strategisk mot å bli einherskar i riket. Med så stor *religio*-pluralisme som samtida hadde, med både godt etablerte religiøse retningar og mange nye kulturar, kan det tenkjast at han var svært medviten med å bruke eit språk som appellerte bredt. Det vert å føregripe innhaldet i neste kapittel ved å gå djupt inn i teorien om Konstantin si rørsle frå eit kollektivt til personleg gudsbilete, men det er verdt å nemne i denne samanhengen også. Fordi om Konstantin i perioden 312-322 i stor grad endrar fundament for sitt gudsbilete, må også bruken av *summus* forståast i ljøs av dette. Ordbruken er tilstades i breva i heile tidsperioden, og om nemnde teori stemmar, burde også meiningsinnhaldet i ordet ha endra seg.

*Summus* ser ut til å vere relatert primært til romersk *religio* i Konstantin sin bruk, og heldt difor på den keisarlege relasjonen til guden i tekstane han skriv. Det førekjem også i Tolerasjonsediktet, men her er det fleire endringar som har oppstått som gjer det naturleg å tileigne også dette omgrepet eit meiningsinnhald som går utover den kollektive romerske *religio*. Dermed er det adekvat å lande på eit svar som seier at dette omgrepet for Konstantin har gått frå å vere eit gudssuperlativ i ein polyteistisk verdsoppfatting, til å peike på den kristne Gud. Om denne guden i Konstantin si oppfatting var eksklusiv i 322, er derimot vanskelegare å svare på. Både denne prosessen og i den fortsette bruken av ordet, er det sannsynleg at Konstantin medviten brukte kjente omgrep for å følgje sin tanke og sitt ynskje om «ein religion, eit rike».

## KAPITTEL 7: GUDSBILETE SOM SAMEINANDE FAKTOR FOR KYRKJA

Denne drøftinga byggjer på analysen av breva i kapittel 4 og gudsbiletet diskutert i kapittel 5 og 6. Spørsmålet som no vert reist er om Konstantin sitt gudsbilete fungerte som sameinande faktor for kyrkja, i lys av hans deltaking i donatiststrida.

### 7.1: Kva gudsbilete er utgangspunkt for drøftinga?

For å drøfte om Konstantin sitt gudsbilete er ein sameinande faktor for kyrkja, er det naudsynt å starte med å gi eit samla gudsbilete ut frå dei to førre kapitla. Ordbruken om Gud endrar seg i Konstantin sine brev i den aktuelle perioden. Frå kapittel 5 om *pantokrator* er det spesielt to faktorar som er med å definere gudsbiletet. Det er skapargudstanken, som inkluderer oppretthalding, nyskaping, frelse og dom. Her er det lettast å peike på tankar knytt til frelse og dom. Spesielt domstanken er i endring hos Konstantin. Elementa rundt frelse og dom er i romersk *religio* ikkje ei privat annliggende, men relatert til staten si velferd. Dette er avhengig av *pax deorum*, som igjen er avhengig av folket sin rette *cultus* og *pietas*. Hos Konstantin er dette tilstades fleire plassar i breva. Eit eksempel på dette er brev 6, der han ser seg sjølv som både dommar og ein autoritet som har plikt og rett til å instruere kva som er rett *cultus*. Det andre elementet i *pantokrator*, er det allmektige og allherskande aspekt. Dette har ulike konnotasjonar, men viktigast er tanken om den totale makt. Dette står igjen i relasjon til skapingstanken, der det i romersk *religio* er tanken om gudane som bestemmer staten si velferd, og etter kvart i kristendomen der Gud er den siste, absolutte dømmende instans.

Det har gjennom avhandlinga vorte tydeleg at det er ein tendens til endring i det konstantinske gudsbilete frå det kollektive til det private, noko som skal utdjupast i dette kapittelet. Kven guden er som *pantokrator* vil dermed ha ulik meining i 312 og i 322.

Øvstegudtanken, relatert til *summus* er også i utvikling. I tradisjonell romersk *religio* handlar det om ein av mange gudar, der guden som *summus* er den øvste og mektigaste av dei alle. Nokre gongar er dette universelt, som med tanke på Jupiter, eller det kan skifte utfrå kven keisaren vel som sin skytsgud. I kristen tankegong må det forståast som den einaste guden, og som den øvste makta i verda der det finns andre andelege makter som *daimones*. I tillegg er det eit attributt som i Bibelen (NT) er relatert til Kristus heller enn Faderen, og dermed relaterer til frelsa. I filosofien er *summus* relatert til teorien om eit fyrste årsaksprinsipp, og her går relasjonen attende til skapinga, og omgrepa *pantokrator* og *summus* er dermed i nær relasjon.

Gudsbiletet til Konstantin er prega av tanken om ein øvstegud og ein skapargud. Samstundes er det tydelege element av tanken om keisaren sin særstilte stilling i relasjon til gudane. Keisaren sin relasjon til gudane og ansvar for *cultus* er i endring i perioden. I Tolerasjonsediktet har Konstantin gjort ei heilomvending, og gir Gud ansvaret for domshandlinga. Tidligare har han framstilt seg sjølv som den dømmande part. Tanken om frelse dukkar opp allereie i brev 3, men om det då er snakk om ei personleg frelse eller generell, kollektiv velferd er vanskeleg å seie. Med bakgrunn i datering og dei andre breva frå same år, og korleis språkbruken er stabil fram til heilomvendinga i 322, er det likevel trygt å anta at dette ikkje er ei referanse til eit kristent særtrekk. Det er 322 som er året for Konstantin si heilomvending i donatiststrida, og det er brev 8 som gir prov for å seie at keisaren har endra sitt gudsbiletet. Han har gått frå ein kollektiv, romersk *religio*, til ein meir privat oppfatting av det guddommelege. Ved at han gjer dette, fjernar han ein del av sin spesielle, keisarlege relasjon til guden.

Ved inngongen til donatiststrida, og mesteparten av tida han er aktør i debatten, har Konstantin eit gudsbiletet sterkt prega av romersk *religio*. Som keisar er han i ei særstilling, og det er hans ansvar å tilfredsstille øvsteguden. Gjer han dette, vil han ha militær framgang. Denne tanken heldt seg stabil, fram til 322. Då bytter han ut tidlegare tankar med ein gud som relaterer seg til enkeltpersonar. Denne guden er sjølv den dømmande instans, og Konstantin som keisar virkar ikkje å vere pålagd å sikre ei rett, kollektiv *cultus* lengre. Påverknad frå Sol og Mithras kan passe inn i begge gudsbileta. Guden som gir siger passer til romersk *religio*, medan guden som gir personleg frelse går mot det kristne. Korleis brukar så Konstantin dette gudsbiletet som er i utvikling, inn i donatiststrida?

## **7.2: Konstantin sin sameinande rolle i donatiststrida**

Milano-ediktet gir *religio*-fridom i Romerriket. Språkbruken om gud er ganske generell, og samsvarar dermed i stor grad med dei som meiner Konstantin er forsiktig i sine religiøse utspel i offentlegheita.<sup>129</sup> Orda som vert nytta er *divinitatis* og *summa divinitatis*. Denne ordbruken er kompatibel med dei fleste religiøse og filosofiske retningar i samtida. Ediktet er skriva like før Konstantin går inn i donatiststrida, og er eit godt eksempel på kva for ståstad han går inn i debatten med.

---

<sup>129</sup> Grant 1990: 245-49

Konstantin er aktør i strida på fleire vis. Han skriv brev til dei involverte for å prøve å få fram ei semje, og han legg til rette for at biskopar frå begge sider og nøytralt hald skal møtast for å diskutere problemet. Når dette ikkje førar fram, tar han ei direkte stilling i saka, og fordømmer donatistane. Rolla Konstantin tar i debatten, er ikkje ny for romerske keisarar, men det er nytt at ein keisar går inn som dommar i inerne, religiøse spørsmål utanom den romerske *religio*.

Essensen i strida var spørsmålet om rett lære. Den rette form for *religio* var heller ikkje noko framand i Romerriket. *Religio* var avhengig av rett *cultus* gjennom offer, tilbeding og lojalitet. Det er dermed lite overraskande at Konstantin bryr seg om dette aspektet i møte med kristendomen, og breva trekk fleire gongar fram rett *cultus*, som i brev 6. Det er også tydelig at Konstantin har ei relasjonell oppfatning av sitt forhold til Gud, i alle fall i første del av perioden. Gjennom breva visar han at han kjenner ansvar for kristendomen si semje og einskap. Mislukkast han i dette oppdraget, fryktar han for både si og riket si velferd. Denne tanken er typisk romersk. Det interessante er endringa som skjer i 322. Her tillét Konstantin det han tidlegare heldt som feil og utilstrekkeleg kristen lære. I ein romersk keisartradisjon ville både keisar og riket i sin heilskap verta straffa om keisaren sin skytsgud var misnøgd med religiøs praksis. Det kan virke som Konstantin har nærma seg den kristne tanken om at «dommen» ikkje kjem før verda og livet si ende, slik han seier i Tolerasjonsediktet at dommen er Gud sitt ansvar. Kan dette tyde at Konstantin har gått frå det kollektive til det personlege? Dette vil diskutertast i neste delkapittel.

I byrjinga av donatiststrida ser det ut til at *summus deus*, og dermed øvsteguden, relaterer til den største av dei mange gudane. Ved Tolerasjonsediktet har gudsbiletet utvikla seg og vorte påverka av kristendomen, og øvstegudtanken må oppfattast meir eksklusivt. At keisaren endrar syn, er viktig for å forstå grunnen til at han går inn for ei einskapleg kyrkje. Om det vert lagt til grunn at Konstantin i 322 har nærma seg ein monoteistisk kristendomen, må *pantokrator* og *summus* på dette tidspunktet tolkast meir i ljøs av eit kristent perspektiv. Med denne innfallsvinkelen fungerer gudsbiletet sameinande på to ulike måtar, ut frå dei to ulike gudsbileta Konstantin representerer.

I største delen av perioden Konstantin er eineherskar i vest, står den romerske *religio* framleis sterkt, og «ein religion, eit rike» er ein sentral, religiøs tanke i hans keisarvirke. I tillegg ser han det som sitt ansvar å halde religionen samla slik at *pax deorum* vert oppretthalde. Dette er også viktig for hans framgang i militære handlingar. Då kristendomen spreier seg raskt, til tross for

forbod, er det moglegevis ein politisk strategi, saman med hans kristne visjon i 312, som gjer at han går inn for tolerasjon av denne religiøse gruppa. Då kristendomen byrjar å få intern splid, grip Konstantin inn, fordi semje i tilbedinga til kvar gud er viktig. I den romerske *religio* var kvar gud autoritet for ein spesifikk del av livet og samfunnet. Sjølv om nokre gudar vart utvald til keisarlege skytsgudar, var det likevel viktig at alle gudane vart møtt med den *cultus* kvar enkelt kravde. Slik sett var det ikkje naudsynt for Konstantin å ta stilling til om den kristne Gud var korkje øvst eller einaste gud, fordi om denne guden var ein del av Romerriket sin *religio*-pluralisme, så kravde denne guden uansett rett *cultus*. Alle breva før Tolerasjonsediktet er prega av at Konstantin peiker på nettopp rett *cultus* som eit elementet som må bestå. Etter kvart ser han at den eine sida i striden er den sida som følgjer gal lære og gal *cultus*, og dermed tar Konstantin sjølv side i saka. Dette er årsaken til fordømming av donatistane. Det som plutsleg skjer i 322 er at Konstantin snur i sin oppfatting av at donatistane ikkje har rett til å vere ein del av kyrkja. Argumenta han brukar for å oppheve den tidlegare fordøminga er at det å dømme er Gud sitt ansvar.

Tanken om ein skapargud ser ikkje ut til å vere avgjerande for den sameinande funksjonen til Konstantin før sluttvis. Då er det dom og frelse som er tema. Skaparguden er eit element Konstantin kan ha møtt gjennom Sol Invictus og Mithras, og moglegevis brukar han likskapstrekka mellom desse religionane medviten når han brukar chi-rho. Hjulet som symbol for solguden viste til skapinga, og chi-rho er eit monogram for Kristus, som er frelsaren i kristendomen. Linken mellom symbola er dermed ikkje berre visuell likskap, men dei har også liknande meiningsbærande innhald. På denne måten er det meir adekvat å seie at Konstantin sitt gudsbiletet fungerer som ein sameinande faktor inn i riket sin *religio*-pluralisme, heller enn å sameine den enkelte trusretning.

Frå øvstegudtanken er det derimot klare element som er bakgrunn for ynskja om kyrkjeleg einskap. Modellen frå romersk tradisjon sa at skytsguden og alle gudar trengte sin rette *cultus*, dermed såg Konstantin dette som eit naudsynt element også i kristendomen. Frå det relasjonelle aspektet er det igjen romersk tradisjon som gjer at gudsbilete fungerer sameinande, fordi tanken om «ein religion, eit rike» er viktig. Fyrst er dette på grunn av romersk *religio*. Etter kvart er det ikkje like viktig med *cultus*. Konstantin har moglegevis framleis eit ynskje om einskap, men usemje innad i kristendomen er ikkje ein motsetnad til einskapen. Dette seier igjen noko om gudsbiletet, der det er gått frå det kollektive til det private, slik som det vert utjupa i neste delkapittel. Spørsmålet då vert om Konstantin framleis har eit sameinande ynskje for kyrkja. I

så fall, kvifor er det naudsynt med ei sameining, om ikkje guden krev dette gjennom rett *cultus*? I romersk *religio* var det tydeleg kvifor keisaren jobba for einskap, men i møte med nye religiøse tankesett, er ikkje dette like klart. Det er også eit interessant moment å peike på, at Konstantin går ut av debatten etter Tolerasjonsediktet, og lar strida fortsetje utan hans påverknad etter 322.

Konstantin tok raskt stilling i donatiststrida, og var med å skape skiljelinjer mellom rett og galt, og mellom majoriteten som var innan for kyrkja, og minoriteten som fall utanfor. Er dette handlingar som skapte einskap, eller er resultatet heller av splittande art?

Om ein skal ta stilling til Konstantin sin endelege sameinande, eller splittande, funksjon i kyrkja, må ein sjå vidare utover tidsperioden avhandlinga tar for seg. Det vert ikkje gjort her, men det er relevant å peike på den arianske strid der Konstantin sin framgang i debatten er svært lik donatiststrida. Ved å systematisere debatten rundt donatistane, sette Konstantin presedens for å skape eit «innanfor» og eit «utanfor», eller «vi» og «dei andre».<sup>130</sup>

Faktisk virker det som at Konstantin sine handlingar i store delar av perioden er meir splittande enn samlande, då han lagar eit «vi mot dei». Han lagar skiljelinjer når han gir innstruksar om kva som er rett og gal *cultus*. Det er når han endrar tendens til å gå frå det kollektive til det private, det er mogeleg å snakke om konkret sameinande handling frå hans si side. Dette bunnar ut i hans endra gudsbilete, der personleg relasjon til Gud og personleg frelse er subjekt for religionen, heller enn den offentlege og kollektive *cultus*. Det er dermed ikkje før dette gudsbiletet endrar seg, det er mogeleg å seie Konstantin sitt gudsbilete fungerte direkte sameinande for kyrkja.

### **7.3: frå det kollektive til det private**

Korleis kan det å gå frå ei tanke at *cultus* i det kollektive er naudsynleg, til å snakke om det private, vere sameinande? At Konstantin har endra gudsbiletet kan få prov, ikkje berre gjennom Tolerasjonsediktet, men også gjennom at mynteininga på 320-talet gjekk til å bli eksklusivt kristen og ordbruken om gud som diskutert i tidlegare kapittel. Det er ulike meiningar om chi-rho sin rolle, men det er uansett klart at etter 325 overtar dette for Sol som symbol på myntane. Tendensane ligg der frå 312 av, men vert ikkje absolutt før etter avhandlinga sin tidsperiode.

---

<sup>130</sup> For meir om den arianske strid, sjå for eksempel Lynch 2010: 160-169

At Konstantin har flytta seg vekk frå tradisjonell romersk *religio* og over til nye tankar i forhold til kristendom er viktig i hans interaksjon med kyrkja. Sjølve fundamentet i gudsbiletet har endra seg frå noko kollektivt og polyteistisk til meir privat. I donatiststrida er utgangspunktet til Konstantin at feil lære får konsekvensar for det kollektive og heile riket, men han endrar syn til å seie at Gud er den som har rett til å dømme. Feil lære går frå å vere noko kollektivt til den private sfære, der det handlar om eit personleg forhold til gud. Når Konstantin oppfordrar til å tolerere kristne meiningsmotstandarar er dette forankra i både politikken og *religio*. Kjeldene tydar på at avgjerslene grunna ut i ei religiøs tru som gradvis vart meir påverka av kristen tradisjon. Det relasjonelle som spesielt for keisaren forsvinn, men er framleis tilstades i ei anna drakt: den personlege relasjonen kvar enkelt har til Gud.

Det kan slås fast at Konstantin har nærma seg eit gudsbilete med klare kristne trekk. Likevel skin hans keisarlege arv gjennom. Tanken om «ein religion, eit rike» står fast. Tidlegare var det den romerske *religio* som var subjekt for denne tanken. No har kristendomen byrja å overta denne plassen. Denne relasjonen til kyrkja, kan vere eit politisk virkemiddel hos Konstantin. Om keisaren har kome fram til at ein felles *cultus* ikkje er naudsynt for *pax deorum*, kan han godta ulikskapar. Ei slik haldning kan mogelegvis vere resultat av ein politisk strategi, for å unngå å skape mostand mot seg sjølv. Det er likevel ikkje ein strategi som fungerer fullstendig, då donatistane aldri vil spele på lag med styresmakta. På den andre sida skapar det derimot eit band til majoriteten i kyrkja, som kan kjenne seg ivaretatt når keisaren støttar deira side i strida.

Politikk og *religio* er framleis vanskeleg å skilje, difor er det også vanskeleg å definere klare linjer. Tanken om stat i forhold til gud er mogleg å identifisere i andre kristne kontekstar i tillegg, spesielt i Eusebius' monarkitanke. Det er diverre ikkje rom for å diskutere dette her, men problemstillinga er relevant å peike på.<sup>131</sup>

På denne måten brukar Konstantin både nye og gamle religiøse tankar for å byggje einskap i kyrkja. I prosessen rundt donatiststrida har det blitt belyst at Konstantin brukte eit *religio*-inkluderande språk, moglegvis for å ikkje virke framand for majoriteten av det romerske folket. Akkurat som med bruken av chi-rho parallelt med Sol Invictus på myntar. Når Konstantin vel å oppheve si eiga fordømming av donatistane, viser dette eit endra gudsbilete. Med denne endringa gjer han det mogleg å vere eit fellesskap utan å måtte ha semje i alle spørsmål. Ved å

---

<sup>131</sup> For meir om Eusebius sine såkalla «monarkitanke», sjå for eksempel Roldanus 2006: 52-62



anerkjenne ein gud som er open for ulikskap, set Konstantin eit eksempel for vidare eining i kyrkja.

#### **7.4: *Religio*-synkretisme eller ny *religio*?**

Konstantin ser ut til å vere *religio*-synkretistisk i periodar av sitt keisarvirke. Spesielt i første del av tidsperioden avhandlinga tar for seg. Dette er gjort klart gjennom generell språkbruk om det guddommeleg, Milano-ediktet som gav generell *religio*-fridom i riket, og bruken av symbol som kunne assosierast til fleire religiøse retningar. Slik sett er Konstantin ein pådrivar for ei generell *religio*-pluralistisk einskap på starten av perioden, heller enn ein pådrivar for kyrkjeleg einskap. Det er likevel mogeleg å seie at han på 320-talet endrar strategi, og rettar det einskaplege arbeidet inn mot kyrkja og kristendomen, og slik jobbar spesielt for denne sin einskap, og ikkje den generelle. I denne perioden er Konstantin dermed todelt, og han nærmar seg gradvis å bruke den kristne tradisjonen eksklusivt.

## KAPITTEL 8: KONKLUSJON

Her følger ei oppsummering av den historiske gongen i avhandlinga sin tematikk, etterfølgt av definisjon av Konstantin sitt gudsbilde, og deretter ein konklusjon på dette gudsbilete sin innverknad på sameininga i kyrkja. Det vil også verta gitt eit lite utblikk på element avhandlinga ikkje hadde plass til å romme.

### 8.1: Historiske trekk

Romerriket var eit krigsimperium, som på Konstantin si tid var styrt av ein eller fleire keisarar. Samfunnet var sterkt knytt til religion på alle vis, og på 200- og 300-talet var det vanleg at keisarane valde ut ein eigen skytsgud. Sjølv hadde eit polyteistisk verdsbilete, var kvar keisar overbevist om at deira eiga gud var den største. Det var også denne som ville føre til både siger i krig, og oppretthalding av velferda i heile riket. I denne forbindinga vart det vanleg å tileigne sin skytsgud epitetet *summus*. Konstantin er inga unntak og er avbilda med symbol frå ulike skytsgudar. Frå far sin, Konstantius, arva han relasjonen til Jupiter og Sol (Invictus). Desse samsvara med element i Mithras' militære kult, som Konstantin kan ha møtt i ung alder.

Konstantin vart keisar i ei tid der riket har stått ovanfor ulike former for krise, og det er framleis uro når han overtar makta etter far sin. Deler av denne uroa er grunna keisarleg splitting i tetriarkiet, som bryt saman allereie i starten av Konstantin si regjeringstid. Denne splittinga og keisarlege usemja fortsett heilt fram til Konstantin vert eineherskar i 324. Heile vegen er det ulike moment der keisarane må jobbe både med og mot kvarandre. Eit tilfelle der Konstantin samarbeider med sin seinare fiende Licinus, er ved innføring av religionsfridomen gjennom Milano-ediktet i 313. Det er med andre ord mange faktorar som rører ved Konstantin i tidsperioden avhandlinga tar for seg.

Ei sentral oppfatning i Romerriket på 300-talet, var gudane sin innverknad på staten sin velferd. Var ikkje gudane nøgde, vart det nedgangstider. For å tilfredsstille gudane var det naudsynt å utføre den rette *cultus* gjennom rett *pietas*. *Cultus* var eit kollektivt annliggende, og keisaren såg det som sitt ansvar å sørge for dette. Fordi kristendomen sin vekst inntraff samstundes som krise i riket, vart dei kristne skulda for problema då dei ikkje deltok i den kollektive, offentlege *cultus*. Denne skuldinga førte til den store forfølginga, som hadde varierende styrke ulike stader i riket. Under Konstantius var det lite problem for dei kristne, medan Nord-Afrika vart hardt ramma.

Mogelegvis fordi Nord-Afrika vart så hardt ramma av forfølgning, var det her donatiststriden oppstod. Fordi dei som overgav seg for å spare seg sjølv frå tortur og død, vart sett på som forrædarar om dei overleverte sine heilage skrifter. Denne strida eskalerte til ein årelang debatt, der Konstantin raskt meldte seg inn som aktør. I dei første møta i debatten prøvde han generelt å få ei semje på plass, men det tok ikkje lang tid før det viste seg at han stod på den eine part si side. Dette førte til at han proklamerte Caecilian sin uskuld, og etter kvart tok avstand frå donatistane, hevda dei var problemet, og til slutt fordømde dei. Likevel kjem det eit vendepunkt, der Konstantin går attende på tidlegare uttalingar og seier at donatistane må tolererast, og at det er opp til Gud å dømme.

## 8.2: Konstantin sitt gudsbilete

Denne korte historiske skissa, foreina med prova i breva som er analysert, gir fleire viktige peikepinnar til kva for eit gudsbilete Konstantin hadde medan han var keisar i vest. Det vert rakst tydeleg at han i desse åra går gjennom ein prosess, som fører til endra gudsbilete. Han går frå det kollektive til det private, der den offentlege *cultus* ikkje lengre er grunnsteinen. Dette kjem til uttrykk gjennom språkbruk i breva og gjennom bruk av chi-rho på myntar og krigsflagg. Det vart innleiingsvis spurt kva for skytsgud det var Konstantin tok i 312 ved slaget ved Roma, og svaret på dette ser ut til å vere annleis enn gudsbilete han har i 322. Fordi det har vist seg at Konstantin sitt gudsbilete er i endring, er det passande å gi to skisser til korleis gudsbiletet såg ut. Eit som tar utgangspunkt i gudsbiletet han må ha hatt i tida rundt Milano-ediktet, og eit som er fundamentet i 322 når han gjer ei heilomvending i donatistsaka. Endringa ser ut til å ha skjedd gradvis i løpet av desse ti åra.

Gudsbiletet på starten av perioden vart uttrykt gjennom generell ordbruk. Dette kan skuldast at Konstantin er medviten samfunnet sin *religio*-pluralisme, og derfor målretta ynskjer å bruke eit språk som inkluderer ulike *religio*. Denne tanken vert styrka av hans eigen bruk av ulike skytsgudar, fyrst Jupiter og Sol Invictus, og seinare den kristne guden. Allereie før Milano-ediktet har Konstantin ein visjon relatert til den kristne gud, og vel å gå til åtak på Roma med nettopp denne som sin skytsgud. Han sigrar og fortsett å gå i kamp med eit symbol for denne guden, chi-rho, heva på krigsflaga. I same periode er det framleis myntar i omløp som frontar keisaren saman med Sol Invictus. Det ser dermed ut til at det er ulike gudstradisjonar som eksisterer i Konstantin sitt offentlege virke i perioden. Han knytt dermed den kristne gud til krigshandlingane sine, men dette har vi ikkje hatt rom til å diskutere her fordi det ikkje er utprega skriftlege spor etter dette i kjeldene som er brukt. Skytsguden i 312 er dermed ein av

mange gudar, og det er enno ikkje ein full korrelasjon mellom denne og den monoteistiske guden dei kristne tilber.

Desse elementa er med å fortelje noko om korleis Konstantin sitt gudsbilete var i perioden 312-322. Det er mogeleg han byrja å forholde seg til den kristne gud på delvis kristne premiss, men det er tydeleg at dette ikkje er absolutt fordi den kristne guden ikkje er ein eksklusiv gud i hans oppfatning enno. Omtalen av gud og guddommar i breva hans brukar ofte tradisjonelle omgrep, som kunne inkluderast i fleire *religionem* i hans samtid. Viktigast av alt var at språkbruken framleis var typisk keisarleg. Med dette er det meint at han framleis knytte keisargjeringa tett til *pax deorum*, og heile gudsbiletet var gjennomsyra av ei relasjonell forståing, der keisaren sjølv hadde ein spesiell plass og oppgåve å sørge for rett *pietas* og *cultus*.

Perioden der Konstantin framleis heldt på tradisjonelle element frå den romerske *religio* og i tida fram til han vart eineherskar i Romerriket, starta med eit blanda gudsbilete, der hans politiske og militære gjeremål må ha vore grunnlag for eit subjektivt utval av skytsgud(ar). I dei fleste breva som er granska i avhandlinga brukar Konstantin orda *dei* og *divinitatis* om ein annan. Han blandar «gud» og «guddom», og brukar eit språk som i stor grad relaterer til eit polyteistisk verdsbilete, samstundes som han som keisar står i ein spesiell relasjon til den aktuelle guden. I Tolerasjonsediktet i 322 endrar tona seg. Her er *dei* primært brukt, og dukkar fleire gongar opp utan noko attributt. Samstundes bryt Konstantin litt opp i den relasjonelle haldninga han tidlegare har hatt ovanfor gud, og seier at det er gud si oppgåve å dømme. Han sjølv som keisar virker i denne teksten ikkje å ha noko spesiell makt eller ansvar for rett *cultus* for riket si velferd. Gud har mogelegvis vorte faktisk allmektig og handlane utan menneskeleg inngrepnad. Konstantin ser ut til å ha gått frå det kollektive til det private. I tillegg dukkar tanken om personleg frelse og etterliv opp, spesielt i Tolerasjonsediktet. Dette er noko romersk *religio* ikkje inkluderte, og er enno eit prov for at Konstantin på 320-talet står meir i den kristne tradisjonen enn den romerske.

Om det i 322 framleis var aktuelt at andre gudar kunne sigle opp og verta Konstantin sin nye skytsgud, og dermed ny *summus deus*, gav han uttrykk ovanfor kyrkja at den kristne gud var hans *summus deus* no. Det kan slik tenkjast at *religio*-synkretismen framleis heldt fram ei stund, i alle fall lengre ut på 320-talet når Sol Invictus opphøyrdde å verta vist på myntane.

Det er verdt å peike på at sjølv om Konstantin brukar biletlege symbol for Kristus, slik som chi-rho, er det i dei skriftlege kjeldene i perioden *dei/deo*. Relasjonen til frelsa er tilstades, men Kristus vert ikkje nemnd eksplisitt.

### **8.3: Konstantin sitt gudsbilete som sameinande faktor i kyrkja**

Om det slås fast at Konstantin sitt gudsbilete var i utvikling i perioden, og at dette gudsbilete tydeleg endra seg, er det også passande å peike på at gudsbilete som sameinande eller splittande faktor også var i ending. Med eit gudsbilete som var prega av romersk tradisjon var det viktig å sørge for den rette *cultus*, men Konstantin makta ikkje å skape semje mellom dei to stridande partane i donatiststrida. Det førte til at han fordømde den eine parten, heller enn å finne ein måte å skape einskap i heile rørsla. Derimot endrar han syn på denne avgjerda då gudsbiletet hans har endra seg. *Cultus* er moglegvis framleis viktig, men det er ikkje det som fører til staten si velferd, og det kollektive aspektet forsvinn. Han knyttar Gud til ei domsgjerning og denne dommen er privat, ikkje kollektiv. Med denne endringa ver det dermed mogleg å gjere kyrkja einskapleg, på tvers av meiningsmotsetningar. Konstantin jobba til sist for ei sameining, og ingenting av hans tidlegare splitting mellom dei som var rett-truande og dei som var utanfor, var att. Det vert likevel ei splitting, fordi donatistane aldri aksepterer den kristne majoriteten som rett-truande. Det er likevel vanskeleg å peike på kvifor Konstantin ynskja ei sameining av kyrkja, når det ikkje lengre var naudsynt for *pax deorum*.

Kort sagt, svaret på om Konstantin sitt gudsbiletet fungerte sameinande for kyrkja, er ja, men ikkje før gudsbiletet endra seg. Der er derimot ikkje ein motsetnad til at gudsbiletet fungerte splittande. Det splittande resultatet er litt meir diffust i donatiststrida, sjølv om det er heilt klart at keisaren var med å lage eit skilje mellom dei kristne. Donatistane falt utanfor, medan resten av kyrkja var ein felles majoritet. I denne enkeltsaka er det likevel eit stort sannsyn for at donatistane ville ha skild seg frå majoriteten uansett, så det ser ikkje ut som Konstantin i dette tilfellet var katalysatoren for kyrkjeleg splitting.

### **8.4: Utblikk**

I løpet av avhandlinga har det dukka opp fleire element som ikkje har vore mogleg å gå inn på. Det er likevel poeng som er verdt å ta med vidare i andre samanhengar. Dette er spesielt korleis Konstantin kan ha brukt den kristne guden som krigsgud, at inngripnaden i donatiststrida får liknande trekk i den arianske striden, Eusebius sin monarkitanke, og kvifor sameininga var

naudsynt med eit nytt gudsbilete. Det er i tillegg relevant å trekkje fram at ein einskap til tross for usemjer, er eit eksempel til etterfølging.

### **8.5: Avslutningsord**

Konstantin regjerte i Romerriket i trettiein år. I løpet av denne tida viste han enorm militær makt, samstundes som han vart ein viktig medspelar i kristne samanhengar. Donatiststrida er fyrste gong styresmakta grip inn i ein kyrkjeleg debatt, og vert den fyrste av mange anliggende der kyrkje og stat samarbeidar. Det skjer med Konstantin ei rask omvelting, der dei kristne går frå å vere forfølgde, til å få ein relasjon til keisaren, og kort tid etter donatiststrida få meir og meir makt sjølve. Denne avhandlinga sluttar i 322, og er berre forspelet til korleis kristendomen sigla opp til å få den posisjonen den har hatt i ettertid.

# KAPITTEL 9: KJELDER, LITTERATUR OG ORDBØKER

## 9.1: Kjelder

*Corpus Scriptorum ecclesiasticorum latinorum* vol. 24; 41; 25; 52. (1866-). Vindob

Eusebius, *Historia Ecclesiastica (Kierchengeschichte)*.(1955). Leipzig

Lactantius (omsatt til tysk av Alfons Städele): *De Mortibus Persecutorum = Die Todesarten der Verfolger*. (2003). Turnhout: Brepols

Bibelen. (2011) Oslo: Det Norske Bibelselskap.

## 9.2: Litteratur

Andersen, Ø (2009). Edikt. *Store Norske Leksikon*. Henta frå <http://snl.no/edikt>

Baldock, J. (1990). *The elements of Christian Symbolism*. Shaftesbury: Element Books

Felmeier, R. & Spieckermann, H. (2011): *God of the Living. A Biblical Theology*. Waco, Texas: Baylor University Press

Coleman-Norton, P.R. (1966): *Roman Stand and Christian Church – A collection of Legal Documents to A.D. 535. Vol 1*. London: S.P.C.K

Clark, E.A. (2004): *History, Theor, Text – Historians and the Linguistic Turn*. Cambridge: Harvard University Press

Gilhus, I.S. & Thomassen, E. (2010). *Oldtidens religioner: Midtøstens og Middelhavsområdenes religioner*. Oslo: Pax

Gradel, I. (2002). *Emperor, worship and Roman religion*. Oxford: Clarendon Press

Grant, R.M. (2008). *Augustus to Constantine – the rise and triumph of christianity in the roman world*. San Francisco: Harper and Row publishers

Haraldsø, B. (1999). *Fagord i teologi*. Henta frå <http://www.nb.no/nbsok/nb/f2c3a72f722012a42134d44c726aa110?index=1#5>

Harvey, S.A. & Hunter D.G. (Red.). (2008). *The Oxford handbook of early Christian studies*. Oxford: Oxford University Press

- Keel, O. (1978). *The symbolism of the biblical world: Ancient Near Eastern iconography and the Book of Psalms*. London: SPCK
- Kelly, C. (2006). *The Roman Empire – A Very Short Introduction*. New York: Oxford University Press Inc.
- Klauck, H-J. (2000). *The religious context of early Christianity – a guide to Graeco-Roman religions*. Edinburgh: T&T Clarck
- Lenski, L. (Red.). (2012): *The Cambridge Companion to the Age of Constantine*. New York: Cambridge University Press
- Lynch, J.H. (2010). *Early Christianity – a brief history*. New York: Oxford University Press, Inc.
- MacMullen, R. (1984). *Christianizing the Roman Empire A.D. 100-400*. New Haven, Conn: Yale University Press
- Nongbri, B. (2013). *Before Religion – A History of a Modern Concept*. New Haven, Conn: Yale University Press
- Roldanus, J. (2006). *The Church in the Age of Constantine – the theological challenges*. London: Routledge
- Skarsaune, O. (1997). *Troens Ord: de tre oldkirkelige bekjennelsene*. Oslo: Luther
- Stephenson, P. (2010): *Constantine – Roman emperor, Christian victor*. New York: The Overlook Press
- Wace, H. (2000). *A Dictionary of early Christian biography and literature to the end of the sixth century A.D.: with an account of the principal sects and heresies*. Henta frå <http://www.ccel.org/ccel/wace/biodict.html>
- Warrior, W.M. (2006). *Roman religion*. Cambridge: Cambridge University Press
- Wehus, G. Ø. (2006). *Teologi og antropologi hos Epiktet: en studie av relasjonen mellom gud og mennesker belyst gjennom litterære bilder og direkte tale*. (Masteroppgave), G.Ø. Wehus: Oslo

### **9.3: Ordbøker**

- Beekes, R.S.P. (2010): *Etymological Dictionary of greek: vol 1 & 2*. Leiden: Brill



- Glare, P.G.W. (2012). *Oxford Latin Dictionary: Vol 2: M-Z*. Oxford: Oxford University Press
- Milligan, G. & Moulton, J.H. (1930): *Vocabulary of the Greek New Testament*. London:  
Hodder and Stoughton. Henta frå BibleWorks 9
- Newman, B.M. (2010): *A concise greek-english dictionary of The New Testament*. Stuttgart:  
Deutsche Bibelgesellschaft
- Roggen, V., Kraggerud, E. & Tosterud, B. (2015): *Latinsk ordbok: latin-norsk*. Oslo:  
Cappelen Damm.

## TILLEGG: BREVA

**Brev 1: Milano-ediktet. Årstal: 313**

Tilsvaret brev 12 i Coleman-Norton. Original: Lactantius, *De Mortibus Persecutorum* 48.2-12

**Brev 2: Konstantin sitt første brev om donatismen. Årstal: 313**

Tilsvaret brev 17 i Coleman-Norton. Original: Eusebius, *Historia Ecclesiastica* 10.5. 18-20

**Brev 3: Konstantin sitt andre brev om donatismen. Årstal: 313**

Tilsvaret brev 18 i Coleman-Norton. Original: Eusebius, *Historia Ecclesiastica* 10.5. 21-24

**Brev 4: Versjon 2 av Konstantin sitt andre brev. Årstal: 313**

Tilsvaret brev 19 i Coleman-Norton. Original: *Corpus Scriptorum ecclesiasticorum latinorum (CSEL)* 26. 204-6

**Brev 5: Om donatistane si forfalsking. Årstal: 315**

Tilsvaret brev 21 i Coleman-Norton. Original: *CSEL* 41. 41-11; 52.485-7

**Brev 6: Konstantin si annerkjenning av donatist-skismaet. Årstal: 315**

Tilsvaret brev 24 i Coleman-Norton. Original: *CSEL* 25. 211-12

**Brev 7: Brev om Caecilian si uskuld. Årstal: 316**

Tilsvaret brev 27 i Coleman-Norton. Original: *CSEL* 52. 487

**Brev 8: Konstantin sitt Tolerasjonsedikt. Årstal: 321/22**

Tilsvaret brev 39 i Coleman-Norton. Original: *CSEL* 56. 212-3