

FRA FORFØLGELSE TIL STATSRELIGION

ASPEKTER VED FORHOLDET MELLOM STAT OG KIRKE
PÅ 300-TALLET I BYSANTS

GEORG KRISTOFFER FJALSETT

Masteroppgaven er gjennomført som ledd i utdanningen ved Universitetet i Agder og er godkjent som del av denne utdanningen. Denne godkjenningen innebærer ikke at universitetet inntår for de metoder som er anvendt og de konklusjoner som er trukket.

Universitetet i Agder, 2010

Fakultet for Humaniora og pedagogikk

Institutt for Religion, Filosofi og Historie

Forord

Jeg vil gjerne takke medstudenter og lærere ved Institutt for Religion, Filosofi og Historie ved Universitetet i Agder, som villig har lest, kommentert og diskutert oppgaven og dens temaer med meg. Samtalen med andre er en uerstattelig ressurs.

Jeg har dessuten hatt gleden av å bli veiledet av to historikere jeg ser opp til:

En helt spesiell takk til førsteamanuensis Apostolos Spanos for å ha brukt langt mer tid på veiledning av meg og min oppgave enn han burde. Ditt engasjement, din tålmodighet og ditt pågangsmot er en elevs lykke. Samarbeidet med deg vil alltid være en del av min dannelse.

Jeg vil også rette en stor takk til Professor May-Brith Ohman Nielsen for å ha veiledet og undervist meg. Særlig takk for at du støttet meg i å skrive en interessebasert oppgave, og for å ha gitt konkrete, konstruktive og uvurderlige tilbakemeldinger.

Takk til stipendiat Hilde Inntjore ved UiA som tok seg tid til å lese min løse tekst på et tidlig tidspunkt.

Henny Fiskå Hägg, førsteamanuensis ved UiA, fortjener en stor takk for alltid å ha hatt døra på gløtt og være åpen for samtale om menigheter og kirkebygg på 300-tallet.

Takk til biblioteket for fornying av fjernlån, og særlig Hilde Daland som villig har hjulpet til med bestilling og kjøp.

Takk til pappa, Kjell Sigurd Fjalsett for språk-coaching og for å ha lest diverse korrekturer av oppgaven.

Sist, men ikke minst, takk til min kjære Solveig, for å ha stått rakrygget gjennom hele prosessen, for å ha trodd på meg hele veien, og takk for lånet av Macen som egentlig er din, men som jeg i to år har beslaglagt.

Alle som har bidratt står uten ansvar overfor feil som gjenstår.

Abstract

This thesis deals with the relation of state and church in 4th century Byzantium. The research has been conducted based on three individual sources, namely the works of Eusebius of Cæsarea, *Codex Theodosianus* and church buildings. The main question has been:

How did relations between church and state develop in 4th century Byzantium, and how did this development affect the power and identity of the church?

The relations between church and state were strengthened by the fact that they were dependent of each other. The state needed the church to create unity in the multiethnic Byzantine empire. The church needed the state promote the new religion in a best possible way. In that process, the church was organized and became a main political organization. Eusebius' founding of the political theology is used as a means to explain the success of church and state in the 4th century.

I have analyzed the sources searching for an answer to whether they provide enough proof to claim the existence of an overall propaganda program. If such a program did exist, my hypothesis is that it would be evident in these sources. In that I ask whether the making and presenting of propaganda may be a means to try to explain the rapid spread of Christianity in The Roman Empire from the time of Constantine I until the death of Theodosius I. The method used has been to let these three individual sources illuminate a conjunct main question.

This thesis concludes that most actions taken, including legislation, the building of churches, the development and use of liturgy, symbols and art as well as the writings of Eusebius were politically motivated and promoted the political theology.

Innholdsfortegnelse

| | |
|---|-----------|
| FORORD | 2 |
| ABSTRACT | 3 |
| 1. INNLEDNING | 5 |
| TEMA OG PROBLEMSTILLING..... | 5 |
| KILDENE | 6 |
| TEORI..... | 7 |
| METODE..... | 9 |
| FORSKNINGSFRONTEN | 10 |
| RELEVANS..... | 13 |
| BEGRENSNINGER, DEFINISJONER OG FORKORTELSER..... | 14 |
| 2. BAKGRUNN | 15 |
| HISTORISK OVERBLIKK FRA 285 TIL 395..... | 15 |
| HVA VILLE STATEN MED KIRKEN? | 17 |
| <i>Monoteismen</i> | 17 |
| <i>Keiserkulten</i> | 18 |
| <i>Enhet</i> | 19 |
| <i>Hellenismen</i> | 19 |
| 3. EUSEBIUS OG MAKTEN I DET SKREVNE ORD | 21 |
| HVA VAR EUSEBIUS FOR KONSTANTIN? | 23 |
| EUSEBIUS' RETORIKK OG DET NYE VERDENSBILDET | 25 |
| EUSEBIUS SOM HISTORIKER | 30 |
| EUSEBIUS: TEOLOG ELLER POLITIKER? | 36 |
| ARVEN ETTER EUSEBIUS..... | 38 |
| OPPSUMMERING..... | 41 |
| 4. CODEX THEODOSIANUS | 42 |
| HVEM VAR INNENFOR? | 45 |
| HVEM VAR UTENFOR?..... | 49 |
| GUDEDYRKELSE OG KEISERDYRKELSE? | 56 |
| OPPSUMMERING..... | 58 |
| 5. KIRKENE- KONSTRUKSJON, INTERIØR OG BRUK | 61 |
| HUSMENIGHETENES DØD? | 64 |
| HVORFOR BYGDE KONSTANTIN STORE KIRKER? | 67 |
| <i>Graver og kanonisering</i> | 71 |
| <i>Biskopens trone og ny liturgi?</i> | 73 |
| KUNST OG SYMBOLBRUK I KIRKENE..... | 76 |
| <i>St. Georg-rotunden i Thessaloniki</i> | 79 |
| <i>Symboler og relikvier</i> | 81 |
| OPPSUMMERING..... | 83 |
| 6. KONKLUSJON | 85 |
| KILDENE OG FUNN I KILDENE..... | 85 |
| SVAR PÅ PROBLEMSTILLING | 88 |
| <i>Utvikling av forhold mellom stat og kirke</i> | 88 |
| <i>Betydning for kirkens makt</i> | 89 |
| <i>Betydning for kirkens selvforståelse</i> | 89 |
| AVSLUTNING, FORSKNINGSFUNN OG BEHOVET FOR VIDERE FORSKNING..... | 90 |
| BIBLIOGRAFI | 93 |

1. INNLEDNING

Tema og problemstilling

I 313 opphørte forfølgelsene av de kristne. Allerede i 380-årene kom det lover som sikret den kristne tro eksklusivitet i det bysantinske riket. Hvorfor og hvordan kunne det ha seg at de kristne gikk fra å være en liten mengde til å bli en sentralisert kirkeorganisasjon i løpet av noen tiår? Mye av svaret mener jeg ligger i hvordan kirken ble promotert av staten og vice versa. Til grunn for dette ligger kirkens og statens selvforståelse og hvordan de ønsket å fremstå for den bysantinske befolkningen. I denne oppgaven er formålet å undersøke forholdet mellom stat og kirke i lys av kristendommens vekst på 300-tallet.

Av flere grunner var det nettopp kristendommen som skulle bli statsreligion i det som ble det bysantinske riket. Jo mer jeg fordypet meg i temaet om kristendommens utbredelse, jo mer så jeg hva forholdet mellom stat og kirke betydde for utbredelsen. En hypotese jeg har jobbet etter er at kirke/stat-propaganda spilte en vesentlig rolle i kristendommens utbredelse. Effekten av dette kan ikke måles. Derimot kan man se hvilke spor slike framstillinger har satt. Jeg er derfor ute etter å finne et mønster, en plan eller en spesiell form for propaganda som kan tjene som en forklaring på hvorfor den kristne bevegelse hadde en slik suksess som den hadde på 300-tallet. Jeg mener de sosiale forandringene stort sett er resultat av politiske forandringer. Samtidig fant jeg ut at prosessen med kristning av staten, og politisering av kirken hadde mye med kirkens behov, og ny-orientering i kirkens selvforståelse å gjøre. Problemstillingen for oppgaven lyder dermed:

Hvordan utviklet forholdet mellom stat og kirke seg på 300-tallet i Bysants, og hvilken betydning hadde det for kirkens makt og selvforståelse?

I løpet av 300-tallet vokste den politiske teologien fram. Den politiske teologien er kort sagt tanken om Guds inngripen i statens styre, legitimert av en teologisk forklaring.¹ Dette dannet grunnlaget for det bysantinske rikets politiske system, et system som besto helt til Bysants gikk under da ottomanerne inntok Konstatninopel i 1453. I dette systemet var stat og kirke

¹ Se Runciman, 1977. Kapittel 1, "The image of God upon earth" for en god redegjørelse for dette. Se også Beck, 1994, kapittel III, "Politische Orthodoxie."

mektige institusjoner i nær allianse. Bysantinerne hadde ikke den samme oppfatning av skillet mellom politikk og religion som vi har.² I dag oppfatter vi det som et tydelig skille mellom disse mellom stat og kirke. Denne oppgaven handler om hvordan disse institusjonene samarbeidet og hvilke virkemidler de tok i bruk for å promotere et nytt verdensbilde. I det henseende er det meget faglig interessant å studere forholdet mellom stat og kirke.

Oppgaven har et kirkehistorisk anliggende i en bysantinsk/romersk kontekst der bruken av propaganda til fordel for stat og kirke på 300-tallet skal belyse kristendommens utbredelse og grunnleggingen av en ny politisk tanke.

Kildene

Før hvert kapittel gjøres det rede for kildene som er brukt, så noen detaljert gjennomgang av dem ser jeg ikke behov for her. Viktigere er det å gjøre rede for valget av kildene. Oppgavens mål er å se om de tre kildene som er valgt kan gi oss mer kunnskap om utviklingen av stat/kirke-forholdet og kristendommens utbredelse i lys av det. Både stat og kirke hadde et budskap de ville nå ut med, som sørget for at kristendommen vant gunst hos folket, samtidig som den forandret deres verdensbilde. Kildene jeg har valgt vil antakeligvis fortelle oss noe nytt om dette. De tre kildene som er valgt er noen av biskop Eusebius av Cæsareas (ca. 260-339) skrifter, *Codex Theodosianus*³ og kirkebyggenes arkitektur og interiør, oppført på 300-tallet. Kildene er tre forskjellige levninger som gjør søken etter likheter til en styrke for oppgaven. Hvis det fantes et overordnet propagandaprogram vil det antakelig vises gjennom studiet av disse tre forskjellige kildene. Her følger en kort innføring i dem:

Eusebius' skrifter er primærkilder og beretninger, men i behandlingen av dem dukker det opp utfordrende problemstillinger om hvordan de skal tolkes. Det kan for eksempel være vanskelig å skille mellom historieskrivning, politiske manifest eller teologiske redegjørelser hos Eusebius. De av hans skrifter som er valgt ut er *Historia Ecclesiae*⁴, *Vita Constantini*⁵, *Preparatio Evangelicae*⁶ og *De Laudibus Constantini*.⁷ Eusebius er i denne oppgaven å

² Drake, 1976, 14.

³ *Codex Theodosianus* er et lovverk med lover fra 311 til 437 samlet og utgitt av Theodosius II. Codexen inneholder seksten bøker med lover fra åtte keisere, Konstantin I, Konstantius, Konstans, Valentinian, Valens, Julian, Jovian og Theodosius I. Oversettelsen benyttet her er Clyde Pharr, *The Theodosian Code and Novels and the Sirmondian Constitutions. A translation with commentary, glossary and bibliography*, New Jersey, Princeton University Press, 2005.

⁴ Eusebius, *History of the Church*, oversatt av Andrew Louth og G.A. Williamson, Hammondsworth, The Penguin Classics, 1989.

⁵ Eusebius, *Life of Constantine*, oversatt av Averil Cameron og Stuart Hall, Oxford, Clarendon Press, 1999.

⁶ Det jeg bruker av *Preparatio Evangelicae* i denne oppgaven er hentet fra Geanakoplos' tekstsamling *Byzantium: Church, Society, and Civilization Seen Through Contemporary Eyes*, The University of Chicago Press, 1986, sitat 131-132.

betrakte som grunnlegger av den forståelsen av keiseren og verden som gjør alliansen mellom stat og kirke mulig.

Codex Theodosianus er et lovverk, og det kan derfor ikke betraktes som en beretning. Lovverket er valgt som kilde på bakgrunn av primærkildetilgangen og den tydelige sammenhengen som kan finnes der mellom stat og kirke. *De kirkelige edikter* i bok 16 er av uvurderlig verdi i denne sammenheng.

Kirkebyggene er den siste kilden jeg benytter. Disse gir en ny dimensjon til denne oppgavens kildebruk da de ikke er skrift eller bøker i noen form, men levninger og tause kilder. Først og fremst tar jeg for meg byggets arkitektoniske utforming, idéen bak bygget og deretterinteriør, kunst og symboler tilknyttet kirkene. Dette er den kilden som antakelig kan gi mest nytt til forskningen av de kildene som her er studert.

Alle kildene er valgt fordi de inneholder mye informasjon om stat og kirke, og fordi jeg tror det er mulig å supplere eksisterende forskning ved å la dem gjensidig belyse min problemstilling. Dette gjør nemlig oppgaven til et originalt bidrag i forskningen på stat og kirke på 300-tallet.

Teori

Jeg har ikke benyttet meg av en spesiell teori for å forklare det som studeres i oppgaven. De rådende teoriene og forskningsfronten på de forskjellige kildene vil ble redegjort for før hvert kapittel. Noen generaliserende forklaringer og teorier på kristendommens utbredelse og forholdet mellom stat og kirke er allikevel nødvendig å nevne innledningsvis.

Rodney Stark viste med sin bok *The Rise of Christianity* at kristendommens vekst ikke nødvendigvis skyldtes massekonvertering. Han ga bevis for denne tesen, som hadde eksistert en stund, gjennom studier av moderne religiøs vekst.⁸ Hans tese om at den kristne medlemsmassen vokste med 40% per år resulterte i et anslag om cirka 10% kristne rundt år 300, og cirka 55% kristne rundt år 350.⁹ Stark viste med sine studier at de kristne på 300-tallet kunne ha vokst uavhengig av massekonvertering. Tidligere metafysiske teorier på den oppsiktsvekkende veksten tjente heller ikke til noen bedre forklaring enn Starks funn. Ekspansjonen var altså et sosialt fenomen. Stark legger til grunn at kristendommen primært

⁷ Eusebius, *De Laudibus Constantini*, oversatt av H.A. Drake i *In praise of Constantine*, Berkeley, University of California Press, 1976. *De Laudibus Constantini* er de to talene som Eusebius leverte i forbindelse med Konstantins 30-års jubileum som hersker i 335/6.

⁸ Stark, 1996, 7.

⁹ Stark, 1996, 11.

var et byfenomen og at 200-tallets bykrise hadde stor innflytelse på religiøse forandringer i den aktuelle perioden.¹⁰

I oppgaven ønsker jeg å se nærmere på bruken av propaganda. Denne propagandaen må ha hatt en effekt på folket og jeg søker å finne om bruk av propaganda kan utfylle Starks funn om den eksplosive veksten. Faktum er jo det at denne veksten skjedde samtidig med inntoget av kristendom i politikken. Stark mente at de sosiale bånd var, og er, det som fører til konvertering. Jeg mener at også makthavernes kommunikasjon til folket må tas med i diskusjonen om hva som fikk folk til å konvertere.¹¹

Steven Runcimans *The Byzantine Theocracy* fra 1977 er en milepæl i forskningen på forholdet mellom stat og kirke. Hans korte og konsise bok legger for dagen forståelsen av det bysantinske riket som en refleksjon av det himmelske riket. Han viser hvordan keiseren ble framstilt som Guds vikar på jorden og hva det betydde for det bysantinske folkets verdensbilde. Jeg støtter meg i stor grad til hans teori om bruken av refleksjonsidéen på 300-tallet. Denne refleksjonsidéen kaller jeg i oppgaven for det eusebianske- eller det nye verdensbildet.

H.A. Drake mente i sin bok *Constantine and the Bishops: The Politics of Intolerance* at kirken som institusjon ikke eksisterte utenom biskopene. Biskopene var kirkens representanter. Han hevder at møtet mellom Konstantin og en mengde biskoper i 335 for å avgjøre skjebnen til biskop Athanasius (295-373), kan tjene som utgangspunkt for den politiserte kirke.¹² Den samme teorien ønsker jeg å bruke i behandlingen av kirken. Hvorvidt man mener biskopene representerte kirken eller *var* kirken kommer an på hvordan man definerer *kirken*. I religiøs terminologi kan man hevde at alle kristne var og er *kirken*. Paulus berettet om en slik forståelse.¹³ Denne kirken ville, teologisk sett, være en avgjørende brikke i apokalypsen. Det er ikke slik jeg mener man må forstå kirken og det av særlig to grunner. For det første var kampen for ortodoksi hardere enn det Paulus og Eusebius framholdt. Dette hevdes av blant annet Bart Ehrman, som er ekspert på nytestamentlig og tidlig kristen litteraturforskning og tekstkritikk. Hans bok, *Lost Christianities*, gir et godt bilde av de forskjellige kristenheter i oldkirken. For det andre var det kirken som maktinstitusjon, ikke som folkebevegelse, som kunne danne en allianse med staten. Jeg mener at den første store samlingen av biskoper på tvers av regionale landegrenser og teologiske skillelinjer, ved

¹⁰ Stark, 1996, 147.

¹¹ For en inngående studie av konvertering i Romerriket, se MacMullen, 1984.

¹² Drake, 2000, 30f.

¹³ Denne oppfatningen er jo utgangspunktet for ortodoksi, nemlig forestillingen om at man som en stor enhet enes om en rett lære.

kirkemøtet i Nikea i 325, var den første konsolidering av den politiserte kirke. Etter det møtet kan man virkelig snakke om at kirken var blitt politisert. Jeg tror heller ikke det er tilfeldig at Eusebius etter det møtet ble innblandet i Konstantins virksomhet.¹⁴

I en liknende argumentasjon skriver Judith Herrin i *The Formation of Christendom*: ”The very terms ”Christian”, ”Christianity”, and ”the early church” become awkward, because they are overloaded with connotations of a subsequent development. Instead, I shall try to employ a vocabulary that corresponds to the actual situation of the early Christian groups, emphasising the multiplicity of churches (rather than one) and variety of Christian experience (rather than it’s unity).”¹⁵ Derfor bruker jeg aktivt termen ”de kristne” om den kristne massebevegelse, og ”kirken” om den institusjonaliserte kirke.

Jeg har også støttet meg til klassisisten Werner Jaegers teori om at kristendommens suksess skyldtes de kristne intellektuelles evne til å forbinde kristne idéer med gresk-romersk filosofi.¹⁶

Det er ikke selvmotsigende at jeg benytter meg av teorier som at kristendommens suksess både forklares med konvertering gjennom sosiale bånd og intellektuelle innflytelse. Dette er to av mange forklaringer på kristendommens utbredelse, og flere trengs. Selve oppgaven er et forsøk på å gi enda et svar.

Metode

Min framgangsmåte for å studere forholdet mellom stat og kirke i denne oppgaven er å benytte tre hovedkilder og studere dem hver for seg, for så å la dem belyse en felles problemstilling. Averil Cameron skrev om forklaringer på kristendommens framvekst, i innledningen til *Christianity and the Rhetoric of Empire*: ”But no one explanation can be adequate. A whole battery of concurrent or converging explanation is needed, which will only in part be related to the nature of Christianity and the particular characteristics of Christian communities.”¹⁷ Behovet for å se forklaringer- og kilder i sammenheng er viktig for å forstå helheten i en slik prosess som jeg ønsker å studere. Forskjellige konklusjoner på et tema kan åpenbart trekkes ut av likt materiale. Synet på Konstantin og hans religiøse rolle er et eksempel som viser hvordan forskningen har forandret seg med diskurser, og hvor uenigheten mellom ekspertene ikke skyldes mangel på kilder, men heller tolkningen av disse.¹⁸

¹⁴ I kapitlet om Eusebius følger en mer inngående analyse om forholdet og møter mellom Konstantin og Eusebius.

¹⁵ Herrin, 1987, 55.

¹⁶ Jaeger, 1961, 34f; 68.

¹⁷ Cameron, 1991, 4.

¹⁸ Se Drakes korte historisgrafiske overblikk i introdusjonskapitlet til Drake, 2000, 12ff.

Jeg baserer meg på at Eusebius' politiske teologi la grunnlaget for alliansen mellom den bysantinske statsmakt og kirken. Derfor plasseres kapitlet om ham og hans verker først av de tre kildeanalysene. Dette kapitlet bygger igjen på en grunnleggende innledning om de historiske hendelser i perioden, og en redgjørelse for hvorfor jeg mener staten ønsket en allianse med kirken. Deretter studeres *Codex Theodosianus* for å se om noen av Eusebius' tanker kan finnes i lovverket, og for å finne eventuelle andre uttrykk for utvikling i forholdet mellom stat og kirke som verken Eusebius eller kirkebyggene kan gi oss. Til slutt følger studier av kirkebygging og meningen bak byggene som enda mer konkrete kilder til fortolkning av stat/kirke-forholdet. Til slutt samles trådene med en konklusjon og besvarelse av problemstilling.

Alexander Kazhdan og Giles Constable hevder i *People and power in Byzantium* at de sosiale, økonomiske og territoriale krisene på 200-tallet førte til at kristendommen ble innført ovenfra.¹⁹ Dette må ha ført til et behov for å få de rundt 60 millioner menneskene, som riket omfattet, ”med på laget”. Jeg tror dette kan forklare behovet for en utbredt propagandavirksomhet. At det bysantinske keiserlige statsapparat drev slik virksomhet har blitt slått fast flere ganger og det er en viss konsesnus på dette. Jeg ønsker å bidra med noe originalt på denne fronten ved å se på forskjellige kildene mot én problemstilling.

Dessuten er fokuset jeg legger på kildene og viktigheten deres i denne oppgaven forskjellig fra hvordan disse kildene vanligvis brukes. Eusebius brukes som alibi for et nytt verdensbilde. Mindre er sagt om hvordan det gikk til at det ble såpass raskt og effektivt innført som en idé i politikken. *Codex Theodosianus* er som oftest et yndet objekt for jusstudier. Og studier av kirkebygging har i størst grad blitt studert av arkeologer og kunsthistorikere. For lite fokus har blitt rettet mot overgangen fra huskirke til basilika. Denne overgangen kan ha betydd mye for de kristnes og kirkens selvforståelse.

Forskningsfronten

Edward Gibbon skrev på 1770-tallet *The Decline and Fall of the Roman Empire*. Han var en av de første som behandlet temaet om kristendommens utbredelse på en vitenskapelig og ikke-religiøs måte. Før ham hadde kristendommens suksess gjerne blitt forklart metafysisk med at det hele var et resultat av Guds vilje og plan. Til tross for at det ble skrevet såpass

¹⁹ Kazhdan and Constable, 1982, 130.

tidlig har verket gjort et varig inntrykk, og Gibbons blir sitert den dag i dag.²⁰ Særlig blant samfunnsvitenskapelig orienterte historieskribere blir hans 5 punkter om kristendommens framvekst fremdeles brukt. Gibbons 5 punkter som han mente kunne forklare kristendommens suksess er: 1. Fanatisk intoleranse 2. Løftet om udødelighet 3. Mirakler 4. Kristen moral 5. Godt lederskap.

I moderne tid har særlig Peter Brown tatt mål av seg til å motbevise Gibbons teori om at den vestlige delen av Romerriket gikk under grunnet kristendommens inntreden. Han hevder i *The World of Late Antiquity* at utbredelsen kan skyldes asketismen og hellige menns popularitet og oppslutning.²¹ I samme verk hevder han også at de kristnes evne til å identifisere seg med mannen i gata var en suksessfaktor.²² Han og Averil Cameron, og hennes *The Mediterranean World of Late Antiquity*, regnes som grunnleggerne av studiene av sen-antikken. Det sen-antikke forskningområde omhandler Middelhavets idéverden, og vokste fram med 1970-tallets kulturelle vending.²³

Betydningen av politiske hendelser og hensyn har blitt vektlagt av blant andre Warren Treadgold. Når det gjelder politiseringen av kristendommen gjennom Konstantin vektlegger han de heldige omstendighetene som ledet til dette, tydelig uttrykt i et kapittel i *A Concise History of Byzantium* kalt *Constantine the Fortunate*.²⁴ Et annet aspekt han påpeker er at kristendommen antakelig var den eneste religionen som hadde kimen i seg til å kunne samle et rike. Samtidig ble det vanskeligere å definere hvem som var en kristen i den politiserte kirke.²⁵ Det er særlig den siste delen av Treadgolds konklusjon jeg finner faglig interessant, nemlig tanken om at det å være kristen forandret seg i det kirken ble politisk.

Historikeren Robert Grant hevder at de kristne ikke hadde noe mål utenom å overleve og samles fritt. Han forklarer den heldige utviklingen med at en økende grad av kristne offentlige tjenestemenn fikk innpass i statlig administrasjon, før keiseren til slutt også konverterte.²⁶

Historikeren Ramsay MacMullens hovedtanke i boken *Christianity and Paganism in the Fourth to Eighth Century* er å vise hvordan kristendommen undertrykket andre religioner ved å ignorere dem i skrifter og ødelegge deres bøker og templer. Han bygger dette i stor grad

²⁰ Se for eksempel innledningen til artikkelssamlingen *The Spread of Christianity in the First Four Centuries*, Harris, 2005. Der sies det ironisk: "The name of Edward Gibbon appears so often in these pages that the reader may gain the impression that there has been little or no progress since 1776 in historical writing about the victory of the early christians."

²¹ Brown, 1971, 107.

²² Brown, 1971, 56.

²³ Martin and Miller, 2005, 2.

²⁴ Treadgold, 2001, 21f.

²⁵ Treadgold, 1997, 119.

²⁶ Grant, 2004, 311.

på undersøkelse av primærkilder. I hans bok finner vi tanken om at kristendommen var en fiendtlig innstilt religiøs bevegelse i opposisjon til hedendommen. Videre viser han til at assimilasjonen av nettopp hedenske tradisjoner var med å forme kristen tradisjon.²⁷ Samme mann gjør i *Christianizing the Roman Empire* rede for de forskjellige sidene ved konvertering til kristendom mellom år 100 og 400. Der forsøker han å forklare konvertering gjennom et helt sett av sosiale og politiske forklaringsmodeller. Han hevder det finnes åpenbare sammenhenger mellom enkelhet i troen og tempo på spredningen.²⁸ Dette bygger han på tolkning av primærkilder.

Kirkehistorikeren William H.C. Frend hevder i *The Rise of Christianity* at kristendommens suksess skyldtes de hedenske gudenes fiasko. 200-tallets nedgang hadde vist at disse gudene ikke hjalp befolkningen, og at kristendommen fylte tomrommet etter hedendommen.²⁹ Han bygger dermed på en tanke på transformasjonen av en idé og romernes behov for religion.

Kirkehistorikeren og teologen Henry Chadwick mener at en av kristendommens viktigste suksesskriterier var deres veldedige samfunnsengasjement. Fordi de kristne ble forfulgt ble de mer synlige i det offentlige rom. Derfor ble også deres veldedige aktivitet lagt merke til.³⁰ Denne aktive og synlige holdningen blant de kristne forklarer hvorfor de vant stor respekt i befolkningen.

I tillegg finnes også forskjellige samfunnsvitenskapelige forklaringer. Religions sosiologien som fag har kommet med mange teorier om kristendom og samfunn. Den deler definisjonen av religion i enten substansiell forklaring, altså at den har en substans innenfor sine religiøse og fysiske rammer, eller funksjonell forklaring, at religion fyller en funksjon i samfunnet.

Max Weber benyttet seg av funksjonsteorien. Hans fire rasjonaliseringstyper, formål, verdi, affektuell og tradisjonell forklaring av menneskelig handling, har bidratt til et forsøk på å definere hvorfor mennesker velger som de gjør. Han viste også til at koblingen mellom religion og økonomi skapte kapitalismen.³¹

Karl Marx' berømte utsagn om at religion er som opium for folket betyr at religionen fungerer som et lindrende middel i menneskers kriser. og passiviserer dem.³²

Deprevasjonsteorien er en tanke som kan kobles til Marx' syn på religion, nemlig at den er et

²⁷ MacMullen, 1997, 148.

²⁸ MacMullen, 1984, 4.

²⁹ Frend, 1985, 504.

³⁰ Chadwick, 1993, 55f.

³¹ Wilson, 1982, 6.

³² Grimen, 2004, 166.

substitutt for noe annet, kan hende materiell økonomi.³³ Émile Durkheim hadde en mer substansiell forklaring da han mente religion har og er sosial sammenheng. Religionen spiller en rolle i å opprettholde samfunn, og mennesket styrer sine omgivelser, både de fysiske og metafysiske. Det mennesker definerer som hellig er hellig, ifølge Durkheim.³⁴

Flere av teoriene heller tydelig mot tanken om at kristendommen fylte et tomrom av mangel på lykke, materielle goder eller andre ting. Denne tilnærmingen kan, etter min mening, tjene som én forklaring blant mange.

I senere tid har man også i større grad brukt ordet ”Christianities” i den engelske forskningslitteraturen på oldkirken. Funnene ved Nag Hammadi (1945) og Qumran (1947) og fragmenter ellers har bidratt til å nyansere bildet av en enhetlig og samlet menighet av kristne. Forskere har i større grad begynt å stille spørsmålstegn ved hvorvidt det er riktig å snakke om én kirke i de første århundrene.³⁵ Dette forteller noe vesentlig om utviklingen av faget. Vektleggingen av forskjellighetene innen den kristne bevegelse har gjort at de ulike religiøse oppfatningene står klarere frem og vi kan dermed se konturene av en mer organisk enn mekanisk religion. Dette gir et godt utgangspunkt for denne oppgaven fordi den tar for seg perioden da kristendommen i mine øyne ble organisert og disiplinert.

Relevans

Denne oppgaven er akademisk sett relevant fordi den har en original kombinasjon av kildebruk og problemstilling. Det er også relevant for historikermiljøet i Norge at det drives bysantinske studier da dette ikke vektlegges i særlig grad her til lands.

I et land som fortsatt har en statskirkeordning, og der staten har en viss grad av bestemmelsesrett over kirken, er det viktig å reflektere over opprinnelsen til en slik ordning. Med det mener jeg ikke å si noe normativt om denne ordningen, men snarere å påpeke viktigheten av å kjenne historien.

Da det finnes hull i den eksisterende forskningen er selvfølgelig den viktigste og mest åpenbare relevansen at denne oppgaven kan bidra til å tette slike hull ved å forsøke å gi noen svar og enda viktigere; stille nye spørsmål. Forskningfunnene vil forhåpentligvis gjøre at nye spørsmål blir stilt om stat og kirke på 300-tallet.

³³ Wilson, 1982, 8.

³⁴ Fenn, 2003, 120f.

³⁵ Humphries, 2006, 13.

Begrensninger, definisjoner og forkortelser.

Oppgavens tidsrom er avgrenset fra 312, da Konstantin I (306-337) ble enehersker i vest til 395 da Theodosius I (379-395) døde. Geografisk sett omfattet Romerriket i denne oppgaven området fra Britannia i vest til Arabia i øst, og fra Rhinen i nord til Nord-Afrika i sør.

Når det snakkes om det eusebianske verdensbildet menes den måten å oppfatte verden på som Eusebius promoterte i sine skrifter. Det går ut på en neoplatonsk tanke om at det som eksistererte i himmelen var avspeilet på jorda.

Ved bruken av ordet ”katolsk” er det brukt i betydningen ”universell,” som er den opprinnelige latinske betydningen av ordet. Det var dette ordet man for eksempel brukte om den kristne tro i *Codex Theodosianus*, ”De Fide Catholica” (Den universelle tro). Det henvises altså ikke til den romersk-katolske kirke, som for øvrig oppstod etter oppgavens periode. Det samme gjelder for ordet ”ortodoks” og ”ortodoksi.” Det er ikke snakk om den østlig ortodokse kirke³⁶, men ordet i sin greske betydning ”rett lære.” ”Ortopraksi” betyr følgelig ”rett praksis”.

Med bruken av ordet ”hedensk” ligger ingen annen mening enn å sette et ord på de tradisjonelle gresk-romerske religionene. Jeg benytter dette ordet etter å ha observert den engelskspråklige forskningslitteraturens bruk av ordet ”pagan.” Jeg mener dette ordet tjener sin hensikt utmerket og at det kan brukes uten å tillegges noen mening utover det jeg her har sagt.

Ved bruken av ordet propaganda har jeg støttet meg til *Hutchinson Dictionary of Ideas* hvor definisjonen på ”propaganda” lyder: ”Systematic spreading of information (propagation) or disinformation (misleading information), usually to promote a religious or political doctrine with the intention of instilling particular attitudes or responses.”³⁷ Denne har jeg valgt fordi den vektlegger både formidler og mottaker av budskapet.

Forkortelser:

CTh – Codex Theodosianus

HE- Historia Ecclesiae

VC- Vita Constantini

PE- Preparatio Evangelica

DLC- De Laudibus Constantini

³⁶ Selv om jeg er klar over at det er den bysantinske kirke som kan ses på som røttene til den ortodokse kirke.

³⁷ Norton, 2005, 1706.

2. BAKGRUNN

Jeg mener det er nødvendig å gi en historisk gjennomgang av perioden. På de neste sidene vil jeg meget kortfattet gjøre rede for de hendelsene som er av betydning for oppgaven i kronologisk rekkefølge. Dette inkluderer hovedtrekk innen kirkens utvikling. Jeg starter noen år før Konstantins inntreden for å få med det som ligger til grunn for hans suksess, Diokletians deling av riket. Etter den historiske gjennomgangen følger en sammenfatning av de faktorene jeg mener lå til grunn for at staten ønsket en allianse med kirken.

Historisk overblikk fra 285 til 395

Det tredje århundre var preget av økonomisk og territoriell nedgang for Romerriket.³⁸ De kristnes manglende respekt for de gresk-romerske gudene gjorde at de ble beskyldt for å ha forårsaket nedgangen. Det ble dermed igangsatt forfølgelser av dem. Forfølgelsene varte fra 303 til 313. Et stort rike uten nok beskyttelse mot vest og øst førte til at keiser Diokletian delte riket i to, med en augustus (keiser) og en cæsar (med-keiser) i hver del for å sikre en bedre administrasjon og militær kontroll over riket. Dette styret av fire keisere ble kalt Tetrarkiet.³⁹ Etter 285 var øst og vest såpass permanent inndelt med administrasjon og styresett at det man kan snakke om en egen østlig del.⁴⁰ Etter Diokletians abdisering i 305 ble riket kastet ut i et politisk kaos som endte med at Konstantin tok makten over hele imperiet i 324. Konstantin sikret en allianse mellom stat og kirke, blant annet ved at han og hans medkeiser, Licinius (308-324), i 313 utstedte det såkalte toleranseediktet, også kalt Milanoediktet, som sikret toleranse for alle religioner. De kristne var dermed en posisjon til å kunne samles og diskutere fritt. Dette førte til at det brøt ut diskusjoner og interne stridigheter mellom kristne fraksjoner. Konstantin ønsket imidlertid å samle partene og skape enhet i kirken, som vokste fram som en mer sentralisert organisasjon etter Konstanins maktovertakelse.

Den nye religiøse politikken og interne stridigheter om kristen lære ledet til det første økumeniske konsil i Nikea i 325. Dette konsilet var nødvendig siden presbyteren Arius (ca. 250-336) hadde presentert sin lære om at Sønnen var underordnet Faderen, og at de to ikke var av samme vesen. Dette skapte splid innad i kirken og Konstantin så behovet for å komme til enighet.

³⁸ Bowersock m.fl., 1999, vii.

³⁹ Treadgold, 1997, 7.

⁴⁰ Treadgold, 1997, 14.

I 337 døde Konstantin og makten ble gitt til hans tre sønner, som delte riket imellom seg, men det kom fort til uvennskap mellom de tre keiserne. Konstantius II (337-361) vant maktkampen om riket med de to andre. Tre ganger (337, 346 og 350) slo han perserne som prøvde å trenge seg inn i romerrikets østlige del.⁴¹ Konstantius var åpent arianer og dette kom mange arianske biskoper til gode. Under hans regjering ble blant annet antiarianeren Athanasius (295-373) sendt i eksil. Mens han var opptatt med krig i øst styrte Konstantins nevø, Julian (361-363) i vest. Etter å ha tapt viktige forposter til perserne i 359, og på vei til borgerkrig mot Julian, døde Konstantius av feber. Julian ble da imperiets keiser. Hans regjeringstid varte bare i litt over 18 måneder, før han døde i krig mot perserne i 363.

Julian forkastet kristendommen og vendte tilbake til den tradisjonell hedensk religion, inspirert av filosofi og neoplatonisme. Dette ble ikke tatt vel imot av det bysantinske samfunnet, verken av kristne eller ikke-kristne.⁴² Julian engasjerte seg også i kirkepolitiske affærer, om enn på en noe annen måte enn sine tidligere og senere kolleger. Hans taktikk for å svekke kirken var å spille de kirkelige fraksjonene ut mot hverandre.⁴³ Også den statlige organiseringen ble delvis reversert i et forsøk på å gjenskape det romerske styret slik det hadde vært før kristendommens inntog i statsapparatet.⁴⁴

Jovian (363-364) arvet tronen i 363. Hans regjeringstid var kort og ikke særlig innholdsrik. Han døde i 364 og overlot tronen til Valentinian (364-375) og Valens (364-378), som delte riket mellom seg. Valentinian døde i 375, Valens døde i 378 i det forsmadelige tapet for goterne ved Adrianopel. Et militæroprør gjorde at Valentinians andre sønn, Valentinian II fikk makten, men han ble en nikkedukke for Theodosius, som i øst overtok makten etter Valens i 379. Valentinian IIs følelse av maktesløshet skal ha vært avgjørende for at han begikk selvmord i 392.⁴⁵

Theodosius har blitt omtalt som den mest kompetente keiseren siden Diokletian.⁴⁶ Riket hadde behov for en kompetent keiser da krisenivået i riket var på høyde med hva Diokletian hadde opplevd. Da Theodosius ble syk og fryktet å måtte bøte med livet, ble han døpt i 367. Da han ble frisk fra sykdommen var han den første keiser som regjerte etter sin dåp. På den måten ble han også den første keiser som var et fullverdig medlem av kirken.⁴⁷ Han stabiliserte riket politisk, blant annet ved å stifte fred med goterne i 382. Han ønsket, som

⁴¹ Mango, 2002, 26f.

⁴² Mango, 2002, 30

⁴³ Treadgold, 1997, 60.

⁴⁴ Mango, 2002, 29f.

⁴⁵ Mango, 2002, 34.

⁴⁶ Treadgold, 1997, 69

⁴⁷ Treadgold, 1997, 71.

Konstantin å få slutt på stridighetene i kirken, og innkalte derfor til det andre økumeniske konsil i 381. I løpet av hans regjeringstid ble ariansimen overvunnet og en viss fred sikret i kirken.

Theodosius forbød hedensk ofring og feiring i 391 og innførte til og med straffer for landeiere som eide jord der det hadde foregått hedenske handlinger. I 392 krevde keiseren at innbyggere i riket skulle bekjenne seg til den rette kristendom. Slik gikk kristendommen fra å være en forfulgt religion til å bli offisiell statsreligion.⁴⁸

Hva ville staten med kirken?

Monoteismen

Hva var det med de kristne som gjorde at det romerske statsapparatet, eller rettere sagt, den romerske keiseren ønsket å bygge en allianse mellom stat og kirke? Hvorfor akkurat kristendommen? Hvorfor akkurat denne utradisjonelle, ateistiske⁴⁹ og eksklusive sekten? En forklaring kan være at Konstantin så potensialet i en gruppe mennesker som imponerte med sin lojale holdning til sin tro, og deres villighet til å gå i døden for troen. Jeg tror at dette kan ha vært en grunn, men enda mer at Konstantin han så et politisk potensiale i deres religion og idéverden. De kristne hadde tross alt vokst seg såpass "farlige" for Diokletian at han valgte å forfølge dem, selv om de ikke utgjorde noen stor del av befolkningen eller hadde laget opptøyer.

For å forstå kristendommens framvekst må vi se religionen i lys av byenes og bystrukturens kollaps på 200-tallet. Da krisen inntraff i det romerske riket ble det av mange sett på som en falliteklæring fra gudenes side.⁵⁰ Det religiøse romerske samfunnet var i søken etter en erstatning for dette og i den forstand virket kristendommen forlokkende på mange. Fordi byidentiteten var svekket som følge av nedgangen var de kristnes autonome identitet et reelt alternativ.⁵¹ Samtidig var det ikke mulig å unngå å observere de veldedige og uselviske gjerningene. Alt i alt gjorde dette kristendommen til en tydelig aktør i de senantikke byene og deres samhold ble betraktet som kanskje viktigere og sterkere enn identiteten som romer. Det

⁴⁸ Friend, 1985, 640.

⁴⁹ Tidlig kristne ble omtalt som ateister fordi de ikke trodde på mer enn én gud. Se Chadwick, 1993, 126, som omtaler monoteismen i Sol Invictus-kulten for "the most popular form of contemporary paganism."

⁵⁰ Friend, 1985, 504.

⁵¹ Brown, 1971, 66.

kunne være mer beskyttelse i å være kristen enn romersk statsborger.⁵² Det var altså kristendommens framturen og selvforståelse, i møte med krisen som gjorde den akseptabel i de romerske byene. Men hva skulle staten med dette? De bar med seg en sterk overbevisning som kom til syne i krise og nedgang. Men viktigere var det, etter min mening, hva de trodde på. Kristendommen var en monoteistisk religion, et til da nærmest utenkelig fenomen i romersk religiøsitet. Kun jødene kunne vise til noe liknende, og de var en marginalisert minoritet. Den monoteistiske tanken kunne tjene som bindeledd i mang en filosofisk argumentasjon om keiseren og forholdet mellom ham og Gud. Fordi Gud var én, var også keiseren én. Fordi Gud hadde ett rike i himmelen, hadde han også bare ett rike på jorda.⁵³

Det er viktig å påpeke at Diokletian, som først førte riket ut av krisen ikke var en kristen og enda mindre en monoteist. Det var derfor først etter Konstantins resepsjonen av kristendom at dette ble et viktig element. Dette er, etter min mening, en forklaring på statens omfavelse av den kristne tanke. Dette nye monoteistiske elementet i møte med de kristnes framturen, og drømmen om gjenoppliving av Romerrikets storhetstid gir et godt utgangspunkt for å forstå omstendighetene.

Overgangen fra polyteisme til monoteisme førte til forandringer i idéen om keiseren. Som følge av dette skjedde det en overgang fra flere keisere til én, det religiøse og politiske hovedsetet ble flyttet fra Roma til Konstantinopel og man forsøkte å fornye administrasjonen og hæren. Det kan sies enkelt at hele riket hadde vært i en omdannelsesprosess som skapte det bysantinske riket og den politiske teologien.

Keiserkulten

Diokletian gjenopplivet keiserkulten da han innså hva samlingen om en keiser kunne bety i et rike som var svekket. Det var på bakgrunn av det at de kristne ble forfulgt under hans styre. Mange kristne nektet å tilbe keiserens bilde siden deres teologi sa at kun Gud skulle tilbes. Det var altså ikke tilbedelsen av de kristnes Gud som utgjorde problemet for statsmakten, men manglende tilbedelse av keiseren. Siden keiseren var en politisk-religiøs skikkelse var det med andre ord som en politisk motstand å ikke tilbe keiseren.⁵⁴ Konstantin må åpenbart ha sett fordelene av å kunne samle det plagede og multietniske riket rundt fokuset mot én person og videreutviklet derfor keiserkulten. Denne kulten var en gammel skikk og ikke noe

⁵² Brown, 1971, 67.

⁵³ Diskusjon om dette følger i kapitlet om Eusebius og formingen av et nytt verdensbilde.

⁵⁴ Grant, 2004, 227.

Diokletian fant på, men noe han gjeninnførte og skjerpet.⁵⁵ Senere i oppgaven vil det bli gitt flere eksempler på hvordan Konstantin forbandt seg selv med Kristus. Derfor vil jeg nevne kort nevne at ved å sammenlikne seg selv med Guds sønn, oppnådde han en forsterking av keiserbildet. Kombinasjonen av kontinuitet i keiserdyrkelsen og de nyvinninger som ble innført gjorde at keiseren ble et mektig symbol for statsmakten, men også for den kirkelige inspirerte absolutistiske monarkiske styreform som vokste fram.

Enhet

Da Diokletian delte riket i en vestlig- og østlig del i 285 skapte han på sett og vis det vi kaller Bysants. Dette fordi de som levde i den østlige delen av romerriket var i ferd med å skape en felles identitet basert på språk, kultur og religion og skilte seg med det fra den vestlige befolkningen.⁵⁶ Å bruke religion som enhets- og identitetsdannende var veldig interessant for keiseren. Behovet for en enhetlig kirke var da prekært. Det at staten engasjerte seg såpass mye som den gjorde i de kirkelige anliggender underbygger dette. Det var allikevel først i andre halvdel av 300-tallet at de kristne ble en majoritet i befolkningen. Samtidig er det ikke til å unngå å se at Konstantin erobret det området med flest kristne da han tok den østlige delen fra Licinius i 324. At han hadde akkurat dette i tankene er hevdet flere ganger og antakelig med god grunn.⁵⁷ Warren Treadgold hevder økonomi, kultur, styreform og religion utgjør gode forklaringer på framveksten av en østlig enhet, i tillegg til å sette dette i sammenheng med den store påvirkningskraften statsstyre og kirken hadde på samfunnet.⁵⁸

Hellenismen

Få eller ingen av disse faktorene- monoteisme, keiserdyrkelse og enhetsskaping, hadde vært mulig uten den greske kulturarven som romerne, og bysantinerne bar på.⁵⁹ For det første kan vi spore et monoteistisk gudsbilde tilbake til Platon, som ved siden av Aristoteles ble holdt høyt i hevd av hellenistene. Hellenistenes anliggende var å gjenvinne og gjenopplive den gode, gamle, rette filosofi. Dette startet rundt midten av 200-tallet med filosofen Plotinus som foregangsmann. Platon hadde en idé om at én keiser var den beste måten å skjøtte et rike på.⁶⁰ Det er mange tanker man finner hos de gamle greske filosofene og hellenistene som passer

⁵⁵ Gregory, 2006, 36. Blant hans tiltak var å vise seg sjelden offentlig, og ved fremvisning var han overdådig kledd.

⁵⁶ Treadgold, 1997, 103.

⁵⁷ Treadgold, 1997, 33.

⁵⁸ Treadgold, 1997, 102.

⁵⁹ Bysantinerne kalte seg selv romere. Konstantinopel ble for eksempel kalt Nye Roma. Ordene "Bysants" og "bysantiner" er en moderne språkvariant som har oppstått ved behovet for å skille det vestlige- og det østlige Romerriket.

⁶⁰ Anastos i Vryonis og Goodhue, 2001, 15f. Han viser at den tanken også finnes i Homers *Iliaden*.

godt inn i den nye politiske ideologien i Bysants. Det var også gjennom filosofi og diskusjon om ens egen religion at de kristne vant aksept for at de var en religion med livets rett.⁶¹ Ved hjelp av- og i kamp med de gamle tradisjonene ble kristendommen formet i et rike som fortsatt sydet av hedendom og mangfoldige religiøse forestillinger. Kristendommens evne til å leve og overleve kan i stor grad takkes denne interaksjonen.

Det er viktig å påpeke at dette er de faktorene *jeg* mener er de viktigste. Om man mener staten trengte kirken kun som en kontroll med økende kristendom trenger man strengt tatt ikke å gjøre rede for slike faktorer. Grunnen til at jeg gir disse en plass i oppgavens ”grunnmur” er fordi jeg mener alliansen mellom stat og kirke var langt mer gjennomtenkt og gjennomført enn at de var et sett tilfeldigheter. Disse fire faktorene mener jeg er grunnleggende for å forstå hvilken interesse staten hadde av kirken, samt å påpeke de viktigste komponentene for at kristendommen kom i den posisjonen den gjorde, forut for den alliansen som ble bygget mellom stat og kirke.

⁶¹ Jaeger, 1961, 34f.

3. EUSEBIUS OG MAKTEN I DET SKREVNE ORD

I dette kapitlet skal jeg ta for meg Eusebius' verker og hans rolle som historiker, teolog, politiker, og den arven han etterlot seg. Eusebius var biskop i Cæsarea fra 314 til sin død i 339. Vi vet ikke stort om hans liv før dette, men han fikk antakelig en kristen oppvekst i Cæsarea hvor han ble født. Hans læremester og samarbeidspartner Pamphilus av Berytus hadde holdt biskopstillingen før ham, men han måtte bøte med livet under den diokletianske forfølgelsen. Til ære for ham tok Eusebius tilnavnet Pamphili, som betyr ”sønn av Pamphilus.” Selv fra Pamphilus' fengselscelle skrev de sammen et forsvarsverk for Origenes. I Cæsarea fantes et stort bibliotek av litteratur om kristendommen og kirstendommens historie som Pamphilus hadde ordnet. Dette biblioteket hadde Eusebius stor nytte av, både som student, forsker og skribent.⁶² Innflytelsen fra Origenes, Pamphilus og betydningen av biblioteket hadde mye å si for at Eusebius ble den høyt aktede og innflytelsesrike personen han ble. Han har sikret seg plass i kirkehistorien som fagets grunnlegger, og han kan ses på som grunnleggeren av den politiske teologi som ble utkrystallisert i alliansen mellom stat og kirke i Bysants.

Sentralt i oppgaven står oppfatningen av et nytt verdensbilde, og den betydningen dette hadde for forholdet mellom stat og kirke. I dette kapitlet skal det undersøkes nærmere hvordan dette ble presentert av Eusebius, som opphavsmann og formidler for dette. Like viktig som å si hvorfor det nye verdensbildet fikk så stor gjennomslagskraft er det å påpeke hvordan dette foregikk. Et viktig aspekt ved dette er forholdet mellom Eusebius og Konstantin. De var samarbeidspartnere som representerte hver sin institusjon, henholdsvis kirke og stat. Disse to institusjonene hadde antakelig forskjellige mål med sin formidling av det nye verdensbildet. Funn presentert senere i oppgaven antyder nettopp dette.

Forskjellige forskere har hatt forskjellige tilnærminger til denne biskopen fra Cæsarea. Fordelen med det litteraturutvalget som er gjort her er et mangfold av innfallsvinkler på hans liv, og alle disse forskerne bidrar vesentlig til å nyansere og fornye bildet av Eusebius.

Timothy Barnes' bok om forholdet mellom personene Eusebius og Konstantin, *Constantine and Eusebius* er en av de mest anerkjente bøkene på nettopp dette.⁶³ Boken er basert på primærkilder og gir et troverdig bilde av dem som personer og forholdet dem

⁶² Treadgold, 2007, 23-24.

⁶³ Se for eksempel Lenski, 2006, 9-10 og Odahl, 2004, 283 for referanse til dette verket.

imellom. *Constantine and Eusebius* er et verk med stor autoritet på feltet og derfor meget ofte sitert. Barnes' artikkelsamling *Eusebius to Augustine* er også benyttet for å belyse andre og mer detaljerte sider ved Eusebius, som for eksempel diskusjon om uoverenstemmelser i hans historiefremstilling.

Charles Matson Odahl har en mer inngående analyse av Konstantin i *Constantine and the Christian Empire*. Odahl skriver tilnærmet en biografi basert på Barnes' forskning. Han bidrar til å gjøre bildet av Konstantin mer komplett ved å benytte flere kilder enn Barnes, for eksempel mynter og kirkebygg. Gjennom denne mer følsomme tilnærmingen til keiseren nyanserer han også bildet av Eusebius. Han legger større vekt på forholdet mellom de to enn hva Barnes gjør.

Doron Mendels diskuterer i *The Media Revolution of Early Christianity* Eusebius' rolle som mediaaktør opp mot moderne mediaforskning. Selv om den ikke kontekstualiserer og trekker linjer i like stor grad som de to ovennevnte verkene, gir den et verdifullt tilskudd til litteraturen her.

Anthony Grafton og Megan Williams' har i *Christianity and the Transformation of the Book* studert det materialet Eusebius hadde tilgjengelig, hans bruk av det og arven han tok opp etter Pamphilus og Origenes. Også her blir hans rolle som en nyskapende kommunikator vektlagt. Den generelle tonen er i denne boken mer vennlig innstilt til Eusebius, og han blir framstilt mer som bidragsyter innen litteraturen enn propagandist.

Hvordan man ska bruke Eusebius kommer an på hvilke sider ved Eusebius man skal studere. Mange er i dag kritiske til Eusebius som historiker. Annen forskning har avdekket at bildene han tegner av historiske hendelser er langt mer komplekse enn hans framstilling tilsier. Samtidig er hans verk viktige og velbrukte som primærkilder til den tidlige kristne bevegelsen, forholdet mellom Eusebius og Konstantin, og forholdet mellom stat og kirke.

Jeg nærmer meg materialet med en kritisk innstilling. Mitt mål er dog ikke å avdekke historiske faktafeil, men reflektere over bruken av historisk og teologisk framstilling, og retorikk i et statlig/kirkelig øyemed. *HE* og *VC* er levende beretninger, men er i mine øyne, heller et forsøk på å promotere en ny kirkeforståelse enn kirkens faktiske utvikling. Når jeg refererer til enkelthendelser i disse bøkene er det ikke for å fortelle om det faktisk skjedde slik det står beskrevet, men heller å si hva dette sier om oppfatningen av Konstantin, staten, kirken og symbiosen av disse. Når det allikevel diskuteres faktafeil i Eusebius' framstilling er det for å belyse hva dette betydde for stat/kirke-forholdet.

I så måte er arven etter Eusebius monumental. Etter mitt skjønn er han en skaper og fremste promotør av den politiske teologiens idé. Dette gjør at jeg har viet et delkapittel til å se nærmere på hva denne arven besto i og hvem som førte den videre. Jeg mener arven etter Eusebius er meget viktig og fortjener minst den oppmerksomhet jeg gir det her.

Hva var Eusebius for Konstantin?

Ingen ting tyder på at Eusebius og Konstantin var nære venner. Barnes presiserer at tidligere antakelser (det vil si før 1981) om dette blir tilbakevist av geografiske og kronologiske fakta. Han hevder videre at det ikke finnes særlig bevis på at de to møtte hverandre mer enn fire ganger. Heller ikke brevveksling mellom dem var særlig intim eller hyppig.⁶⁴ Barnes gir ikke et godt svar på hvorfor de to er blitt assosiert så nært hverandre. Det gjør derimot Odahl som hevder Konstantin så seg ut Eusebius fordi han var en "moderate Christian theologian and a loving episcopal administrator who fully supported the emperor's goals of unifying the Church and Christianizing the empire."⁶⁵ Mye tyder på at Eusebius inntok en rolle som prosjektør for Konstantins planer om å kristne riket. Det er overraskende å finne at samarbeidsforholdet mellom de to er så diffust forklart hos både Barnes og Odahl. Ingen av dem klarer å benevne Eusebius med en tittel eller stilling innenfor Konstantins hoff. Andre forsøk på å fremstille Eusebius som teologisk eller politisk veileder kommer til kort siden det ikke finnes belegg for å hevde dette.⁶⁶ I mine øyne åpner dette opp for å betrakte Eusebius som Konstantins propagandist. Eusebius ser ut til å opptre i de situasjonene der muligheten for ekspressiv kommunikasjon er størst. I de historiske og teologiske skriftene forteller han levende om Konstantins virke. Konstantin betrodde Eusebius med oppdraget med å kopiere femti bibler til Konstantinopels nye kirker. Eusebius er den som blir fortalt historien om korset ved den milviske bro, og videreformidler det i *VC*.⁶⁷ Eusebius er også den som holder talene både ved innvielsen av Den hellige grav og ved Tricennaliafeiringen.

Den informasjon han hadde om Konstantin, eller rettere sagt den informasjonen han ville bevare om Konstantin, skrev han ned i de historiske verkene *HE* og *VC*. Barnes hevder det er en mulighet også for at Konstantin selv oppmuntret til skrivingen av fortellingen om

⁶⁴ Barnes, 1981, 266f.

⁶⁵ Odahl, 2004, 261.

⁶⁶ Se Barnes referert nedenfor om antall møter og hyppighet på brevveksling mellom Eusebius og Konstantin.

⁶⁷ H. Hägg, 2004, 83. Både Lactantius og Eusebius har hver sin beretning. Eusebius forteller at det er korset som er malt. Lactantius forteller at det er XP-monogrammet som blir malt på soldatenes skjold.

Konstantins religiøse liv i *VC*.⁶⁸ I så fall underbygger det mitt poeng om en utpreget propagandavirksomhet ytterligere.

Et pussig sammentreff forekom i 325. Konstantins teologiske rådgiver, anti-arianeren Hosius av Cordoba hadde tidligere fordømt Eusebius for at han ikke ville ta avstand fra sine arianske synspunkter. Dette skjedde ved konsilet i Antiokia i 324. Ved kirkemøtet i Nikea ble Eusebius noe overraskende hjulpet av Konstantin til å gjenvinne sin stilling som ortodoks. Etter konsilet, hvor Eusebius spilte en vitkig rolle, dro Hosius tilbake til sitt hjemland Spania og Eusebius av Nicomedia overtok hans stilling ved hoffet.⁶⁹ En enkel forklaring på det kan være at Hosius i for stor grad identifiserte seg med den ene siden i den arianske strid. Eusebius hadde virkelig vist seg som en pragmatiker i Nikea, og selv om han ikke overtok den rollen som Hosius hadde hatt, mener jeg symbolverdien i det Konstantin foretok seg er tydelig. For ham gjaldt det å knytte til seg en pragmatiker i kampen for å fred i kirken og til å kristne riket. En del av forklaringen kan også være Hosius' mislykkede framtog mot de to partene i den arianske strid. Før konsilet i Antiokia hadde Hosius vært i ærend for Konstantin med et brev til hver av partene. Alle disse forsøkene på å skape enighet mellom Athanasius og Arius mislyktes.

Konstantin hadde stor respekt for biskoper som teologer og Eusebius var både en lærd teolog og biskop. Mange faktorer tilsier at Eusebius var den perfekte alliansepartner for Konstantin. Begge var opptatt av å sikre kirkens enhet, om enn av forskjellige grunner. Konstantin sendte et personlig brev for å gi Eusebius sitt beste skussmål etter at han hadde takket nei til stillingen som biskop i Antiokia, en av de største byene i riket.⁷⁰ Jeg tror det kan være fordi Konstantin fryktet det ville tatt fokus vekk fra deres felles prosjekt.

Historien om Eusebius og Konstantin er annerledes enn andre liknende forhold. Særlig sammenliknet med forholdet mellom Theodosius og Ambrosius (373/4- ca. 397), som later til å ha vært en veldig nært og personlig forhold.⁷¹ Selv om Konstantin og Eusebius møttes sjelden og tonen mellom dem alltid var fylt av respekt, var kraften i deres samarbeid sterk.

Eusebius og Konstantin kan ha hatt vidt forskjellige mål selv om det fremstår som om veien mot målet var en felles affære. De to hadde gjensidig interesse av hverandres egenskaper,

⁶⁸ Barnes, 1981, 265.

⁶⁹ Barnes, 1981, 225.

⁷⁰ Barnes, 1981, 267.

⁷¹ Theodosius og Ambrosius møttes oftere, blant annet siden Theodosius flere ganger reiste til Milano der Ambrosius var biskop.

kunnskaper og maktposisjoner. Konstantin brukte kirken som et middel til å samle riket og skapte det som skulle bli en bysantinsk kultur. Jeg tror Eusebius' mål primært var å styrke kirkens posisjon. Jeg ser ikke bort fra at hans beskrivelser av keiserens inntreden i verdenshistorien, og overgangen fra polyarki til autokrati var ment med største teologiske seriøsitet. Allikevel må disse beretningene ses i sammenheng med den utvikling som foregikk samtidig med disse beskrivelsene.

Resultatet av deres samarbeid var uansett at folket betrakter de kristne og kirken på en helt annen måte etter enn før disse to aktørene.⁷² Konstantin sikret kirken en særstilling i samfunnet og i politikken, og høynet de kristnes sosiale status.⁷³ Gjennom deres forskjellige presentasjoner ble holdningen til de kristne, kirken, keiseren og Gud forandret.

Jeg betrakter Eusebius, ut ifra den forskning som foreligger, som en pragmatiker. Det at han observerte Arius' fall ved Nikea kan ha ført til at han valgte den pragmatiske- framfor den standhaftige måten å opptre på. Eusebius kjempet kirkens sak like mye som Konstantin kjempet statsmaktens sak. I den kampen gjorde de bruk av hverandres institusjoner. Det hadde igjen sin rot i begrunnelsen for og, forståelsen av det nye verdensbildet.

Eusebius' retorikk og det nye verdensbildet

Vi kan ikke underminere kristne biskopers tro på at det de presenterte i taler og skrifter var sannheten slik de faktisk mente sannheten framsto. Selv om Eusebius i denne oppgaven blir framstilt som en propagandist kan vi ikke sette oss til doms over hvilket verdensbilde og hva slags religiøs overbevisning han faktisk hadde. Det kan hende at Eusebius, og de fleste andre biskoper, prester og diakoner serverte informasjon på bakgrunn av sin religiøse- framfor sin maktpolitiske overbevisning. Vi kan derfor ikke utelukke at deres hensyn i alle henseende var å forsvare og bevare troen, og de troende på best mulig måte. Antakelig var dette de fleste biskopers og presters og anliggende. Samtidig vet vi at det foregikk et opprør mot denne måten å drive apologetikk på. Klostervesenets utbredelse og innflytelse var delvis forårsaket av behovet for å protestere mot de forandringene som foregikk i kirke og samfunn.⁷⁴ Det som skjedde var at stat og kirke, gjennom Konstantin og Eusebius påvirket synet på Gud og keiseren i så stor grad at det til slutt formet et nytt verdensbilde. Hvordan foregikk det?

⁷² Dette hevder jeg på bakgrunn av den forandring kirken og de kristne gjennomgikk i perioden de to levde og arbeidet for de kristne og kirken.

⁷³ For eksempel ved å favorisere kristne i høye militære og sivile stillinger. Se Treadgold, 1997, 41f, om favorisering av kristne ved byggingen av Konstantinopel.

⁷⁴ Moreschini og Norelli, 2005, 61.

Med Diokletian ble keiserdyrkelsen mer intens.⁷⁵ Utgangspunktet for denne typen keiserdyrkelse stammet fra Augustus og den måten han framstilte sin egen sønn som ”den guddommelige sønn.”⁷⁶ Med Konstantin eskalerte dette ytterligere på grunn av Eusebius. Den kristne tro var ikke en tro som godkjente dyrkingen av mennesker som guder. Tvert imot hadde dette vært en grunn til å forfølge de kristne. Dermed måtte keiserdyrkelsen ta en ny form og det gjorde den med Konstantin. Som nevnt innledningsvis hadde dette mye å gjøre med de kulturelle omstendighetene. Bysantinske keisere nøt godt av den hellenistiske filosofien særlig grunnet to faktorer. Den første er monoteismen. Den andre er Platons og Aristoteles’ vegring mot å la folket styre, og heller la en evig konge styre. Milton Anastos skriver: ”Here we can only draw attention to the fact, which is sometimes ignored, that Platonic and Aristotelian political theory constituted the philosophical foundation of the Byzantine absolutism.”⁷⁷ Slike tanker passet meget godt i etableringen av idéen om keiseren som Guds vikar på jorden.

Enda mer betydningsfullt var den neoplatonske forestillingen om at jorden rommet himmelens perfekte hierarki. Hvis jorden liknet himmelen måtte Guds rike også ha sin etterlinking på jorden. Hver av disse rikene trengte en konge. Hver av disse kongene sto igjen over en hel verden av undersåtter i en hierarkisk inndeling. Men viktigst av alt var det at det fantes ett rike i himmelen, og at det dermed også fantes bare ett guddommelig rike på jorden. Hvis det kunne slås fast at dette var meningen med politikken, og at man på 300-tallet hadde kommet til det punktet i historien da mennesket skulle fris ut fra andre uriktige religiøse og politiske forestillinger, var rammen for et nytt verdensbildet satt. Hvordan ble så dette lagt fram av Eusebius? I anledning Konstantins 30-års jubileum som hersker leverte Eusebius to lange, panegyriske taler. Her skinner mye av tanken om det nye verdensbildet fram:

”For He was the very light beyond the universe, which plays around the Father, which mediates and separates the eternal and ungenerated Form from created existence, the light which gushes forth from the ceaseless and eternal divinity above and proceeds out over super-celestial land, shining over everything within heaven with rays of wisdom brighter than the sun. And this selfsame One would be the Governor of this entire cosmos, the One who is over all, through all, and in all, visible and invisible,

⁷⁵ Corcoran, 1996, 3.

⁷⁶ Drake, 2000, 127f.

⁷⁷ Anastos i Vryonis og Goodhue, 2001, 17.

the all-pervasive Logos of God, from whom and through whom bearing the image of the higher kingdom, the sovereign dear to God, in imitation of the Higher Power, directs the helm and sets straight all things on earth”⁷⁸

Eusebius erklærte her at Faderen hadde gitt Sønnen makt til å styre over denne verden og at han framstår som en refleksjon av Gud selv. Videre sier han om Konstantin:

”And His friend, like some interpreter of the Logos of God, summons the whole human race to acknowledge of the Higher Power, calling in a great voice that all can hear and proclaiming for everyone on earth the laws of genuine piety.”⁷⁹

Keiseren ble fremstilt som en som i høyere grad enn noen annen er Gud nær og kan tolke hans ord.⁸⁰ Det betyr i praksis, slik jeg forstår det, at keiseren sto likestilt med biskopene i evnen til å tolke Guds ord. Hans oppdrag var å nå verden med det guddommelige budskapet. Dette står i tydelig sammenheng med Konstantins tanke om seg selv som biskop for de som sto utenfor kirken.⁸¹ Han gikk ikke selv til messe, men omfavnet med det både de som gikk i kirken og de som var utenfor.⁸² Det retoriske spørsmål blir da hva oppgaven som prest for de utenfor kirken innebar? Med overveiende stor sannsynlighet må dette ha betydd at han skulle bringe dem *inn* i kirken. Samtidig foregikk det en drakamp om hvilken posisjon keiseren hadde i kirken og hvilken posisjon biskopen hadde i palasset. Hosius skal treffende ha sagt at biskopene ikke skulle styre verden og at keiseren ikke skulle svinge røkelsen.⁸³ Dette gir oss enda en grunn til å anta at Eusebius’ pragmatiske evner gjorde ham til en favoritt hos Konstantin. Gjennom sin måte å beskrive keiseren som mottaker og fortolker av Guds ord ble ikke Konstantin direkte ”en som svinger røkelsen”, men han fulgte, billedlig talt, bak i prosesjonen. Med det mener jeg at Eusebius ser ut til å ha tolerert langt mer innblanding fra keiseren i kirkelige affærer enn det Hosius så på som tillatelig.

Eusebius’ valg av ord i Tricennialiatalen er verd en nærmere undersøkelse. I innledningen til den en av de to talene står det:

⁷⁸ *DLC* 1.6.

⁷⁹ *DLC*, 2.4.

⁸⁰ Runciman, 1977, 22.

⁸¹ Runciman, 1977, 19.

⁸² McLynn, 2009, I 240.

⁸³ Runciman, 1977, 27.

”This is, then, a celebration of the Supreme Sovereign. And let us, the royal children, inspired by the lessons of sacred writings, rejoice in the fact that the author of our festival is the Supreme Sovereign. And I mean by ”Supreme Sovereign” the One who is truly supreme; this one, I say - nor will the sovereign who is present resent it, but rather will he join in praise of the divine teaching – is the One who is above the Universe, the Highest of All, the Greatest, the Supreme Being, whose kingdom’s throne is the vault of the heavens above, while the earth is footstool to His feet. ... Would that one were able adequately to envision Him, but light flashing forth about him shields the sight of His divinity from all with the sparkle of his rays. Him celestial armies encircle and supernatural powers attend, acknowledging Him their master, lord and sovereign. The infinite number of angels, the company of archangels and choruses of holy spirits gaze upon his gleaming presence as if drawing nourishment from ever-flowing springs of light.”⁸⁴

Ordet ”sovereign” er på gresk ”basileus”, som betyr keiser eller konge på norsk, og ordet ”kingdom” er ”basileia.” Gud blir i dette avsnittet omtalt som keiser, og det i seg selv er ikke så merkverdig. Men vi vet at Eusebius aktivt brukte disse ordene, ”basileus” og ”basileia”, og som vi skal se senere, ”basilika,” i sammenhenger som gjør skillet mellom Gud og keiseren lite. Disse ordene brukes for eksempel i denne delen om Gud, mens basileus like godt kunne ha betydd keiseren. Like fullt kunne basileia ha vært keiserens rike. Poenget er at Eusebius aktivt brukte ord som forbandt det himmelske og det jordiske riket. Ikke bare i det neoplatonske verdensbildet, men i selve teksten. Slutten av sitatet gir oss for øvrig et godt bilde av hvordan han så for seg det himmelske hierarki der han beskriver Gud som overordnet erkeenglene, deretter englene og til slutt de hellige.

Eusebius’ Tricennaliatale tjener som oppsummering av den vellykkede presentasjonen av forholdet mellom Gud og keiser, og den avspeiling av himmelen som jorden representerte. Men det var også en annen faktor ved det nye monarkiet som var viktig å promotere: den ene kongen. Opphavet til tanken om den ene konge fester Deno Geanakoplos til *Preparatio Evangelica*. Der beskriver Eusebius hvordan Romerriket etter Kristus ble kvitt sine herskere og erstattet disse med én hersker.

⁸⁴ *DLC*, 1.1-2.

”It was the result of divine and ineffable power that, together with his word and along with his teaching of the monarchy of the one God of the Universe, he [God] delivered the human race at one and the same time both from the much-erring, deceitful influence of demons and from the polyarchy of various nations. Indeed, in the past there existed among the nations thousands of kings and local rulers who ruled in different cities and countries...”⁸⁵

Gud hadde ifølge Eusebius en annen plan for hvordan det politiske systemet skulle utvikle seg. Polyarkiet ble fremstilt som en ondskapens oppfinnelse og redningen fra dette var monarkiet. Monarkiet var altså en gave til mennesket fra Gud. Eusebius trakk linjen videre tilbake til Kristi fødsel for å finne en form for sammenlikning:

”All the polyarchy in the Roman world came to an end, since Augustus had established a monarchy at the same moment that our Savior appeared on earth.”⁸⁶

Tilfeldig er det vel heller ikke at monarkiet etableres i Augustus’ regjeringstid. Augustus, som grunnleggeren av *Pax Romana* var en forgjenger Konstantin ønsket å forbinde sitt eget bilde med.⁸⁷



Til venstre: Augustus med fredens blick.⁸⁸

Til høyre: Konstantins etter forbilde fra Augustus som en fredens keiser.⁸⁹

⁸⁵ Geanakoplos, 1986, 131f.

⁸⁶ Geanakoplos, 1986, 131.

⁸⁷ Mango, 2002, 17.

⁸⁸ Kilde: <http://72.5.117.144/fif=fpX/e/E11842CR-d1.fpx&obj=iip.1.0&wid=400&cvt=jpeg> (18.5.2010, kl.11.24)

⁸⁹ Kilde: http://z.about.com/d/historymedren/1/0/Q/J/2/const_colossalhead.jpg (18.5.2010, kl.11.24)

Selv tanken om overgangen fra polyarki til monarki er sammenliknbar med frelseshistorien som startet med Jesu fødsel, der verden gjennom Kristus gikk fra synd til frelse.

Som basis for det nye verdensbildet måtte Eusebius gjøre rede for den predestinerte æra man var på vei inn i. Det nye verdensbildet ble den politiske forståelsen i riket og det ble det fordi folk trodde på det. Hvordan dette ble presentert og hvorfor folk siden begynte å tro på det vil bli forsøkt forklart i det kommende kapitlet om bygging og bruk av kirker.

Eusebius' litteratur kan tolkes innenfor fire kategorier- politikk, teologi, historie og retorikk og jeg tar for meg verk som dekker alle disse sjangrene. *VC* er i mine øyne et politisk skrift, selv om Eusebius ønsket å lage en historie over Konstantins kristne dyder. Graden av beskrivelse, også av hans utenom-kristne dyder rettferdiggjør det, selv om Eusebius tolker alle slagene som er beskrevet som åndelig krig. *HE* er i større grad et rent historisk verk, *PE* er en teologisk *adversus*-tekst⁹⁰ og *De Laudibus Constantini* er et retorisk verk. I alle verkene som er undersøkt i denne oppgaven er den politisk-religiøse tankegangen direkte eller indirekte presentert. De forskjellige verkene hadde også sine respektive tilhørere eller lesere. Det er nærliggende å tro at Eusebius skrev *HE* og *VC* for et større publikum enn tilfellet var for *PE* og *DLC*. For det første ble talene holdt for en mindre forsamling av prominente gjester mens *PE*, som et teologisk skrift var mer sannsynlig brukt i kirkene. Både *HE* og *VC* var ment for både kristne og ikke-kristne og har en mer populærhistorisk tilnærming.⁹¹ Eusebius nådde med sine skrifter nærmest alle deler av befolkningen.

Eusebius som historiker

I denne delen vil jeg se nærmere på hvordan det nye verdensbildet ble presentert gjennom Eusebius' historiske framstillinger. Arven Eusebius etterlot seg forteller oss at hans beretninger var godt kjent i hans samtid og ettertid. Bysantinerne hadde stor respekt for det skrevne ord. Det skrevne ord var sannhet.⁹² Det betyr at bøker var av stor betydning og medførte makt. Samtidig er denne kulturelle dimensjonen en viktig del av den kommunikasjon som gikk fra stat/kirke til samfunnet. Det var den øvre klassen som hadde råd til å gi sine barn en god utdanning. Muligheten til utdanning var mindre i de lavere klasser

⁹⁰ Et apologetisk skrift er et religiøst forsvarsskrift mot en rådende forestilling fremsatt i et annet skrift.

⁹¹ Mendels, 1999, 2. Mendels påpeker "...our inability to measure the impact.." og det at vi ikke kan vite hvordan dette ble mottatt. Allikevel viser Mendels' studier at Eusebius helt bevisst vendte seg til leserne med sitt ekspressive språk, og at han spilte rollen som et massemedia.

⁹² Cavallo, 1997, 8.

og evnen til lesing og skriving var dermed dårligere blant den største delen av befolkningen.⁹³ Derfor var også kraften i det å kunne presentere eller tolke verdensbildet gjennom å skrive eller presentere en tekst stor. ”The most authoritative texts were the Scriptures and the law. Even illiterate Byzantines knew that these texts- with their Orthodox figures of Christ and his earthly representative, the emperor- had the authority to regulate, and dispose of, their lives,”⁹⁴ skriver Guglielmo Cavallo. Det eusebianske verdensbildet ble gjeldende i Bysants i over tusen år etter hans død. Når vi leser sitatet fra Cavallo får vi en liten pekepinn på hvorfor.

Ehrman har stilt spørsmål ved hvor troverdig Eusebius’ kirkehistorie er når det kommer til konflikter innad i kirken. Eusebius’ framstilling er preget av at den ortodokse linje vant fram på tross av den kjetterske. Dette trekker Ehrman i sterk tvil. Han påstår at denne ”klassiske framstillingen” ikke stemmer overens med de konfliktene de kristne hadde internt.⁹⁵ Dermed gav Eusebius et uriktig bilde av Konstantins- og kirkens rolle i oldkirken gjennom sine historieverk.

De viktigste historiske verkene Eusebius produserte var *HE* og *VC*. Interessen for *Chronologia* er ikke så stor i denne oppgaven siden den kun beskriver en tidslinje med data om herskere og epoker, og ikke inneholder noen ideer om et verdensbilde.⁹⁶ Men den er viktig i den forstand at den ble brukt som mal for *HE*. Både *HE* og *VC* er bygd opp stort sett kronologisk med gjengivelse av historiske dokumenter som dokumentasjon på informasjonen som gis. Samtidig er innslagene av religiøs fortolkning av historiens gang enorm. De fleste hendelser er forklart religiøst, men dokumenteres med offentlige dokumenter og bibelske tekster. Dette var en helt ny måte å skrive kirkehistorie på.⁹⁷

Eusebius var dog ikke den aller første kirkehistoriker. Eusebius lot seg inspirere av Julius Africanus’ kirkehistorie, og han brukte den som kilde til *HE*. Det samme gjaldt også for Josefus’ historieverk om den jødiske antikken.⁹⁸ Han lot seg også inspirere litterært av aleksandrinske grammatikere.⁹⁹ Det fantes med andre ord skriftlig historie i forskjellige former om de kristne og kirken. Grunnen til at Eusebius regnes som grunnlegger av kirkehistorien er den at han hadde en dokumentarisk tilnærming til stoffet. Han hadde åpenbart en lineær tidsforståelse, men allikevel tillot han seg å hoppe tilbake i tid med lange

⁹³ Cameron og Garnsey, 2001, 677.

⁹⁴ Cavallo, 1997, 8.

⁹⁵ Ehrman, 2003, 167. Se delkapitlet ”Assault on the Classical View”.

⁹⁶ *Chronologia* er en kronologisk oppramsing av hendelser, årstall og konger i forskjellige land. Den inneholder selvfølgelig ideer i den forstand at hele oppsettet bygger på et bestemt syn på verden og tidens gang og hva som er viktig i historien. Men de umiddelbare uttrykkene om forholdet mellom stat og kirke finnes heller i *HE* og *VC*.

⁹⁷ Grafton og Williams, 2006, 6f.

⁹⁸ Treadgold, 2007, 23.

⁹⁹ Cook m.fl., 1999, 643.

passasjer med gjengivelse av historiske dokumenter. Dette har gjort at Mendels mener *HE* kan betraktes nærmest som et massemedium, noe som skilte ham fra historikerne før ham.¹⁰⁰

Dette skyldes at Eusebius hadde tilgang på store mengder litteratur om kirkens teologi og historie fra Cæsareas bibliotek. Det store kildetilfanget ga Eusebius en sjanse til å formidle et stoff på en måte som ingen andre før ham antakelig hadde hatt, og dermed ble også hans skrivning revolusjonerende. Origenes' *Hexapla* var for eksempel malen for både *Chronologia* og *Eusebius' kanon*, hevder Grafton og Williams.¹⁰¹

Redigering av historie er et effektivt retorisk middel. Barnes har vist at *HE* ble redigert flere ganger mellom 311 og 325 etter hvilke politiske begivenheter som måtte inn eller ut av beretningen. Hendelser som nye forfølgelser i 311, Licinius i kamp med Konstantin og henrettelsen av Crispus tvang Eusebius til å redigere.¹⁰² Det skal nevnes at Eusebius også redigerte *Chronologia* flere ganger, men det var fordi han oppdaget at hans forgjenger, Porphyry hadde ført inn feil årstall i malen han brukte.¹⁰³ Det kan på ingen måte forsvare Eusebius' redigering av *HE* som utvilsomt kom som følge av samtidige hendelser, som kunne forstyrre bildet av Konstantin som Guds vikar på jorden.

Eusebius hevdet selv at *VC* var en fortelling over Konstantins religiøse liv.¹⁰⁴ Det medfører lite informasjon om Konstantin ellers. De beskrivelsene som finnes om hans tankeliv er utelukkende servert i panegyriske form. På samme måte er *HE* preget av den ikke-problematiske framstillingen av de kristnes og kirkens indre forhold. Eusebius' framstilling bygger på at det fantes en ortodoks lære fra Jesu tid og at de som ikke fulgte denne var heretikere.¹⁰⁵

Flere politiske grunner var avgjørende for at Konstantin trengte å erobre den østlige delen av riket. Eusebius' versjon av krigen mot Licinius hadde helt andre dimensjoner enn de politiske. Målet er ikke her å påpeke hvor galt det er av ham å omtale en krig med religiøse undertoner, men som ellers i oppgaven er det også her viktig å se hva dette hadde å si for stat/kirke-forholdet. Krig er et statlig anliggende, men Eusebius framstilte det hele som et Guds anliggende. Han plasserte så krigen inn i en slags determinert mini-apokalypse. Jeg mener dette er et klart uttrykk for hvordan Eusebius ønsket å framstille forholdet mellom stat

¹⁰⁰ Mendels, 1999, 3

¹⁰¹ Grafton og Williams, 2006, 142.

¹⁰² Barnes, 1994, II 470

¹⁰³ Treadgold, 2007, 31.

¹⁰⁴ *VC* 1.10-11.

¹⁰⁵ Ehrman, 2003, 164ff.

og kirke. Det er viktig her å påpeke at Eusebius ikke bare manipulerte historiske beretninger, men at han også redigerte sine egne historiske beretninger.

Et av de mest merkvverdige eksemplene på redigering er hvordan Licinius' rolle ble forandret fra en *HE* til *VC*. I *HE* er kampen mot Licinius presentert som en av mange kriger Konstantin førte mot sine fiender om makten i riket.¹⁰⁶ I *VC* derimot ble han presentert som den utvalgte fiende, den eneste fiende, nesten som selve den onde makt.¹⁰⁷ I *HE* blir kampen mot Licinius beskrevet som en seier der Konstantin og hans sønn Crispus kjempet side om side. I *VC* er den samme kampen større i omfang, men med færre aktører, Crispus er nemlig redigert bort fra den fortellingen. Det er for så vidt forståelig da Crispus ble likvidert under uklare omstendigheter av sin far i 326, to år etter at *HE* var ferdig, men i god tid til å gjøre nødvendige redigeringer i *VC*.

Licinius blir også i *VC* en forkjemper for de tradisjonelle gresk-romerske guddommene. Før den avgjørende krigen mellom ham og Konstantin forteller Eusebius i *VC* at Licinius holdt en tale til sine kampfeller. Talen handler om å kjempe for de hedenske guddommer i kampen mot den nye religionen, kristendommen. Eusebius viser til at denne talen er referert til ham av noen som hadde hørt den, men ikke hvem og hvorfor.¹⁰⁸ Dette står i sterk kontrast til at Licinius hadde utstedt toleranseediktet, og hvordan Eusebius hadde framstilt ham i *HE*. Et annet aspekt ved Licinius er hvordan han ble forvekslet med Maximian og Maxentius. I *HE* blir Licinius beskrevet som en gudfryktig og fornuftig regent som i sin higen etter makt vendte Gud og Konstantin ryggen. I *HE* 9.9 skriver Eusebius:

”Thus Constantine, an emperor and son of an emperor, a religious man and son of a most religious man, most prudent in every way as stated above – and Licinus the next in rank, both of them honoured for their wise and religious outlook, two men dear to God...”

Det er de to andre medkeiserne blir beskrevet som demoniske krigshissere i *HE*¹⁰⁹ hvor det også er hevet over enhver tvil at Maximian var den største tyrannen.¹¹⁰ Et gunstig retorisk grep for en keiser var å fremstille sin beseirede fiende som en ”tyrann”. Kunne man fastslå det kunne man også fastslå at en selv var frigjøreren fra tyrannen. Simon Corcoran gjør i den

¹⁰⁶ Mye fokus er for eksempel viet Maximian i *HE*. *HE* 9 fokuserer på ham.

¹⁰⁷ *VC* 2.4.2. Her finnes en beskrivelse av Licinius som *”..the one sheltered behind tyranny.”*

¹⁰⁸ *VC* 2.5.

¹⁰⁹ *HE* 10.8 nevner at Licinius burde tatt lærdom av *”..the tyrants already mentioned.”* Cameron og Halls fotnote til dette bekrefter at de to er Maxentius og Maximian.

¹¹⁰ *HE* 9.11.

sammenheng et poeng ut av Eusebius' fremstillingen av Konstantin som det kristne østs frigjører. Frigjøreren av øst var først og fremst Licinius som hadde bekjempet Maxentius i 312 og proklamerte, sammen med Konstantin, toleranseediktet i 313.¹¹¹ Både Eusebius og Konstantin levde videre etter at Licinius var myrdet. Dermed kunne Licinius' rolle i de politiske sammenstøtene med Konstantin bli redigert selv innenfor Eusebius' forfatterskap.

CTh 15.14 1-4 er alle lover av Konstantin utstedt i tidsrommet 324-326. Disse lovene forteller at lover utstedt under "tyrannen" skulle oppheves og at borgere som ble gjort slaver under Licinius skulle være frie. Hans motstander er beskrevet enten som "tyrannen Licinius" eller bare "tyrannen." Denne retorikken hadde som mål å presentere Konstantin som det østlige rommerikets frigjører og kristendommens helt. Også Maxentius får den negative betegnelsen tyrann i *CTh* 5.8.1, som beordrer frigivelse av slaver fra hans regjeringstid. Men han er ikke nevnt under kapittelet "*The invalidation of those acts that were affected under the tyrants and the barbarians*" (*CTh* 15.14.) Disse lovene inneholder ikke nedgradering av tyrannens bestemmelser løselig basert på maktfordholdet. Det legges i størst grad til grunn at de bestemmelsene som skal reverseres er de som er "mot loven" (lat. *contra ius*), en juridisk argumentasjonsrekke som Simon Corcoran diskuterer nærmere i *The Theodosian Code*.¹¹² Licinius sitt ettermæle ble bekjempet med både politisk, religiøs og juridisk argumentasjon, etter sin død.

Eusebius var selektiv i sitt utvalg av historier. *HE* ble redigert flere ganger og til slutt var den et verk på ti volum mens den i utgangspunktet hadde syv.¹¹³ Flere hendelser forandret historiens gang i løpet av den tiden Eusebius brukte på verket. Disse hendelsene kunne også forandre det inntrykket han ville gi. Blant annet var det ikke uproblematisk for ham at forfølgelsene ble stoppet. Et slik tilfelle er beskrevet i *VC*. Da Licinius stoppet forfølgelsene før krigen i 324 var det fordi Gud hadde sendt ham en sykdom som straff for hans opprør.¹¹⁴

Til en viss grad rettferdiggjøres hans utvalg ved at han inkluderte gjengivelsen av offentlige dokumenter i *HE* og *VC*. Dette kan også regnes som en del av retorikken da en tilpasset historisk gjengivelse ble legitimert av historiske dokumenter.

Konstantin var åpenbart en dyktig politiker som nøt godt av sine forgjengeres kamp for å bevare Romerriket etter krisen. De diokletianske reformer var helt nødvendige for Konstantins suksess. Men Eusebius nevner knapt Diokletian. Jeg tror at Eusebius' mål med

¹¹¹ Corcoran i Harries og Wood, 1993, 98ff.

¹¹² Corcoran i Harries and Wood, 1993, 101ff. Kapitlet tar for seg hvordan Licinius' lover og forsvinningen av disse.

¹¹³ Barnes, 1981, 128.

¹¹⁴ *VC* 1.56.2.

historiefortelling ikke primært var å fortelle kirkens historie. Jeg tror det var for å skape *kirken*, for å skape den gudegitte keiseren og for å etablere i folket, både kristne og ikke-kristne, at Guds plan var i ferd med å gjennomføres. Gud hadde, i følge Eusebius utvalgt seg en vikar på jorden i Konstantin.

Som referent til historiske begivenheter må Eusebius allikevel ikke avskrives, siden mange av de historiske data han referer er etterprøvbare.¹¹⁵ Samtidig er det slik at Eusebius vedgikk et selektivt utvalg av refererte hendelser. I *HE* 8.2.2-3 skriver han om de som gjorde innrømmelser under forfølgelsen:

*”But it was not for me to describe their wretched misfortunes in the event: nor is it my business to leave on record their quarrels and inhumanity to each other before the persecutions, so I have made up my mind to relate no more about them than enough to justify the divine judgement.”*¹¹⁶

Mendels mener at Eusebius opererte som en journalist, mer enn som en pragmatiker eller historieforteller. Dette har ledet ham til å betrakte *HE* som en revolusjon innen datidens medier.¹¹⁷ Mendels mener dette gjør Eusebius til en annen type historiker enn tidligere historikere, som Lactantius, Thucidides, Josefus. Jeg tror denne revolusjonen var mulig fordi Eusebius’ oppdrag var så mye mer enn bare å skrive en historisk beretning. Jeg tror det politiske aspektet ved hans skrivning, samt presentasjonen av et nytt verdensbilde var hans mål.

I det moderne historiefagets forståelse kan ikke dette kalles for historieskrivning, men mytologi. Historikeren Svein Ola Stugu sier det slik om religiøs myteskapning i historie: ”Legg vi hovudvekta på dei religiøse funksjonane, finn vi at mytar ofte har didaktiske formål og tener som hjelpemiddel til å formidle grunnleggjande verdiar, trusførestillingar og livsorienteringar.”¹¹⁸ Eusebius skapte en myte om Konstantin gjennom sin historieskrivning. I sine historier viste Eusebius hvordan Gud fra Kristus og fram til da hadde styrt historiens gang, og at man på 300-tallet var kommet til et nytt steg i den pre-apokalyptiske perioden. Konstantin var utvalgt av Gud for å lede seitt folk inn i Kanaan. Den Kristus-liknende skikkelsen stormet inn på historiens arena og gjorde alt godt. Han var uovervinnelig i sin kamp. Slik avsluttet Eusebius sin beretning om Konstantin i *VC*, mens sønnene hans, som i

¹¹⁵ H. Hägg, 2004, 33.

¹¹⁶ *HE*, 8.2.2

¹¹⁷ Mendels, 1999, 2.

¹¹⁸ Stugu, 2008, 40.

VC deler riket fredlig mellom seg, kjempet mot hverandre i en bitter kamp, der Konstantius II til slutt vant. Eusebius ble nært tilknyttet ham også.

VC ble Eusebius' siste verk, men det ble aldri ferdigskrevet. Barnes hevder at *VC* ville blitt redigert flere ganger om han ikke hadde dødd fra det. Til og med den første redigerte versjonen inneholdt selvmotsigelser, hevder Barnes.¹¹⁹

Eusebius: teolog eller politiker?

Eusebius var en av sin tids mest lærde teolog.¹²⁰ Hans læremester var dyktig og biblioteket han hadde tilgjengelig var stort. Han hadde dermed gode forutsetninger for å drive forskning og produksjon av tekster. Han var teolog og skrev flere teologiske og apologetiske verk. Han var åpenbart en kompetent skribent og en dyktig kommunikator. Men som vist i forrige delkapittel er det en del obskure sider ved Eusebius' forfatterskap hva angår politisk motivasjon. Jeg vil på bakgrunn av det påstå at han hadde en politisk agenda ved å skrive de historiske verkene. Men hva med de teologiske verkene? I hvilken grad er Eusebius sine verk virkelig teologiske? *PE* er veldig interessant i den sammenheng. Dette fordi det har en såpass sentral plass i Eusebius' lære og fordi denne er mer gjennomarbeidet enn andre adversustekster.¹²¹ *PE* var opprinnelig ment som et svar til en viss Porphyry, som hadde skrevet et anti-kristent verk der han argumenterte filosofisk for en hel del uregelmessigheter innenfor kristendommen og i Bibelen.¹²² Eusebius begynte å skrive på disse verkene rett etter at forfølgelsen hadde endt i 313.¹²³

Eusebius hørte til dem som beundret Origenes for hans bidrag til bibelstudier og for hans teologi. Han fullførte en egen kanon, en redigering av de fire evangelier, som var inspirert av Origenes.¹²⁴ Origenes' kontroversielle syn på forholdet mellom Faderen og Sønnen og ikke minst om apokatastasis, læren om at alle ble frelst, gjorde ham til en omdiskutert teolog. Eusebius var følgelig en mann med arianske holdninger og inntok en posisjon som ikke var "politisk korrekt." Mange i Cæsarea reagerte på at han hadde undertegnet den nikenske bekjennelsen siden han selv holdt arianske synspunkter.¹²⁵ Det var uansett hans forslag til

¹¹⁹ Barnes, 1981, 265.

¹²⁰ Odahl, 2004, 261: "Constantine knew that Eusebius was the greatest scholar in the eastern Church..."; Barnes, 1981, 267: "Constantine doubtless regarded Eusebius highly as a scholar..."

¹²¹ Flere av Eusebius' adversustekster ser ut til å ha blitt forfattet i hast, i følge Barnes.

¹²² Quasten, 1964, III 331.

¹²³ Barnes, 1981, 175ff.

¹²⁴ Grafton and Williams, 2006, 143f.

¹²⁵ Barnes, 1981, 226.

trobekjennelse som ble lagt til grunn for den nikenske trobekjennelsen.¹²⁶ Han var med andre ord sterkt involvert i hendelsene uten at han spesifikt kjempet noen av sidenes sak.

Selv om Eusebius hadde et helt bibliotek av kristen litteratur og besøkte både Pamphilus og andre forfulgte i fengsel ble han ikke selv offer for forfølgelsen. Roland Worth hevder dette beviser at han ikke var feig, men rett og slett forsiktig nok i sin framferd som kristen biskop i et forfulgt rike.¹²⁷ Hans framferd var lik i teologi som i politikk. Han opptrådte forsiktig med hva han ytret hvor og når, samtidig som han holdt fast ved sine standpunkt. Det er ingen indikasjon på at han lempet på sitt syn om ariansk lære på samme måte som det ikke finnes noen indikasjon på at han lempet på sin tro under forfølgelsene. Hans opptreden i Nikea skyldes hans pragmatiske holdning, også teologisk, vil jeg hevde.

Hans rolle som ortodoks er derfor tosidig siden den anti-arianske fløyen vant slaget i Nikea. I mine øyne later det til at Eusebius hadde en pragmatisk holdning til kirkemøtet og diskusjonen og den tanken innebar at så lenge man ble enige og skapte en enhetlig kirke var det i og for seg ikke så viktig hva man kom fram til.

Jeg har tidligere nevnt hvilken symbolsk verdi det hadde at Eusebius ble en betrodd biskop for keiseren da Hosius dro hjem til Spania. Men jeg framholder at Eusebius ikke var hans teologiske eller politiske rådgiver. Av de tilsynelatende få brevkorrespondanser som gikk mellom de to vet vi med sikkerhet om seks. I ett av dem takker Konstantin for en traktat fra Eusebius om påsken. Av de andre fem brevene handler to om bygging av kirker, ett om bispesetet i Antiokia, ett om bibelkopiering for Konstantin og ett om å reversere lover av Licinius.¹²⁸ Om man skulle kunne bruke dette som bevis for noe må det være at forholdet mellom de to var preget av et organisatorisk samarbeid. Jeg finner det allikevel påfallende at Konstantin ikke ble frarådet hverken væremåte eller symbolbruk som teologisk sett ville vært naturlig for en biskop å ta affære på.¹²⁹ I den forstand virker Eusebius fraværende som teolog og framstår som pragmatiker med et politiske anliggende.

Eusebius vektla Bibelen i sin argumentasjon for at kristendommen var overordnet de hedenske religioner og han brukte Bibelen flittig ved å knytte sin egen samtid med Israels utvandring. Dermed kunne han også sammenlikne Konstantin med Moses. Han siterte Bibelen en rekke ganger i *HE* og *VC*. Han var en beundrer av Origenes, og brukte *Hexapla*

¹²⁶ Barnes, 1981, 214.

¹²⁷ Worth, 2007, 63.

¹²⁸ Barnes, 1981, 267.

¹²⁹ Det redegjøres for slike tilfeller i det neste kapitlet. Eksempelene er blant annet avbildning av Gud, som Eusebius i et brev til Konstantins søster mener er galt ifølge Bibelen. Personlig finner jeg at den åpenlyse bruken av Sol Invictus merkelig at ikke problematiseres Eusebius.

som mal til noen av sine verk, skrev flere kommentarer til bibelen og jobbet mye med tekstene. Han lagde også en egen kanon. Bibelen var altså sentral for Eusebius' virke både som historiker og teolog. Hva betydde Bibelen i møte med Konstantin?

Da Konstantin skulle utstyre de nyinnvidde kirkene i Konstantinopel med nye bibler bestilte han disse femti av Eusebius.¹³⁰ Dette er ikke rart når vi vet at de to samarbeidet, og at Eusebius tross alt var en av de fremste på dette feltet i sin tid. Bibelopplaget var imidlertid såpass stort at Eusebius ha hatt massiv hjelp til skrivingen. Prosessen må ha blitt gjennomført i et scriptorium og dette må ha medført store utgifter. Grafton og Williams hevder at Eusebius' uavhengighet fra rike herrer ga hans forfatterskap en ny dimensjon.¹³¹ Med tanke på hva dette kopieringsoppdraget fra Konstantin innebar må man revurdere den påstanden.

Eusebius' tilsynelatende mangel på ortodoksi har ikke ført til undergraving av hans navn eller produksjon. En skulle kunne tro at en semi-ariansk historieskriver og teolog ikke skulle få slikt gjennomslag som han gjorde.¹³² Hans støste bidrag i teologien er arbeidet for tolkning av bibeltekster, med andre ord et hovedgrunnlag for teologisk diskusjon. Men han var ikke teolog uten at det tjente hans drøm om enhet i kirken og et kristent rike. Alle hans skrifter studert her har en kime i seg av den politiske teologien. Fordi han hele tiden nedvurderte sitt eget teologiske syn framfor muligheten til kristen enhet vil jeg påstå at hans bidrag i teologien gjenspeiles i hans politiske bidrag.

Arven etter Eusebius

Ambrosius av Milano var Theodosius' teologiske rådgiver. De to hadde det forholdet som Eusebius og Konstantin ikke hadde hatt. Ambrosius advarte, forbød, refset og straffet sin keiser og nøt stor respekt for sin gjerning som keiserens teologiske overhode. Jeg skal på ingen måte påstå at hverken Konstantin eller Eusebius hadde misunt sine arvtagere deres forhold, fordi de begge to i nesten all sin gjerning måtte opptre pragmatisk. Forholdet mellom Ambrosius og Theodosius later til å ha vært langt mindre preget av pragmatikk. I deres verden, og i deres forhold gjaldt den pietistiske holdning. Selv om de to parene tydelig skiller seg fra hverandre ser man også en del likhetstrekk. Det kan lede oss til å tenke at Ambrosius tok opp arven etter Eusebius. Han utøvde langt større reguleringer overfor sin keiser og i sin

¹³⁰ Odahl, 2004, 261.

¹³¹ Grafton og Williams, 2006, 7.

¹³² Dette innebærer også den tiden han levde i og de skillelinjene som preget debattene i hans levetid. Origenes kan heller ikke regnes som ortodoks, men han skrev i en tid mye mindre preget av debatten enn det kirke-politiske klimaet var fra 324-339.

gjerning som biskop. Men omgivelsene hadde forandret seg mye i løpet av de årene som hadde gått fra Eusebius' død, og fram til Ambrosius ble biskop. Det var under sistnevntes levetid at kristendom ble rikets statsreligion. Med andre ord ble en del av Eusebius' og Konstantins ønske oppfylt ved den juridiske formaliseringen som forbød andre religioner enn kristendommen. Dette var på en måte slutføringen av deres prosjekt om å kristne riket. Arven etter Eusebius hadde blitt tatt opp og man fikk dermed slutført en nesten nitti år lang prosess. Den prosessen innebar mer enn bare formalisering av statsreligionen. Kanskje enda viktigere var det å få gjennomslag for det nye verdensbildet. Dette tror jeg primært skjedde gjennom presentasjon av teologi i kirker med mange tilhørere og i intellektuell diskusjon og forfatterskap.

I historieskrivningen etterlot seg han en betydelig arv. Gelasius, (død i 395) som overtok som biskop i Cæsarea, hadde tilgang på biblioteket og skrev videre på *HE*. Denne nye versjonen ble ikke noe viktig verk. Rufinus av Aquileia (ca. 345-410) hadde et meget viktig bidrag til *HE* og dens ettermæle da han oversatte og ga ut en latinsk versjon av denne. Dette gjorde at *HE* var tilgjengelig for et større publikum. Etter min mening kan dette betraktes som et av de største bidragene for å bevare den historiske arven etter Eusebius. Og rekken av de som ønsket å bidra til å bevare og forbedre Eusebius' verk vokste med Panodorus () som både kritiserte og redigerte *Chronologia*.

Philostorgius (ca. 368-ca. 439) er den historikeren vi har mest materiale etter den dag i dag. Han var en heretiker i den anomoeniske sekten¹³³ og var en fargerik historiker, som Treadgold sier det, grunnet hans utdannelse og livssyn.¹³⁴ Hans kirkehistorie begynner i 312, noe som tydelig indikerer hans forståelse av kirkens start med Konstantins erobring av vest, og ender i 425.

I innledningen til sin egen kirkehistorie forteller Sokrates (ca. 380-439) at hans motivasjon var blant annet å utfylle hva Eusebius manglet om Konstantin i både *HE* og *VC*.¹³⁵ Treadgold hevder "Socrates seems to have been a modest, genial and sensible man if we judge from his unpretentious, engaging and balanced *History of the Church*" Selv om ikke verkene kan sammenliknes, finner jeg en sammenlikning mellom personligheter hos Eusebius og Sokrates treffende. Sokrates var også en stor beundrer av Eusebius, og støttet hans teologiske syn.¹³⁶ Den siste i Eusebius' nære ettertid som brukte hans eksempel var Sozomen som igjen bygde på Sokrates' redigering av Eusebius. Sozomens virke som både politiker og

¹³³ Anomoenerne mente Sønnen ikke hadde samme substans som Faderen.

¹³⁴ Treadgold, 2007, 128.

¹³⁵ Treadgold, 2007, 139.

¹³⁶ Treadgold, 2007, 143.

historieskriver kan ikke gå unotert gjennom denne oppgaven. Hans evne til å hylle keiserinne Pulcheria (399-453) skal ha sikret ham en god stilling i det offentlige byråkratiet.¹³⁷ Så kan man jo spekulere i om Eusebius også hadde tjent som forbilde i hans omgang med makteliten.

Den store tilgangen til- og kunnskapen om Eusebius betyr at hans verk nøy stor respekt og at bøkene hans var lett tilgjengelig. Dette igjen er et resultat av kopier. Med andre ord fantes Eusebius i mange kopier. Hvem sørget for det? I bunn og grunn kan vi ikke vite hvem som kopierte eller subsidierte, men et forslag fra min side er at dette i stor grad skyldtes statens egen interesse i at folk kjente til denne måten å tenke på og å tenke om keiseren, kirken og staten slik Eusebius presenterte det.

Eusebius gjorde langt mer enn bare å skrive kirkehistorie. Han grunnla en ny disiplin. Alle hans etterfølgere, enten det var beundrere eller kritikere bidro til å utfylle og fortsette på det Eusebius skrev. I det lå jo også det nye verdensbildet. På den måten kan vi komme én forklaring på hvordan Eusebius' legitimering av keiserens makt fikk den oppslutningen den fikk. Alle har de dessuten bidratt til å bevare verkene til Eusebius.

Eusebius satte ikke de samme spor etter seg som teolog som historiker, hvis vi ser bort fra det mest monumentale ved hans teologi: det eusebianske verdensbildet. Denne neoplatonske måten å forstå forholdet mellom himmel og jord, og Gud og mennesket, besto fram til den bysantinske sivilisasjonen gikk under i 1453. Fordi Gud hadde innsatt systemet, slik Eusebius forklarte det, var det ikke opp til menneskene å forandre det. Det medførte at det gjennom den bysantinske sivilisasjons drøye 1100-årige historie var flere tilfeller der keisere ble avsatt og lynsjet for sin umoralske framferd, men det politiske systemet besto hele veien. Administrasjonen, rikets grenser og mange andre faktorer kunne forandre seg, men forståelsen av at keiserens rolle var gudgitt, og en etterlikning av Gud var ikke noe som ble forandret. Takket være den politiske teologien og det eusebianske verdensbildet, ble kirken en uvurdelig maktfaktor i den bysantinske politikken.

En liknende forståelse finner man igjen i europeiske kongehus i middelalderens Europa. Arven etter Eusebius er dermed ikke bare hans historiske beretninger og inspirasjon til senere teologer og historikere, men snarere en helt ny måte å tenke statsmakt og kirkemakt på. Dette la grunnlaget for verdens lengst levende sivilisasjon, det strakk seg forbi det bysantinske rikets tid og rom.

¹³⁷ Treadgold, 2007, 147.

Den dag i dag finnes fortsatt koblinger mellom stat og kirke i en rekke av verdens land. Opprinnelsen til denne tanken finnes hos Eusebius. Den norske kirke er underlagt den norske stat, med en egen kirkeminsiter. En kan stille det kontrafaktiske spørsmålet om slike moderne statskirkeordninger hadde eksistert uten Eusebius og Konstantin?

Oppsummering

Jeg mener forholdet mellom Eusebius og Konstantin tyder på at de hadde behov for en allianse mellom hverandres institusjoner. Jeg mener det virker som om de hadde en form for overordnet propagandaprogram som på sikt gjorde seg gjeldende i alle samfunnslag. Denne planen besto av behovet for en ny forståelse av verden og en ny forståelse av keiserens rolle.

Kjennskapen til Eusebius blant bysantinerne, samt grunnleggingen av kirkehistorien er viktig å påpeke. Dette kan i stor grad forklare den vellykkede presentasjonen av det eusebianske verdensbildet, som ble gjeldende i bysantinsk politikk gjennom hele rikets eksistens. Viktigere enn hva deres forhold internt var er det som ble presentert eksternt. Eusebius, som promotør av det nye verdensbildet, politiker, historiker og teolog var en av de viktigste faktorene for at det i over tusen år fantes en politisk-religiøs allianse i Bysants. Arven etter Eusebius sikret dette.

4. CODEX THEODOSIANUS

I denne delen skal jeg bruke *CTh* som kilde til å forstå utviklingen av maktforholdet mellom stat og kirke bedre. Jeg tror også *CTh* kan si oss noe om statens selvforståelse ved å se hvilke grenser som ble trukket mellom de som kunne anses for å være innenfor de korrekte rammene av tro. Det vil i dette tilfellet bety de rammene for tro som er omfattet av lovverket. Og på en annen side, hvem som var på den andre siden av den rette tro. Med det menes mengden av sammensatte funksjoner som utgjør tro og trosprakis og som i *CTh* blir regulert eller oppfordret til. Lovene er i størst grad hentet fra *De kirkelige edikter*, bok 16 i *CTh*.

Først vil jeg gjøre rede for tema, metodikk og tidligere forskning, før jeg ser nærmere på tre deler ved *CTh*: Hvem var innenfor den rette tro, hvem var utenfor rette tro og til slutt en del om lover av religiøs art som kan fortelle oss noe om bruken av hedendom og forsøk på keiserdyrkelse.

Et lovverk er ikke en beretning over hvordan det var, men snarere en kilde til å forstå hvordan makthaverne ønsket at det skulle være. I lovverket finnes tanker om hvordan forholdet mellom stat og kirke var tenkt ut. Rent metodisk er dette både en styrke og en svakhet. På den ene siden kan vi få et utilslørt innblikk i akkurat hvilke forordninger som var viktig for statsmakten å presentere. Vi får vite hva keiseren ønsket, men ikke alltid hvorfor. På den annen siden går man en usikkerhet i historien i møte. Det er ikke nødvendigvis slik at disse forordningene som studeres noen gang virkelig ble iversatt. Desto viktigere er kunnskapen hentet fra *CTh* en kilde til å forstå hvordan staten så på seg selv og kirken.

Romerriket hadde lange tradisjoner som rettstat, og tanken om et lovverk lå nedfelt i den romerske stat. Da *Codex Justinianus* ble publisert i 530 klaget Justinian over at han måtte oppklare juridiske uklarheter fra nesten 900 f.Kr. Andre regnet Romerrikets lovtradisjon tilbake Tolvtavleloven fra 450 f.Kr.¹³⁸ Diokletian og tetrarkiet hadde utstedt alle sine lover på latin for å gjøre disse så godt kjent som mulig. Under Diokletians regjering ble også de første codexene med lover publisert.¹³⁹ Evnen til å håndheve lovene var god gjennom en godt utbygd administrasjon. Lovene var, ved siden av Bibelen, det skrevne ord med mest autoritet.¹⁴⁰

¹³⁸ Harries, 1999, 11.

¹³⁹ Mitchell, 2007, 59.

¹⁴⁰ Cavallo, 1997, 8.

Debatten har gått om hvorvidt man skal skille mellom det romerske og det bysantinske lovverket. Caroline Humfress oppsummerer det slik: ”Post-classical law should not simply be approached as a coda to ”classical” Roman law, or as a prelude to the Emperor Justinian and his *Corpus Iuris Civilis*.”¹⁴¹

CTh eksisterte ikke i den perioden omhandlet. Det vil si, lovene var utstedt, men de ble ikke samlet i *CTh* før i 411, på befaling fra Theodosius II. Lover som på det tidspunktet ikke var i bruk ble også samlet i codexen.¹⁴² Det medfører at jeg i utgangspunktet ikke trenger å ta hensyn til selve codexinndelingen. Samtidig kan redigeringen ha betydd noe for hvilke lover som er inkludert og hva som eventuelt er utelatt. Dette er ikke fokus for denne delen og men nevnes for å presisere utfordringer ved å anvende et slikt verk.¹⁴³

CTh står godt på egne bein når det gjelder å forske på den som uttrykk for et eget lovverk. Jeg tror det er viktig å ha en grunnleggende forståelse av den romerske stats tradisjoner for lover og håndheving av disse. Allikevel kan vi ikke slå fast at lovene ble fulgt bare fordi man hadde lange tradisjoner med å håndheve dem. Sagt med David Hunts ord, angående forbud mot hedenske ofringer: ”law or no law, sacrifices did not stop.”¹⁴⁴ Lover kunne også ha en motsatt effekt ved at de ble betraktet som lisens for å utøve en handling, hevder kirkehistorikeren MacMullen. Han eksemplifiserer det med at det var lovene som gjorde forfølgelsene av de kristne effektive.¹⁴⁵

CTh består av seksten bøker, samlet mellom 311 og 437 og Clyde Pharris oversettelse inneholder nærmere 500 sider med lovtekst. Grunnet den store mengden materiale har jeg valgt ut deler for studier i denne oppgaven. Jeg har i hovedsak studert bok 16, *De kirkelige edikter*. Den inneholder lover om tro, kirke, biskoper og annet som omhandler den rette tro. Noen andre lover fra andre bøker er også valgt ut etter relevans. Jeg har følgelig valgt også å legge til side det som er av forordninger fra aktuelle keisere i *De sirmondianske konstitusjoner*¹⁴⁶ og *Codex Justinianus*.¹⁴⁷ Jeg har ikke den juridiske tilnærming til lovtekstene slik mange av de fremste forskerne på *CTh* har. Det juridiske vil bare bli nevnt i sammenhenger der juss har noe å si for problemstillingen. Jeg har valgt å ikke fokusere på omkringliggende omstendigheter, som adressater av lovene og redigeringsprosessen. Dette

¹⁴¹ Humfress, 2007, 2. Den justinianske codexen ble samlet på 500-tallet.

¹⁴² Matthews, 2000, 10.

¹⁴³ For en utfyllende studie av redigeringsprosessen, se Matthews, 2000.

¹⁴⁴ Hunt i Harries and Wood, 1993, 144, se fotnote 4.

¹⁴⁵ MacMullen, 1984, 95.

¹⁴⁶ *De sirmondianske konstitusjoner* er annen lovgivning fra særlig den siste delene av 300-tallet, primært rettet mot kirken.

¹⁴⁷ *Codex Justinianus* er en lovsamling som ble til på ordre fra- og under Justinian Is (518-527) styre.

fordi slike omstendigheter i seg selv kunne rettfærdiggjort flere oppgaver av denne dimensjonen og høyere. Men først og fremst er det ikke interessant i forhold til problemstillingen. Her nøyer jeg meg med å se etter sammenhenger, kontinuitet og brudd over tid i forholdet mellom stat og kirke på 300-tallet.

De kirkelige edikter har ikke fått særlig mye individuell oppmerksomhet i den senere tid, og det som er å oppdrive av spesifikk litteratur på dett området er to doktoravhandlinger.

William Boyds doktoravhandling *The Ecclesiastical Edicts of the Theodosian Code* ble publisert i 1905, men ble gitt ut på nytt i 2005. En slik nyutgivelse vitner om Boyds oppgaves viktighet. I sin avhandling konkluderer han med hvilken innflytelse den religiøse lovgivning fra *CTh* hadde på middelalderens Europa.

Philip Tilden fullførte i 2006 en doktoravhandling med tittelen: *Religious intolerance in the Later Roman Empire: The evidence of the Theodosian Code* ved University of Exeter. I denne avhandlingen gjør han rede for utøvelse av religiøs intoleranse slik det fremstår i *CTh*. Han tar for seg hver enkelt keiser og dennes interaksjon med forskjellige religiøse grupperinger. Han går grundig igjennom konteksten og adressatenes betydning. Tilden har en detaljertorientert tilnærming til keiserne og adressatene.

Det at *De kirkelige edikter* ikke i særlig grad er vektlagt spesifikt veies i stor grad opp av mangfoldet av moderne forskning på *CTh*. I flere av bøkene som omhandler codexen finner vi *De kirkelige edikter* nevnt. Ellers er disse bøkene verdifulle bidrag til å forstå ediktene. Det største feltet innenfor forskning på *CTh* er juss. Det betyr at mye av den forskningen som foreligger vier de juridiske aspektene ved *CTh* mest oppmerksomhet. Det medfører også mindre fokus på de sidene ved codexen som kan fortelle oss noe om forholdet mellom stat og kirke, og eventuell bruk av propaganda. På forskningsfeltet har det foregått en god del produksjon siden tusenårsskiftet. Tendensen ser ut til å være at forskerne ønsker å utfylle hverandres arbeider. I og med at det ikke er noen polemikk er dette en fordel for forskningsfeltet.

Når historikere og jurister bruker *CTh* er det ofte i den hensikt å påpeke tendenser innenfor riket, altså som en kilde til å forstå det som foregikk på 300-tallet. Med mindre man da forsker på selve lovverket. Som oftest siteres *CTh* i kirkehistorien i forbindelse med store endringer eller viktige hendelser, og spesielt kristendommen som offisiell statsreligion. Men her er det jo åpenbart et spørsmål om tolkning. For når ble kristendom egentlig statsreligion? Flere lover som kan ses på som programerkæringen på at kristendommen ble offisiell

statsreligion. Både *CTh* 16.1.2 fra 380, *CTh* 16.10.10 fra 391,¹⁴⁸ *CTh* 16.10.11 fra 391, *CTh* 16.10.12 fra 392¹⁴⁹ og *CTh* 16.10.19 fra 407¹⁵⁰ kan ses på som dette. De fleste av disse lovene omhandler forbud mot hedendom, som igjen sikret kristendommen eksklusivitet. *CTh* og *De kirkelige edikter* er forskningsmessig veldig interessante fordi her finnes noen av de mest klare symboler på alliansen mellom stat og kirke. Dette begrunner jeg med at det finnes egne forordninger for de fleste sider ved det religiøse liv som blir forsøkt oppfordret til, eller regulert.

Den generelle forskningen på *CTh* jeg har valgt å benytte meg av er disse verkene:

John F. Matthews' *Laying Down the Law* ble skrevet for å gi historikere bedre innblikk i redigeringsprosessen slik at de har dette verdifulle tillegget ved bruk av teksten.¹⁵¹

Jill Harries og Ian Woods var redaktører for essaysamlingen *The Theodosian Code*. I den finnes mange gode studier av bakenforliggende årsaker og resultater av *CThs* lover. Herfra har David Hunts artikkel "Christianising the Roman Empire: The Evidence of the Code" vært av særlig interesse.

Tony Honoré skriver i *Law in the Crisis of Empire* om lovgivning fra Theodosius til Valentinian III. Der forklares blant annet at en del av *De kirkelige edikter* er vel så politisk som religiøst motivert. Ifølge Simon Corcoran var for øvrig Honoré den første forskeren som hevdet at keiserlige konstitusjoner var noe som kom fra keiseren og ikke bare fra hans administrasjon.¹⁵²

Jill Harries' *Law and Empire in Late Antiquity* gir en meget god oversikt over flere sider ved sen-antikk lov. For eksempel skiller hun seg fra mange av de andre forskerne ved å vie det juridiske mindre oppmerksomhet og i sterkere grad vektlegge hva lovverket betydde for stat og samfunn i sen-antikken.

Hvem var innenfor?

Med andre ord: hvem ble tilgodesett innen rammene av rett tro? Som bærere av den politiske makten innen kirken ble biskopene gitt store privilegier. *CTh* 16.2 omhandler flere lover for skattefritak rettet mot biskoper og prester. De tidligste lovene om dette er *CTh* 16.2.1 og 2, og ble utstedt i sammenheng med hverandre allerede i 313. Sistnevnte lyder:

¹⁴⁸ H Hägg, 2004, 84.

¹⁴⁹ Frend, 1985, 640.

¹⁵⁰ MacMullen, 1984, 101

¹⁵¹ Matthews, 2000, vii

¹⁵² Corcoran, 1996, 75.

”Those persons who devote the services of religion to divine worship, that is, those who are called clerics, shall be exempt from all compulsory public services whatever...”

Dette kan settes i sammenheng med at Konstantin oppfordret kristne til å bosette seg i Konstantinopel ved å tilby dem eiendom der.¹⁵³ Han ønsket i det hele tatt å trykke de kristne nærmere til seg, gjøre dem mer synlige, og på sikt høyne deres sosiale status. Han ville skape en kultur i riket der de kristne, ikke bare biskoper og prester, skulle spille en rolle. Det kan være at komfort ble vektlagt særlig hos biskopene, i og med at de skulle slippe å betale skatt og ble unndratt offentlige plikter. Men det viktigste aspektet ved dette var kanskje at biskopene med disse lovene skulle fokusere ensidig på å jobbe for kirken.¹⁵⁴

Dette førte til at rike menn med borgerlige plikter ble en del av presteskaper for å unngå å bli beskattet. Dette resulterte i en ny lov som forbød slik rekruttering til kirken (*CTh* 16.2.3 fra 329). I *CTh* 16.2.6 fra 329 ble nettopp dette presisert: *”For the wealthy must assume secular obligations, and the poor must be supported by the wealth of the churches.”* Denne loven antyder også at kirken hadde opparbeidet seg en solid rikdom allerede da loven ble utstedt i 329, fem år etter at Konstantin hadde slått Licinius og blitt rikets enehersker. Kanskje kom det av blant annet *CTh* 16.2.4 fra 321 som omtalte testamenterte gaver til kirken som en dyd?¹⁵⁵ Med sin skarpe tone kan denne loven nærmest betraktes som et pressmiddel overfor enker etter kristne menn. Det er dog verd å merke seg at pengene ble oppfordret gitt til kirken og ikke til staten. Var dette muligens fordi det var lettere å samle inn arv til en institusjon som kunne forvalte ens sjel? I så fall er bruken av sekulær lovgivning om dette temaet en indikasjon på utstudert bruk av kirkens innflytelse på folks liv, eller i alle fall hvordan man så for seg hvor stor denne påvirkningskraften kunne bli. Reformasjonen på 1500-tallet ble jo gjennomført med brodd mot sjelegaver som et av de viktigste poengene.

Unndragelse av skatter og offentlige plikter handlet i stor grad også om økonomi. Hvor fikk kirken penger fra? Rike kristne hadde subsidiert lokale menigheter fram til Konstantin ble hersker. Han tok så del i den økonomiske støtten til kirken ved for eksempel skattefritak for prester og offentlige påkostede kirker. Dette gav kirken og biskopene store fordeler og det skulle ikke være nødvendig for en biskop å tjene penger ellers. Skulle det

¹⁵³ Mango, 2002, 24.

¹⁵⁴ Jmfr. tolkningen av 16.2.2: *”...and shall zealously serve the Church.”*

¹⁵⁵ *CTh* 16.2.4: *”Every person shall have the liberty to leave at his death any property that he wishes to the most holy and venerable council of the Catholic Church. Wills shall not become void. There is nothing which is more due to men than that the expression of their last will, after which they can no longer will anything, shall be free and the power of choice, which does not return again, shall be unhampered.”*

allikevel vise seg at biskoper hadde tjent penger på handel og liknende virksomhet skulle disse pengene i sin helhet gis til de fattige med begrunnelsen: *"they shall regard as having been collected for the profit of religion"* (CTh 16.2.14 fra 357). Ved å innvilge slike privilegier var det tydeligvis et krav om full konsentrasjon på oppgavene i kirken som ble ventet i retur.

I lover om anklager mot- og straff for biskoper ser man for alvor hvilken særstilling de ble gitt. Biskopene ble gitt juridisk immunitet og vern mot statlig inngripen i religiøse saker. Argumentet for å gjøre biskoper immune mot sivil strafferettslig forfølgelse var at de ifølge en lovtekst var ekstra utsatt for åndelige angrep, slik det uttrykkes i CTh 16.2.12 fra 355: *"...lest there shall be an unrestrained opportunity for fanatical spirits to accuse them."* Loven sier at sakene de eventuelt var anklaget i skulle avgjøres av et tribunal av biskoper. En lov fra Theodosius sier også at biskoper ikke skulle vitne i rettssaker for da ville de miste sin ære (CTh 16.39.8 fra 381). Det er viktig å forsøke å sette dette i en kontekst. Religion og stat var en helt naturlig kobling. Troen på en metafysisk virkelighet i Bysants gjorde for eksempel at å tro på mirakler var mer normalt enn å ikke tro på det.¹⁵⁶

Prester derimot kunne bli anklaget for en sivil domstol (CTh 16 2.23 fra 376). Senere kom en lov om at prester skulle unngå trussel om tortur ved mistanke om straffbare handlinger (16 39.10 fra 386). Der biskopene så å si ble gjort immune mot anklager og straff var prestene noe mindre beskyttet, men samtidig gitt privilegier som kirkens menn.

Jeg finner det mest sannsynlig at det åndelige angrepet var et vikarierende motiv for å gjøre biskopene immune mot juridiske angrep. På denne måten gjorde man biskopene uangripelige, men også gradvis autonome. Dette bidro nok til å skjerpe religiøse strider om doktrine. Selv om det fra religiøst hold var vanskelig å komme med utfall mot kirken vet vi at prester og biskoper villig ekskommunikerte hverandre. Det ser derfor ut til at jo mer kirken fikk lov til å styre over seg selv, jo mer kunne kirken fokusere på interne problemer. Fokuset på de interne problemene ledet i sin tid til en viss enighet omkring teologiske spørsmål, for eksempel om arianismen under Theodosius. Den aktive lovgivningen for å sikre kirken en ubestridelig posisjon i det bysantinske samfunn sikret dermed enhet i kirken.

¹⁵⁶ MacMullen, 1984, 22.

Interne religiøse disputer skulle avgjøres av biskoper. Honoré påpeker at: "All Christian emperors concede that only bishops could define doctrine."¹⁵⁷ Biskopene fikk full råderett over religiøs doktrine og intern splid. En av de sekulære forordningene, det vil si utenom bok 16, nemlig *CTh* 1.27.1 fra 318, forteller at sekulære dommere ikke skulle blande seg inn i en sak som gikk for en episkopal domstol. Innenfor kirkens territorium var det kirken som hadde råderett og alt var der underordnet episkopale avgjørelser. Det betyr ikke at ikke keiserne blandet seg inn i de kirkelige affærer. *De kirkelige edikter* er et lysende eksempel på at de gjorde nettopp dette. En keiser kunne jo tross alt bestemme hvilke biskoper som skulle inviteres til konsiler, men avgjørelser om tro var helt og holdent opp til biskoper.¹⁵⁸ Også keisere var underlagt religiøs lov, noe biskop Ambrosius av Milano beviste ved en maktdemonstrasjon der han tvang Theodosius til å beklage offentlig en massakre han hadde gjennomført.¹⁵⁹

Med denne juridiske organiseringen av kirken var det dermed en reell fare for at den kunne bli en stat i staten.¹⁶⁰ I alle fall siden biskopene også utgjorde en pressgruppe når det gjaldt lovgivning.¹⁶¹ Tross dette forble altså det bysantinske systemet slik at kirken var selvrådende i doktrine og interne stridigheter. At staten kunne ta en slik sjanse vitner om at den hadde et stort behov for å stå nær kirken. Etter det andre økumeniske konsil i Konstantinopel i 381 kom en lov om at alle kirker skulle overgis til de biskoper som "...confess that the Father, Son and The Holy Spirit are of one majesty and virtue..." (*CTh* 16.3 fra 381). En ny æra var i anmarsj med Theodosius. Hans doktrine gikk ut på tydelig å stadfeste hva som var den rette tro. Han uttrykte dette enda tydeligere da han i *CTh* 16.5.6.2 fra 381 siterte den nikenske trosbekjennelse som en del av lovteksten, "*God of God, Light of light*". Vi ser altså at keiseren utstedte lover om og med doktrine. Det må nødvendigvis ha betydd en styrking av kirken, dens selvforståelse og makt. Den rette tro stadfestet over tvil hvilken trosretning som ble betraktet som riktig. Å skille mellom rett og gal tro ble enklere etter en slik lov. Det andre kom av at kirken gjennom en sekulær instans hadde fått uforbeholden støtte. "*It is Our will that all the peoples who are ruled by the administration of Our Clemency shall practice that religion which the divine Peter transmitted to the Romans...*" heter det i den mest berømte loven om doktrine i *CTh* 16.1.2 fra 380. Videre ramser Theodosius opp Pontiff Damasus og Peter, biskop i Alexandria som eksempler på

¹⁵⁷ Honoré, 1998, 3

¹⁵⁸ Honoré, 1998, 3.

¹⁵⁹ Treadgold, 1997, 74. Ambrosius fikk Theodosius til å be om offentlig unnskyldning etter at sistnevnte hadde henrettet en mengde motstandere i Thessaloniki etter et drap på en av Theodosius' generaler.

¹⁶⁰ Honoré, 1998, 5.

¹⁶¹ Harries, 1999, 99.

bærere av den rette tro. Den meget konkrete tilnærmingen til personer med rett tro skyldes, tror jeg, et behov for å unngå misforståelser. Med andre ord var det disse mennenes tro keiseren gikk god for. Staten skulle i samsvar med hellig lov utstede straffer mot de som da ikke trodde på den rette måten.¹⁶²

Konstantin hadde ikke vært i nærheten av å uttale noe liknende. David Hunt mener Konstantin nærmest refererte det biskopene hadde bestemt seg for i de aktuelle tilfeller.¹⁶³ Kirkemøtet i Nikea er et slikt tilfelle der anti-arianerne vant selv om flere, inkludert Eusebius, og Konstantin hadde sympatier for et ariansk standpunkt.¹⁶⁴ Valens og Konstantius hadde ingen lover om den rette tro,¹⁶⁵ Konstantin hadde få, Theodosius hadde derimot mange. Utviklingen skjedde altså ved at rammen for ortodoksi ble strammet under Theodosius etter at hans forgjengere ikke hadde lagt seg særlig opp i dette. Jeg tror Konstantin involverte seg i kampen om den rette tro, kun i en slik grad at han kunne inkluderte fler enn han ekskluderte i troen. Theodosius prøvde derimot å gi kirken et klart svar på hvordan den virkelig skulle forstå seg selv, etter tiår som religiøs-politisk organisasjon, men uten en hjemlet identitet.

Hvem var utenfor?

I denne delen skal vi se nærmere på de lovene som bidro til å sette opp skiller mellom kristne og hedninger, og mellom forskjellige kristne fraksjoner.

Når det i *CTh* snakkes om "*the law*" kan en fort bli usikker på hva som menes med det. Et eksempel er *CTh* 16.2.25 fra 380 hvor Theodosius nevner "*the divine law*". Mente han da statens eller Guds lov? Jeg, som Pharr, er usikker på om det skal tolkes som Guds lov eller Theodosius' lov.¹⁶⁶ Dette kan tjene som utgangspunkt for hvordan forholdet mellom stat og kirke utviklet seg under Theodosius. Han var jo langt mer dogmatisk enn det Konstantin hadde vært. Det er viktig å lete etter grunner for det. Jeg tror det har en to-delt forklaring, og begge går på Theodosius som person. Det første var det at om våren i 380 ble Theodosius døpt under et alvorlig sykeleie. Da han igjen ble frisk var han den første keiser som regjerte som et fullverdig medlem av kirken. Etter det var lovgivningen hans preget av strengere doktrine.¹⁶⁷

¹⁶² *CTh* 16.1.2, 380.

¹⁶³ Hunt i Harries and Wood, 1993, 149.

¹⁶⁴ Jmfr. dåpen av den arianske biskopen Eusebius av Nicomedia. Konstantin skal også ha gitt etter for press fra Eusebius av Nicomedia om å la Arius få nattverd. Se Treadgold, 1997, 47.

¹⁶⁵ Hunt i Harries and Wood, 1993, 157.

¹⁶⁶ Pharr, 2001, 444. Se fotnote 75 til *CTh* 16.2.25.

¹⁶⁷ I alle fall hvis vi ser en sammenheng mellom dåpen og det andre økumeniske konsil i Konstantinopel som ble innkalt året etter i sammenheng, slik Honoré gjør; se Honoré, 1998, 5.

Ønsket om å kvitte seg med interne stridigheter i kirken var en annen motivasjon. Jeg tror han tok lærdom av Konstantins ”myke” behandling av kjetteri og ortodoksi. Der Konstantin hadde gjennomført en politikk som gikk på å inkludere folk i troen, bærer Theodosius’ lovgivning preg av at han var mer opptatt av å fjerne eller tvinge til omvendelse de han oppfattet som uortodokse. Jeg tror Theodosius også tok lærdom av Konstantins feilslåtte politikk mot arianisme siden sistnevnte ikke klarte å oppnå enighet eller avslutte konflikten med sin pragmatiske tilnærming til problemet.

Typisk for Theodosius’ lover er det at skillet mellom den virkelige og åndelige verden er svært liten, og til tider nærmest ikke-eksisterende. Ved ett tilfelle (*CTh* 16.5.18, fra 389) uttrykte han at: *”If any persons whatever should disturb the world under the name of Manicheans, they shall indeed be expelled from the whole world”*. Det er nærliggende å tenke at oversettelsen fra latin til engelsk forvirrer en til å tro at det er hele verden som blir nevnt. Men det er altså *mundus*- altså hele verden, som er den brukte frasen, og ikke *orbis terrarum*, som henspiller på den Romerriket.¹⁶⁸ Loven forteller at manikeerne skulle utstøtes fra hele verden. Akkurat hvordan dette skulle skje sies ikke, men det er nærliggende å tolke dette som dødsstraff. Dette kan ses i sammenheng med ideen om *taxis*, en bysantinsk forståelse av at det bestående systemet religiøst og sekulært var underlagt en lov om harmoni. Denne termen blir brukt av blant andre Eusebius. Skulle noen forstyrre denne, i dette tilfellet den religiøse *taxis*, skulle de ikke lenger være en del av *taxis*. De måtte dermed forsvinne fra verden.

Tre av fire lover samlet under overskriften *”The Catholic Faith”* er utstedt under Theodosius’ regjeringstid. Tre av disse er meget krasse i sine uttalelser om rett tro kontra gal tro. Blant annet hevdes det i *CTh* 16.1.2 fra 380:

”The rest (de som ikke tror rett) however whom we adjudge demented and insane, shall sustain the infamy of heretical dogmas, their meeting places shall not receive the name of churches, and they shall be smitten with divine vengeance and secondly by Our own initiative which We shall assume in accordance with the divine judgement.”

Disse setningene er ikke bare krasse utfall mot heretikere eller for den rette tro. Dette avsnittet uttrykker koblingen som hadde oppstått mellom teologi og politikk på en meget beskrivende måte. Dette er den politiske teologi i juridisk praksis, ikke bare som idé, men i et lovverk

¹⁶⁸ Se fotnote til *CTh* 16.5.18, Pharr, 2001, 453f.

ment for å bli håndhevet. Blandingen av sekulære og religiøse argumenter i det som her oppfattes som straffeutmålingen er slående. Først skal heretikerene få sin straff fra Gud. Siden skal keiseren utføre sin straff i samsvar med den guddommelige lov. Den politiske teologis fotfeste i forståelsen av keiserens plass i verden kommer her tydelig til uttrykk. David Hunt påpeker hvilket retorisk grep det var av keiseren å gjøre brudd på sekulære forordninger til et spørsmål om helligbrøde. Han nevner eksempler som *CTh* 15.1.27 om å reise uautoriserte bygninger i Roma, og *CTh* 13.4.4 om manglende skattebetaling, og bekrefter at slike lovbrudd er vanhelligende.¹⁶⁹ Dette viser ytterligere blandingen av teologi og politikk i lovverket, selv der religiøse eller teologiske spørsmål ikke er en del av lovteksten.

Det finnes to lover der Konstantin definerte den rette lære (*CTh* 16.5.5-6). Rett lære fordrer også en idé om gal lære. Av tjue lover om kjettere utstedt mellom Konstantin og Theodosius er to av Konstantin (*CTh* 16.5.1-2), to av Valens og Valentinian (*CTh* 16.5.3-4) og tjue av Theodosius (*CTh* 16.5.5-24). Dette krever et forsøk på en forklaring.

De utfordringene Theodosius sto ovenfor var de verste siden Diokletians regjeringstid. Slaget ved Adrianopel i 378 og den pågående disputten med goterne tæret både på politikken, militæret og landområdene.¹⁷⁰ Og hva var kirken midt oppe i alt dette? Kirken ble brukt av staten som en institusjon som kunne samle folket. Akkurat slik jeg mener Konstantin hadde tenkt det. Og var det noen i løpet av 300-tallet som trengte en sterk kirke så var det Theodosius. Derfor var hans behov for å kunne definere enhet så sterk. Viktigheten av å ha en kirke som ikke vaklet innad var essensiell. Jeg mener derfor Theodosius brukte sekulære lover for å kommunisere til folket hva som var akseptabelt å tro på og definitivt hva man ikke kunne tro på. Fem av tolv lover mot hedninger er utstedt under hans regjeringstid og han bruker kraftige uttrykk for å omtale sine fiender. For eksempel hvis en person ville ofre til andre guder skulle han

”...receive the appropriate sentence, even though he has inquired nothing contrary to, or with reference to, the welfare of the Emperors. For it is sufficient to constitute an enormous crime that any person should wish to break down the very laws of nature...”
(*CTh* 16.10.12.1 fra 392).

¹⁶⁹ Hunt i Harries and Wood, 1993, 147.

¹⁷⁰ Slaget ved Adrianopel var et resultat av goternes opprør mot dårlige levekår på bysantinsk jord. Etter at hunerene hadde inntatt deres Sentral-Europeiske områder flyktet de over Rhinen og inn i Trakia. Der ble de behandlet så dårlig at det kom til et slag der goterne vant en knusende seier over bysantinerne. Keiser Valentinian ble drept. Dette beredte grunnen for Theodosius som tok over embetet med en fiende ingen keiser hadde hatt før ham, en fiende inne på deres eget territorium. Se Treadgold, 1997, 65f.

Loven sier altså at det ikke er keiserens vel som står først, men hensyn til religionen. Det later til at Philip Tilden har rett når han konkluderer med at Theodosius var mer tolerant overfor hedninger enn kjettere.¹⁷¹ I behandlingen av *CTh* 16.10.10 sier Tilden om Theodosius "...he wanted the whole empire to conform to certain practices. But it should be emphasised that that would not primarily indicate religious intolerance since the underlying motive would have been essentially political."¹⁷² Selv om Theodosius åpenbart var en peitist, skyldtes det ofte politiske sider ved religionen. Det underbygger antakelsen den politisk motiverte alliansen mellom stat og kirke.

"All heresies are forbidden by both divine and imperial laws and shall forever cease" sies det *CTh* 16.5.5 fra 379. Dette er Theodosius "åpningsreplikk" i lovene mot kjettere. For å bemerke graden av alvor kalles en kjetter for en "... *person of a renewed death*" (*CTh* 16.5.5 fra 379) i motsetning til den kristne lære om fornyet liv. På sett og vis feilet Konstantin i sin kamp mot arianismen i den grad arianismen ikke ble utradert, selv etter det første økumeniske konsil i Nikea. Theodosius ser ut til å ha tatt konsekvensen av dette i sin lovgivning mot kjettere. *CTh* 16.5.11 fra 383 sier det slik:

"All persons whatsoever who are tossed about by the false doctrine of diverse heresies, namely, the Eunomians, Manicheans, the Pneumatomachi, the phori, and the Hydroparastatae¹⁷³ shall not assemble in any groups, shall not collect any multitude, shall not attract any people to themselves, shall not show any private houses after the likeness of churches, and shall practice nothing publicly or privately which may be detrimental to the Catholic faith."

Det var under hans regjeringstid man regner arianismen for bekjempet i det romerske riket og en kan dermed si at Theodosius valgte rett strategi for å sikre fred i kirken.¹⁷⁴ En av de mest kjente lovene mot kjetterne er *CTh* 16.5.9.2 som erklærer at det var straffbart å feire påske i feil forsamling og følgelig på feil dag.¹⁷⁵

¹⁷¹ Tilden, 2006, 281

¹⁷² Tilden, 2006, 280.

¹⁷³ Alle disse sektene avvek i en eller annen form fra ortodoks tanke om forholdet mellom Faderen og Sønnen, eller treenigheten.

¹⁷⁴ Gregory, 2006, 84.

¹⁷⁵ Pharr, 2009, 452, fotnote 35. Pharr forstår det slik at det er forsamlingen som er avgjørende i denne loven. Det foregikk en debatt om hvilken dag man skulle feire påske, og det er derfor det å feire med en spesiell gruppe betydde det samme som å feire påske på feil dag.

”Furthermore, investigation shall be made with the greatest care , so that if any persons should not convene on the same day for Easter, in obedience to religion, they shall undoubtedly be considered as persons whom we have condemned by this law.”

Straffeutmålingen for disse er redegjort for i første del av loven (CTh 16.5.9.1), og konkluderer med at *”...We order to be afflicted with the supreme penalty and inexpiable punishment.”*

Det er vanskelig å forstå dette som noe annet enn dødsstraff. Frykten for spredning av vranglære ser ut til å ha vært motivasjon for å fastsette slike harde straffer. Her er det også viktig å påpeke symbolikken ved at en forordning som uten tvil handler om praktisering av religion, betrakter forbrytere av denne loven som kriminelle. Det andre økumeniske konsil hadde fastsatt den rette dagen for påskefeiring i 381, og denne loven som omhandlet det temaet ble altså inkorporert i det sivile lovverket i 382. Jeg har tidligere påpekt at det var biskopene som dikterte religiøs doktrine før dette ble en del av lovverket. Det er ingen grunn til å tenke annerledes om det i forhold til denne loven. Allikevel må det presiseres at det er feiringen av en kristen religiøs høytid som var utgangspunktet for å gi noen den strengeste straff.

Jeg vil også påstå at dette har med selvforståelse og skapelsen av en kultur å gjøre. Frykten for at folk skulle gå utenom den rette tro var samtidig frykten for at folk skulle unngå statens overvåkende blick og rette lære. Dette medførte unnløstelse av indoktrinering av rett tro. Rett tro må således også forstås politisk, siden keiseren, ifølge det eusebianske verdensbildet var innsatt og gitt makt av Gud. At grupper ble behandlet politisk betyr at de ble oppfattet som politiske aktører. Religiøs opposisjon var altså politisk opposisjon. Dette er et meget godt eksempel på politisk teologi i praksis.

Noe av det som hadde preget den kristne kulturen fram til 300-tallet var den strenge seksualmoralen. Dette ble også en viktig del av den moralen som ble presentert i lovene. Det romerske samfunnet hadde hatt et annerledes syn på seksualitet, seksuell omgang og skilsmisse enn det den kristne religionen forfektet.¹⁷⁶ Konstantin gjorde det tydelig med CTh 9.24.1 fra 326 at selv samtykkende seksuell omgang utenfor ekteskapet var ulovlig. *”The ravisher”* som hadde utført samleiet skulle straffes og kunne ikke appellere. Den sekulære lovgivning med religiøse undertoner grep, med andre ord, kraftig inn i privatlivet.

¹⁷⁶ MacCulloch, 2009, 119, Se også Kazhdan, 1991, 3, 1885, og artikkelen ”Sexuality”. Her kommer det tydelig fram at de moralske standardene ble satt av keiseren, selv om han og hele samfunnet kunne vise seg å ha en dobbeltmoralisk holdning til kyskhed og prostitusjon.

I *CTh* 3.7.2 fra 388 av Theodosius kom det et forbud for kristne mot å gifte seg med jøder. Det ble regnet på samme linje som utroskap. I selve lovteksten er imidlertid et fravær av religiøs argumentasjon. Som det har blitt påpekt tidligere, ser vi også her Theodosius' evne til å skape skiller mellom religiøse fraksjoner. *CTh* 16.8.9 fra 393 slo allikevel fast at jødedom ikke var forbudt.

For de som hadde forlatt sin kristne tro er det gjennomgående at lovene rettet mot dem også skulle lamme "desertørenes" etterkommere. De fleste lovene mot "Apostasis" omhandler konfiskering av deres testamenter. Med religiøse motiv ble menneskers personlige økonomi regulert. Denne skremselspropagandaen var "weapon of choice" for Theodosius. Apostatene mistet, ifølge *CTh* 16.7.5 fra 391, også sin sosiale stilling. Merkelig er også utsagnet om at disse også skal være "*outside the Roman law*" i det de blir fradømt sine testamenter, slik det står i *CTh* 16.7.2 fra 383. MacMullen hevder Theodosius' måte å konvertere riket var å gjøre det såpass lite lukrativt å ikke være kristen, eventuelt såpass lukrativt å være kristen, at man uansett ville velge å konvertere til kristendommen. Han mener at allerede etter 312 var det økonomisk og politisk gunstig å være kristen.¹⁷⁷ Det er det vel liten tvil om at apostatene kunne vært enig i.

Et sjeldent eksempel på moderasjon hos Theodosius kan vi se i *CTh* 16.5.23 fra 394 der han opphever tidligere utsagn i *CTh* 16.5.17 fra 389, hvor det ble sagt at eunomianske evnukker skulle fratras sine eiendeler og dermed ikke skulle ha noe til felles med resten av menneskeheten. Men i 394 opphevet han altså denne loven og eunomianere kunne gi og motta testamenterte gaver. Det kan være mulig at Theodosius viste moderasjon mot disse da han antok at de ikke lenger utgjorde noen trussel. Politisk, og teologisk er 394 nemlig året da Theodosius gjennomførte det som er omtalt som den siste krigen mot kjettere, da han nedkjempet opprørerne Eugenius og Arbogast.¹⁷⁸ Konstantin på sin side så ingen grunn til å slå nevneverdig hardt ned på kjetteri. Hans to lover mot eunomianerne sier at de ikke skulle motta de samme goder som kristne, og at novatianerne¹⁷⁹ måtte få lov å ha sine møteplasser så

¹⁷⁷ MacMullen, 1984, 56.

¹⁷⁸ Gregory, 2006, 88. Han hevder der at dette slaget var "...the last opportunity for toleration of paganism or a pagan policy in the empire."

¹⁷⁹ Novatianerne var en kristen pietistisk sekt som nektet å ta tilbake fornektelse av troen fra den diokletianske forfølgelsen. De framholdt også at alvorlig synd etter dåpen ikke kunne tilgis. Jamfør de kristne keisernes sene dåp.

lenge de ikke frarøvet kirken eiendom.¹⁸⁰ Det at han ikke alltid var like pietistisk underbygger det politiske aspektet ved hans regjering, og hans lovgivning. Siden det åpenbart var mulig for Theodosius å evaluere trusselen fra enkelte religiøse grupper på et politisk grunnlag forteller det noe om at det var frykten for opposisjon snarere enn religiøs frafallenhet som var drivkraften, i alle fall i enkelte tilfeller.

Munkene er et godt eksempel på det. Ørkenmunkene var både en opprørs- og fornyingsbevegelse. Disse var hverdagens åndelige helter for folket. Selv om keiseren ikke likte deres holdninger kunne han ikke gjøre med dem som han ville. Løsningen var en lov, *CTh* 16.3.1 fra 390, som sier at klosterliv er å betrakte som et yrke. Har man valgt denne veien blir man så beordret av keiseren til å leve i ensomhet. På denne måten ønsket Theodosius å nøytralisere den politiske trusselen.¹⁸¹ Denne loven ble opphevet to år senere og munkene ble gitt tillatelse til å komme tilbake til byene og sine gamle yrker.

Theodosius hadde et knippe lover som kan ses i direkte sammenheng med hans frykt for differensiering innad i kirken. Eksempler på dette er tidligere nevnte *CTh* 16.3.1 fra 390 som påbød munkene å leve i isolasjon, og *CTh* 16.10.1 fra 321 hvor hedenske offersamlinger ble forbudt.¹⁸² Ifølge *CTh* 16.4.2 fra 388 ble det forbudt for dissidenter å diskutere religion og å gi religiøse råd offentlig. *CTh* 9.4 fra 393 ser også ut til å ha sin grunn i frykt for sammensvergelse. Denne loven, som er tilsynelatende liberal, begynner med å gi unnskyldninger til alle som i sin galenskap måtte snakke negativt om keiseren. Den andre delen derimot sier at keiseren selv vil undersøke de eventuelle tilfellene:

“Wherefore, the case shall be referred to Our knowledge with all its details unchanged, so that We may consider the words on the basis of the character of the man and that We may decide whether the offense should be overlooked or duly prosecuted.”

Denne loven kan si oss noe om keiserens høyt aktede stilling, samt de politisk og religiøse spenningene som fantes i riket. Da dette er en lov mer rettet mot politisk sammensvergelse, og vi vet at det ble utstedt lover på bakgrunn av frykt for religiøse sammensvergelse, kan vi

¹⁸⁰ Tilden, 2006, 26. Philip Tilden konkluderer med at Konstantin er myk i *CTh* og hardere mot kjettere i “Letter to the heretics”, et brev med hans utfall mot kjettere. Se også Tilden, 2006, 7 for redegjørelse for at kristendommens fortrinn ikke nødvendigvis gikk på bekostning av andre religioner.

¹⁸¹ Se fotnote 2 til *CTh* 16.3.1, Pharr, 2005, 449 for en kort redegjørelse for munkers politiske opposisjon og opprør.

¹⁸² Se fotnote til *CTh* 10.1 i Pharr, 2005, 472. Pharr påpeker spesifikt at dette bunngrunnet i frykt for konspirasjoner mot keiseren.

skjønne behovet for å stramme grepet om ortodoksi og keiserdyrkelse for å opprettholde et minimum av enhet blant befolkningen.

Gudedyrkelse og keiserdyrkelse?

Theodosius var tilsynelatende mest opptatt av å sette opp klare skiller mellom fraksjoner innad i kirken. Det er like klart som at Konstantin hadde et langt mer udefinert forhold til ortodoksi. Blant noen merkverdige lover fra Konstantin finnes de hvor han blandet inn elementer fra de hedenske tradisjoner, særlig den romerske solguden Sol Invictus.



Til venstre: Kristus som Sol Invictus. Freske fra Nekropolis under St. Peters-basilikaen i Vatikanet.¹⁸³



Til høyre: Mynt hvor Konstantin er flankert av Sol Invictus.¹⁸⁴

Dette har etter min mening to mulige grunner. Det første er det at den kristne keiseren rett og slett ikke visste bedre og at ortodoksi-læren ikke hadde kommet til et punkt som gjorde det naturlig å avstå fra hedenske tradisjon og praksis. Den andre er at Konstantin brukte de hedenske tradisjoner i religiøs propaganda for å gjøre den nye religionen lettere å akseptere for den allmenne befolkning. På dette punktet er jeg dels uenig med Boyd som hevder Konstantin var mye mer i opposisjon til hedendommen.¹⁸⁵ Jeg tror det kommer av hvordan man tolker Konstantins forordninger i *De kirkelige edikter*. Jeg mener det er viktigere å vektlegge at Konstantin faktisk godtok, og brukte, de hedenske aspekter jeg her påpeker, framfor å si at Konstantin åpenbart var i konflikt med hedendommen. Konstantin hadde såpass stor respekt for biskopers beslutningsevner at hvis det fantes tydelige oppfatninger av ortodoksi ville ikke det ha skjedd på det grunnlaget. Jeg mener det mest sannsynlige er at

¹⁸³ Kilde: <http://www.saintpetersbasilica.org/Necropolis/Pic/scavi-Cristo-Sole-mb-a.jpg> (18.5.2010, kl.10.25)

¹⁸⁴ Kilde: http://upload.wikimedia.org/wikipedia/commons/a/a6/Constantine_multiple_CdM_Beistegui_233.jpg (18.5.2010, kl.10.26)

¹⁸⁵ Boyd, 2005. Kapittel 1 "The Conflict between Paganism and Christianity as it appears in the Code" gir mange eksempler på dette.

Konstantin med viten og vilje lot seg selv framstille som Sol Invictus, på samme måte som Kristus også hadde blitt framstilt som Sol Invictus. Dette selv om ortodoksien tydeligvis hadde kommet til det punkt at det var naturlig å avstå fra hedenske tradisjoner. Måten han gjorde det var blant annet ved å ta dagen som ble feiret til ære for solen og gjøre den til Herrens dag. I *CTh* 2.8.1 fra 321 at på ukens hellige dag, altså Solens dag (søndag), var det kun frigivelse av slaver som var lov til å utføre av juridiske handlinger. Theodosius stadfestet at forfedrene med rette kalte Solens dag for Herrens dag (*CTh* 2.8.18 fra 386). Forøvrig skulle ingen kristne kunne bli saksøkt på søndagen (*CTh* 11.7.10 fra 373). *CTh* 2.8.20 fra 392 forbød også teater på søndager fordi det ”*may divert men from the reverend mysteries of the christian law.*” Unntaket var hvis keiseren feiret sin fødselsdag.

Den eneste loven fra Konstantin er navngitt med under i kapitler om hedninger er *CTh* 16.10.1 fra 321, som sier at det ved lynnedslag på offentlige bygninger skulle det tilkalles spåmenn i pakt med de gamle tradisjoner. Det hadde imidlertid kommet forbud mot i det hele tatt å nærme seg spåmenn i *CTh* 9.16.1 fra 320, og *CTh* 9.16.2 fra 319. Om kristne av en eller annen grunn skulle delta i hedenske ofringer kunne straffen blant annet være stokkeslag (*CTh* 16.2.5 fra 323). Gamle tradisjoner var åpenbart viktige for bysantinerne. Flere lover forklarer bevaringen av dem, slik som *CTh* 4.7.1 fra 321 som sier at frigiving av slaver kunne skje i kirken på samme måte som det sekulært hadde foregått før. Kirken hadde med andre ord overtatt en rolle som tidligere tilfalt statens egne institusjoner. *CTh* 9.17.4 fra 356 av Konstantius forteller at ved gravskjending skulle gammel skikk fortsatt gjelde, og i *CTh* 5.20.1 fra 363 blir det sagt at gamle tradisjoner skal gjelde så lenge det ikke bryter med velferden. Det er med andre ord en tendens at man tok vare på gamle skikker selv om disse skikkene til tider brøt med den kristne tanke. Dette underbygger poenget om at mye av den religiøse politikken, særlig under Konsntantin var politisk- pragmatisk motivert.

Vi har altså å gjøre med et system av lover der en under Theodosius har å gjøre med til dels meget sterke utfall, særlig mot motstandere innad i kirken, mens det før hans regjeringstid var flere tilfeller av kirkelige og statlige forbindelser til hedenske tradisjoner i *CTh*. Dette mener jeg kan bare forklares ut ifra en pragmatisk forståelse av religionens betydning samt en ny måte å få flere mennesker til å omfavne det som skulle vise seg å være en intolerant religion, i alle fall slik den framsto under Theodosius.

Diokletian har blitt betegnet som en som gjenopplivet keiserkulten og den ble videreutviklet av Konstantin. Kristne hadde i sin tid blitt forfulgt grunnet manglende oppslutning om keiserdyrkelse. Det ville derfor ha vært umulig å gjennomføre en kult der keiseren ble sett på

som en gud samtidig som den monoteistiske kristne guden ble tilbedt. Det lå utenfor kristendommens tanke om å tilbe Gud alene Keiserdyrkelsen hadde blitt brukt som et samlingssymbol i riket. Den rollen var overlatt til kirken. Konstantins vellykkede løsning innebar to faktorer: den en var å knytte seg selv så nært Sol Invictus som Kristusskikkelsen var. Den andre var å gi en teologisk begrunnelse for at keiseren var innsatt på tronen- og gitt makt av Gud gjennom det eusebianske verdensbildet. Det eusebianske verdenbildet hadde også den effekt på lovgivning at Konstantin forbød brennmerking av ansiktet fordi ansiktet var skapt i bilde av himmelsk skjønnhet.¹⁸⁶

Det hellige keiserbildet blir også behørig omtalt i en lov om behandling av mynter. Solidusmynten kunne beskjæres slik at verdien av den i praksis ble mindre og man kunne beholde edle metaller for seg selv. Konstantius sin *CTh* 9.23.1 fra 356 forbyr dette. Den som gjør dette ”...shall undergo the sentence for sacrilege and shall suffer capital punishment”. David Hunt hevder at det var et retorisk grep fra keiserne at det med lovene ble truet med at selv ikke-religiøse forbtyelese var helligbrøde. I *CTh* 9.22.1 fra 317 fra Konstantin sies det: ”All the solidi on which appear Our face and which have the same degree of veneration must be valued and sold at the same price although the size of the image may vary.” Det er åpenbart at det her først og fremst er bevaringen av solidusens standardverdi som er det prekjære. Dog er det verd å påpeke ærbødigheten overfor keiserens bilde og trusselen om helligbrøde i det som åpenbart må forstås politisk-økonomisk.

Oppsummering

Kirken ble tidlig gitt råderett over sin egen tro og sine egne autoriteter, samtidig som biskopene ble unntatt offentlige plikter. Dette startet under Konstantin styre og ble senere konfirmert gjennom lovgivning på 500-tallet.¹⁸⁷ Repetisjon av loven styrket den ytterligere.¹⁸⁸ I sin iver etter å bygge opp en sterk kirkeorganisasjon var dette tydeligvis et godt trekk. Det politiske og religiøse klimaet under hans styre var preget av kampen for den rette lære og kampen for en enhetlig kirke. Som statens yppersteprester er det vel kanskje ikke annet å forvente enn at biskopene ble kraftig tilgodesett. Det merkverdige er ufeilbarligheten de ble tillagt i rettslig sammenheng. Konstantins ord om at ”...a bishops word is necessarily true and incorruptible..”¹⁸⁹ underbygger troen på biskopers ufeilbarlighet. Men at de skulle kunne gis

¹⁸⁶ Harries, 1999, 139.

¹⁸⁷ Hunt i Harries og Wood, 1993, 154. Justinian satte i 530 biskoper til å styre hele den økonomiske administrasjon. Se Cavallo, 1997, 221f.

¹⁸⁸ Harries, 1999, 87.

¹⁸⁹ Hunt i Harries and Wood, 1993, 153.

immunitet i straffesaker, unngå anklage og styre sine egne rettssaker vitner sterkt om en velvilje mot dem som måtte ha kostet dem noe i gjengjeld til keiseren. Dessuten ser vi hvordan grepet ble strammet om den rette lære og hvordan utviklingen gikk fra den pragmatiske Konstantin til den pietistiske Theodosius. Båndene mellom kirke og stat ble i denne tiden knyttet hardere og hardere.

Det kan godt hende at det grunnlaget for det nye verdensbildet som Eusebius og Konstantin la, beredte grunnen for Theodosius' strenge lovgivning. Konstantins evne til å favne vidt med sin pragmatiske holdning ledet nærmest automatisk til Theodosius' behov for å stramme grepet om de kristne, og den kristne tros doktrine og praksis. Dette fordi staten var avhengig av en sterk og enhetlig kirke. Det er altså keiserne som skaper og løser problemene for kirken. Eusebius' historieskriving hadde også gjort det klart at Konstantins inntog i historien var villet av Gud. Dette beredte grunnen for en velvilje mot keisermakten som gjorde keiseren til en av kirkens viktigste aktører. Lovenes religiøse karakter må ses i sammenheng med de rådende teologiske debatters omstendigheter. Jeg har i den sammenheng prøvd å påpeke hva teologi og ortodoksi hadde å si for enhet i kirken og sett dette opp mot den politiske makten.

Den særstilling biskopene ble gitt ifølge *CTh* har hatt mye å si for kirkens makt og selvforståelse. Det at staten var villig til å risikere at kirken ble en stat i staten sier mye om hvor viktig det var for staten å ha en sterk kirke, med enhet innad og utad, og god organisasjon. Det gjorde keiserne sitt ytterste for å få til.

Det er samtidig to ting som angår tiden før *CTh* som må tas i betraktning. Det ene er at vi kan bruke *CTh* som en kilde først og fremst som en normativ levning og ikke en beretning. Med bakgrunn i den rettstaten som lå til grunn for lovverket kan vi anta at disse lovene sier noe meget representativt om tingenes tilstand. Det andre er hvordan hedenske elementer bygget opp under keiserdyrkelse og gudedyrkelse. Dette forteller oss tydelig at den religiøse oppfatningen i stor grad var preget av en pragmatisk tankegang der kristendommen tjente en del av statens behov. Men unngikk heller ikke å benytte seg av andre religiøse forestillinger for på en best mulig måte å sikre keiseren og statsmakten en oppfatning blant befolkningen som tjente dem. Dermed kunne keiseren bli dyrket på en måte som var forenlig med kristen ortodoksi og det eusebianske verdensbildet.

I sum ser vi altså at alliansen mellom stat og kirke utviklet seg ved statens bruk av politisk teologi. Jeg mener derfor at *De kirkelige edikter*, og andre lover som omhandler religion nærmest utelukkende tjente et politisk formål i kristendommens utbredelse. Dette kommer tydeligst til uttrykk ved å avsløre keiserens behandling av dissenterer som politiske

fiender. Så lenge keiserens makt og autoritet var gitt av Gud ble også religion en del av det som måtte behandles og reguleres i *CTh*. Lovene muliggjorde også bruken av gamle og hedenske skikker som gjerne tjente to formål. Det ene var å øke keiserdyrkelsen og det andre var å gjøre kristendommen mer tilgjengelig for den allmenne befolkning. Lovene i *CTh* muliggjorde og lisensierte helt essensielle sider ved kirkens makt og, forholdet mellom stat og kirke.

5. KIRKENE- KONSTRUKSJON, INTERIØR OG BRUK

Bygninger har en viktig plass i religiøse utfoldelse og betydningen av kirkebygget for en menighet anser vi for å være stor i dag. Den oppfatningen følger oss i vår forskning. Jeg mener det er liten grunn til å hevde at bysantinere fram til begynnelsen av år 300 hadde en slik idé om kirkebygget. Jeg tror de var mer definert av forsamlingen. På samme måte som den kirkelige sentralorganisasjonen ikke var på plass før Konstantin, var heller ikke de store kirkebyggene det. Dette kan forklares logisk med at samtidig, og på grunn av, Konstantins inntreden som enehersker stoppet forfølgelsene mot de kristne opp. Da de kristne på denne tiden hadde brukt flere former for forsamlingsbygg under forfølgelsen kan man bare regne med at byggene fikk en form for oppgradering eller nyvinning da forfølgelsene tok slutt.

Men jeg oppfatter det som et brudd i utviklingen i hva slags type bygg, åsteder for byggingen og selve oppfatningen av kirkebygget som vokste fram. Dette har igjen utspring i Eusebius' verdensbilde. Synet på kirkebygget og menighetstanken ble rettfærdiggjort av den nye politisk-religiøse tanken. Primært handler dette om byggingen av basilikaen, en rektangulær konstruksjon brukt for å huse større forsamlinger. Denne kom til fordel for enklere bygninger, og private hjem som ble brukt til samlinger av kristne før basilikaen ble bygd.

Jeg tror vi kan finne støtte for- og funn i sammenheng med funn fra de to andre kildene, i studiene av kirkebygg og kirkebruk. For å se nærmere på kildene og komme til drøftingen følger først en gjennomgang av forskning og forskningsstatus.

Moderne studier av bysantinsk kunst og arkitektur stammer fra 1950-tallet og det største materialet har blitt produsert mellom 1960 og 1990. I *Byzantine Art and Architecture* av Lyn Rodley fra 1994 gis det en meget kort historiografisk orientering om feltenes tilstand, noe som underbygger hvor nytt det var den gang. Men, sies det i den historiografiske oversikten, tendensen er at man ønsker å bruke bysantinsk arkitektur for å forstå samfunnet og at man med det tar faget videre.¹⁹⁰

Jeg har valgt ut fire verk som jeg ønsker skal komplettere hverandre i mitt arbeid om kirkebygningene. De er valgt på bakgrunn av deres forskjellige måter å betrakte kirkebyggets utvikling på.

¹⁹⁰ Rodley, 1994, 7.

En av nestorene på temaer som kirkebygging, arkitektur og kunsthistorie i Bysants er Richard Krautheimer som var aktiv kunsthistoriker og bysantinist gjennom seksti år av det 20. århundre. Hans bidrag har vært stort og han er flittig sitert. Krautheimer mener den nye basilikaen fra 300-tallet er uløselig bundet til den gamle basilikaen. Det betyr videre at byggets symbolske betydning er politisk.¹⁹¹ Det er da også bred enighet om at Konstantins kirker bar i seg en politisk-keiserlig propaganda. I *Early Christian and Byzantine Architecture*, som han skrev sammen med Slobodan Ćurčić, framheves kirken som et rom for liturgien, og de to gir bygningen en veldig legitim grunn for å bli reist. Han setter det i sammenheng med behovet for enhetlig liturgi på 300-tallet.¹⁹²

Kunsthistorikeren Thomas F. Mathews har studert de tidlige kirkene i Konstantinopel i *The Early Churches of Constantinople*. En liknende studie om Roma er gjort av Hugo Brandenburg i *Ancient Churches of Rome*, en studie som går mer på det innvendige av kirkene enn det ytre. Dette har sin naturlige årsak i det at materialet fra Konstantinopel er langt mindre enn det i Roma i og med at flere kirker, og dets interiør er bevart og restaurert i Roma. For Konstantinopels del betyr det grovt sett to ting. Enten har vi med ruiner av originale bygninger fra 300-tallet å gjøre, eller vi har å gjøre med bevarte, men restaurerte bygninger, noe som betyr at de originale bygningene og interiørets malerier ikke er intakt. Noen bygninger og noe veggkunst finnes dog fortsatt, og det bruker Mathews der han påpeker likheter mellom hedenske og kristne motiver i *The Clash of Gods*. Denne boken er et innlegg i debatten om hvorvidt kristen kunst var en egen disiplin som vokste fram. Mathews mener den kristne kunsten brukte hedenske tradisjoner og motiver i sin kunst.

Harold Turner og L. Michael White har gjort andre typer studier av kirkebyggene. De har begge konsentrert seg om å undersøke utviklingen av religiøse forsamlingshus. White, med ekspertise i flere sjangre deriblant sosiologi, bibelstudier og gresk-romersk arkeologi har en kronologisk-historisk framstilling, med fokus på den kristne sosiale bevegelsen i *Social Origins of the Christian Church*. Turner, med bakgrunn som religionshistoriker sikter på å ta en drøfting av møteplasser generelt fra templet i Jerusalem gjennom islam og til reformasjonen i boken *From Temple to Meeting House*. Disse fire forskjellige tilnærmingene bidrar til diskusjon om kirkebygget, og gir meg et godt utgangspunkt for refleksjon.

Det politiske aspektet ved kirkebygging har blitt diskutert ved blant andre Gregory T. Armstrong. Han tok i 1962 temaet opp i artikkelen "Imperial Churchbuilding". Der tar han til orde for at Konstantins storstilte byggeprosjekt var sterkt politisk motivert og levner liten

¹⁹¹ Krautheimer, 1967, 126ff.

¹⁹² Krautheimer og Ćurčić, 1986, 40.

mulighet for at kirkebyggene i hovedsak var ment for de kristnes komfort. Kirkebyggene fra den aktuelle perioden har i senere tid blitt betraktet mer som gjenstand for politisk utvikling innenfor kristendommen enn religiøs utvikling.

På ett punkt mener jeg forskningen på kirkebygg har gått glipp av noe vesentlig, og det går på differensiering mellom kirken og de kristne, og mellom kirkebyggforsamling og forsamlingsmenighet. Forskjellen mellom disse er stor. Jeg ser det slik at på den ene siden fantes biskopene og prestene, som gjennom teologiske nyvinninger og gaver fra keiseren godtok en allianse mellom stat og kirke. På den annen side fantes den kristne bevegelsen som aldri hadde vært en enhet. De hadde levd sine liv innenfor sine grupper. Kanskje kan munkenes stilling gi oss en indikasjon på hva som rørte seg i de kristne miljøene. Munkene ble sett på som hellige helter og nøt stor respekt blant befolkningen. Dette skyldes blant annet opprør mot dommere og generell oppstandelse mot sosial urettferdighet. På det samme grunnlaget ble munkene mislikt og deres oppførsel forsøkt regulert av keiseren.¹⁹³ Jeg mener det derfor finnes to kristne bevegelser når vi snakker om de kristne i Bysants. Den ene er den regulære kristne bevegelsen som var de som etter hvert fylte basilikaene. Den andre er altså den asketiske munkebevegelsen med sin opposisjonelle holdning til stat og den statlig allierte kirke. Med dette mener jeg å påpeke at det var en del av de kristne som sa seg uenig i den utviklingen stat og kirke var inne i på 300-tallet. Kanskje ga munkene uttrykk for det som flere tenkte, men som få turte å snakke høyt om? Hvis det skulle være tilfelle tror jeg det stilltiende samtykket for kirke/stat-alliansen kom av de privilegier kirken og de kristne nøt ved denne alliansen.

Hvem av staten, kirken, munkene eller de kristne var det vel som egentlig hadde behov for kirkebyggene? Med fokuset på kirken, mer enn på de kristne går forskningen glipp av det som her er mitt poeng: kirkene var ikke først og fremst nødvendige for den kristne menigheten. De var nødvendig for keiseren og kirken. Jeg tror kirkebyggene hadde én spesiell funksjon, blant flere, og det var å samle de spredte massene. Gjennom dette kunne kirken, og dermed staten i større grad kontrollere hva som ble sagt, hva som ble hørt og hva som ble trodd. Kirkens behov for å bygge og styrke sin administrasjon var nok til sist utslagsgivende. De kristne vokste i antall, kirken var på vei til å bli organisert, ortodoksien var på vei til å bli etablert. Men for å etablere ortodoksi måtte kirken bruke flere virkemidler. De tjente kraftig

¹⁹³ Pharr, 2009, 449, fotnote 2 konkluderer med at deres popularitet skyldtes slik oppførsel.

på byggingen av store kirker med tanke på ansamling av mennesker og den påfølgende muligheten og makten til å presentere den rette tro.

Arkitekturhistorien har ikke hatt som oppgave å påpeke en slik utvikling eller forandring, som i grunnen er en politisk-sosial forandring. Forskningen som er gjort på kirkebygg i Bysants på 300-tallet bygger i stor grad på arkeologi og arkitekturhistorie. Uten arkeologien og arkitekturhistorien hadde studier av sosiale aspekter ved kirkebyggene hatt liten verdi. Jeg mener dermed at den kunnskapen vi besitter på bakgrunn av arkeologien og arkitekturhistorien bør innlemmes i tanken om de politisk-sosiale forandringer på 300-tallet.

De monumentale kirkene har visselig blitt sett på som en slags propaganda. Men på hvilken måte? Jeg har allerede nevnt den politisk-keiserlige, men jeg mener det også finnes grunn til å snakke om dyptgripende forandringer i den originale menighetsstrukturens vesen. Det virker også som om kirkebyggene hadde i oppgave å promotere det nye verdens- og keiserbildet. Det er det jeg akter å belyse i dette kapitlet.

Det er først og fremst det politiske aspektet som er av umiddelbar verdi for besvarelse av problemstillingen. Det politiske aspektet er dog ikke et enhetlig aspekt da det kan vise seg i mange forskjellige former. Selve arkitekturen kan bære i seg politiske elementer i måten den er utformet. Kunsten inne i kirken likedan. Også ordene brukt om byggene kan gi oss informasjon om kobling mellom stat og kirke. For å få et best mulig bilde av hvilken betydning kristelige bygg hadde, må vi se tilbake til den jødiske synagogetanken og behovet for et sted å tilbe, og deretter bevege oss mot basilikaens gjennombrudd på 300-tallet.

Husmenighetenes død?

De kristnes møteplasser utviklet seg fra å være i hjemmene til medlemmer av menigheten, til samlinger i funksjonelle bygg eid av medlemmer, til å bygge sine egne enkle tilbedelsessteder. Kristendommen var primært et byfenomen og det er derfor vi finner de fleste spor etter de kristnes forsamlingssteder i byene. Mathews hevder at tidlig kristen kirkearkitektur hadde to hovedoppgaver. Den ene var å huse liturgien. Den andre var strukturen i seg selv, og det mæle den etterlot seg.¹⁹⁴ Jeg vil påstå at den også hadde en tredje: behovet for institusjonalisering av kirken.

Kristne hadde selvsagt et behov for steder for tilbedelse. Som en avart av jødedommen hadde de nok forestillingen om templet som et forbilde. Templet ble erstattet med synagogen under det babylonske eksil. Det medførte at menigheten ble definert ut ifra forsamlingen og

¹⁹⁴ Mathews, 1971, 3.

ikke bygget.¹⁹⁵ Tilfellet er at det ikke finnes arkeologiske bevis for at synagogen var en bygning, men snarere var det stedet der folk samlet seg for å feire liturgien. Ordet ”synagoge” er for øvrig gresk og betyr ”forsamling.” Turner foreslår at det hebraiske ordet man brukte på synagogen var *beth hakkeneseth* som betyr ”forsamlingens hus.”¹⁹⁶ Det vil si at mangelen på arkeologiske bevis, behovet for liturgisk feiring og betydningen og bruken av ordet ”synagoge” antyder at den jødiske religiøse feiringen ikke var definert ut ifra bygget, men ut ifra forsamlingen av mennesker.

Det er mest sannsynlig denne tradisjonen den tidlig kristne bevegelsen adopterte av jødene. Så lenge et hus eller et rom var stort nok kunne de kristne samles, spise og tilbe. Dette er underbygget i flere nytestamentlige beretninger om husmenigheter som Paulus besøkte på sine misjonsreiser. I Apostlenes gjerninger, som antakelig beskriver en kommunitet i andre halvdel av det første århundre forklares samhold og oppholdssted slik: ”*De holdt sammen, og hver dag samlet de seg trofast på tempelplassen; i hjemmene brøt de brødet og de spiste sammen med oppriktig og inderlig glede.*”¹⁹⁷ Hjemmene og tempelplassen var altså naturlige møteplasser for både sosial og åndelig aktivitet. Størrelsen og omfanget på slike bygg, det som i sitatet kalles ”hjemmene”, var i utvikling fra de første menigheter og fram til begynnelsen av 300-tallet. Disse byggene utviklet seg gjerne fra å være private hus til å være forsamlingshus med et adskilt rom for tilbedelse. Det har også blitt hevdet på bakgrunn av utsagn fra Eusebius at det fantes kirkebygg, ikke bare forsamlingsbygg, på 200-tallet, men disse kildene er ikke blitt underbygget av arkeologiske utgravninger per nå.¹⁹⁸ Jeg tror dessuten sannsynligheten for å finne det er liten, og flere grunner til det blir presentert nedenfor. En annen grunn til at de kristne holdt seg i hjemmene og ikke bygde særlig mye er det at de ble forfulgt. Det var dermed ville være ulovlig og umulig å opprette kirker av konstantiniansk størrelse før toleranseediktet i 313.

Hvordan en forstår menighetsstruktur og byggenes betydning kan ligge i hvilke ord man bruker på dem og forstår dem med. Jeg mener det er en vesentlig forskjell på om man oppfatter en menighet som definert av bygget eller fellesskapet. Et viktig utgangspunkt for

¹⁹⁵ Turner, 1979, 97.

¹⁹⁶ Turner, 1979, kapittel 6.2 gir en tydelig karakteristikk av den jødiske forsamlingen. Se ss. 96-101.

¹⁹⁷ Apg 2, 44-47, Bibelen, 78/85 utg.

¹⁹⁸ Rodley, 1994, 13. I søken etter nyere arkeologiske funn er det ett prosjekt med utgravninger ved Aqaba som later til å underbygge dette. Kirken man der mener å ha funnet stammer fra rundt år 300. Se Universitetet i North Carolinas egen pressemelding på http://www.ncsu.edu/news/press_releases/02_10/291.htm (18.5.2010, kl. 10.59) Forskningsprosjektet ble støttet av North Carolina State University og ledet av arkeologen S. Thomas Parker. Dette er med stor sannsynlighet det eldste kjente bygg som er bygd som utelukkende et tilbedelsessted. Jeg finner dog ingen bevis at fantes en kultur for kirkebygg, siden de fleste arkeologiske bevis peker mot en utstrakt bruk, og følgelig forståelse av *domus ecclesiae*.

dette er *domus ecclesiae*, som var en type menighetsbygg. *Ecclesiae* betyr ”forsamling” og var den greske betegnelsen på en forsamling i gamle bystater. Det beste eksemplet på et *domus ecclesiae* er det arkeologisk godt dokumenterte funnet i Dura-Europos, som ligger i dagens Syria. Dette bygget tjente som et eget menighetsbygg i første halvdel av 200-tallet.¹⁹⁹ Dette bygget er et av få slike *domus ecclesiae* som eksisterer i såpass god stand. Et annet berømt funn i samme stil er en romersk villa i Kent, sør-øst i England. I dette bygget laget eieren av huset en egen inngang for menighetsmedlemmer i den delen av bygget som var tiltenkt menighet og tilbedelse. Bygget ble forlatt sent på 300-tallet.²⁰⁰ Selv om disse to funnene likner hverandre i utvikling fantes det ingen enhetlig form for bygging av nye eller redefinerings av gamle bygg. Det var derfor ikke uvanlig at man også bygde enkle bygg for å kunne ivareta alle tilbedelses- og veldedighetsaktiviteter. Bare i Roma fantes det over førti slike enkle kristne bygninger på 200-tallet.²⁰¹ Det finnes naturlig nok ikke noe sammenlikningsgrunnlag med Konstantinopel da byen ble grunnlagt først i 324. Alt i alt ble det foretatt arkitektonisk tilpasning etter stedet man befant seg, hvor stor befolkningen var, menighetens størrelse, hvor mye penger man hadde til disposisjon og andre omkringliggende faktorer.²⁰²

Mellom 260 og 303 var ikke de kristne forfulgt, og denne perioden kalles ”den lille freden”. Dette har mest sannsynlig økt intensiteten i byggingen av forsamlingssteder. Det er dog etter mønster fra *domus ecclesiae*, og ikke slik vi kjenner kirkebyggene, som store monumenter og hellige steder. Ordet ”kirke” kommer for øvrig av *kyriakon* som på gresk betyr ”det som tilhører Herren.”²⁰³ Det foregående begrepet om de kristnes samlingssteder var blant annet *domus ecclesiae* (forsamlingens hus) eller *domus dei* (Herrens hus). Men det fantes altså ikke ett navn og heller ikke én felles utforming av kirkebygg før Konstantin.²⁰⁴ Vi vet at Konstantin satte i gang et ambisiøst kirkebyggingsprosjekt der han ikke tok hensyn til de omkringliggende omstendigheter som lokale menigheter før ham måtte. Han bygde kirker i stort monn og gjerne i store størrelser. Med Konstantin forandret oppfatningen av kirkebygg og forsamlingsbygg seg.

En tidligere nevnt lov, *CTh* 16.1.2 fra 380, sier om de som ikke følger den rette tro at ”...*their meeting places shall not receive the name of churches...*” Av dette kan vi tolke at

¹⁹⁹ Turner, 1979, 158f

²⁰⁰ Turner, 1979, 158f.

²⁰¹ Turner, 1979, 160.

²⁰² White, 1996, 125.

²⁰³ Norton, 2005, 468. Artikkelen ”Church.”

²⁰⁴ Brandenburg and Vescovo, 2005, 11. Andre ord og uttrykk omfatter, *domus in qua christiani conveniebant* (stedet der de kristne møtes) og *locus ubi orationes celebrare consueti fuerant; loca ad quae convenire consueverant* (stedet hvor de til daglig sier sine bønner). Paulus brukte også betegnelsen *he kat oikon ecclesiae* (kirken i huset), i følge White, 1996, 4.

oppfatningen av kirkebygget som eksklusivt for en kristen forsamling var så viktig at benevnelsen på bygget ikke skulle tillate forveksling med uortodokse. Med andre ord hadde navnet på bygget blitt viktig for selvforståelsen innad i kirken. *CTh* 16.5.11 fra 383 ble tidligere nevnt i forbindelse med lover mot kjettere. Den siste delen av loven sier at visse grupper ”...shall not assemble in any groups, shall not collect any multitude, shall not attract any people to themselves, shall not show any private houses after the likeness of churches, and shall practice nothing publicly or privately which may be detrimental to the Catholic faith.” Det er særlig formeningen om samlinger i hus som er en etterlikning av kirker som er interessant. Den sier oss nemlig ganske mye om skiftet i oppfatningen av tilbedelsesstedet fra begynnelsen av 300-tallet, til fokus på bygget på slutten av 300-tallet. Den formen for forsamling man hadde før kirken ble politisert er den formen Theodosius forteller er ulovlig etter at man hadde ”forflyttet” kristne fra de private husene eller bygningene, og inn i basilikaer. Dette betyr husmenighetene antakelig har sluttet med forsamlinger etter jødisk synagogemønster. Staten og kirken fikk flyttet de kristne fra sine hjem og sine fellesskap og inn i stat/kirke-alliansens egne kirker.

Hvorfor bygde Konstantin store kirker?

Kirkene som Konstantin bygget var etter form av en basilika, en gammel romersk arkitektonisk utforming som hadde ligget brakk i over 300 år. Basilikaen var en stor rektangulær bygning med høye søyler. Det var fra gammelt av en offentlig bygning brukt til møter, markeder og liknende begivenheter. I kirkelig sammenheng ble det noen ganger lagt et mindre rektangel på tvers ved den ene enden av basilikaen, noe som gjorde at det så ut som et kors, og dermed kanskje var mer attraktivt for noen kristne.

Ordet basilika kommer av gresk og betyr ”kongelig,” i klar sammenheng med hva den opprinnelige basilikaen var. Den offentlige møteplassen en basilika representerte var keiserens bygg. Basilikaen var altså en offentlig møteplass i utgangspunktet, men Eusebius brukte, kanskje som den første, ordet basilika om kirkebygget.²⁰⁵ Bruken av basilikaer som kirkebygg var vanlig fram til 500-tallet. Etter det kjenner vi til at basilikaen ble bygget mest i små format.²⁰⁶ Justinians Hagia Sophia, som er rund og hvor kuppelen er i sentrum, er et eksempel på andre typer kirkebygg som ble reist på 500-tallet.

²⁰⁵ Kazhdan, 1991, I 264. Artikkelen ”Basilica.”

²⁰⁶ Kazhdan, 1991, I 264. Artikkelen ”Basilica.”

Et annet ord som ble brukt først under Konstantins regjeringstid var ”basileus” (konge) om keiseren. Bruken av de nært beslektede ordene ”basileus” og ”basilika” ble altså brukt først, og gitt forståelse, under Konstantins tid.²⁰⁷ Jeg tror dette vitner om en uttenkt idé om hvordan stat og kirke på best mulig måte skulle kunne knytte keiser og kirke med hverandre og med Gud, som også blir betegnet som ”basileus.”²⁰⁸ Og Eusebius ser ut til å være en av de som tidlig bruker disse termene aktivt.

Jeg mener ordet ”basilika” tjente én spesiell funksjon, og det var å knytte Konstantins virke til de gamle konger, keiserne fra antikken, samtidig som selve bygget er et kongelig bygg, hvilket det jo var så lenge keiseren bygget det. Dette er tidligere blitt hevdet av Armstrong.²⁰⁹ Krautheimer hevder i ”The Constantinian Basilica” at den tidlige basilikaen tjente to formål. Det første er at den var bygd for populære formål, slik antikkens basilika var. Det andre, at den var bygd for å vise keiserens glans i ”political-arcitectoral propaganda”²¹⁰ Ved å oppføre kirker, tilbedelsessteder etter mønster fra tidligere tiders kongelige forsamlingsplasser, lå det en klar forventning om at disse salene skulle fylles. Slik var veien til å institusjonalisere den kristne menigheten enda kortere. Den andre funksjonen ordet hadde var å knytte keiseren direkte til det bygget der Guds ord ble forkynt og menigheten samlet seg. Basilikaen ble dermed både den jordiske og den himmelske konges bygg, alt i tråd med det eusebianske verdensbilde. Dette er igjen et uttrykk for den politiske teologi. Guds hus var kongens hall og der fortaltes Guds sannhet.

I VC sier Eusebius:

*”The Emperor thus constructed the fine buildings described in the region of Palestine in the aforesaid manner. But throughout the provinces he also furnished newly built churches, and so made them far higher in public esteem than their predecessors.”*²¹¹

Dette stemmer godt overens med det arbeidet Konstantin også la ned for å høyne de kristnes sosiale status. Det at kirkebyggene ble hyllet av Eusebius grunnet deres utseende og oppgradering i tilskuernes øyne forteller om viktigheten av bygningens utseende. Et annet og like viktig aspekt ved byggingen av basilikaen enn ordet det er forstått med, er nemlig hvilken

²⁰⁷ Kazhdan, 1991, I 264. Arikkelen ”Basileus”

²⁰⁸ Eusebius’ bruk av ”sovereign” tilsvarer ”basileus.” Se utdrag fra *DLC* nedenfor.

²⁰⁹ Armstrong, 1967, 5f.

²¹⁰ Krautheimer, 1967, 123.

²¹¹ *VC* 3.47.

form den hadde. To typer kirker blir nevnt i denne oppgaven, og det er basilikaen og rotunden. Basilikaen er i langt større grad en hierarkisk arkitektonisk utforming enn rotunden.²¹²



Til venstre: konstantiniansk basilika fra Trier.²¹³

Til høyre: St. Georg-rotunden i Thessaloniki.²¹⁴

”Under the impact of the emperor cult, the borderline between religious and secular, civic, judiciary, and throne basilicas had been obliterated”, hevder Krautheimer.²¹⁵ Den hierarkiske formen betyr at bygget strekker seg fra en ende til en annen der den viktigste enden er alteret, der biskopen sto. Dette ble etter hvert kraftig underbygget ved at man, installerte en trone for biskopen ved alterenden.²¹⁶ Arkitekturens symbolske verdi var dermed sterk og kanaliserte et tydelig budskap om keiserens inntreden i den kristne bevegelses tros liv, siden byggene var større enn de tradisjonelle byggene, rommet flere mennesker og var vakkert dekorert.

Eusebius forteller videre i *VC* at Konstantin bygde et fåtall kirker i Nicomedia og Antiokia, en mengde kirker i Konstantinopel og Palestina,²¹⁷ men som Armstrong påpeker, ikke en gang Eusebius har klart å holde tellingen på alle byggene som ble oppført.²¹⁸ Eusebius ser ut til å ha hatt veldig detaljert kunnskap om de palestinske kirkene, noe som harmonerer med det faktum at han var biskop i Cæsarea i Palestina. Samtidig kranget Eusebius med sin kollega Makarius, biskop av Jerusalem. Da Konstantin kom med sine forordninger om bygging av kirker i Palestina inkluderte Eusebius dette i *VC*. Eusebius refererte da egentlig til

²¹² Takk til Prof. Ohman-Nielsen for å ha delt sine tanker rundt dette teamet med meg.

²¹³ Kilde: <http://intranet.arc.miami.edu/rjohn/images/EarlyChristian/Trier%20Basilica.jpg> (18.5.2010, kl. 10.55)

²¹⁴ Kilde:

<http://www.cartage.org.lb/en/themes/arts/architect/MiddleAgesArchitectural/EarlyChristianByzantine/EarlyChristianArchitecture/ar9603627.jpg> (18.5.2010, kl.10.56)

²¹⁵ Krautheimer, 1967, 124.

²¹⁶ Dette diskuteres nærmere i underkapitlet ”Biskopens trone og ny liturgi?”

²¹⁷ *VC*, 3.25-31.

²¹⁸ Armstrong, 1967, 4.

brev som Konstantin opprinnelig hadde sendt til Makarius. Jeg ser at muligheten til å stå som keiserens representant for disse oppføringene i Palestina kan ha vært utslagsgivende for rivaliseringen mellom de to.²¹⁹ Derfor kan det hende at disse kirkene har fått mer oppmerksomhet enn hvis Eusebius ikke hadde hatt sin prestisje på spill.

Jeg tror allikevel Konstantins kirker i Palestina har fått akkurat den oppmerksomheten de fortjener. Det er i mine øyne nemlig en helt spesiell symbolikk i disse byggene. På bakgrunn av disse byggene vil jeg nemlig påstå at Konstantin ønsket å knytte sin egen skikkelse nært til Kristi skikkelse. Fødselskirken i Betlehem tar kanskje sikte på å oppgradere den ringe hulen Kristus ble født i til noe en konge verdig? Dernest kirken ved Kristi gravsted, hvor det for øvrig fantes et hedensk tempel som måtte ødelegges, ifølge Eusebius.²²⁰ Og det var Konstantin som skapte en forventning om Jesu grav som et hellig sted. ”There are no signs in the first generations of the Church that the tomb of Jesus became a holy place; it was only in later centuries that Constantine’s Church of the Holy Sepulchre became a sanctuary like that of other religions to mark the tomb of the founder,” hevder Turner.²²¹ Han lot også bygge en kirke på Oljeberget til minne om Jesu himmelfart. Med disse tre kirkene knyttet han sin egen person til tre viktige deler av Jesu liv, fødselen, oppstandelsen og opprykkelsen. Det at ingen hadde gjort noe liknende før ham vitner om at fokuset blant de kristne i Palestina, og antakelig størsteparten av de kristne, ikke hadde behov for å markere Jesu skikkelse på de stedene Konstantin gjorde det. Når det gjelder graven kan det være en naturlig forklaring at de kristne mente Jesus var oppstått. Allikevel er det merkverdig, siden det i martyrkulten var vanlig å hedre de døde ved gravstedene. Jesu grav var altså ikke et hellig sted før Konstantin gjorde det til det, og han gjorde det ved å bygge en kirke. Kirken var nok helt sikkert gunstig å ta i bruk for kristne i området, men først og fremst var det et keiserlige monument som ble reist. Det må nevnes at ingen vet, ut ifra de bibelske kilder, hvor hverken fødestedet eller gravstedet faktisk var.

Som jeg har påpekt tidligere hadde de enkle løsningene for forsamlingsbygg for kristne kommuniteter fungert godt, og det var en utvikling innen bruk og nytteområde. Man kan selvfølgelig påstå at det var naturlig at man begynte å bygge kirker i basilikaform. Men plassering i forhold til sted, og symbolverdi fremfor nytteverdi og bruksområde må kunne sies å vitne om brudd, framfor kontinuitet.

²¹⁹ Se Cameron og Hall, 1993, s 291 og 300 for konflikten mellom de to. Dette er interessant fordi det gir ytterligere en politisk dimensjon til bygging av kirkene i Palestina.

²²⁰ *VC*, 3,25-28.

²²¹ Turner, 1979, 114.

Den fjerde kirken Konstantin bygget i Palestina kan ikke knyttes til Jesu skikkelse, men heller til patriarken Abraham og eiken i Mamre der han mottok åpenbaringer fra Gud. Cameron og Hall foreslår at dette kan knyttes til ønsket om å ødelegge det hedenske templet som sto der, og krangelen mellom Eusebius og Makarius etter at sistnevnte åpenbart hadde vanskjøttet området.²²² Dette bygget later med andre ord til å være fullstendig uinteressant for annet enn politiske formål. Selv om Rufinus' historie om Helenas funn av Det hellige kors fra ca. 400 ikke er særlig troverdig, finner vi igjen idéen om at et hedensk tempel sto på en hellig plass også i denne historien. Dette må følgelig rives og en kirke bygges oppå.²²³ Etter at Eusebius i *VC* behørig har omtalt Konstantins bygging av kirker, følger et avsnitt med omtale av hans ødelegging av hedenske templer, hvordan han strippet templene for verdisaker og plasserte dem til spott og spe.²²⁴ Konstantins bygninger konkurrerte med de hedenske bygninger, det er også hevdet at han på bakgrunn av dette knyttet seg til de gamle keiserne ved å bygge kirkene som basilikaer, slik de gamle keiserne gjorde.²²⁵ Budskapet og symbolikken er ikke til å misforstå: hedendommen skulle knuses under kristendommens føtter. Kirkebyggene i Palestina tjener derfor alle en politisk funksjon. Om den enn er politisk-religiøs i forhold til kamp mot hedendom eller om det var monumenter over Kristi liv tjente de alle til å etablere Konstantin som kristendommens beskytter. Derfor mener jeg Konstantin bygde de store kirkene, og ikke for de kristnes komfort. Konstantin var tilsynelatende mye hardere mot hedendom når det kom til religiøse bygg enn hav tilfellet var i lovverket.

Graver og kanonisering

Konstantin ble kanonisert, gjort til helgen og erkært *isapostolos* (gr. "lik en apostel") etter sin død. Han fikk et merkelig hvilested da han ble gravlagt i De Hellige Apostlers kirke. Denne kirken var bygget i nærheten av keiserpalasset i Konstantinopel. Inne i kirken fantes tolv tomme kister som skulle illudere de tolv apostler. Konstantin ble lagt i en kiste blant disse. Han ble da tilsynelatende framstilt som den trettende apostel. Tok han da plassen til Paulus, som hadde blitt kalt nettopp "den trettende apostel"? Antakelig var i alle fall målet å bli nettopp dette i folks bevissthet. Diskusjonen går om hvorvidt Konstantin lot denne kirken bygge selv, og var gravlagt der etter sitt eget ønske, eller om det var Konstantius' påfunn. Glanville Downey hevdet det siste i 1959 da han på ny oversatte og utga *Book of*

²²² Cameron og Hall, 1993, 300.

²²³ Grant, 2004, 310.

²²⁴ *VC* 3.54-58.

²²⁵ Armstrong, 1967, 5. Armstrong plasserer Konstantin i en rekke av store romerske keisere som var byggherrer.

Ceremonies.²²⁶ Den andre tradisjonen hevder Konstantin var hjernen bak det hele med dokumentasjon fra Eusebius. Hvis det var Konstantius som sto for byggingen og den seremonielle gravleggingen forteller dette om ønsket om å fremstille Konstantin som en i rekken av hellige menn. I så fall er det Eusebius som har manipulert fakta for å gi sin samarbeidspartner en større seremoniell rolle enn han har fortjent. Hvis det heller var slik at Konstantin selv lot mausoleet bygge, samt at han planla sin egen begravelse, føyer det seg inn i rekken av viktige seremonielle offentlige eksponeringer fra hans side. Til sammenlikning lot Konstantin en kirke bygge over Kristi grav. Han tok med andre ord på seg å ”gravlegge” Jesus, apostlene og seg selv. Alle disse begivenhetene ble markert med kirkebygg som en type monumenter over hans bragder.

Hvis vi følger linjen av slike handlinger tilbake slaget ved den milviske bro i 312 finner vi først ”åpenbaringen”, korset i himmelen. Der igjen dukker sammenlikningen med Paulus opp. Paulus’ møte med Kristus var et lys fra himmelen som blendet ham på vei til Damaskus. Beretningen om Konstantins syn av korset i himmelen bærer påfallende likheter. Deretter følger byggingen av fødselskirken i Betlehem, og en kirke ved Jesu grav i Jerusalem. Ved påske i 337 fortelles det at Konstantin for første gang gikk til messe.²²⁷ (Det kunne jo komme til å oppstå noen praktiske problem for en keiser som ikke var døpt da nattverdssekvensen startet.) Deretter la han ut på reise for la seg døpe i Jordanelven, der Jesus hadde fått sin dåp. På vei dit ble Konstantin syk og ble døpt på dødsleiet av den arianske biskopen Eusebius av Nicomedia.²²⁸ Koblingen til Jesu nærmeste og Kristus selv er sterk og tydelig villet. Gjennom alle disse seremoniene tok Konstantin patent på de forskjellige delene ved Jesu liv- fødselen, dåpen, himmelfarten, og døden. I tillegg til selv å bli en av Jesu nærmeste, en apostel som skulle bringe budskapet ut til hele verden.

Det var Konstantius som uansett sto for gjennomføringen av begravelsen i De hellige apostlers kirke. Som Konstantins pragmatiske virke var denne seremonien en slags blanding av en kristne og hedenske tradisjoner.²²⁹ Det ble slått mynter til Konstantins ære og disse er beskrevet av Eusebius med keiseren med et slør om hode på den ene siden, og i en vogn på vei mot himmelen, hvorpå en hånd strekkes mot vognen fra himmelen på den andre siden. Dette er åpenbart hedenske motiver.²³⁰ Begravelsen var i alle fall en pragmatiker verdig.

²²⁶ Downey, 1959. Innledningen fra s. 7-10 tar for seg denne diskusjonen.

²²⁷ McLynn, 2009, 236.

²²⁸ Steppa i T. Hägg, 2008, 54. Eusebius av Nicomedia var fiende av Athanasius, og venn og støttespiller til Arius.

²²⁹ Lenski, 2006, 82.

²³⁰ *VC*, 4.73. Se Cameron og Hall, 1999, 349 for kommentar på dette.

Nærmere 800 år senere gav en bysantiner ved navn Nikolaos Mesarites denne beskrivelsen av Konstantins gravplass i De hellige apostlers kirke:

*”To the east, then, and in first place the body of Constantine, who first ruled the Christian Empire, is laid to rest within his purple-hued sarcophagus as though on some purple-blooming royal couch- he who was, after the twelve disciples, the thirteenth herald of the orthodox faith, and likewise the founder of this imperial city.”*²³¹

De hellige apostlers kirke ble gravsted for bysantinske keisere fram til det ikke var mer plass der. Konstantin VIII var den siste som ble stedt til hvile i kirken i 1028.²³²

Hvorfor skulle Konstantin bli betraktet som likstilt med apostlene? For å forsøke å svare på det må vi se på apostlenes betydning og virke. Jeg har ovenfor presentert tanken om at Konstantin prøvde å knytte sin egen person til Kristus selv gjennom å ta patent på enkelte sider ved Jesu liv ved monumentbygging. Men det var ikke mulig for et menneske å bli lik Kristus. Hvem var så de neste i hierarkiet etter Kristus? Først og fremst var det jomfru Maria, Jesu mor. Nest etter henne kom apostlene.²³³ Det var apostlene som ble gitt misjonsbefaling som skulle ut i verden og fortelle det nye budskapet. På samme måte tror jeg Konstantin ønsket å sammenlikne sitt oppdrag med apostlenes oppdrag ved å la seg begrave sammen med dem. Beskjeden til folket var tydelig: keiseren er en apostel og apostlene forkynte, døpte og fikk folk til tro.

Biskopens trone og ny liturgi?

Kikrebyggenes interiør var ofte fylt med kunst med stor symbolverdi. Som det blir redegjort for senere, viser eksemplene fra St. Georg rotunden i Thessaloniki hvordan slik kunst kan ha vært med på å forme stat/kirke-forholdets stilling blant de troende. Som nevnt tidligere var selve bygget også spekket med symbolikk. Kirkene var ikke bare dekorative, men også et sete for regional makt.²³⁴ Et godt eksempel på dette er da Paulus av Samosata i 265 ønsket å få innsatt en trone i kirken i Antiokia der han var biskop. Han var markionist og ble av den

²³¹ Mesarites, *Description of the Church of the Holy Apostles at Constantinople*, over satt av Glanville Downey i *Description of the Church of the Holy Apostles at Constantinople*, Philadelphia, American Philosophical Society, 1957, 891.

²³² Downey, 1959, 27.

²³³ Takk til førsteamanuensis Apostolos Spanos ved UiA for å ha delt noen av sine tanker rundt betydningen av Konstantins gravlegging i De hellige apostlers kirke.

²³⁴ Cameron, 1993, 61.

grunn, og for den arrogansen han utviste ved å innsette tronen, avsatt som biskop. Tronen representerte nemlig en tribunal i magistratet, med andre ord, regional makt.²³⁵ Det merkverdige er at tanken om å ha en trone i kirken, til bruk for biskopen ble utbredt. To dokumenter fra 300-tallet, *Constitutiones apostolorum* og *Testamentum Domini* forteller hvordan en kirke skulle se ut innvendig. I begge tilfellene blir det nevnt at det skal stå en trone i kirken. I *Constitutiones* er den nevnt som ”*The bishop’s throne*”²³⁶ mens det i *Testamentum* står ”*the throne*.”²³⁷ Den siste betegnelsen indikerer at en trone til biskopen var en selvfølge. Hvis vi tar utgangspunkt i at Paulus av Samosatas trone var den første, tok det ikke særlig lang tid før dette var etablert som en tradisjon. Faktisk virker det som om tronen i Antiokia ble stående oppe på en tillagd plattform.²³⁸

Selv om det ikke finnes noen indikasjoner på at det i *domus ecclesiae* var innsatt noen trone som menighetens leder kunne sitte på, hadde de lokale kirkene allikevel et lederskap. Allerede i Paulus’ brev finnes mange tanker rundt lederskap i kirken. Kirkene var organisert på et lokalt, og til dels regionalt plan, men noen stor nasjonal ledelse før Konstantin fantes ikke. De lokale synodene fram mot konsilet i 325 vitner om nettopp dette. De var absolutt representative for deler av kirken, men først og fremst knyttet til lokale oppfatninger av tradisjon og teologi. Synoden som avsatte Paulus av Samosata i 269 er et eksempel på det. Tronen innsatt i kirken er et tydelig eksempel på utviklingen av forholdet mellom stat og kirke, og kirkens makt og selvforståelse. Siden tronen var hentet etter inspirasjon fra den regionale maktinstans, er det betimelig å spørre hvem som kunne delegere denne regionale makten? Det var selvsagt keiseren. Når så biskopen satt på tronen i kirken, satt han der som innsatt av keiseren, og som keiserens egen representant.

Jeg vil påstå at det skjedde en ny-orientering av hele kirkebegrepet på grunn av Konstantin. Derfra er veien kort til å tenke forandring av et så åpenbart tema som liturgi. Liturgi er et sterkt uttrykk for enhet i en religiøs setting. Liturgien skal frigjøre mennesket fra den fysiske verden og lar det ta del i en metafysisk virkelighet gjennom ord, kunst, sang, måltid og andre liturgiske uttrykk. Disse uttrykkene fastsetter hvem man tilhører, og forandringen i liturgien er som oftest liten over lengre perioder. For å eksemplifisere er den nikenske trosbekjennelse, i relativt lite forandret form brukt den dag i dag av flere kirkesamfunn over hele verden. Den har tjent som utgangspunkt for eksempel for Den norske

²³⁵ White, 1996, 125.

²³⁶ *Constitutiones apostolorum* II, i Mango, 2007, sitat, 24. Brevet er skrevet rundt 375, ifølge Gregory, 2006, 64.

²³⁷ *Testamentum Domini* I, i Mango, 2007, sitat, 25.

²³⁸ White, 1996, 125. Denne plattformen var ikke nødvendigvis Paulus av Samosatas påfunn.

kirkes trosbekjennelse. Den nikenske trosbekjennelse blir i sin helhet brukt av Den norske kirke ved enkelte høytider.

Det er nærliggende å tro at staten hadde et ønske om å tilpasse liturgien til det nye verdensbildet, eller lage en ny liturgi.²³⁹ I andre halvdel av 300-tallet ble det laget to liturgier i Basil den stores, og Johannes Chrysostoms navn til bruk i kirkene.²⁴⁰ Vi vet at disse liturgiene åpner med setningen ”Velsignet er Faderens, Sønnens og Den hellige ånds rike (basileia).”²⁴¹ Jeg tror ikke det er tilfeldig at det var ordet ”basileia” som ble inkorporert i den institusjonaliserte kirkes første offisielle liturgi. Jeg tror ”basileia”, sammen andre ord som ”basileus” og ”basilika,” ble brukt i en retorisk vending for å forbinde Gud og keiser, etter det eusebianske verdensbildets idé. På denne måten ble Guds utvalgte rike på jord gitt religiøs-politisk legitimitet. Jeg tror ”basileia” her henspiller på forståelsen av det bysantinske riket. Det er tross alt slik at ordet kan vise til det riket som NT viser til ved bruken av ”basileia,” nemlig Guds rike i himmel og på jord.²⁴² Sannsynligheten er dog til stede for at kirkens liturgi også ble forandret og formet etter statlige interesser, slik mange andre deler ved kirken ble i den aktuelle perioden.

Vi vet er at det ikke fantes én enhetlig liturgi, men en rekke regionale variasjoner før Basil og Johannes Chrysostom sine. Dette stemmer med antakelsen om at de kristne hverken var, eller oppførte seg som en enhet før kirken ble politisert. Dessverre er kildetilfanget magert når det gjelder liturgi før Konstantins tidsalder.²⁴³ Derfor kan vi ikke foreta en generaliserende sammenlikning med tidligere liturgier. Jeg har av den grunn valgt ut et utdrag fra to liturgiske tekster, Jakobs liturgi og den syriske liturgi, som jeg vil sammenlikne med de nye liturgiene. Dette fordi de later til å være noen av de eldste liturgi vi kjenner til.²⁴⁴ Den syriske liturgien åpner med setningen ”Ære være Faderen, Sønnen og Den hellige ånd.”²⁴⁵ Jakobs liturgi starter med en bønn til Gud av liturgen, før den første fellesdelen åpner med ”Ære være Faderen, Sønnen og Den hellige ånd.”²⁴⁶ Derfor er Basil og Johannes Chrysostoms liturgis bruk av den politisk-teologiske vendingen ”basileia” særdeles interessant, faglig sett.

²³⁹ Takk til Dr. Spanos ved UiA for å gi meg innsikt i denne tematikken. Dr. Spanos jobber for tiden med en artikkel om statlig inngripen i formingen av en ny liturgi på 300-tallet. Den vil antakelig kunne klargjøre i større grad hvilke bevis vi har for nettopp dette.

²⁴⁰ Begge to brukes den dag i dag av flere ortodokse kirkesamfunn.

²⁴¹ Basils liturgi: http://www.goarch.org/chapel/liturgical_texts/basil#divine (18.5.2010, kl 10.57); Chrysostoms liturgi: http://www.goarch.org/chapel/liturgical_texts/liturgy_hchc (18.5.2010, kl.10.57)

²⁴² Takk til førsteamanuensis Henny Fiskå Hægg ved UiA for å ha delt sine tanker rundt dette temaet.

²⁴³ MacCulloch, 2009, 198.

²⁴⁴ Om den syriske kirkes liturgi, se MacCulloch, 2009, 198. Om jakobs liturgi, se Shepherd, 1961, 26. Her blir Jakobs liturgi og *Constutiones Apostolorum* hevdet å være ”authentic witnesses of the worship of the apostolic Church.”

²⁴⁵ Kljij, 1963, 217. Her finnes en engelsk oversettelse av en syrisk dåpsliturgi.

²⁴⁶ <http://www.ccel.org/ccel/schaff/anf07.xii.ii.html> (18.5.2010, kl. 10.58) Dette er en enkel tilgang til Philip Schaffs *Anti-Nicene Fathers*. Ingen av disse liturgiernes ordlyd kan med sikkerhet spores tilbake til før 300-tallet, men man antar at de bærer med seg en gammel liturgisk tradisjon.

Særlig når dette plasseres i rekken av den aktive bruken av beslektede ord i Bysants på 300-tallet. Hvis dette er en indikasjon på en bevisst bruk (eller misbruk) av et av kirkens helligste uttrykk, sier det oss primært to ting. For det første at kirkens selvforståelse var forandret til å være en politisk-religiøs aktør, og at de dermed lot propaganda i det henseende få stor plass i kirken. For det andre at det eusebianske verdensbildets inntog i kirken var så å si gjennomført.

Med alliansen mellom stat og kirke vokste det fram en helt ny kirkeordning. Staten kunne blande seg inn i de kirkelige affærer. Når det ble bygget en kirke trengte man en biskop, og en menighet. Det er dette skillet mellom husmenigheten og kirkebyggmenigheten jeg mener får for lite oppmerksomhet når det gjelder promoteringen av den nye religionen, og hvordan staten så å si kuppet den kristne tro. Liturgien i huskirkene hadde antakelig ingen uttrykk om Guds velsignelse over "basileia." Det var heller ingen trone installert i huskirkene. For staten må det ha vært svært effektivt av å få folket inn i kirkene, med skreddersydde liturgiske og kunstneriske inntrykk til fordel for stat og kirke.

Kunst og symbolbruk i kirkene

I denne delen ønsker jeg å vie oppmerksomhet til hva menneskene som gikk i kirkene ble eksponert for av kunstneriske inntrykk.²⁴⁷ Både fordi jeg mener det ikke er tilstrekkelig vektlagt og fordi bysantinerne hadde en spesiell forkjærlighet for sin kunst. Gjennom hele rikets eksistens var ønsket om å forandre stilarten nærmest fraværende. De visuelle uttrykkene, som veggmalerier og statuer, var alle viktige uttrykk for hvordan bysantinerne oppfattet verden, og verden bortenfor. I 382 utstedte Theodosius en lov (CTh 16.10.8 fra 382) som omhandlet et tempel. I loven erlærte han at det hedenske tempelet skulle være åpent, og at bildene der inni: "...*must be measured by the value of their art rather than by their divinity.*" Tatt i betraktning hans pietistiske holdning og appetitt på å stenge templer, tjener dette som et godt eksempel på hvilken verdi kunst hadde i bysantinernes bevissthet. Det er fort gjort å ende opp med å studere de dominerende maktinstansene siden det er de vi har mest forskning på, flest kilder av og mest oppmerksomhet mot. Men ved å utelate "mannen i gata" utelater vi den viktigste aktøren i det politiske spillet. Derfor mener jeg det er essensielt å studere disse sidene ved den politisk-religiøse propaganda.

Hvordan artet denne kunstpropagandaen seg? Det første av de ti bud forteller at mennesket ikke skal lage seg bilder av Gud. Allikevel ble framstillinger av Kristus et

²⁴⁷ Jeg skylder en stor takk til Dr. Spanos for å ha delt tanker om dette temaet. Utgangspunktet for å inkludere dette i oppgaven var hans tanker og kunnskap om kunst i kirkene.

populært kunstnerisk motiv fram mot 300-tallet. Eusebius var en av dem som hevdet at avbildning av Gud (det inkluderer Jesus) ikke kunne være rett. I et brev adressert til Konstantins søster Konstantia, belærte han henne med sin teologiske forståelse rundt temaet: *”Are not such things banished and excluded from churches all over the world, and is it not common knowledge that such practises are not permitted to us alone?”*²⁴⁸ Da dette ble formidlet i brevs form til Konstantins søster, kan vi anta at Eusebius også meddelte Konstantin dette. Vi må dermed gå ut ifra at den første kristne keiser, av en nær samarbeidspartner, ble frarådet å fremstille Kristus på noen som helst måte i kunstnerisk forstand. Samtidig ble han i synet ved den milviske bro i 312 bedt om å fremstille korset på soldatenes skjold. Allikevel, direkte avbildning av guddommen skulle ikke forekomme, ifølge Eusebius. Theodosius ble også utvetydig gjort oppmerksom på det uriktige ved å male Kristus blant annet på vegger i kirkene. Biskop Epiphanius av Salamis²⁴⁹ sa det slik i et brev til Theodosius: *”Which ancient bishop ever dishonored Christ by painting him on door curtains?”*²⁵⁰

Begge disse keiserne ble advart mot å lage bilder av Kristus på teologisk grunnlag. Allikevel finnes mange gode eksempler på at de gjorde stikk motsatt. Hvorfor trosset de religiøse autoriteter og lot avbildninger av guddommen florere i sine regjeringsperioder? Kan det ha vært nødvendigheten av de visuelle forestillingene som folket skulle påvirkes av? Var det kanskje nødvendigheten av...

*”... to fill the holy church on both sides with pictures from the Old and New Testaments, executed by an excellent painter, so that the illiterate who are unable to read the Holy Scriptures, may, by gazing at the pictures, become mindful of the manly deeds of those who have genuinely served the true God...”*²⁵¹

Slik formulerte munken og helgenen Nilus av Sinai seg da han redegjorde for sitt syn på kirkekunsten. Antakelig var det slik keisere som lot kirkene bli dekorert tenkte. Kirkerommet skulle være et sted hvor de som ikke kunne lese, skulle kunne se i stedet. Men kirkerommet ble mer enn et utstillingsvindu for de bibelske historier og martyrer, den ble også et bolverk for keiserlig og kirkelig propaganda.

²⁴⁸ *Letter to Constantia*, Eusebius, i Mango, 2007, sitat, 17.

²⁴⁹ Epiphanius var for øvrig en innbitt motstander av kjetteri. Se Gilhus i T. Hägg, 2008, 33ff.

²⁵⁰ *Letter to Emperor Theodosius*, Epiphanius av Salamis, i Mango, 2007, sitat, 41f.

²⁵¹ *Letter to Prefect Olympiodorus*, St. Nilus of Sinai, i Mango, 2007, sitat, 32f.

Synet på kunst var mangfoldig og vi kan anta at Eusebius og Epiphanius var i mindretall hva angår lære om avbildning av Gud. Andre tanker rundt kunst i kirken finner vi hos St. Basil, som var en av de mest toenangivende teologer og forfattere som en av de kappadokiske fedre. Ved å benytte hans skrevne ord må vi gå ut ifra at dette var noe som berørte mange kristne, lesedyktige mennesker, og ellers de som direkte eller indirekte ble påvirket av hans mange skrifter. For eksempel *De Spirito Sanctu*, der skrev han blant annet:

*”For the Son is in the Father, and the Father is in the Son inasmuch as the former is like the latter, and the latter like the former, and in this lies their unity. So that by the peculiarity of their persons they are one and one, but in the community of their nature both are one. How then, if they are one and one, are there not two Gods? Because the imperial image, too, is called the emperor, and yet there are not two emperors: neither is the power cut asunder nor is the glory divided.”*²⁵²

I dette avsnittet er det særlig to ting å merke seg, bruken av keiseren i argumentasjonen, og den heller ”uriktige” teologien. Keiserens *image*, mest sannsynlig bilde eller statue av ham, blir gjort til eksempel på forholdet mellom Faderen og Sønnen. Det er merkverdig at han viser til Sønnens og Faderens enhet og at det sammenliknes med keiseren og bildet av ham. Metaforen kan forstås ved at de to naturene, det menneskelige og det guddommelige, kan identifiseres med det levende og det imaginære. Siden keiseren ikke er Gud er det vanskelig å forstå hvordan han mer enn bare å synliggjøre Faderen kan fullføre argumentasjonen for at Faderen og Sønnen er ett. Dette kan vise hvor sterkt den kirkelig/statlige propagandaen hadde fungert da *De Spirito Sanctu* ble skrevet i 363. Johannes Chrysostom brukte også flittig metaforer med keiserlige bilder og hvordan malingen av disse kan illustrere forskjellige sider ved livets mysterier. Han gikk likevel aldri så langt som å antyde at keiserens bilde kan gi en forklaring i debatten om Faderens og Sønnens substans.²⁵³ Kunsten var ment å ha stor innflytelse og hadde det etter all sannsynlighet også. Kirkefedre og biskoper var selv fortolkere av hvordan ting hang sammen. Når man i tillegg plasserte kunsten inne i bygg som allerede var spekket med symbolverdi til fordel for statsmakten, er det ikke underlig at en ny måte å forestille seg verden og det keiserlige hierarki utviklet seg.

²⁵² *De Spirito Sanctu XVII, 44*, St. Basil, i Mango, 2007, sitat 47.

²⁵³ Johannes Chrysostom, *Ad illuminandos, In Dictum Pauli, In Inscriptioe Altaris*, i Mango, 2007 sitat 47f.

St. Georg-rotunden i Thessaloniki

Mange av de kirkene som ble bygget på 300-tallet er i dag ruiner. Det betyr at veggmaleriene og det meste av kirkekunsten er forsvunnet. Samtidig finnes det noen meget godt bevarte veggmalerier. I St. Georg-rotunden i Thessaloniki har man gjort en innsats for å bevare og restaurere de godt bevarte maleriene som gjenstår. Disse er til gjengjeld blitt behørig dokumentert og tjener som et meget godt eksempel på bruk av kunst i kirkene. Rotunden var i utgangspunktet et tempel bygd av Galerius, men ble senere omgjort til kirke.

Hjalmar Torp er en av de fremste som har studert denne kirken og dets malerier. Han tilhører den skandinaviske skolen som mener det finnes gode indisier på at det var Theodosius som sto for omdanningen til kirke i 379.²⁵⁴ Rotunden har en stor mengde veggmalerier som presenterer synet på keiseren, Kristus, martyrene og himmelen på en måte som kan belyse kirkelig/statlig propaganda.

Gjennom de første 300 år av kristendommens historie ble Kristus framstilt i forskjellige former. For eksempel ble han framstilt som Apollon med feminine trekk og krøllete hår, og som den gode hyrde. Disse hadde begge vært populære motiver. I rotunden ble Kristus framstilt som en seierherre. Den menneskelige, tilgivende Jesus ble byttet ut med en selvsikker og majestetisk skikkelse. Dette motivet er kjent som *Christus Victor*- den seirende Kristus. Et annet motiv var Jesus framstilt som Sol Invictus.²⁵⁵

Bente Kiilerich er en annen representant for den skandinaviske skolen. Hennes omtale av maleriene er først og fremst basert på det kunstneriske og ikke det politiske aspektet. Jeg ønsker å bruke hennes framstilling, som utgangspunkt for tolkning av disse kunstverkene som propagandistiske uttrykk.

I huskirken i Dura-Europos finnes det også veggmalerier. Bildene der viser Kristus som den gode hyrde, Kristus som helbreder, kvinnene ved graven og en framstilling av Adam og Eva.²⁵⁶ Ingen kors, trone eller militære martyrer. Hvis man kunne utført en generalisering over menighetsliv og framstillinger av Kristus på bakgrunn av denne sammenlikningen hadde det vært enkelt å trekke en konklusjon. En så grov generalisering er selvfølgelig utenfor enhver akademisk standard. Men på samme tid er det kilde satt opp mot kilde, og dermed en viktig sammenlikning av kunstuttrykk til forskjellige tider. 200-tallets husmenighet i Duras kunst var gjenstand for bibelhistorier og den milde Kristus, mens Theodosius' kirkebygg framstilte seier martyrer, kors og en seirende Kristus.

²⁵⁴ Kiilerich, 2007, 321-322. Debatten går den dag i dag om når det skjedde. Det er enighet om at den ble ombygd mellom ca. 380 og 420.

²⁵⁵ Torp, 2002, 13.

²⁵⁶ Rodley, 1994, 13.

Rotundens vegger er preget av martyrer, hvorav de fleste led martyrdøden under Diokletians forfølgelse. 17 martyrer fikk plass på veggene med sitt eget navn og en måned skrevet under hver av dem. Ingen av martyrene var fra den vestlige delen av riket. Videre er det verd å merke seg at av disse 17 martyrene var 10 sivile og 7 militære. Det er særlig to ting jeg finner merkverdig ved disse framstillingene.

For det første er flere av martyrene er kledd i lilla. Akkurat som Mesarites beskriver Konstantins sarkofag i et lilla klede, var keiserens farge en mørk lilla tone, og bruken av lilla var sterkt begrenset. I løpet av 400-tallet ble dette keiserens farge ved lov.²⁵⁷ Videre er martyrene fremstilt i det keiserlige hoffs klær. Dette er av Kiilerich blitt betegnet som en etterlikning av det himmelske hoff.²⁵⁸ I en slik framstilling er det nærliggende å tro at keiseren ønsket å fremstille keiserens kamp mot rikets fiender som Guds kamp mot sine fiender. Det gjaldt like godt om man mistet livet i begge. Selv fargen på martyrenes klær understreker den sterke tilknytningen disse hadde til Gud og keiser. Soldatmartyrene ble raskt brukt som et populært symbol i mange kirker.²⁵⁹



Til venstre: interiør og del av veggmaleri fra huskirken i Dura-Europos.²⁶⁰

Til høyre: to martyrer fra St. Georg-rotunden i Thessaloniki.²⁶¹

²⁵⁷ Kiilerich, 2007, 335.

²⁵⁸ Kiilerich, 1998, 35.

²⁵⁹ Kiilerich, 1998 29.

²⁶⁰ Kilde:

<http://www.cartage.org.lb/en/themes/arts/architect/MiddleAgesArchitectural/EarlyChristianByzantine/EarlyChristianArchitecture/ar9603627.jpg> (18.5.2010, kl. 10.58)

²⁶¹ Kilde: <http://www.sacred-destinations.com/greece/images/thessaloniki/rotunda/resized/mosaic-sts-onesiphoros-and-porphyrus-c5-wc-pd.jpg> (18.5.2010, kl. 10.58)

Et essensielt uttrykk ved den bysantinske kunsten var at ansiktet ble sett på som et speil for personens indre. Da Kristus ble framstilt seierrik og majestetisk var det for å underbygge hans guddom. For å underbygge guddommen lot man Kristus og Sol Invictus inngå i en slags symbiose der keiseren ble prosjektøren for disses glans. Kiilerich hevder blant annet at det er en mulighet for at St. Georg-rotundens Kristus-Sol-skikkelse hadde sitt forbilde i bronsestatuen av Konstantin i Konstantinopel som Sol-Apollon.²⁶² Konstantins fascinasjon for Sol Invictus var aldri noen hemmelighet. Han lot seg avbilde på mynter med Sol Invictus i alle fall fram til 323.²⁶³ Slike symbioser som her er omtalt skal blant annet ha blitt utformet i tilknytning til det theodosianske hoff, noe som for øvrig kan støtte påstanden om at rotunden som kirke var et theodosiansk verk.²⁶⁴ Generelt underbygger funnene fra rotunden i Thessaloniki både bruken av det eusebianske verdensbildet samt enda et argument for at propagandaen på bakgrunn av dette nådde alle deler av samfunnet. De som ikke kunne lese eller skrive ble fortalt den politisk-religiøse sannheten gjennom ord og bilder.

Symboler og relikvier

Eusebius mente at bruken av kristne symboler var en suksessfaktor i krig, hevder Sophia Mergiali-Sahas i en artikkel.²⁶⁵ Samlingen av relikvier ble tidlig en del av den keiserlige kulturen: "Holy relics were now introduced into corpus of the imperial insignia, and seen as proofs of political authority and spiritual prestige."²⁶⁶ Relikviene ble ofte plassert i kirkens alter for å gi ekstra beskyttelse og velsignelse, men mest av alt var relikvienes makt nært knyttet til reell makt fordi relikviene var meget populær blant folket, og keiserne visste å utnytte dette.²⁶⁷ Gjenstandene ble brukt for å beskytte befolkningen og sikre keiseren suksess, og til syvende og sist sikre keiseren plassen som overhode for de kristne med sin oppvisning av relikvier.²⁶⁸ John Wortley mener relikviene også tjente som en form for fysisk tilstedeværelse som ikke ville vært mulig om den hellige personens kropp hadde blitt gravlagt.²⁶⁹ Det var med andre ord bedre å ta vare på den hellige personens avdøde kropp og bruke den som relikvier.

²⁶² Kiilerich, 1998, 24f.

²⁶³ Mango, 2002, 22.

²⁶⁴ Kiilerich, 1998, 25. Ets spørsmål man da kan stille er om det fantes en egen kultur for å skape slike symbioser ved det theodosianske hoff? I så fall er det et argument for at det fantes en overordnet propagandaprogram.

²⁶⁵ Mergiali-Sahas, 2001, 49.

²⁶⁶ Mergiali-Sahas, 2001, 43.

²⁶⁷ Mergiali-Sahas, 2001, 45.

²⁶⁸ Mergiali-Sahas, 2001, 46.

²⁶⁹ Wortley, 2009, 16.

Symbolene og relikviene introdusert etter Konstantin kom til makten skilte seg fra de symbolene kristne hadde brukt forut for det. Særlig korset var et symbol som ble viet stor oppmerksomhet etter begynnelsen av 300-tallet. Symboler, som Ichtyfiskene og framstillingen av den gode hyrde, måtte vike til fordel for korset, tronen og XP-monogrammet. På samme tid måtte huskirkemenighetsstrukturen vike for en mer organisert kirke og kirkegang. Selv den ortodokse kristendom måtte vike for interessen for hedenske impulser. De to første symbolene Konstantin knyttet til seg var korset og XP-monogrammet og de var begge resultater av metafysiske åpenbaringer. Korset forble et meget levedyktig symbol, kanskje på grunn av myten fra 400-tallet om at Helena hadde funnet korset. Konstantin selv bar selv en hjelm med monogrammet, og en spiker fra korset i sin hjelm.²⁷⁰ Både korset og monogrammet har overlevd som viktige kristne symboler fram til i dag. Henry Chadwick har for øvrig påvist likheten mellom monogrammet og et gammelt hedensk symbol med to økser liggende i hverandre.²⁷¹ Jeg vil også påpeke at monogrammet i utgangspunktet ble brukt som et krigssymbol og uniformering av Konstantins troppers skjold, og må dermed kunne sies å være et politisk symbol.

Med fremveksten av relikvier og symboler ble det metafysiske immanent. Kirkegjengeren kunne med egne øyne se for eksempel det hellige kors og benrester av apostler, og med det få førstehånds kjennskap til religionens viktige personer og hendelser. Å gjøre det som er vanskelig å fatte med forstanden til et fysisk berøringssmessig tilgjengelig symbol er viktig å ta med i vurderingen av kristendommens popularitet. Relikviene og symbolenes betydning bidro til å gjøre kristendommen enklere og mer tilgjengelig både for troende og konvertitter. Samtidig som innslag av hedendom fortsatte å gjøre kristendommen mer tilgjengelig for fler. I Konstantins regjeringstid hadde symbolbruken gjennomgående betydelige innslag av hedenskap. Sol Invictus, Apollo, relikvier og andre uttrykk bærer preg om en kultur for hedenske symboler. I *The clash of gods* viser Mathews hvordan enkelte kristne og hedenske kunstuttrykk i den tidlige bysantinske perioden er til forveksling like. Han spør også om det var bildenes kraft som gjorde politikken mulig, eller, som vi oftest blir forklart, politikken gjorde bildene mulig. Sagt med hans egne ord: "We are more accustomed to narrating events the other way around, describing the winning images as a consequence of the political fortunes of one or another party. I så fall er funn hvor kristne symboler inneholder hedenske konnotasjoner strengt tatt politiske budskap. I *CTh* ble Solens dag til en helligdag til ære for

²⁷⁰ Alföldi, 1932, 11.

²⁷¹ Chadwick, 1993, 126.

Kristus gjennom keiserlig lov. Eusebius brukte sollignende karakteristikk både av keiseren og Jesus,²⁷² og selv Athanasius brukte solmetaforer for å beskrive Jesus.²⁷³ Før Jesus hadde også Mithraskulten feiret sin guddom på søndagen. Jesus var ikke den første som brukte brød og vin som et sentralt element i tilbedelsen. Det å lete frem gjenkjennende faktorer mellom Kristus og gamle guder var tilsynelatende en vellykket presentasjon av den nye troen og jeg tror det var en meget viktig faktor for at kristendommen ble såpass utbredt som den ble.

Oppsummering

Hva som skjedde med de lokale menighetene kan vi bare gjette oss til da Konstantin begynte å bygge kirker med plass til over tusen mennesker.²⁷⁴ Dette førte etter min mening til et brudd med gamle byggeskikker og forandret menighetstanken. Selve kirkebygget var en viktig faktor i kampen for å ta temme og disiplinere kristendommen. Hvis vi ser for oss en kristen menighet bygd på identitet av forfølgelse og minoritetsfølelse²⁷⁵ som møttes i hverandres hjem, er det enkelt å se for seg et samhold og en felles agenda bygget rundt et mindre fellesskap. Hvis et slikt fellesskap ble splittet og gudstjenesten i basilikaene ble feiret med opp til tusen mennesker, i stedet for i husfellesskapet, kan man anta at dette var del av en passiviserings- og indoktrineringsprosess av den kristne bevegelsen. Den som kontrollerte bygningen kontrollerte forsamlingen.²⁷⁶

Men hvorfor hadde keiseren behov for å passivere disse? De var jo fortsatt en minoritet. For å besvare dette tror jeg vi igjen må se på hva staten trengte kirken til, enhet og keiserdyrkelse. Dermed ble enhet innad i kirken en viktig faktor. Dette kunne i større grad oppnås hvis flere hørte og så det samme til samme tid, attpåtil inne i et stort og vakkert kirkerom der biskopen talte til forsamlingen.²⁷⁷ Selv liturgien hadde blitt kollektivisert. På denne måten kunne statsmakten i stor grad kontrollere og bestemme hva som skulle være gjeldende innenfor den kristne tro. Inne i kirkebyggene var det også inntrykk i kunst, liturgi og liknende som var i tråd med de politisk-religiøse tankene. En rekke prosesser ble satt i gang i et forsøk på å skape en enhetlig kirke, både i organisasjon, i religion og i folkebevegelse. Gjennom dette kapitlet har jeg vist hvordan også kirkebygget tjente som direkte aktør i denne kampen for religiøs homogenitet. Gjennom å samle mennesker i et bygg

²⁷² *Letter to Constantina*, Eusebius, i Mango, 2007, sitat, 17.

²⁷³ Kazhdan, 1991 I, 217.

²⁷⁴ Boys-Stones m.fl., 2009, 354f.

²⁷⁵ White, 1996, 5.

²⁷⁶ McLynn, 2009, II 19.

²⁷⁷ Brandenburg og Vescovo, 2005, 16.

kunne staten engasjere seg i vanlige kristne menneskers liv. Det samme prøvde de ved de forskjellige forfølgelsene forut for dette. For igjen å svare konkret på spørsmålet stilt innledningsvis om hvem som hadde behov for kirkene: Det var staten, og kirken i allianse med staten, som hadde behov for de konstantinianske basilikaene. De kristne hadde lenge klart å bygge sine egne bygg. Overgangen fra de enkle *domus ecclesiae* og de funksjonelle kirkebyggene til de store basilikaene var arkitektonisk og ekklesiologisk unaturlig.

Staten ga kirken et eget rom for utøvelse av makt. Det satte kirken i en gunstig maktposisjon overfor kirkegjengerne. Mest naturlig er det å tenke at de kristne verdsatte keiserens generøsitet mot dem. Selv den sosiale statusen i det å være kristen forandret seg med Konstantins plutselige godhet mot de kristne.²⁷⁸

Det eusebianske verdensbildet om en hierarkisk inndeling ble særs tydelig i den nye kirkestrukturen. Da biskopen fikk en trone i kirken var det liten tvil om at det var den keiserlig/kirkelig makt han representerte. Samtidig knyttet Konstantin sin egen person til Jesu person gjennom kirkebygging på det han mente var historiske steder for Jesu liv og virke. Dette kan ha vært noe av det som gjorde at Konstantin ble en helgen.

Samtidig var det en tendens hos både Konstantin og Theodosius å tillate avbildninger av Kristus på tross av advarsler mot dette. Den utstrakte bruken av kunst i kirkene kan etter det jeg har vist til, betraktes som rene statlig-religiøs propaganda. Også bruken av hedensk-inspirerte symboler vitner om en pragmatisk tilnærming til religiøse mysterier som sikret en gunst for kristendommen hos en større del av befolkningen. De hedenske symbolene og bruken av relikvier bidro til ytterligere å presentere den politisk-religiøse på en slik måte at flere godtok det.

Både Krautheimer og Mathews påpeker kirkebyggets rolle som liturgiens beskytter. Med det menes at kirkebygget hadde en hellig oppgave i å huse liturgien innenfor sine vegger og tilrettelegge for møtet mellom himmel og jord. I det ligger også behovet for en egen og enhetlig liturgi. Det er i denne perioden at en enhetlig liturgi vokste fram, og den inneholder tilsynelatende elementer som samsvarer med resten av den politisk-religiøse tanke. Mathews hevder at tanken bak bygget var to-delt, det var der for liturgien, og for bygget og strukturen i seg selv.²⁷⁹ Akkurat som bygget var et politisk standpunkt, kan det hevdes at også den nye liturgien var det. Resultatet ble uansett at staten monopoliserte den ortodokse tro både med bygg, mennesker, kunst, symboler, relikvier og liturgi.

²⁷⁸ MacMullen, 1984, 49.

²⁷⁹ Mathews, 1971, 3.

6. KONKLUSJON

Jeg har delt konklusjonen i tre deler for å få fram funnene fra oppgaven på en mest mulig ryddig måte. Jeg vil først gå gjennom kildene og funnene fra dem. Deretter svarer jeg på problemstillingen. Til slutt følger en avslutning hvor jeg oppsummerer og kommer med mine forslag om hvordan funn og spørsmål fra denne oppgaven kan følges opp.

Kildene og funn i kildene

Både i *CTh*, Eusebius' tekster og i den arkitektoniske utvikling- og bygging av kirkebygg kan vi se en klar tendens til bruk og utvikling av politisk teologi. Grunnlaget for denne tanken finnes i nettopp Eusebius sine skrifter. Det er derfor svært interessant å se hvordan dette også utspiller seg i så forskjellige kildematerialet som litteratur, lovverk, arkitektur, symboler og kunst. I mine øyne viser kirkebyggene at det nye verdensbildet og propagandaen vant fram. Denne utviklingen må ha hatt en effekt på husmenighetene og idéen om en slik type menighet. Konstantin satte i gang et kirkebyggingsprosjekt som kraftig forbedret kirkens bruksområder. Jeg vil hevde at disse kirkene også var til for statens bruk. Gleden ved å jobbe med en slik oppgave som denne er nettopp det å se at det som de skriftlige kildene antyder finnes i noe så konkret som et kirkebygg.

På bakgrunn av kildene vil jeg påstå at presentasjonen av idéen om keiseren som Guds utvalgte monark ikke hadde vært mulig på samme måte om det ikke hadde vært for nettopp det som her er vist. Det baseres på følgende resonnement:

Keiseren hadde behov for å samle riket og betraktet antakelig kristendommen som et lim for å binde det multietniske riket sammen. Uansett hvilket religiøst ståsted Konstantin hadde favoriserte han kristendommen og benyttet seg av den.

Kirken hadde behov for å skaffe en god organisasjon og infrastruktur. Et ønske om å kunne bli en politisk aktiv institusjon er derfor forståelig. Frykten for at det politiske engasjementet skulle gå på kompromiss med de kristne verdiene ser ut til å ha vært munkevegelsens bekymring. Gjennom Eusebius' historieskrivning ble kirken presentert som en bestandig organisasjon med flere århundrers fartstid. Dette stemmer mest sannsynlig ikke, da forskjellige kristne trosretninger ser ut til å ha florert. Både fraværet av en kirkelig sentralorganisasjon og forfølgelsen av de kristne kan forklare den manglende evnen til å innkalle til konsiler på tvers av teologiske skiller.

Konstantin så kirkens behov for velferd og organisasjon, og han tok dermed på seg rollen som dens velgjører. Gjennom det sekulære lovverket kunne keiseren i større grad favorisere kristendommen og biskopene. Kristendommen ble favorisert gjennom toleranse og en gradvis mer fiendtlig holdning til andre religioner. Grepene om ortodoksien ble strammet hardere, og etter hvert kunne en enhetlig teologi presentert i lovene. Dette førte til at kristendommen ble det bysantinske rikets eneste tillatte religion. Staten tok også ansvaret med å innkalle til konsiler, bygge kirker og sørge for at biskopene ikke brukte tid på andre ting enn det kirkelige. Et slikt initiativ var uvurderlig for kirkens del. Fram til toleranseediktet ble utstedt i 313 hadde kirken vært en forfulgt minoritet.

Eusebius komponerte i samme tidsrom beretninger om Konstantin og hans vei til keisermakten som et ledd i en større avhandling om historien om kristendommen. Ved først å presentere monarkiet som Guds erstatning på polyarkiet, samt keiseren som redningsmann i kristendommens skjebnetime, kunne han fortelle leserne sine om at dette harmonerte med et guddommelig hierarki gjenspeilet på jorden. Eusebius framstilte det slik at Konstantin var Guds utvalgte og ikke bare en eksekutør av Guds plan. Konstantin *var* planen og hans suksess gjenspeilet dette.

I kristen idé og tanke var den gamle tradisjonen med å hylle keiseren som en guddom uaktuell. Konstantin måtte dermed fremstilles som noe *lik* en guddom. Flere versjoner ble valgt, deriblant de hedenske Sol Invictus og Apollon og de kristne Moses og Kristus. Mest bemerkverdig finner jeg presentasjonen av Konstantin som den trettende apostel. Jeg har vist hvordan Konstantin forsøkte å knytte sin person med Kristus gjennom å "ta patent" på områder og hendelser. Kirkebyggene ble bygget som monumenter over dette. Å hylle Konstantin *som* Kristus ville imidlertid være blasfemi. Derfor trengte man en noe mer subtil markering av hans person etter døden. Alternativet var derfor å overta den rollen som Paulus hadde hatt i over 250 år, den trettende apostel.

Kirkens behov for større og bredere organisasjon, og infrastruktur ble imøtekommet av staten. Det er mye som peker på at det lå en tydelig statlig-religiøs tanke bak det hele. Det påfallende i så måte er hvordan de statlig innkalte kirkelige konsiler kunne avsette og innsette biskoper alt etter hvilket syn på teologi disse forfektet i de rådende politiske og kirkepolitiske omstendigheter. Statens inngripen i kirkelige affærer medførte både goder og kontroll for kirkens del. Dette vises tydelig med den kommunikasjon den arkitektoniske utformingen av den nye basilikakirken hadde, og den politisk-religiøse kunsten kirken rommet. Alt pekte i retning av at stat og kirke var i en slags hellig allianse og at det eusebianske verdensbildet var

den riktige forståelsen av verden, himmelen, keiseren og Gud. Neste steg var å inkorporere dette i samfunnets forståelse av verden.

Antallet kristne økte kraftig i løpet av 300-tallet. Dette kan skyldes mange ting og jeg tror én, blant mange gode forsøk på forklaringer er stat og kirkes bruk av propaganda. Dette fordi det sikret begge institusjoner makt. Den propagandaen som folk ble presentert for i kirkene betydde fremfor noe annet at de ikke lenger tilhørte en lokal forsamling av troende som samlet seg i hus og i *domus ecclesiae*. De var tvert i mot del av en keiserlig, ortodoks, nasjonal, politisk institusjon. Om de fortsatte å samles i de mindre husmenighetsfelleskapene har jeg ikke kjennskap til. Sannsynligheten for at husmenighetsbevegelsen døde ut i løpet av 300-tallet til fordel for kirkegang anser jeg for stor, kildene tatt i betraktning. Særlig i byene, der staten hadde størst kontroll, tror jeg dette var tilfellet. Det ville være forskningsmessig interessant å undersøke flere aspekter ved dette.

Det politiske spillet er ikke verd særlig mye uten å få med seg massene i sin politikk. Derfor mener jeg at alliansen mellom stat og kirke, mer enn noe annet sted, viser seg som en enhetlig ideologi i kirkebygget. Dette til tross for at stat og kirke hadde forskjellige behov og mål. Kirkebygget blir dermed stående som det ultimate symbolet på alliansen mellom stat og kirke og hva denne alliansen presenterte og representerte, hva den sto for og hva den utrettet. Nær sagt alt av ord, idé, arkitektur, eksteriør, interiør, kunst, budskap og budbærere viser til en forståelse av forholdet mellom stat og kirke som ble skapt, dyrket og presentert i og med kirkene. På denne måten ble massene indoktrinert i ett budskap, en tanke som harmonerer med det voldsomme fokus kampen for ortodoksi fikk utover 300-tallet.

Alle kildene inneholder klare bevis på den politisk-religiøse tenkning. Uttalelsene fra *CTh* er utislørt politisk-religiøse, de eusebianske tekstene skjuler den direkte tanken om bruk av stat og kirke bak historiske og teologiske fortolkninger, mens kirkebygningene står som monumenter over idéene og som inkarneringen av funnene fra de skriftlige kildene.

Svar på problemstilling

Min problemstilling har vært:

”Hvordan utviklet forholdet mellom stat og kirke seg på 300-tallet i Bysants, og hvilken betydde det for kirkens makt og selvforståelse?”

Utvikling av forhold mellom stat og kirke

Et kort, konkret svar på dette var at det utviklet seg på bakgrunn av kirkens- og statens behov, deres evne til å kunne bety noe viktig for hverandre, til tross for at de hadde forskjellige mål. Dette resulterte i oppblomstringen av den kirkelige organisasjon og etableringen av et nytt politisk system der både kirke og stat utøvde stor makt over befolkningen. Dette forekom primært gjennom den vellykkede omleggingen av tilbedelsessteder fra private hjem til offentlige kirker. Det betyr at denne utviklingen betydde nærmest alt for kirkens makt og det påvirket kraftig kirkens selvforståelse.

Dette innebar et klart brudd med tidligere tider preget av løs organisering og frykt for forfølgelser. Siden de kristne før Konstantin levde med dette som et bakteppe ble martyrene og andre som holdt ut pinsler for sin tros skyld hedret. Dette preget de kristnes selvforståelse, og står i sterk kontrast til den måten kirken oppfattet seg selv på etter at keiseren hadde omfavnet den kristne religionen. Kristendommen var blitt en maktens religion allerede ved det første økumeniske konsil i 325. Slik ble også den populære forståelsen av religionens innhold omtolket og man levde i forventning om at det bysantinske riket var Guds utvalgte rike på jord. Ikke bare kirken utviklet seg, men hele religionen, som resultat av forandringene av og i kirken etter organiseringen og politiseringen av den. Dette vises i en pragmatisk tilnærming til alliansen fra begge sider.

Et annet aspekt ved kirke/stat-forholdets utvikling er kampen for ortodoksi. Der mener jeg seieren til fordel for den nikenske teologi må betraktes som en suksess, kjempet fram av Theodosius. Dette har nok hatt meget stor betydning for kirkens makt og selvforståelse da denne organisasjonen for første gang i sin historie på slutten av 300-tallet kunne stå samlet om en, mer eller mindre enhetlig teologi.²⁸⁰ Den utviklingen som startet med Konstantin, og

²⁸⁰ Det andre økumeniske konsil i Konstantinopel er, etter min mening, langt viktigere hva angår krystalliseringen av ortodoksien. Konsilet i Nikea ble etterfulgt av fortsatt dype skiller mellom nikensk og ariansk kristendom.

som i denne oppgaven avsluttes med Theodosius viser en kirke som blir mer rettet innover i tanke og gjerning.

I den metfaysiske forestillingen om kirken som bærer av den sanne tro må utviklingen av en enhetlig liturgi ha betydd mer enn mange av de andre propagandistiske ytringene. Dette er en særdeles tydelig indikasjon på at den kristne tro ble politisert, kollektivisert og ensrettet. Som de små, uferdige og enkle eksemplene jeg har vist til fra liturgiene er det snakk om en symbolsk, men kraftfull endring fra de tidligste liturgiene og til Basil og Johannes Chrysostoms liturgier. Bevismateriale er dog lite. Hadde det ikke vært for at så mange andre bevis pekte i retning av at propogandaen til fordel for stat og kirke var så omfattende hadde jeg frimodig latt liturgiene passere i stillhet

Betydning for kirkens makt

Først og fremst sørget kirkens allianse med staten at kirken ble mektig i det hele tatt. Før Konstantin hadde de kristne blitt forfulgt det ikke fantes noen sentralisert struktur. Deretter fikk kirken mye makt på flere områder, for eksempel økonomi og infrastruktur. Slike faktorer bidra til å gjøre kirken som institusjon sterk, og en politisk partner for staten. Et veldig godt eksempel er at det sivile lovverket oppfordret til å testamentere gaver til kirken.

Den viktigste makten kirken erfarte var over menneskers liv. Kirkebygget var en arene for prester og biskoper å utøve makt i samsvar med det nye verdensbildet. I dette bygget kunne de presentere den forståelsen av maktstrukturer som tjente stat og kirke for massene: Keiseren var innsatt av Gud, biskopen var innsatt av keiseren.

Kirken var delvis autonom i det at de bestemte over seg selv i juridiske spørsmål. Keiserens innblanding i kirkelige affærer må imidlertid betraktes som en faktor som reduserte kirkens makt. Selv om det keiseren skulle adlyde biskoper, var det i flere instanser keiseren som satt med det siste ordet. Innkalling til konsiler er et eksempel. Muligheten til å kunne luke vekk uønskede lover et annet. Dette kunne ikke kirken kontrollere.

Den økte makten lå også i homogenitet i religionen. Enhetlig teologi og praksis, fastsatte datoer for helligdager, enhetlig liturgi og felles forståelse av keiserens posisjon, var faktorer som styrket kirken innad. Dette gjorde at kirken framsto med en troverdighet og tyngde som det multietniske og flerreligiøse Romerriket ikke hadde sett maken til.

Betydning for kirkens selvforståelse

Kirkens selvforståelse forandret seg først og fremst ved at den ble organisert sentralt. Den styrkede organisasjonen ledet igjen til at den ble en politisk aktør. Kirken gikk fra å være

forfulgt minoritet uten sentralt lederskap til å bli en av de viktigste politiske aktørene i et av verdens største og lengst levende imperier. Dette skjedde også over relativt kort tid. Allerede under Konstantins regjering fikk kirken råderett over seg selv og ble kraftig tilgodesett av staten fordi staten hadde et behov for sterk og enhetlig kirke. Fra å være en forfulgt minoritet på begynnelsen av 300-tallet forandret kirkens selvforståelse seg til å bli en politisk maktorganisasjon. Siden Bysants i politisk-teologisk forstand ble forstått som Guds ene utvalgte rike ble også kirkens rolle tolket innenfor dette. Dette gjorde at kirken ble en nasjonal organisasjon, mer enn en kirke for alle kristne.

Det eusebianske verdensbilde lå altså til grunn for kirkens forandrede selvforståelse. Styrkingen av kirken innad betydde mye for hvordan den så på seg selv. Kampen om ortodoksi hjalp kirken til å finne sin identitet. Kirken ble først samlet og deretter definert innad av hva de ble enige om å tro på. Her var keiseren med sin respekt for doktrine, og sine lover en uvurderlig støttespiller. Samtidig bidro dette til at kirken ble nærmere knyttet til staten. Kirkens selvforståelse var derfor også preget av dens nære forhold til staten. Deres felles interesse av hverandre preget for øvrig hele det politiske systemet.

Konstantin hadde selv behov for å fremstille seg som Sol Invictus både fordi det var gjenkjennbart for et hedensk og polyteistisk samfunn, samtidig som det fantes mange likheter mellom Sol Invictus og Kristus. Dette brukte Konstantin for hva det var verd siden han ikke direkte kunne fremstille seg selv som Kristus. Både hos Eusebius, i kirkekunsten, og hos flere andre kirkefedre finnes solen som et sentralt element, enkelt forbundet med Konstantins fascinasjon for Sol Invictus. Solmetaforene og Sol Invictus-framstillingene var mange og det er ingen tvil om at Konstantin forsøkte å forbinde sin egen person med Sol Invictus, slik Kristus hadde blitt framstilt som Sol Invictus tidligere. Dette underbygger min konklusjon om at forskjellige uttrykk for forskjellige behov hos både stat og kirke tjente et felles mål.

For kirkens del betydde det å ta inn over seg det som tjente organisasjonen best. Det vil si, både Sol Invictus, med søndagen og muligheten for intern jurisdiksjon og store økonomiske goder. Kirken forsto seg selv som en nasjonal politisk organisasjon i en hellig allianse med Guds vikar på jorden.

Avslutning, forskningsfunn og behovet for videre forskning

Fantes det da et overordnet propagandaprogram som kan forklare de hendelsene og den utviklingen jeg har forsøkt å gjøre rede for? Kildenes samstemmighet og de logiske resonnementenes helhet leder meg til å påstå at det var det. Det virker som om det var en felles forståelse av hva som måtte til for at kirke og stat skulle nå gjennom med sitt budskap.

Den maktposisjonen som kirken opparbeidet seg gjennom 300-tallet ble gjeldende for forholdet mellom stat og kirke gjennom hele Bysants' levetid. Betydningen av å studere hvordan dens makt og selvforståelse vokste fram er derfor grunnleggende å kjenne til i bysantinske studier. Det er på grunn av dette bysantinister i dag snakker om "The Byzantine Theocracy" og "Political Theology."

. Denne oppgaven handler i større grad om Konstantin enn Theodosius. Det som i utgangspunktet var tenkt som et komparativ studie av de to, endte opp med å fokusere veldig mye på Konstantin og den tidlige tiden. Det skyldes graden av funn under forskningen. For eksempel er årene 324 og 325 spekket med viktige begivenheter: Konstantins seier over Licinius, *HE* ble ferdig redigert, konsilet i Antiokia ble avholdt, konsilet i Nikea ble avholdt, Hosius og Eusebius "byttet" plass. Og dette er bare en del av det som gjorde at oppgavens fokus ble lagt i første del av 300-tallet. Etter min mening har jeg ikke forsømt sider ved Theodosius som burde vært tatt med i henhold til problemstillingen. Theodosius stadfester mange av funnene fra Konstantin, og han er en viktig skikkelse hva angår utviklingen av kirken og kirkens makt.

Hva har så vært mitt bidrag på forskningsfeltene? Oppgaven har tatt for seg perioder hvor det finnes god kunnskap og mye forskningslitteratur. Jeg har tatt for meg en del av denne forskningslitteraturen, men har som sagt ikke hatt behov for særlig mer enn å utfylle eksisterende forskning. Det betyr at jeg ikke har engasjert meg særlig i pågående debatter, men heller prøvd å tette noen hull som forskningen har.

Ved å sette kirkebygget i en annen sammenheng enn arkitekturhistorie har jeg kunnet konkludere med at kirkebygget var et ubestridelig uttrykk for statlig-kirkelig propaganda. Å betrakte kirkebyggingen i Palestina med "patentering" av Kristi liv er også et resultat av denne oppgaven. Når det gjelder bruk av propaganda har jeg i denne oppgaven avdekket en utstrakt bruk av dette. Å bruke dette som en del av forklaringen på kristendommens vekst kunne vært meget faglig interessant. Jeg har ikke klart å skaffe noen direkte bevis for noe slikt. På bakgrunn av det vil fremme forslag om at det burde studeres nærmere. er et forslag jeg vil fremme på bakgrunn av disse funnene. Andre spørsmål og temaer jeg gjerne ser følges opp, enten av meg selv eller andre er:

- Hvilke andre kilder underbygger funnene fra denne oppgaven?

- Oppfølging av hvordan propaganda kan forklare en del av kristendommens utbredelse. En komparativ studie av politisk-religiøs propaganda i dag og i Bysants på 300-tallet.
- Hva skjedde egentlig med de kristne husfelleskapene etter at basilikaene ble oppført?
- Er det flere funn, arkeologisk og/eller historisk som underbygger tanken om at kirker ikke fantes før utpå 300-tallet?
- Var det en bevisst retorisk vending på 300-tallet å fokusere på bygget framfor menigheten?
- Hvilke andre uttrykk har vi for det eusebianske verdensbildet?

Jeg håper at 300-tallet vil fortsette å fange forskeres oppmerksomhet, og at mitt bidrag kan bringe forskningen videre i en eller annen grad. I vitenskapens navn er et bidrag et bidrag uansett hvor lite eller stort det er, selv om det bare skulle lede til nye spørsmål. Jeg håper nye spørsmål vil bli stilt i lang tid framover.

BIBLIOGRAFI

- Alföldi, Andreas. "The Helmet of Constantine with the Christian Monogram." *The Journal of Roman Studies*, 22, Del 1: Papers Dedicated to Sir George Macdonald K.C.B., (1932): 9-23.
- Armstrong, Gregory T. "Imperial Church Building and Church-State Relations, A. D. 313-363." *Church History*, 36, nr. 1 (1967): 3-17.
- Barnes, Timothy D. *Constantine and Eusebius*, Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1981.
- . *From Eusebius to Augustine: Selected Papers, 1982-1993*. Aldershot: Variorum, 1994.
- Beck, Hans-Georg. *Das Byzantinische Jahrtausend*. München: Verlag C.H. Beck, 1994.
- Brandt, J. Rasmus og Olaf Steen (red.), *Acta ad Archeologiam et Artium Historiam Pertinentia: Imperial Art as Christian Art - Christian Art as Imperial Art*, Roma, Det Norske Instituttet i Roma, 2001.
- Bowersock m.fl., *Late Antiquity: A Guide to the Postclassical World*, Cambridge: The Belknap Press of Harvard University Press, 2000.
- Boyd, William Kenneth. *The Ecclesiastical Edicts of the Theodosian Code*. Clark, New Jersey: Lawbook Exchange, 2005.
- Brandenburg, Hugo, and Arnaldo Vescovo. *Ancient Churches of Rome from the Fourth to the Seventh Century: The Dawn of Christian Architecture in the West*. Turnhout, Belgia: Brepols, 2005.
- Brown, Peter Robert Lamont. *The World of Late Antiquity: From Marcus Aurelius to Muhammad*. London: Thames and Hudson, 1971.
- Cameron, Averil. *Christianity and the Rhetoric of Empire: The Development of Christian Discourse*. Berkeley: University of California Press, 1991.
- . *The Mediterranean World in Late Antiquity, Ad 395-600*. London: Routledge, 1993.
- Cameron, Averil og Peter Garnsey. *The Cambridge Ancient History*, volum XIII: *The Late Empire, A.D. 337-425*, Cambridge: Cambridge University Press, 2001.
- Cavallo, Guglielmo. *The Byzantines*. Chicago: University of Chicago Press, 1997.
- Chadwick, Henry. *The Early Church*. London: Penguin Books, 1993.
- Cook, S.A., m.fl., *The Cambridge Ancient History*, volum XII: *Imperial Crisis and Recovery, A.D. 193-324*, Cambridge: Cambridge University Press, 1999.

- Corcoran, Simon. *The Empire of the Tetrarchs: Imperial Pronouncements and Government, A.D. 284-324*. Oxford: Clarendon Press, 1996.
- Downey, Glanville. "The Tombs of the Byzantine Emperors at the Church of the Holy Apostles in Constantinople " *The Journal of Hellenic Studies* 79, (1959): 27-51.
- Drake, H. A. *Constantine and the Bishops: The Politics of Intolerance*. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 2000.
- Ehrman, Bart D. *Lost Christianities: The Battle for Scripture and the Faiths We Never Knew*. New York: Oxford University Press, 2003.
- Eusebius av Cæsarea, *Life of Constantine*, oversatt og kommentert av Cameron, Averil og Hall, Stuart G., New York, Clarendon Press/Oxford University Press, 1999.
- . *The History of the Church*, oversatt av Williamson, G.A., redigert av Louth, Andrew, London: Penguin Classics, 1989.
- . *In Praise of Constantine*, oversatt av Drake, H.A., *In Praise of Constantine: A Historical Study and New Translation of Eusebius' Tricennial Orations*, Berkeley: University of California Press, 1976.
- Fenn, Richard K. *Sociology of Religion*. Oxford: Blackwell Publishing, 2003.
- Fiskå Hægg, Henny. Oldkirken: *Kristendommen i Romerriket 30-395*, Bergen: Fagbokforlaget, 2004.
- Frend, W.H.C., *The Early Church: From the beginnings to 461*, London: SCM Press, 2003.
- . *The Rise of Christianity*. Philadelphia: Fortress Press, 1985.
- Geanakoplos, Deno John. *Byzantium: Church, Society, and Civilization Seen through Contemporary Eyes*. Chicago: University of Chicago Press, 1986.
- Grafton, Anthony og Megan Williams. *Christianity and the Transformation of the Book: Origen, Eusebius, and the Library of Caesarea*. Cambridge, Massachusetts: Belknap Press, 2006.
- Grant, Robert M. *Augustus to Constantine: The Rise and Triumph of Christianity in the Roman World*. Louisville: Westminster John Knox Press, 2004.
- Gregory, Timothy E. *A History of Byzantium*. 2 ed. Oxford: Blackwell Publishing, 2006.
- Grimen, Harald. *Samfunnsvitenskapelige Tenkemåter*. 3 ed. Oslo: Universitetsforlaget, 2004.
- Harries, Jill. *Law and Empire in Late Antiquity*. Cambridge: Cambridge University Press, 1999.
- Harries, Jill og Ian Wood. *The Theodosian Code: Studies in the Imperial Law of Late Antiquity*. London: Duckworth, 1993.

- Harris, William V. (red.) *The Spread of Christianity in the First Four Centuries: Essays in Explanation*. Leiden: Brill, 2005.
- Herrin, Judith. *The Formation of Christendom*. Oxford: Basil Blackwell, 1987.
- Honoré, Tony. *Law in the Crisis of Empire, 379-455 AD: The Theodosian Dynasty and Its Quaestors*. Oxford: Clarendon Press, 1998.
- Humfress, Caroline. *Orthodoxy and the Courts in Late Antiquity*. Oxford: Oxford University Press, 2007.
- Humphries, Mark. *Early Christianity*. London: Routledge, 2006.
- Hägg, Thomas (red.), *Kjetterne og kirken: Fra antikken til i dag*, Oslo, Scandinavian Academic Press, 2008.
- Jaeger, Werner. *Early Christianity and Greek Paideia*. Cambridge, Massachusettes.: Belknap Press, 1961.
- Kazhdan, A. P. *The Oxford Dictionary of Byzantium*. New York: Oxford University Press, 1991.
- Kazhdan, A. P. og Giles Constable. *People and Power in Byzantium: An Introduction to Modern Byzantine Studies*. Washington, D.C.: Dumbarton Oaks, Center for Byzantine Studies, Trustees for Harvard University, 1982.
- Kiilerich, Bente. "Picturing Ideal Beauty: The Saints in the Rotunda at Thessaloniki." *Antique Tardive* 15, (2007): 321-36.
- Kiilerich, Bente og Hjalmar Torp. *Bilder Og Billedbruk I Bysants*. Oslo: Grøndahl og Deryers Forlag AS, 1998.
- Klijn, A.F.J. "An Ancient Syriac Baptismal Liturgy in the Syriac Acts of John." *Novum Testamentum* 6, (1963): 216-28.
- Krautheimer, Richard og Slobodan Ćurčić. Early Christian and Byzantine Architecture ———. "The Constantinian Basilica." *Dumbarton Oaks Papers* Vol. 21,, (1967): 115-40.
- Lenski, Noel, (red.) *The Cambridge Companion To: The Age of Constantin*. Cambridge: Cambridge University Press, 2006.
- MacCulloch, Diarmaid. *A History of Christianity: The First Three Thousand Years*. London: Allen Lane, 2009.
- MacMullen, Ramsay. *Christianity and Paganism in the Fourth to Eighth Centuries*. New Haven: Yale University Press, 1997.
- . *Christianizing the Roman Empire (A.D. 100-400)*. New Haven: Yale University Press, 1984.

- Mango, Cyril. *The Art of the Byzantine Empire 312-1453*, Medieval Academy Reprints for Teaching. Toronto: University of Toronto Press, 2007.
- . *The Oxford History of Byzantium*. Edited by Cyril Mango. Oxford: Oxford University Press, 2002.
- Martin, Dale B. og Patricia Cox Miller. *The Cultural Turn in Late Ancient Studies: Gender, Asceticism, and Historiography*. Durham: Duke University Press, 2005.
- Mathews, Thomas F. *The Clash of Gods: A Reinterpretation of Early Christian Art*. Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1993.
- . *The Early Churches of Constantinople: Architecture and Liturgy*. University Park: Pennsylvania State University Press, 1971.
- Matthews, John F. *Laying Down the Law: A Study of the Theodosian Code*. New Haven: Yale University Press, 2000.
- McLynn, Neil. *Christian Politics and Religious Culture in Late Antiquity*, Farnham: Ashgate, 2009.
- Mendels, Doron. *The Media Revolution of Early Christianity: An Essay on Eusebius' Ecclesiastical History*. Grand Rapids: Eerdmans Publ., 1999.
- Mergiali-Sahas, Sophia. "Byzantine Emperors and Holy Relics: Use, and Misuse, of Sanctity and Authority." *Jahrbuch der Österreichischen Byzantinischen Gesellschaft* 51, (2001): 41-60.
- Mitchell, Stephen. *A History of the Later Roman Empire, Ad 284-641: The Transformation of the Ancient World*. Malden: Blackwell, 2007.
- Moreschini, Claudio og Enrico Norelli. *Early Christian Greek ad Latin Literature: A Literary History*, Volum 2: *From the Council of Nicaea to the Beginnings of the Medieval Period*, Peabody, Massachusetts: Hendrickson Publishers, 2005.
- Norton, Anne-Lucie. *Hutchinson Dictionary of Ideas*. Abingdon: Helicon Publishing, 2005.
- Odahl, Charles M. *Constantine and the Christian Empire*. London: Routledge, 2004.
- Pharr, Clyde, Theodosius, Davidson, Theresa Sherrer og Pharr, Mary Brown. *Codex Theodosianus*. Clark, N.J.: The Lawbook Exchange, 2001.
- Quasten, Johannes. *Patrology. III: The Golden Age of Greek Patristic Literature*, Utrecht-Antwerp: Spectrum publishers, 1964.
- Rodley, Lyn. *Byzantine Art and Architecture: An Introduction*. Cambridge: Cambridge University Press, 1994.
- Runciman, Steven. *The Byzantine Theocracy*. Cambridge: Cambridge University Press, 1977.

- Shepherd, Massey H. "The Formation and Influence of the Antiochene Liturgy." *Dumbarton Oaks Papers* 15, (1961): 3+25-44.
- Stark, Rodney. *The Rise of Christianity: A Sociologist Reconsiders History*. Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1996.
- Stugu, Ola Svein. *Historie I Bruk*. Oslo: Samlaget, 2008.
- Tilden, Philip. "Religious Intolerance in the Later Roman Empire: The Evidence of the Theodosian Code", University of Exeter, 2006.
- Torp, Hjalmar. "Dogmatic Themes in the Mosaics of the Rotunda at Thessaloniki." *Arte medievale* 1, (2002): 11-32.
- Treadgold, Warren. *The Early Byzantine Historians*: Palgrave Macmillan, 2007.
- . *A Concise History of Byzantium*. Basingstoke: Palgrave, 2001.
- . *A History of the Byzantine State and Society*. Stanford: Stanford University Press, 1997.
- Turner, Harold W. *From Temple to Meeting House: The Phenomenology and Theology of Places of Worship*. The Hague: Mouton, 1979.
- White, L. Michael. *The Social Origins of Christian Architecture*. Valley Forge, Penn.: Trinity Press, 1996.
- Wilson, Bryan R. *Religion in Sociological Perspective*. Oxford: Oxford University Press, 1982.
- Worth, Roland H. *Shapers of Early Christianity: 52 Biographies, A.D. 100-400*. Jefferson: McFarland, 2007.
- Wortley, John. *Studies on the Cult of Relics in Byzantium up to 1204*. Farnham: Ashgate/Variorum, 2009.

Internettressurser:

Jakobs liturgi hentet fra Christian Classics Ethereal Library, kristen klassisk litteratur på nett:
www.ccel.org:

Jakobs liturgi: <http://www.ccel.org/ccel/schaff/anf07.xii.ii.html> (18.5.2010, kl.10.58)

Basils og Johannes Chrysostoms liturgier hentet fra hjemmesidene til den gresk-ortodokse kirke i USA, Greek Orthodox Archdiocese of Americas nettside: www.goarch.org:

Basils liturgi: http://www.goarch.org/chapel/liturgical_texts/basil#divine (18.5.2010, kl.10.57)

Johannes Chrysostoms liturgi: http://www.goarch.org/chapel/liturgical_texts/liturgy_hhc (18.5.2010, kl.10.57)

Pressemelding om de arkeologiske funnene ved Aqaba fra North Carolina State Universitys hjemmeside www.ncsu.edu:

http://www.ncsu.edu/news/press_releases/02_10/291.htm (18.5.2010, kl.10.59)

Bilder:

Augustus:

<http://72.5.117.144/fif=fpX/e/E11842CR-d1.fpx&obj=iip,1.0&wid=400&cvt=jpeg> (18.5.2010, kl.11.24)

Konstantin:

http://z.about.com/d/historymedren/1/0/Q/J/2/const_colossalhead.jpg (18.5.2010, kl.11.24)

Sol Kristus:

<http://www.saintpetersbasilica.org/Necropolis/Pic/scavi-Cristo-Sole-mb-a.jpg> (18.5.2010, kl.11.25)

Sol mynt:

http://upload.wikimedia.org/wikipedia/commons/a/a6/Constantine_multiple_CdM_Beistegui_233.jpg (18.5.2010, kl.11.26)

Den konstantinianske basilikaen i Trier:

<http://intranet.arc.miami.edu/rjohn/images/EarlyChristian/Trier%20Basilica.jpg> (18.5.2010, kl.10.55)

St. Georg-rotunden i Thessaloniki:

<http://www.cartage.org.lb/en/themes/arts/architec/MiddleAgesArchitectural/EarlyChristianByzantine/EarlyChristianArchitecture/ar9603627.jpg> (18.5.2010, kl.10.56)

Interiøret i Dura-Europos:

<http://www.cartage.org.lb/en/themes/arts/architec/MiddleAgesArchitectural/EarlyChristianByzantine/EarlyChristianArchitecture/ar9603627.jpg> (18.5.2010, kl.10.58)

Interiør i rotunda:

<http://www.sacred-destinations.com/greece/images/thessaloniki/rotunda/resized/mosaic-sts-onesiphoros-and-porphyrrios-c5-wc-pd.jpg> (18.5.2010, kl.10.58)