

## **Paulus, autoritative skrifter og kanon i tidlig kristendom**

En analyse av noen tidlige kristnes syn på paulusbrevenes autoritet, i diskusjon med to forskere på kanoniseringen av Det nye testamentet

ANDERSEN, MARCUS RENÉ

VEILEDER

Tor Vegge

**Universitetet i Agder, 2022**

Fakultet for humaniora og pedagogikk

Institutt for religion, filosofi og historie

Master

## **Øversettelser, tekster og forkortelser**

Alle norske bibelsitater er hentet fra Bibelselskapets Bibel 2011.

Greske tekster fra Det nye testamentet er hentet fra *Novum Testamentum Graece*, Nestle-Aland, 28. utg.

Norske øversettelser av 1 Klemensbrev, ignatiusbrevene og Polykarps brev til filipperne er hentet fra Baasland, E., & Hvalvik, R. (Red.) (1984). *De apostoliske fedre: I norsk øversettelse med innledninger og noter*. Oslo: Luther. Greske og latinske tekster er hentet fra Loeb Classical Library, [www.loebclassics.com](http://www.loebclassics.com).

Forkortelser av historiske primærkilder følger Alexander, P.H., Kutsko, J.F., Ernest, J.D., Decker-Lucke, S.A., & Petersen, D.L. (Red.). (1999). *The SBL Handbook of Style: For Ancient Near Eastern, Biblical, and Early Christian Studies*. Peabody, Mass: Hendrickson Publishers.

Kilder uten referanse til sidetall er hentet fra digitale versjoner uten sidetall, og er i stedet referert med kapittelnummer, eller kun kapitteforfatter(e) i bøker med redaktør.

## Innhold

1. Introduksjon .....	5
1.1. Problemstilling og forskningsspørsmål .....	6
1.2. Disposisjon og oppsummering av konklusjoner .....	7
1.3. Kilder .....	8
2. Autoritative skrifter og kanon: McDonald og Krugers tilnærminger .....	10
2.1. Lee Martin McDonald: Kanon 1 og kanon 2 .....	11
2.2. Michael J. Kruger: Funksjonell, eksklusiv og ontologisk kanon .....	12
3. Metodologiske betraktninger .....	15
3.1. Hermeneutikk og resepsjon .....	17
3.2. Historisk metode .....	20
3.3. Studie av kanonforskerne .....	21
4. Paulusresepsjonen i 1 Klemensbrev, ignatiusbrevene og Polykarps brev til filipperne ...	23
4.1. Autoritet, autoritative skrifter og kanon .....	23
4.2. 1 Klemensbrev .....	25
4.2.1 Introduksjon .....	25
4.2.2 Eksplisitte omtaler av Paulus .....	26
4.2.3 Paulusbrev: Sitater og allusjoner .....	29
4.2.4 Andre kilder .....	33
4.2.5 Oppsummering 1 Klemens .....	34
4.3. Ignatiusbrevene .....	35
4.3.1 Introduksjon .....	35
4.3.2 Eksplisitte omtaler av Paulus .....	36
4.3.3 Paulusbrev: Sitater og allusjoner .....	38
4.3.4 Andre kilder .....	40

4.3.5	Oppsummering ignatiusbrevene.....	41
4.4.	Polykarps brev til Filippene .....	42
4.4.1	Introduksjon .....	42
4.4.2	Eksplisitte omtaler av Paulus .....	43
4.4.3	Paulusbrev: Sitater og allusjoner.....	46
4.4.4	Andre kilder.....	50
4.4.5	Oppsummering Polykarp.....	52
4.5.	Oppsummering 1 Klemens, Ignatius og Polykarp.....	53
5.	McDonald og Krugers lesninger av 1 Klemens, ignatiusbrevene og Polykarps brev til filippene .....	55
5.1.	«Inspirasjon» og Åndens rolle.....	55
5.2.	Apostolisk autoritet og skriftlige kilder.....	59
5.3.	Liturgi og lesing.....	63
5.4.	Paulus og Skrift .....	67
5.5.	Antikke tekster og «nyere» apostler .....	69
5.6.	Paulus, kanon og prosess .....	70
6.	Konklusjon.....	77
	Litteraturliste .....	80

# 1. Introduksjon

[Paul] is one of the most influential figures in the history of the Near East and the West. [...] This enormous influence is the result of the power of his letters (Sanders, 2015, Introd.).

[...] the history of the canonization of the New Testament is one of the most difficult topics in the field of research in ancient Christianity (Markschies, 2003, s. 175).

Oppfant Paulus kristendommen? Innenfor moderne bibelforskning er det ikke uvanlig å møte på påstanden om at Paulus er opphavet til kristen teologi. Dette er mulig å bestride, men det er åpenbart at hans skrifter har hatt stor innflytelse på kristen tro, praksis og lære gjennom historien. Hvordan kan en manns brev skrevet til enkelte menigheter ha oppnådd en slik anerkjennelse?

En del av forklaringen er brevenes inklusjon i Det nye testamentet (NT). Bibelen har i mange kristne tradisjoner blitt omtalt som «Guds ord», inkludert 13 skrifter attribuert Paulus. Dermed har disse også blitt tillagt stor autoritet. Det neste naturlige spørsmålet blir da; hvorfor ble paulusbrevene inkludert i den nytestamentlige kanon? En bred enighet om bøkene i NT ble oppnådd først tidlig i det femte århundret (Ehrman, 2003, s. 231). Det betyr at tilblivelsen av NT, også kalt kanoniseringsprosessen, foregikk over nærmere fire hundre år. Men allerede i begynnelsen av det andre århundret sirkulerte flere paulusbrev i kristne menigheter rundt Middelhavet. Blant vitnene til dette finner vi tre tidlige kristne kilder: 1 Klemensbrev, ignatiusbrevene og Polykarps brev til filipperne. Dette er lenge før diskusjonen om avgrensede lister med autoritative skrifter dukket opp blant kristne teologer og historieskrivere, og før Bibelen ble anerkjent som en gudommelig inspirert skriftsamling. På denne tiden hadde paulusbrevene en høy anseelse og autoritet for flere kristne forfattere, som ikke kan ha vært begrunnet i brevenes plassering i Bibelen. Dermed er det interessant å undersøke hvordan disse tidlige kristne anså og begrunnet brevenes autoritet. Var det på grunn av Paulus' status som apostel? Mente de at Paulus skrev ledet av Gud? Så de på brevene som en del av en samling med hellige skrifter? Det er slike spørsmål som har vekket min interesse i den følgende problemstillingen.

## 1.1. Problemstilling og forskningsspørsmål

**Problemstilling:** Hvordan blir paulusbrevene referert til som autoritative skrifter i 1 Klemensbrev, ignatiusbrevene og Polykarps brev til filipperne?

1 Klemensbrev, ignatiusbrevene og Polykarps brev til filipperne, er tre kristne kilder som ofte dateres mellom år 90 og 120 (M.M. Mitchell, 2020, s. 285). Alle tre nevner Paulus eksplisitt, refererer til flere paulinske brev, og egner seg derfor godt til å studere autoriteten noen tidlige kristne tilla paulusbrevene. Mange av referansene til de paulinske brevene er i form av *allusjoner*, som kan defineres som impliserte eller indirekte referanser til en annen tekst. De fleste allusjoner er basert på antakelsen av at den refererte teksten er kjent både av forfatteren og leseren, og at leseren derfor vil forstå forfatterens referanse ("Allusion," 2020). Enkelte av referansene er tydeligere *sitater*, med en eksplisitt attribusjon til en forfatter, eller bruk av introduksjonsformularer (Adams & Ehorn, 2016, s. 3). Jeg vil studere eksplisitte omtaler av Paulus og brevene, sitater og allusjoner, og hva denne bruken kan fortelle om hvordan og hvorfor de tidlige kristne kildene tilla brevene autoritet.

Å definere *autoritet* og *autoritative skrifter* er komplisert, og nettopp dette blir en viktig tematikk i oppgaven. I min analyse av de tre tidlige kristne kildene benytter jeg først noen tentative definisjoner på autoritet og autoritative skrifter som heuristiske verktøy for analysen. Men for å diskutere tematikken grundigere, ønsker jeg deretter å tre inn i en diskusjon med to forskere som har publisert og skrevet ekstensivt om hvordan og hvorfor kristne skrifter fikk autoritet: Lee Martin McDonald og Michael J. Kruger. Bakgrunnen for valget av de to er at begge er sentrale stemmer innenfor forskningen på kanoniseringen av NT, samtidig som de er uenige i en rekke spørsmål og har ulike tilnærminger. Særlig relevant er det at McDonald i hovedsak reserverer begrepet *kanon* om de nytestamentlige skrifter til det fjerde og femte århundret, mens Kruger ønsker å bruke ordet om autoritative skrifter i den tidligste kristendommen. McDonald reserverer også hovedsakelig sitt begrep om autoritative skrifter til omkring midten av det andre århundret og senere, mens Kruger benytter slike begreper tidligere i større grad. Disse uenigheten er en viktige grunner til at jeg ønsker å undersøke hvordan forskerne omtaler autoritative skrifter i tidlige kristne kilder.

For å besvare den overordnede problemstillingen, vil jeg benytte meg av tre **forskningsspørsmål:**

(1) *Hvordan begrunner Klemens, Ignatius og Polykarp Paulus' og paulusbrevenes autoritet?* Bakgrunnen for dette spørsmålet er mitt ønske om å studere kildene på deres egne premisser, og dermed er det nyttig å undersøke hvordan de selv begrunner den paulinske autoriteten.

(2) *Anser Klemens, Ignatius og Polykarp paulusbrevene for å være en del av en autoritativ skriftsamling, eller kanon?* Jeg er interessert i om paulusbrevene først og fremst er autoritative som brev skrevet av Paulus, eller er om de også knyttet til en større samling med skifter.

(3) *Hvordan fortolker kanonforskerne Michael J. Kruger og Lee Martin McDonald denne bruken av paulusbrevene som en del av Det nye testamentets kanoniseringsprosess?* Her er jeg særlig opptatt av hvilke ideer og konsepter fra de tidlige kristne kildene som forskerne konsentrerer seg om i sine verker, og hvordan Kruger og McDonald knytter disse til sine definisjoner på kanon og autoritative skrifter.

## **1.2. Disposisjon og oppsummering av konklusjoner**

Oppgaven er delt inn i 6 kapitler. I kapittel 1 har jeg til nå introdusert tematikken, problemstillingen og forskningsspørsmålene for oppgaven. Videre vil jeg presentere kildene for forskningen, og begrunne valget av disse. I kapittel 2 introduserer jeg Kruger og McDonalds definisjoner på viktige begreper, og deres syn på kanoniseringsprosessens «status» i den aktuelle perioden. I kapittel 3 presenterer jeg noen metodologiske betraktninger som ligger til grunn for den påfølgende drøftingsdelen, som er todelt: Første del er kapittel 4, der jeg analyserer hvordan Klemens, Ignatius og Polykarp omtaler og refererer til paulusbrevene. Andre del er kapittel 5, der jeg diskuterer McDonald og Krugers perspektiver på de tre kildenes bruk av paulusbrevene. Til slutt trekker jeg trådene sammen i konklusjonen, som kan oppsummeres på følgende måte: Paulus er høyt ansett av de tre historiske kildene, og hans autoritet begrunnes primært i at han er en apostel. Forfatterne refererer jevnlig til paulusbrevene som autoritative, men anser dem ikke for å være en del av en avgrenset kanon. I stedet er de en

del av en felles apostolisk arv, der Paulus er en sentral skikkelse. Denne arven befinner seg blant flere typer autoriteter og autoritative skrifter i tidlig kristendom.

### 1.3. Kilder

For å studere paulusbrevenes anseelse i tidlig kristendom har jeg altså valgt å konsentrere meg om tre historiske, kristne kilder: 1 Klemensbrev, ignatiusbrevene og Polykarps brev til filipperne. Bakgrunnen for valget er at jeg ønsker å studere den tidlige kristne bruken av paulusbrevene, og de tre kildene er blant de eldste historiske kildene som viser at kristne leste og brukte paulinske brev. Margaret Mitchell mener bruken av paulusbrevene i de tre kildene viser følgende:

In these three texts that date perhaps as early as ca. 90–120 CE, therefore, we can see that the letters of the historical-epistolary Paul have been transformed from the fragile papyrus of their autographs (that were likely lost for decades by the time of Ignatius, 1 Clement and Polycarp) into foundational building blocks of the Gentile Christ-believing communities around the Mediterranean (M.M. Mitchell, 2020, s. 285).

Jeg vil riktignok ordlegge meg mer forsiktig enn Mitchell, men dersom kildene virkelig er skrevet av lederne for menigheten i Roma (*1 Klem.*), Antiokia (Ignatius) og Smyrna (Polykarp), kan vi i det minste antyde at de har vært innflytelsesrike i viktige byer for den tidlige kristne bevegelsen (Jefford, 2006, ss. 219-242). Om andre forfattere står bak, er de uansett vitner til at noen tidlige kristne kjente og brukte paulusbrevene. Det er derfor nyttig å studere disse kildene for å undersøke hvordan og hvorfor paulusbrevene ble tillagt autoritet.

Andre aktuelle kilder for min oppgave kunne vært brev skrevet av andre enn Paulus i hans navn (*pseudepigrapher*), narrative fremstillinger som Apostlenes Gjerninger, eller andre skrifter som senere ble en del av NT (Schroeter, Buttica, & Dettwiler, 2018). Det å nærme seg bruken av paulusbrev i de ulike typene kilder medbringer forskjellige utfordringer. Jeg har derfor valgt å konsentrere meg om en tre kilder som er fra omtrent samme periode (ca. 90-120) og er skrevet i samme sjanger (brev). Videre nevner alle tre kildene Paulus eksplisitt og siterer gjennomgående fra hans brev. Dermed egner de seg godt for å analysere og sammenligne deres



bruk av paulusbrevene. I tillegg er Kruger og McDonald uenige om hvordan bruken av brevene i de tre kildene bør fortolkes, og dermed kan de fungere godt i komparasjonen av de to forskernes tilnærminger.

Jeg har allerede begrunnet mitt valg av McDonald og Kruger. Jeg konsentrerer meg om deres nyere og mer utførlige verker om tematikken, særlig McDonalds *The Formation of the Biblical Canon: Volume 2. The New Testament: Its authority and canonicity* fra 2017, og Krugers *The Question of Canon: Challenging the Status Quo in The New Testament Debate* fra 2013, og *Canon Revisited: Establishing the Origins and Authority of the New Testament Books* fra 2012. Underveis vil jeg også trekke inn perspektiver fra flere bøker og artikler<sup>1</sup>. Videre vil jeg også inkorporere annen relevant forskning som kan belyse funnene og underbygge mine argumenter. I analysen av de tre historiske kildene, bygger jeg primært på forskere som har arbeidet kildekritisk ved å studere litterære sammenhenger. I den påfølgende diskusjonen med McDonald og Kruger, trekker jeg i større grad inn bøker og forskere som behandler spørsmål om autoritative skrifter og kanon<sup>2</sup>. Etersom jeg primært ønsker å konsentrere meg om McDonald og Krugers perspektiver, har jeg valgt å ikke presentere en oversikt over forskningen på kanoniseringen av NT<sup>3</sup>. I stedet vil min fremstilling av McDonald og Krugers tilnærminger fungere som en introduksjon til tematikken om autoritative skrifter og kanon, og som et bakteppe for den påfølgende drøftingsdelen.

---

<sup>1</sup> Se litteraturlisten for de konkrete verkene.

<sup>2</sup> Under pkt. 4.3. forklarer jeg kort fremgangsmåten min for å navigere i forskningslandskapet.

<sup>3</sup> Jeg kan anbefale Gamble (2002) som en god introduksjonstekst til forskningsfeltet.

## 2. Autoritative skrifter og kanon: McDonald og Krugers tilnærminger

En viktig side ved oppgaven min er at jeg ønsker å undersøke om paulusbrevene var ansett for å være en del av en autoritativ skriftsamling, og hvordan kanonforskere skriver om dette. Jeg vil derfor her introdusere McDonald og Krugers definisjoner på *kanon* og *autoritative skrifter*, og hvordan de fortolker den tidlige bruken av paulusbrevene som en del av NTs kanoniseringsprosess. Først, noen introduksjonsord om kanoniske og autoritative skrifter i antikken.

*Kanon* kommer fra et ord som betyr «målestokk» eller «rettesnor», og ordet blir ofte brukt om «en samling bøker som et trossamfunn betrakter som religiøst forpliktende» (Hvalvik & Stordalen, 1999, s. 19). Det var ikke bare tidlige kristne som formet en autoritativ skriftsamling – i antikken fantes mange ulike «typer» kanon. Et eksempel er Homers verker *Iliaden* og *Odysseen*, som kan omtales som en litterær kanon i gresk-romersk kultur. Homer var ansett for å være *Poeten* uten sidestykke, nærmest slik Bibelen for senere kristne ble *Boken* over alle bøker. Platon siterte Homer ved en mengde tilfeller i sine verker, og Aristoteles understreket Homers kvalitative overlegenhet (Hägg, 2010, s. 112). Også antikkens Mesopotamia hadde noen århundrer f.v.t. mer eller mindre avgrensede kanoniske skriftsamlinger. Disse var ansett for å tilhøre gamle og etablerte tradisjoner, og ble periodevis holdt for å være gudommelige (Veldhuis, 2003, ss. 27-28). Særlig relevant for min oppgave er det at jøder i det første århundret også hadde flere autoritative skriftsamlinger, ofte omtalt som *Mosebøkene*, *Profetene* eller *Salmene*. Disse var trolig ikke del av en klart avgrenset «felles» kanon før mellom år 150 og 200 (Lim, 2013, Kap. 10). De tidligste kristne var jøder, og jødiske skrifter fungerte autoritativt fra begynnelsen. I denne konteksten begynte de etter hvert å ta i bruk andre skrifter – deriblant paulusbrevene. Men hvilken autoritet ble tillagt disse? Hvordan taler McDonald og Kruger om deres anseelse blant deres tidlige lesere? Og hvordan definerer de begreper som *kanon* og *autoritative skrifter*?

## 2.1. Lee Martin McDonald: Kanon 1 og kanon 2

McDonald legger stor vekt på å skille begrepene *Skrift*<sup>4</sup> og *kanon*. Bakgrunnen for dette er hvordan han fortolker kanoniseringsprosessen. I de tidlige fasene begynner kristne å identifisere en del tekster som Skrift – noe McDonald definerer som autoritative skrifter som av en religiøs gruppe er ansett for å ha sitt opphav i Gud. Et Skrift er identitetsgivende for gruppen, og forteller hvordan de skal leve og hva de skal tro (McDonald, 2017a, s. 98). Men i disse tidlige fasene er ikke de kristne opptatt av å lage klart avgrensede lister som beskriver hvilke tekster som skal være normative for gruppen. Begrepet Skrift handler derfor om en skrevet teksts *funksjon* – at den fungerer som et religiøst autoritativt dokument. Et Skrift behøver ikke nødvendigvis å være en del av en liste eller avgrenset samling med autoritative skrifter. Eksklusive lister begynner først å dukke opp i det fjerde århundret, og det er i sammenheng med en slik liste at *kanon* for første gang benyttes om en tekstsamling. For å skille mellom Skrift og kanon, benytter McDonald begrepsparet *kanon 1* og *kanon 2* (McDonald, 2017a, s. 78). Kanon 1 sidestilles med Skrift, og handler altså om tekster som fungerer autoritativt for en religiøs gruppe. Kanon 2 samsvarer med begrepet kanon og er en avgrenset gruppe autoritative skrifter. Et Skrift (kanon 1) behøver ikke å være en del av en kanon (kanon 2), men kanon består nødvendigvis av Skrifter (McDonald, 2017a, s. 98).

Hvorfor er det så viktig å skille Skrift (kanon 1) og kanon (kanon 2)? McDonald mener mye av forvirringen i kanonforskningen skyldes manglende enighet omkring terminologi (McDonald, 2017a, s. 79). Når forskere søker å tidfeste dannelsen av den kristne kanon, avhenger konklusjonene av hvordan *kanon* defineres. Et eksempel på dette er debatten mellom Theodor Zahn og Adolf von Harnack fra slutten av 1800- og begynnelsen av 1900-tallet. De utforsket det samme datamateriale – tidligkristne tekster, manuskripter, beslutninger fra kirkekonsiler, sitater fra kirkefedre, osv. – men presenterte ulike prosesser grunnet forskjellig begrepsbruk. Zahn mente at det allerede eksisterte en kanon av kristne skrifter ved slutten av det første århundret. Denne kanon bestod ikke av en «lukket» samling med 27 nytestamentlige tekster, men av diverse kristne dokumenter som ble brukt i tilbedelse og sitert som autoritative. Harnack, derimot, mente kristne skrifter først var en del av en kanon dersom de ble satt på lik

---

<sup>4</sup> Min oversettelse av det engelske ordet *scripture*, som av mange bibel- og kanonforskere brukes som en teknisk term for hellige eller autoritative skrifter. Jeg vil bruke Skrift med stor S for å omtale McDonald og Krugers tekniske bruk av ordet.

linje med jødiske hellige skrifter. Dette skjedde ikke før mot slutten av det andre århundret. Zahn og Harnacks ulike definisjoner av kanon, og påfølgende dateringer, påvirket også deres syn på *hvorfor* kanon ble formet. For Zahn ble ikke kanon bevisst skapt av kirken, men vokste naturlig frem som en del av tidlig kristendoms indre liv, tilbedelse og undervisning fra begynnelsen. Harnack mente derimot at kanon ble bevisst formet av kirken i det andre århundret som et forsvar mot antagonistiske krefter og falsk lære (Gamble, 2002, ss. 267-269; McDonald, 2010, s. 17).

Siden debatten Zahn-Harnack, har kanonforskere forsøkt å komme med ulike definisjoner og kategorier for å beskrive kanonprosessen på en mest mulig presis, nyansert og informativ måte. McDonald følger i fotsporene til forskere som J.A. Sanders og G.T. Sheppard som også opererte med lignende skiller mellom det at et skrift er autoritativt, og det at det er en del av en avgrenset liste eller samling (McDonald, 2017a, s. 100).

Når det gjelder kanoniseringsprosessens «status» i den aktuelle tidsperioden for denne oppgaven (ca. 90-120), ønsker ikke McDonald å bruke ordet *kanon*. I stedet taler han om at Jesus, apostlene og profetene gjennomgående er autoriteter tidlig i det andre århundret. Jesus er den primære autoriteten, og hans ord hadde Skrift-lik status fra begynnelsen. Denne autoriteten blir senere (ca. 150-160) overført til *dokumentene* sitatene er hentet fra. Det er også mulig å observere en økende tendens til å gjenkjenne Skrift-autoritet i paulusbrevene. Dette er ikke det samme som en lukket kanon med nytestamentlige Skrifter, men det er første steget i en trestegsprosess: fra anerkjennelse av autoriteten til enkelte kristne tekster, til Skrift-status, til en lukket samling (McDonald, 2017b, ss. 41-55).

## **2.2. Michael J. Kruger: Funksjonell, eksklusiv og ontologisk kanon**

I boken *Question of Canon* diskuterer Kruger skillet mellom *Skrift* og *kanon*. Kruger er enig med McDonald i at mye av uenigheten omkring kanoniseringsprosessen skyldes ulik terminologi. Han trekker frem at Sundberg var en av de første som gjorde et poeng av å differensiere mellom Skrift og kanon, og at McDonald har vært sentral i å gjøre dette skillet populært i kanonforskningen (Kruger, 2013, ss. 28-29). Kruger problematiserer distinksjonen, og ønsker heller å bruke begrepene om hverandre. Han påpeker at skillet ofte bygger på et

premiss om at *kanon* er ekskluderende, og *Skrift* er en mer «åpen» og flytende kategori. Han mener dette er en falsk dikotomi, ettersom det å si at noen tekster er Skrift forutsetter at andre tekster ikke er det. Kanon og Skrift bør derfor ikke atskilles på bakgrunn av et eksklusivitetsprinsipp. I tillegg fører slike skillelinjer til at det fjerde århundret, med kanoniske lister, fremstilles som for lite i kontinuitet med århundrene før. Det er nemlig ikke slik at kirken plutselig bestemte seg for å begrense hvilke skrifter som var kanoniske – i stedet har det vært en kontinuerlig symbiose mellom inklusjon og eksklusjon (Kruger, 2013, s. 32).

I stedet for McDonalds kanon 1 og kanon 2, ønsker Kruger å skille mellom tre definisjoner av kanon. Den første kaller han en *funksjonell* definisjon av kanon. Her trekker han på Brevard Childs som i motsetning til Sundberg og McDonald, har argumentert for at *kanon* bør benyttes om hele kanoniseringsprosessen (Kruger, 2013, s. 34). Kanon bør brukes så snart en bok er ansett for å være Skrift i de tidlige kristne skrifterne, ettersom den da fungerer religiøst normgivende, uavhengig av om den er en del av en «eksklusiv» liste. Den andre definisjonen av kanon kaller han den *eksklusive* definisjonen av kanon. Denne tilsvarer mer eller mindre McDonalds definisjon av kanon 2, altså det at et skrift er en del av en lukket liste med autoritative skrifter. Svakheten ved de funksjonelle og eksklusive definisjonene av kanon er ifølge Kruger at de ikke adresserer kanons ontologi. De sier ingenting om hva kanon er i seg selv, uavhengig av hva den gjør i kirken (funksjonell definisjon) og hvordan den er begrenset av kirken (eksklusiv definisjon). Kruger benytter derfor også en *ontologisk* definisjon av kanon: de autoritative bøkene som Gud har gitt kirken. Fra dette perspektivet *blir* ikke skrifter kanoniske, de *er* kanoniske fra det øyeblikket de er skrevet (Kruger, 2013, s. 40).

Kruger mener de tre definisjonene – funksjonell, eksklusiv og ontologisk – bør benyttes på en integrerende og flerdimensjonal måte. Han mener også at bruken av disse tre definisjonene vil fange hele kanoniseringsprosessen: (1) kanoniske bøker blir skrevet med gudommelig autoritet; (2) bøkene blir anerkjent og brukt som Skrift av de tidlige kristne; (3) kirken når en konsensus omkring disse bøkene (Kruger, 2013, ss. 42-43).

Når det gjelder kanoniseringsprosessens «status» i den aktuelle tidsperioden, kan Krugers syn oppsummeres på følgende måte: En gruppe av NT-bøkene, grunnet deres tilknytning til apostlene, er anerkjent som autoritative helt fra begynnelsen. Innen midten av det andre

århundret har det vokst frem en nytestamentlig kanonisk kjerne, vidt anerkjent av de tidlige kristne. Det betyr ikke at grensene for den fremvoksende kanon hadde blitt etablert. Selv om det eksisterte en kjerne, var kantene fremdeles uklare, og det var pågående diskusjoner om enkelte bøker (Kruger, 2012, s. 311). Innen midten av det andre århundret, var den generelle kanoniske retningen bestemt, og det eksisterte en kanonisk bevissthet allerede fra den tidligste kristendommen. Dramatiske påstander om at kanon ikke var ferdigstilt før det fjerde århundret kan dermed være sanne teknisk sett, men misser poenget om at kanons kjerne allerede hadde vært på plass i århundrer (Köstenberger & Kruger, 2010, s. 311).

Jeg vil komme tilbake til en diskusjon av McDonald og Krugers definisjoner på kanon og Skrift etter analysen av de historiske kildene. I neste kapittel vil jeg gjøre rede for metodologiske valg og hensyn jeg har tatt for å besvare problemstillingen og forskningsspørsmålene.

### 3. Metodologiske betraktninger

Problemstillingen for oppgaven min er altså: *hvordan blir paulusbrevene referert til som autoritative skrifter i 1 Klemensbrev, ignatiusbrevene og Polykarps brev til filipperne?* Inngangsporten min til tematikken har vært forskningen på kanoniseringen av Det nye testamentet. Forskere innenfor dette feltet søker å komme med gode forklaringsmodeller for *hvorfor og hvordan* en nytestamentlig kanon ble til. For å oppnå dette, utforskes mange typer kilder fra tidlig kristendom, som brev, nedskrevne prekener, sitater fra kirkefedre, eller historiske verk. Denne øvelsen er retrospektiv, ettersom hele prosessen ses i lys av sluttproduktet – en «lukket» kanon i det femte århundret. I nyere kanonforskning har det likevel blitt frembragt flere kritikker av en slik fremgangsmåte, her vil jeg peke på to hovedinnvendinger:

Én mulig fallgrube er at *anakronismer* infiltrerer historieskrivingen, altså at ideer og konsepter som vokser frem på et senere tidspunkt, forskyves bakover i tid, og «leses inn» i de tidligere epokene (Tosh, 2015, s. 8). En annen utfordring gjelder det å studere en lengre tidsperiode som en del av én og samme prosess. I et slikt perspektiv står forskere i fare for presentere komplekse historiske utviklinger med mange ulike komponenter som et enhetlig, *teleologisk* narrativ med en begynnelse og et klart endemål (telos), noe som igjen kan påvirke fortolkninger av historiske kilder (Holmes, 2008, s. 11). David Brakke og David Young er to forskere som har frembragt slike kritikker, og jeg vil kort kommentere deres perspektiver, da det belyser mulige konsekvenser av disse fallgruvene.

Brakke (2012) problematiserer det at kanoniseringen av NT fremlegges som en strømlinjeformet prosess som leder til det tilsynelatende uunngåelige *telos* av en lukket kanon. Han mener forskere ikke bør legge frem prosessen slik at det virker som at den *måtte* ende som den gjorde. Videre skriver han at det er anakronistisk å spørre forfattere fra det andre århundret om hvilke skrifter som var i deres kanon. Forskere må slutte å plassere kristne forfattere på én og samme sti som leder til en kristen kanon i det fjerde århundret (Brakke, 2012, ss. 265-266). I stedet ønsker han å fremheve at det eksisterte mange typer skriftlige praksiser, autoriteter og kanon gjennom hele perioden, og at enkelte av disse ledet til en nytestamentlig kanon. Slik vil han minimere kanons sentralitet før det fjerde århundret, og hindre at enden på prosessen

presenteres som ufravikelig. En slik tilnærming vil også løfte frem kreativiteten og mangfoldet i måtene de tidlige kristne brukte, og ble formet av, tekster (Brakke, 2012, s. 280).

David Young (2022) bygger videre på Brakkes argumentasjon i sin analyse av den tidligkristne bruken av Hebreerbrevet. Han påpeker at det å søke etter en kanon blant forfattere som ikke delte konseptet overser deres særegne kontekster og prioriteringer. Videre tvinges diverse tekster inn på et ensformig interpretativt rammeverk. Kanon var et nytt konsept som kristne i det fjerde århundret skapte, og som har formet den påfølgende resepsjonen av tekstene. Men konseptet eksisterte ikke på samme måte i tidligere perioder, og bør derfor ikke benyttes i beskrivelsen av disse. Han påpeker også at forskere ofte skriver at kristne i det andre og tredje århundret var *for* eller *imot* et skrift. Young mener at slike formuleringer viser at forskere antar at det eksisterte en kanonisk bevissthet før det fjerde århundret, og at de tidlige kristne var opptatt av om et skrift var *innenfor* eller *utenfor* de aksepterte skrifter. Slike formuleringer er forenklete, upresise, og i mange tilfeller feilaktige. Kristne kunne bruke tekster på et stort antall forskjellige måter, og sjeldent handlet det om enkle kategorier som å være *for* eller *imot* (Young, 2022, ss. 3-4).

Brakke og Youngs kritikker er viktige for min tilnærming til problemstillingen og forskningsspørsmålene. Jeg har valgt å dele drøftingsdelen min i to kapitler (kap. 4 og 5). I kapittel 4, analyserer jeg den tidlige paulusresepsjonen ved hjelp av noen tentative definisjoner på autoritet og autoritative skrifter. Her trekker jeg ikke inn McDonald og Krugers perspektiver. I stedet analyserer jeg først de tidligkristne kildene fra et noe annerledes perspektiv enn de to forskerne, og drøfter deretter funnene opp mot deres perspektiver. Jeg gjør dette for å forsøke å synliggjøre noen av valgene Kruger og McDonald tar i utvalg og fortolkning av materiale, og for å legge et grunnlag for diskusjonen omkring deres tilnærminger i kapittel 5. Går de i noen av fallgruvene Young og Brakke presenterer? Gir de spørsmål om kanon for stor plass i sin fortolkning av tidligkristne kilder og deres bruk av paulusbrevene? Får de frem mangfoldet i måtene de kristne brukte tekster på?

Opgaven min består altså av en historisk studie der jeg fortolker noen antikke kristne tekster, og en påfølgende diskusjon av kanonforskernes tilnærminger. Jeg vil derfor her si noe om hermeneutikk og resepsjon, historisk metode, og min litteraturstudie av McDonald og Kruger.



### 3.1. Hermeneutikk og resepsjon

Å fortolke tekster fra en annen tid er en kompleks oppgave. Hvordan er det mulig å forstå verker skrevet for omkring 1900 år siden? Det er mulig å tenke seg at for å forstå antikke tekster, er det viktig å kvitte seg med alle forutsetninger man bringer med seg fra egen tid, for ikke å lese dette inn i de gamle kildene. Ifølge den anerkjente filosofen Hans-Georg Gadamer<sup>5</sup>, er dette derimot ikke bare umulig, men også en ukorrekt tilnærming. Det finnes nemlig ingen «sikker» begynnelse vi kan stille oss på, uten underliggende antagelser og skjulte premisser. Vi kommer alle til tekster med en forforståelse – det Gadamer betegner som *fordommer*. For Gadamer er ikke fordommer et negativt ladet begrep, for ham *krever* nemlig forståelse fordommer. Forståelse av tidligere perioder og kulturer er umulig uten at vi tar utgangspunkt i den forståelsen vår egen periode gir. Den samlede mengden av fordommene våre, kaller Gadamer vår *forståelseshorison*t, og denne kan vi aldri ha fullstendig oversikt over. Men det er ikke bare leseren som har en slik horisont; forståelse innebærer nemlig at leserens og *tekstens* horisont nærmer seg hverandre i en *horisontsammensmeltning* (Krogh, 2014, ss. 47-56).

Leseren forsøker altså å forstå teksten ved å nærme seg dens forståelseshorisont. Her advarer Gadamer mellom to fallgruver: vi må ikke gå ut fra at leserens og tekstens forståelseshorisonter er totalt ulike, men de sammenfaller heller ikke. Forståelse krever både nærhet og avstand. Men hvilke forutsetninger har vi for å forstå en distansert tids horisont? Svaret er for Gadamer at det historiske verkets forståelseshorisont lever videre i vår tid gjennom verkets *virkningshistorie*. Våre fordommer er preget av at tidligere tiders forståelseshorisonter ennå virker inn på oss, og det er dette som forbinder oss med fortiden og gjør det mulig å nærme oss forståelse. Samtidig er det slik at, selv om vi er påvirket av tidligere tiders horisonter, er ikke alle lesninger like gode. Vi kan nemlig skille mellom *legitime* og *ikke legitime* fordommer: vi kan filtrere ut det som forstyrrer for forståelse av de tekster vi arbeider med, og fordommene våre kan bli korrigert i møte med det historiske verket (Krogh, 2014, ss. 58-63). Hvordan skal dette skje?

Ifølge Gadamer bør det i en horisontsammensmeltning være en ujevn vekt på de to horisontene. I møtet mellom leserens og tekstens horisont, bør teksten være den dominerende, den vi retter oss etter. Forståelse av tekster er nemlig et forhold mellom spørsmål og svar. Dette handler ikke

---

<sup>5</sup> Her gjengir jeg Gadamer som presentert i Krogh (2014)

om at leseren stiller spørsmål til teksten. Fortiden er forbi, og tekster kan derfor ikke virkelig svare på leserens spørsmål. I stedet mener Gadamer at *teksten* spør, og leseren svarer. Teksten er i utgangspunktet et forsøk på å forstå – den opprinnelige forfatteren levde selv med grunnleggende debatter og viktige spørsmål som mennesker i samtiden forsøkte å besvare. Teksten består derfor av en mengde spørsmål den søker å svare på. Det er disse spørsmålene leseren må fange opp dersom hun skal forstå teksten (Krogh, 2014, ss. 68-69).

Her vil jeg nevne noen hensyn jeg vil ta i møte med de tidligkristne kildene på bakgrunn av Gadammers perspektiver. For det første, vil jeg søke å nærme meg tekstens forståelseshorisont ved å lese verkene kontekstuellt. Med dette mener jeg først og fremst å lese de enkelte avsnittene som en del av lengre tekster, og lese tekstene i sammenheng med andre tekster fra samme tidsepoke. På en annen side, vil jeg søke å beholde en viss avstand til de tidligkristne kildene, og anerkjenne deres annerledeshet. Tekstene er blitt til i en historisk og sosial kontekst på mange måter ulik min egen, og derfor vil jeg søke å være åpen for at begreper og konsepter tillegges et meningsinnhold som er «fremmed» for meg. Jeg vil anerkjenne min egen forståelseshorisont som annerledes enn den som fremtrer i tekstene. For det tredje, selv om jeg nærmer meg paulusresepsjonen med noen definisjoner på autoritet og autoritative tekster, er jeg primært interessert i å studere tekstenes egne «spørsmål». Jeg ønsker å belyse hvordan tekstene taler om autoritet og autoritative tekster på deres egne premisser.

Jeg vil legge til at oppgaven min ikke bare handler om at jeg skal fortolke noen tekster, men at jeg også fortolker en *intertekstualitet*, som går ut på at «tekster henter noe av sin mening gjennom sin tilknytning til et eksisterende sett med tekster» (Bratberg, 2014, s. 140). Jeg søker å fortolke hvordan Klemens, Ignatius og Polykarp har lest og brukt paulusbrevene, og oppgaven min faller dermed innenfor det som kalles *resepsjonen* av Paulus og brevene hans. En teksts resepsjon handler om hvordan leseren fullfører formidlingen av en tekst ved å fortolke den på bakgrunn av egen kontekst og virkelighetsoppfatning (Hvalvik & Stordalen, 1999, s. 444). I så måte bringer jeg inn et nytt «lag» med hermeneutikk der jeg fortolker noens fortolkning av Paulus. For å nærme meg denne paulusresepsjonen hadde det vært mulig å ta en «bred» tilnærming, der jeg undersøkte hvorvidt kildene er påvirket av paulinsk teologi, retorikk og språk. Men dette ville krevet omfattende litterære analyser av både paulusbrevene og kildene jeg studerer, som ikke ville gitt meg rom til å diskutere forskningsspørsmålene grundig. Derfor

har jeg heller valgt en «smalere» tilnærming, og vil konsentrere meg om eksplisitte omtaler av Paulus, i tillegg til kortere tekstavsnitt som har en mulig parallell til tekster i paulusbrevene, og dermed kan være sitater eller allusjoner. Min tilnærming medbringer flere utfordringer, og her vil jeg kommentere to:

(1) Hvordan kan jeg avgjøre om en tekst er et sitat av, eller en allusjon til et paulusbrev? Det er en kompleks oppgave å påvise konkrete litterære sammenhenger i antikken. Ofte brukes kilder uten eksplisitt omtale, klare sitatmarkeringer, eller begrunnelser for hvorfor denne kilden er brukt. Videre adapteres kildenes ordlegging ofte med stor frihet, og sitater fra ulike kilder kombineres og sammenblandes (Hurtado, 2006, ss. 16-19). I tillegg kan opphavet være muntlige overleveringer som ikke er nedskrevet, eller en kombinasjon av muntlige og skriftlige kilder. Flere av disse utfordringene gjelder også Klemens, Ignatius og Polykarpes bruk av paulusbrevene. I denne teksten vil jeg derfor ikke gå inn på alle mulige referanser til paulusbrev, men heller konsentrere meg om de avsnittene der det er størst sannsynlighet for at kilden er et paulusbrev. For å avgjøre dette vil jeg bygge på andre forskeres grundige tekstarbeid, der de har sammenlignet paulusbrevene med de aktuelle kildene for å observere mulige paralleller. I tillegg vil jeg gjøre noen egne vurderinger om sannsynligheten for at parallellene reflekterer reelle paulusreferanser. Noen faktorer som påvirker sannsynlighetsgraden er: er avsnittet introdusert med sitatformularer som eksplisitt refererer til skriftlige kilder, eller til Paulus som forfatter? Har avsnittet stor grad av ordlikhet med en paulinsk tekst, og brukes ord og begreper i samme rekkefølge? Er uttrykkene konvensjonelle i samtidige kilder, eller uvanlige? Er flere ulike konsepter satt sammen på lignende måter? Fremkommer det kjennskap til et mulig sitert paulusbrev et annet sted i dokumentet? Spørsmålene er mange. Det er også viktig å ikke anta *a priori* at en mulig kilde er kjent for forfatteren. Svært like avsnitt *kan* stamme fra muntlige overleveringer, bruk av en felles kilde, eller bruk av et «tapt» skrift (A. Gregory & Tuckett, 2005, ss. 63-81). Jeg vil ta med meg disse refleksjonene i diskusjonen om mulige referanser til paulusbrevene.

(2) Hvordan kan jeg si noe om hvordan Klemens, Ignatius og Polykarp fortolker og bruker paulusbrevene? Disse kildene beskriver ikke utleggende og eksplisitt sine fortolkninger av de paulinske tekstene. I stedet trekker de på arven fra Paulus for å benytte den rettet mot behovene og interessene i sin egen sosiale og litterære kontekst (Schroeter et al., 2018). Derfor vil jeg

analysere hvordan Klemens, Ignatius og Polykarp integrerer allusjonene og referansene til paulusbrevene i sine egne verker, med særlig henblikk på retorikk og argumentasjon, og hva dette sier om deres syn på Paulus. For å studere omtalen og bruken av paulusbrevene kontekstuellt, vil jeg også kommentere bruken og omtalen av *andre* kilder enn de paulinske skriftene, og sammenligne dette med paulusresepsjonen.

### **3.2. Historisk metode**

Kapittel 4 er en historisk studie for å nærme meg problemstillingen, og den skal legge grunnlag for min analyse av McDonald og Krugers perspektiver. I tillegg til de diskuterte hermeneutiske hensynene, er det derfor nyttig å diskutere kort hva en historikers oppgave er, og hvordan det kan legge grunnlag for en vurdering av McDonald og Krugers perspektiver.

En måte å formulere en historikers oppgave er ifølge John Tosh (2015, s. 98) å konstruere fortolkninger av fortiden fra dens overlevende kildemateriale. Dette er en kompleks oppgave, som innebærer at mange valg må tas, og ulike spørsmål må besvares. Ett slikt spørsmål er hvilke kilder som bør brukes. Allerede her må forskeren foreta et utvalg, ettersom det i de fleste historiske perioder eksisterer en overveldende mengde data. Utvalget vil påvirkes av spørsmålet forskeren søker svar på, i tillegg til forhåndsantagelser, underliggende premisser og forventede konklusjoner. I møte med kildemateriale vil historikeren kunne oppdage at kildene vekker nye spørsmål, som setter en noe annerledes kurs. Ideelt sett bør det her være en åpenhet hos forskeren til å modifisere opprinnelige interesser og spørsmål. Et slikt ideal om fleksibilitet kan imidlertid sies å være tilnærmet uoppnåelig. Kildematerialet er ofte enormt, og hver kilde krever nøye vurderinger og fortolkninger. Primære kilder er ikke «åpne bøker» som gir enkle svar. Kanskje er de ikke det de innledningsvis virker å være (Tosh, 2015, s. 101)? Alle historiske kilder må fortolkes – ikke bare skrevne tekster. Og selv dokumenter som inneholder tekster, må i tillegg fortolkes som artefakter. Hvor ble dokumentet funnet? Hvilket materiale er det laget av? Hvem har produsert dette? Hvorfor er det blitt bevart? Antallet spørsmål er uendelig. Likevel, dersom denne fleksibiliteten ikke eksisterer, risikerer historikeren at kildene pålegges fremmede konsepter og at deres fulle potensial ikke utnyttes (Tosh, 2015, ss. 99-100).

Idealet om fleksibilitet hos forskeren, og den tidligere nevnte viktigheten av å utforske hvilke spørsmål teksten stiller, peker ut en retning for min kritikk av Kruger og McDonald. Jeg ønsker å undersøke om de kommer til studiet av kanoniseringsprosessen med noen konsepter om kanon og hellig skrift som ikke reflekterer interesser hos de historiske kildene de analyserer. Dersom dette er tilfelle, bør de forkaste eller justere sine konsepter, og heller søke å belyse hvilke interesser de tidlige kildene viser, i sin litterære og sosiale kontekst. Forskerne bør være varsomme med å komme til kildene med spørsmål som ikke sirkulerte i de tidlige kristnes konseptuelle univers.

### **3.3. Studie av kanonforskerne**

Del to av drøftingsdelen er en analyse av McDonald og Krugers syn på den tidlige paulusresepsjonen, og hvordan de innpasser denne i en større kanoniseringsprosess. For å nærme meg McDonald og Krugers perspektiver har jeg valgt å ta utgangspunkt i deres nyere og mer utførlige verker om den aktuelle tematikken for å få en oversikt over deres syn på hele prosessen. I analysen av deres syn på paulusresepsjonen, konsentrerer jeg meg om avsnittene som drøfter deres definisjoner av *kanon* og *Skrift*, i tillegg til tekstene som kommenterer 1 Klemens, ignatiusbrevene og Polykarps brev til filipperne. Deretter gjennomfører jeg en kvalitativ innholdsanalyse i form av en *ideanalyse*, som kan beskrives som en «kvalitativ analyse av ideers tilstedeværelse i tekst, der fortolkning er en vesentlig side ved analysen» (Bratberg, 2014, s. 57). I denne sammenhengen er jeg interessert i å fange opp hvilke ideer McDonald og Kruger trekker ut fra de aktuelle kildene og knytter til kanoniseringsprosessen, og sine begreper om kanon og Skrift. En idé kan defineres som en «tankekonstruksjon som til forskjell fra inntrykk og holdninger utmerkes av en viss kontinuitet» (Bratberg, 2014, s. 58). Her kan slike ideer være betydningen som tillegges liturgisk lesing eller synet på Åndens rolle, og hvordan det henger sammen med autoritative skrifter og kanoniseringen av paulusbrevene.

I min diskusjon av McDonald og Krugers posisjoner, vil jeg inkorporere funn fra min egen analyse av de tidligkristne kildene. I tillegg vil jeg trekke inn annen relevant forskningslitteratur. For å orientere meg i faglitteraturen, har jeg gjort en form for feltarbeid i biblioteker og i akademiske tidsskrifter (Thagaard, 2018, s. 119). Her har jeg gjennomført søk på Oria, scholar.google.com, i tillegg til digitale biblioteker som perlego.com, scribd.com med

relevant fagterminologi. Derfra har jeg tatt utgangspunkt i sentrale publikasjoner, og fulgt opp litteraturen som det refereres til. Fra denne litteraturen har jeg valgt å trekke inn verker som behandler tematikker jeg tar opp i oppgaven. Her har diskusjonen med Kruger og McDonald vært førende for hvilke verker, forfattere og perspektiver som jeg har ansett for å være relevante å inkorporere i min tekst.

En innvending mot min fremgangsmåte i denne oppgaven kan være at den er for kompleks, i form av at tar for meg flere problematikker og metoder samtidig. Jeg har én del som er en historisk studie av tidligkristne kilder, og en annen som er en litteraturstudie av noen kanonforskere. Den første delen adresserer et historisk spørsmål, den andre delen går inn i en forskningsdiskurs. Et motsvar til innvendingen er at todelingen er gjort bevisst, ettersom jeg søker å adressere en problematikk som ligger i spenningen mellom det å studere historiske kilder fra en konkret tidsepoke med henblikk på deres interesser, og det å analysere de samme skriftene som en del av en lengre historisk prosess. En annen måte å si dette på er at tematikken for oppgaven befinner seg i krysningen mellom *synkronisk* og *diakronisk* resepsjon av Paulus og brevene hans<sup>6</sup>. Derfor er det hensiktsmessig at jeg først tar for meg tre historiske kilder, som jeg behandler som omtrentlig samtidige, og deretter ser på hvordan disse fortolkes av forskere som er opptatt av hele kanoniseringsprosessen.

---

<sup>6</sup> *Synkronisk*: i en bestemt tidsepoke. *Diakronisk*: over tid. Se f.eks. Tosh (2015, s. 128).

## 4. Paulusresepsjonen i 1 Klemensbrev, ignatiusbrevene og Polykarps brev til filipperne

### 4.1. Autoritet, autoritative skrifter og kanon

I dette kapittelet vil jeg analysere paulusresepsjonen i 1 Klemensbrev, ignatiusbrevene og Polykarps brev til filipperne. Et spørsmål jeg er særlig interessert i, er hvordan de begrunner Paulus' *autoritet*, ettersom dette er det første forskningsspørsmålet i oppgaven min. Men hva mener jeg med autoritet? En måte å definere begrepet på er:

... the power or right to enforce obedience; moral or legal supremacy; the right to command or give an ultimate decision; ... power to influence the conduct and actions of others; power over the opinions of others; ... or give conclusive testimony ... (Little, Fowler, Collins, & Onions, 1973, sitert i Brooke, 2012, ss. 507-508)

At Paulus appelleres til som en autoritativ skikkelse, kan altså bety at han er kilde som bør adlydes, som har en legitim makt til å forme andres meninger, og med et vitnesbyrd som er avgjørende. Jeg vil undersøke om denne autoriteten attribueres Paulus som person, hans lederrolle, en form for offisiell posisjon eller lignende. Et viktig spørsmål i denne sammenheng er: *autoritet for hvem?* Om de kristne kildene omtaler Paulus autoritativt, betyr det ikke nødvendigvis at han er en autoritet for alle, eller de fleste, kristne i den aktuelle perioden. Det kan derimot bety at han er en autoritet for forfatteren som omtaler ham. Dersom han siteres eller nevnes for å underbygge argumenter, kan det også bety at forfatteren antar at mottakerne av brevet anser Paulus for å være autoritativ. Det betyr ikke at Paulus *faktisk* var ansett for å være en autoritet av adressatene, men kun at forfatteren *tror* det.

Jeg er også interessert i å undersøke om autoriteten som tillegges paulusbrevene begrunnes i noe mer enn at de er skrevet av Paulus. Mitt andre forskningsspørsmål er nemlig om de også er ansett for å tilhøre en form for autoritativ skriftsamling eller kanon. Her rekker det ikke å undersøke om ordet *kanon*<sup>7</sup> brukes i sammenheng med paulusbrevene. Begrepet brukes ikke i

---

<sup>7</sup> Eksempelvis det greske ordet *κάνων*. Jeg har reservert de fleste referanser til greske ord og fraser til fotnoter for å gjøre teksten enklere å følge for flere lesere.

sammenheng med en kristen skriftsamling før på 300-tallet av biskop Athanasius av Alexandria. Først omkring 350/351 siterer han fra Hermas' «Hyrden» og sier at boken ikke tilhører kanon. Fra 367 har vi hans kjente omtale av de 27 NT-bøkene, listet opp, som kanoniske bøker. I tillegg er det en omtrent samtidig synode fra Frygiske Laodikea, som kan dateres omkring 360, som også omtaler både GT og NTs bøker som kanoniske. Før dette brukes ikke *kanon* som en betegnelse på autoritative skrifter (Markschies, 2015, ss. 196-212). Likevel kan ordet betegne et *konsept* som eksistere på et tidligere stadium. Stephen B. Chapman er en av de som har argumentert for at det er nyttig å bruke ordet *kanon* om den aktuelle tidsepoken, ettersom kristne på denne tiden helt klart anser én eller flere grupper skrifter for å være hellige og autoritative – nemlig de jødiske Skrifter. Grunnen til at han ønsker å bruke ordet *kanon* i motsetning til bare Skrift, er at det fremhever tekstenes interrelasjon – de er autoritative som en del av en samling eller felles kategori, ikke bare som individuelle skrifter (Chapman, 2012, s. 293). Her er jeg interessert i om paulusbrevene er ansett for å tilhøre en slik kategori eller samling.

Det er viktig å påpeke at jeg ikke er ute etter å si noe normativt om hva en autoritativ skriftsamling er fra et *teologisk* perspektiv. I stedet vil jeg utforske om, hvordan og hvorfor de tidligkristne kildene *anser* noen tekster for å være autoritative. Jeg undersøker altså en relasjon mellom en gruppe mennesker og noen tekster. Nærmere bestemt, utforsker jeg hvordan gruppen kan tillegge noen tekster en særegen status, som skiller de fra annen litteratur. Én måte å si noe om hva som skiller dem er at de fungerer symbolsk som en kanal til noe *transcendent*, bortenfor seg selv (W.C. Smith, 1993, Kap. 10). I dette tilfellet, kan det være at tekstene anses for å gi en særegen tilgang til, eller kunnskap om, Gud, gudommelig veiledning eller åpenbaring. Tekster kan være både muntlige og skriftlige, men i min oppgave er jeg særlig interessert i å undersøke om Paulus' *skrevne* dokumenter tillegges en slik status. Jeg er også interessert i om brevene tillegges en form for *ultimat* autoritet (S.G. Smith, 2008, s. 753). Er de er noe mer enn tekster fra en kristen leder med oppbyggelig innhold? Plasseres de på det øverste trinnet i et autoritativt teksthierarki? For å nærme meg disse spørsmålene, vil jeg gjøre følgende:

I kanonforskningen debatteres det om bruk av ord som det greske *γραφή*, eller det latinske *scriptura*, i noen tilfeller betyr at det refererte verket har en spesiell status som autoritativt skrift. Dette gjelder også bruken av ordet *hellig* i sammenheng med skrifter, og sitatmarkeringer som



«det står skrevet» (Snyder, 2021, ss. 338-339). Jeg vil derfor undersøke om slike begreper og introduksjonsformularer brukes i sammenheng med paulusbrevene. Tekster kan også siteres, eller alluderes til, på en autoritativ måte uten at det brukes eksplisitte skriftformularer. Jeg vil derfor observere hvordan avsnitt fra paulusbrevene brukes til å begrunne og underbygge argumenter, hvordan paulinsk retorikk implementeres, og hva dette sier om autoriteten som tillegges paulusbrevene. Det er også relevant å undersøke om Klemens, Ignatius og Polykarp antar at brevmottakerne deler deres syn på Paulus. For å kunne se paulusresepsjonen i en bredere kontekst, vil jeg også kort diskutere hvordan de bruker andre skriftlige og muntlige kilder.

I den følgende analysen vil jeg først ta for meg 1 Klemens, deretter ignatiusbrevene, og til slutt Polykarps brev til filipperne. Under analysen av hver kilde vil jeg først introdusere teksten(e) kort. Deretter undersøker jeg eksplisitte omtaler av Paulus, og hvordan autoriteten hans begrunnes. Videre utforsker jeg sannsynlige paralleller til paulinske tekster, og hva de mulige sitatene og allusjonene sier om Paulus' og brevenes autoritet. Avslutningsvis undersøker jeg kortfattet hvordan andre kilder brukes og siteres sammenlignet med de paulinske kildene, før jeg oppsummerer funnene.

## **4.2. 1 Klemensbrev**

### **4.2.1 Introduksjon**

Brevet som ofte kalles 1 Klemens<sup>8</sup>, påstår ikke selv å være skrevet av noen med navnet Klemens. Det er sendt fra menigheten i Roma til menigheten i Korint. Assosiasjonen med Klemens, som skal ha vært en av de tidlige lederne for kirken i Roma, skjer senere (Peters, 2021, s. 186). I denne teksten vil jeg ikke drøfte forfatterskapsspørsmålet inngående, ettersom det ikke vil ha stor betydning for analysen min. I stedet vil jeg omtale forfatteren som Klemens av praktiske årsaker.

---

<sup>8</sup> Det finnes også et brev som kalles 2 Klemens, som er skrevet noe senere.

Brevet kan dateres til mellom år 90 og 120<sup>9</sup>. Peters (2021) presenterer noen argumenter for en slik datering: (1) Klemens bruker sannsynligvis Hebreerbrevet, som ofte tidfestes mot slutten av det første århundret (Moffitt, 2019, s. 390; 2021, s. 276). I så fall må 1 Klemens være skrevet etter dette. (2) Kristendommen kom til Roma på 40/50-tallet, og kirken i Korint kan ikke være eldre enn dette. Klemens kaller kirken i Korint for den «gamle» (47,6), og det har derfor sannsynligvis gått en lengre tidsperiode fra dens tidligste dager. (3) Peter og Paulus' martyrdød (60-64 e.v.t.) er nevnt i brevet. Siden den tid har det sannsynligvis passert et utvidet tidsrom, ettersom det også listes opp andre martyrer fra nyere dager (*1 Klem.* 5-6). (4) I teksten omtales menn i Korint som skal ha vært i kirken fra sine yngre dager til alderdom. Vi vet ikke når disse mennene var unge, men det kan ikke ha vært før menigheten i Korint eksisterte, altså tidligst på 40-tallet. For at disse skal nådd «alderdommen», må det ha gått lengre tid. (5) Polykarps brev til filipperne, som ofte dateres til 120-140, bruker trolig 1 Klemens. Dette er derfor den seneste plausible dateringen. Med bakgrunn i nevnte argumenter vil jeg datere 1 Klemens omtrent mellom år 90 og 120 (Peters, 2021, ss. 193-195).

Brevet er skrevet til en paulinsk menighet i Korint, og vi vet at Paulus hadde en brevveksling med opptil flere brev til denne menigheten. Anledningen for brevet er at menigheten i Korint har avsatt sine eldste, en beslutning som kritiseres av Klemens, som argumenterer for at de bør gjeninnsettes (44,1-6; 47,6-7). Andre temaer som tas opp er enighet, offer, eksil, og kroppens oppstandelse (Peters, 2021, ss. 186-195).

#### **4.2.2 Eksplisitte omtaler av Paulus**

Paulus omtales eksplisitt to ganger i 1 Klemens. Den første gangen er i kapittel 5:

La oss ta for oss de gode apostler: Peter, som på grunn av uberettiget misunnelse måtte tåle, ikke én eller to, men mange lidelser. Etter at han hadde vitnet slik, dro han til det herligste sted som han fortjente. Misunnelse og strid ga Paulus anledning til å vise hvordan man vinner seiersprisen for utholdenhet. Syv ganger bar han lenker. Han ble landsforvist og han ble stenet. Han ble budbærer både i Østen og Vesten, og han

---

<sup>9</sup> Denne dateringen er debattert, og har nylig blitt utfordret av Clare Rothschild (2017), som påstår at brevet er fiktivt og skrevet senere.

oppnådde ekte berømmelse for sin tro. Han lærte hele verden rettferdighet, og han kom til Vestens ytterste grenser og vitnet for makthaverne. Så forlot han verden og kom til det hellige sted, og han ble det fremste eksempel på utholdenhet. (*1 Klem. 5,3-7*)

I forkant av avsnittet har Klemens beskrevet eksempler fra jødisk tradisjon som forbilder i utholdenhet under lidelser. For å trekke på noen nyere forbilder, retter han fokus mot «de gode apostler». Her nevnes først Peter, som ikke bare led én eller to, men mange ganger – og etter å ha holdt ut gikk han til herligheten «han fortjente». Deretter trekkes Paulus frem, også som et eksempel på en mann som led ved flere tilfeller; han var i lenker, ble landsforvist og steinet. Samtidig reiste han rundt i øst og vest, underviste rettferdighet for verden og vitnet for herskere. Han ble deretter satt fri fra denne verden, og transportert til «det hellige sted». Vi ser altså at Paulus grupperes med apostlene, som Peter, og omtales som et forbilde i utholdenhet. Samtidig ser vi at han også skiller seg ut, han er «det fremste eksempel på utholdenhet», og får dermed en *mer* fremtredende plass enn Peter i teksten (Verheyden, 2018). I tillegg beskrives han som en omreisende forkynner av rettferdighet til «hele verden».

Den andre gangen Paulus omtales eksplisitt er i kapittel 47:

Ta for dere brevet fra den salige apostelen Paulus! Hva skrev han først til dere, i begynnelsen av evangeliets tid? I sannhet full av Ånd skrev han til dere angående seg selv og Kefas og Apollos, fordi dere også den gang hadde dannet partier. Men partivirkomheten den gang brakte dere mindre skyld. For dere tok parti for høyt ansette apostler, og en mann som var prøvet av dem. (*1 Klem. 47,1-4*)

Nok en gang omtales Paulus som en apostel, igjen gruppert med Peter (Kefas). I tillegg nevnes Apollos som en mann de har anerkjent. Det fremkommer også at Klemens kjenner til minst ett brev fra Paulus. Dette er en svært viktig bemerkning når det gjelder spørsmålet om teksters autoritet – Klemens kjenner Paulus som *brevskriver*<sup>10</sup>. Han antar også at korinterne kjenner til brevet og trolig at de har tilgang til det; «ta for dere brevet»<sup>11</sup>. Ut fra innholdet han refererer til,

---

<sup>10</sup> Dette er ingen selvfølge, og det finnes flere tidlige kristne kilder som ikke nevner hans forfatteraktivitet – som Apostlenes Gjerninger.

<sup>11</sup> Ἀναλάβετε τὴν ἐπιστολὴν. Ehrman (2015) oversetter ordene med «Take up the epistle».

er det liten tvil om at det er 1 Korinterbrev han har i tankene (A.F. Gregory, 2005, s. 144). Han nevner samme personer som 1 Kor, om samme tema – partidanning:

For noen av Kloes folk har fortalt meg, søsken, at det er stridigheter blant dere. Jeg sikter til dette at noen av dere sier: «Jeg holder meg til Paulus», mens andre sier «til Apollos», «til Kefas» eller «til Kristus». Er da Kristus blitt delt? (1 Kor 1,11-13a)

Klemens oppfordring til å ta for seg brevet kan tolkes på flere måter. Det er mulig han først og fremst vil fremkalle brevet innhold til korinternes minne, og si *husk hva Paulus skrev!* Det er også mulig det er en referanse til å hente frem brevet og lese det igjen for å finne svar på hans spørsmål «hva skrev han først til dere?» Uansett er dette en klar referanse til 1 Kor, og Klemens tar for gitt at innholdet i brevet er noe korinterne bør rette seg etter. Denne tydelige referansen til 1 Kor medvirker i å sannsynliggjøre at andre mulige allusjoner til brevet reflekterer faktiske sammenhenger.

I avsnittet mener Klemens også at Paulus skrev brevet «full av Ånd»<sup>12</sup>. En mulig tolkning av dette er at Klemens anser 1 Kor for å være *gudommelig inspirert*, og derfor også autoritativt skrift. I så fall er det bemerkelsesverdig at også Klemens selv påstår å skrive ledet av ånden: «For dere vil vekke glede og jubel hos oss såfremt dere er lydige mot det som vi har skrevet ved Den Hellige Ånd»<sup>13</sup> (1 Klem. 63,2). Mener Klemens selv at han skriver gudommelige Skrifter? Svaret er sannsynligvis nei – Åndens rolle i tidlig kristendom handlet ikke utelukkende om å inspirere autoritative Skrifter. Denne språkbruken er trolig Klemens måte å uttrykke at både Paulus og han selv skrev ledet av Guds Ånd, og derfor bør lyttes til.

Fra de to kommenterte avsnittene kommer det frem at Paulus er en vel ansett apostel, som er et forbilde for de troende i Roma og Korint, og som skrev ledet av Ånden. Det er tydelig at Klemens tillegger Paulus stor autoritet her, og at han har høy anseelse av både personen og brevene. Dessuten virker det klart at Klemens tror korinterne betrakter Paulus i samme lys. Paulus' autoritet er primært knyttet til at han er en av apostlene. Men hvorfor har apostlene,

---

<sup>12</sup> πνευματικῶς

<sup>13</sup> χαρὰν γὰρ καὶ ἀγαλλίασιν ἡμῖν παρέξετε, ἐὰν ὑπήκοοι γενόμενοι τοῖς ὑφ' ἡμῶν γεγραμμένοις διὰ τοῦ ἁγίου πνεύματος

ifølge Klemens, autoritet? Jeg vil kort kommentere to tilfeller der apostlene omtales som en gruppe, først i kapittel 42:

Apostlene mottok fra Herren Jesus Kristus det evangeliet de forkynte for oss. Jesus Kristus ble utsendt av Gud. Kristus kommer altså fra Gud, og apostlene fra Kristus. Begge deler skjedde i god orden etter Guds vilje. (*1 Klem.* 42,1-2)

Etter Guds vilje ble altså Jesus utsendt fra Gud, og apostlene fra Jesus – og apostlenes autoritet begrunnes derfor i utsendelsen fra Jesus. Ifølge tidligkristne kilder, var ikke Paulus en del av «de tolv» som skal ha vandret med Jesus før korsfestelsen. Måten han «møtte» Jesus på, var gjennom syn og åpenbaringer (jfr. Gal 1). Dette hindrer ikke Klemens i å gruppere Paulus med de andre apostlene. Dermed har også han fått evangeliet fra Jesus, og derfor fra Gud. En annen omtale av apostlene finner vi i kapittel 44:

Også apostlene våre visste ved vår Herre Jesus Kristus at det ville bli strid om bispeembetet. Siden de hadde fått full kunnskap om dette på forhånd, innsatte de derfor nå de som er nevnt ovenfor. Deretter ga de en forordning om at hvis disse skulle dø, skulle andre prøvede menn overta deres tjeneste. (*1 Klem.* 44,1-2)

Her skriver Klemens at apostlene visste på forhånd at det ville komme uenighet omkring ledelsen i menighetene. I tillegg til å innsette ledere, anerkjente de derfor også menn som kunne overta dersom noen av lederne skulle dø. Apostlene hadde altså en form for *profetisk* innsikt i hva som kom til å skje. Det at Paulus er en apostel betyr dermed ifølge Klemens at (1) han har sin autoritet fra Jesus, og dermed fra Gud, og (2) at han hadde forhåndskunnskap om problemer som Klemens adresserer.

### **4.2.3 Paulusbrev: Sitater og allusjoner**

I denne delen vil jeg ta for meg mulige referanser til paulusbrevene i form av sitater og allusjoner. Jeg bygger hovedsakelig på A.F. Gregory (2005) og Verheydens (2018) grundige arbeid med tekstene, i tillegg til å gjøre egne vurderinger om sannsynligheten for at parallellene reflekterer faktiske referanser. I forskningslitteraturen om 1 Klemens, er det enighet om at Klemens kjenner og bruker 1 Korinterbrev, og kanskje Romerbrevet (Verheyden, 2018). Det er

også mulig at han bruker Hebreerbrevet, som av enkelte tidlige kristne var ansett for å ha paulinsk opphav (A.F. Gregory, 2005, ss. 142-153). Vi har allerede sett i *1 Klem.* 47,1-4 at Klemens virker å kjenne til 1 Kor. Dette øker sannsynligheten for at andre paralleller til 1 Kor kan være legitime koblinger. Jeg vil derfor her konsentrere meg om to mulige allusjoner til 1 Kor, hvorav den første er et lengre avsnitt i kapittel 37:

*1 Klem.* 37,5 – 38,2

La oss ta vårt legeme som eksempel: Hodet er ingenting uten føttene, og på samme måte heller ikke føttene uten hodet. De minste av kroppens lemmer er nødvendige og nyttige for hele legemet. Alle fungerer sammen og handler i felles underordning for å bevare hele legemet. Se da til at hele legemet blir bevart i Jesus Kristus, og la enhver underordne seg sin neste, alt etter den nådegave han har fått. La den sterke ta seg av den svake, og la den svake respektere den sterke. Den rike skal understøtte den fattige, og den fattige skal takke Gud for at han ga ham en som kunne hjelpe han i hans nød. La den vise legge sin visdom for dagen, ikke i ord, men i gode gjerninger. Den ydmyke skal ikke vitne om seg selv, men overlate det til andre. Den som legemlig sett er ren, skal ikke skryte, men erkjenne at det er en annen som gir ham kraft til det.

1 Kor 12,12-27:

Slik kroppen er én selv om den har mange lemmer, og alle lemmene utgjør én kropp enda de er mange, slik er det også med Kristus. [...] For kroppen består ikke av én kroppsdel, men av mange. Om nå foten sier: «Fordi jeg ikke er hånd, hører jeg ikke med til kroppen», så er den like fullt en del av den. Om øret sier: «Fordi jeg ikke er øye, hører jeg ikke med til kroppen», så er det like fullt en del av den. Hvis hele kroppen var øye, hvor ble det da av hørselen? Hvis det hele var hørsel, hvor ble det av luktesansen? Men nå har Gud gitt hvert enkelt lem sin plass på kroppen slik han ville det. Hvis det hele var én kroppsdel, hvor ble det da av kroppen? Men nå er det mange kroppsdel, men bare én kropp. Øyet kan ikke si til hånden: «Jeg trenger deg ikke», eller hodet til føttene: «Jeg har ikke bruk for dere». Tvert imot! De delene av kroppen som synes å være svakest, nettopp de er nødvendige. De kroppsdelene som vi synes er mindre ære verdt, dem gir vi desto større ære. Og de delene vi føler skam ved, kler vi

desto mer sømmelig; de andre trenger det ikke. Men nå har Gud satt sammen kroppen slik at det som mangler ære, får mye ære, for at det ikke skal bli splittelse i kroppen, men alle lemmene ha samme omsorg for hverandre. For om ett lem lider, lider alle de andre med. Og om ett lem blir hedret, gleder alle de andre seg. Dere er Kristi kropp, og hver av dere et lem på ham.

Her ser vi to avsnitt hvor kroppen brukes som en metafor for å argumentere for enhet og harmoni, og for at alle medlemmene i menigheten er nyttige, selv de tilsynelatende ubetydelige. Begge tekstene påpeker også at dersom hele kroppen skal fungere optimalt, må hver kroppsdel være sunn og velfungerende. Kroppsdelenene trenger hverandre, og fungerer ikke atskilt fra resten av kroppen. Det ikke mulig å vise en forbindelse mellom *1 Klem* og 1 Kor kun fra dette avsnittet. Tekstene har nemlig mange ulikheter, og kroppsmetaforen kan simpelthen være et hverdagslig bilde som begge tilfeldigvis bruker på lignende måte<sup>14</sup>. Likevel har avsnittene så mange språklige paralleller at en litterær sammenheng er sannsynlig, særlig gitt at Klemens viser kjennskap til 1 Kor andre steder. Det er eksempelvis noen mulige paralleller til 1 Kor tidligere, som *1 Klem. 24* med likheter til tekster i 1 Kor 15<sup>15</sup>, i tillegg til den tydelige referansen i 47,1-4. En annen mulig allusjon er i kapittel 49:

*1 Klem. 49,5:*

1 Kor 13,1-7

La dem som har kjærlighet i Kristus gjøre Kristi befalinger. Hvem kan beskrive Guds kjærlighets bånd? Hvem er i stand til å skildre dets opphøyde skjønnhet? Den høyde som kjærligheten hever oss til, er ubeskrivelig.	Om jeg taler med menneskers og englers tunger, men ikke har kjærlighet, da er jeg bare drønnende malm eller en klingende bjelle. Om jeg har profetisk gave, kjenner alle hemmeligheter og eier all kunnskap, om jeg
---	---

---

<sup>14</sup> Noen kommentatorer av 1 Kor påpeker også at kroppsmetaforen ble brukt i politisk retorikk, eksempelvis av Cicero og Seneca, se Conzelmann (1975, s. 211).

<sup>15</sup> *1 Klem. 24,1* har paralleller til 1 Kor 15,20 og 1 Kor 15,23. *1 Klem. 24,4-5* kan ligne 1 Kor 15,36-37 (A.F. Gregory, 2005, s. 147).

Kjærligheten forener oss med gud. har all tro så jeg kan flytte fjell, men ikke har Kjærligheten dekker over en mengde synder. Kjærligheten tåler alt, og er tålmodig i alle ting. Det er ikke noe simpelt eller hovmodig i Kjærligheten. Kjærligheten tillater ingen splittelse. Kjærligheten gjør ikke opprør, og Kjærligheten gjør alt i enighet. I Kjærligheten ble alle Guds utvalgte fullkommengjort. Uten Kjærlighet er ingenting velbehagelig for gud.

har all tro så jeg kan flytte fjell, men ikke har Kjærlighet, da er jeg intet. Om jeg gir alt jeg eier til brød for de fattige, ja, om jeg gir meg selv til å brennes, men ikke har Kjærlighet, da har jeg ingen ting vunnet. Kjærligheten er tålmodig, Kjærligheten er velvillig, den misunner ikke, skryter ikke, er ikke hovmodig. Kjærligheten krenker ikke, søker ikke sitt eget, er ikke oppfarende og gjemmer ikke på det onde. Den gleder seg ikke over urett, men har sin glede i sannheten. Kjærligheten utholder alt, tror alt, håper alt, tåler alt.

Dette er ikke et direkte, ordrett, sitat, og det er ikke nevnt at det er hentet fra Paulus. Temaet som omtales, Kjærlighet, er hyppig brukt i tidligkristne kilder – og overenstemmelsene kan være tilfeldige sammentreff. Likevel er det flere likheter som sannsynliggjør en form for paulinsk kildebruk: én likhet er opphøyningen av Kjærligheten som det viktigste – uten denne er ingenting velbehagelig for Gud (Klem) og Paulus er intet. Videre er mange lignende beskrivelser av Kjærligheten i begge avsnitt gjengitt i en nærmest poetisk form, konsentrert i en kort tekst. Disse likhetene er ikke tilstrekkelige bevis for en litterær sammenheng mellom *1 Klem.* og *1 Kor*, men gitt den tidligere referansen i *1 Klem.* 47,1-4, er det plausibelt at Klemens refererer til *1 Kor* her.

A.F. Gregory (2005, s. 146) påpeker at dersom Klemens bruker Paulus i de to avsnittene jeg har diskutert, er det i form av «ekko» i stedet for sitat. I det første avsnittet tar han Paulus' Kjærlighetshymne, men tilpasser den til situasjonen i korint med sitt eget vokabular. I den andre teksten, bruker han en metafor fra Paulus for å argumentere for enhet – som er et viktig tema i *1 Klemens*. Kan denne bruken av Paulus si oss noe om Paulus' autoritet i *1 Klemens*?

Her er det flere muligheter. Det kan være at Klemens er påvirket av *1 Kor*, og derfor bruker paulinsk retorikk og språk, men uten å bevisst alludere til brevet. Paulus er i så fall en kilde som



har hatt innflytelse på Klemens, men som han ikke bruker for å underbygge egen autoritet eller argumentasjon. På en annen side, er det også mulig at han bevisst siterer Paulus, og ønsker at korinterne skal *høre* ekkoet. Det er mulig at han ønsker å appellere til en skikkelse korinterne anser for å være autoritativ. Men ettersom han ikke eksplisitt nevner at det er et sitat, eller hvor det er hentet fra, krever det at korinterne har god kjennskap til 1 Kor for at de skal gjenkjenne teksten som en allusjon. Dette er ikke usannsynlig, ettersom Klemens tidligere antyder at korinterne kjenner til 1 Kor. Her vil jeg nøye meg med å bemerke følgende: dersom Klemens mener å sitere 1 Kor autoritativt her, forutsetter det at forfatteren regner med at korinterne kjenner til brevet fra før, og allerede anser Paulus for å være autoritativ.

#### 4.2.4 Andre kilder

For å sette Klemens' resepsjon av Paulus i en bredere kontekst, er det nødvendig å si noe om bruken av andre kilder. Ifølge Kujanpää (2019, s. 125) kommer noe av brevets retoriske tyngde fra gjennomgående referanser til de jødiske hellige skriftene, som siteres, parafraseres og refereres til. Det fremkommer eksplisitt ved flere tilfeller at Klemens anser noen tekster for å være hellige. I 43,1 skriver omtaler han «de hellige bøker» som «Moses skrev ned». I 45,2-3 skriver han «Dere har gransket de hellige skriftene, som er sanne og gitt ved Den Hellige Ånd. Dere vet at det ikke er skrevet noe urett eller falskt i dem». De hellige skriftene er uten feil, og er skrevet gjennom Den Hellige Ånd. I 53,1 skriver han: «For dere kjenner jo de hellige skriftene, og kjenner dem godt, og dere har nøye gransket Guds utsagn. Så dette skriver vi bare for å påminne dere». De hellige skriftene anses, enten i deler eller i helhet, for å være «Guds utsagn». Hans eget brev er til gjengjeld bare *påminnelser*. Det er ikke mulig å liste alle skriftene Klemens ville plassert i kategorien *hellige*, men det inkluderer sannsynligvis tekster fra Toraen, Salmene, og noen profetiske bøker. Han siterer også disse skriftene flere ganger ved introduksjonsordene «det står skrevet»<sup>16</sup>, som i samtidige kilder ofte brukes for å introdusere hellige og autoritative skrifter. Én gang introduseres et sitat av Jes 66,2 med «Det hellige ord sier» (13,4). Ved et annet tilfelle introduserer han det som «står skrevet» med «Den hellige ånd sier»<sup>17</sup> (13,1), som viser at Klemens anser noen av de autoritative skriftene for å være Åndens

---

<sup>16</sup> γέγραπται γάρ, f.eks. 1 *Klem.* 50,4;6.

<sup>17</sup> Etterfulgt av et mulig sitat av Jer 9,23-24.

tale. Paulus, på den andre siden, siteres aldri med «det står skrevet» og omtales ikke eksplisitt som hellige skrifter.

Når det gjelder bruken av andre tekster som senere ble en del av NT, er det vanskelig å trekke sikre konklusjoner. Det finnes flere mulige paralleller til de synoptiske evangeliene<sup>18</sup>, men de siteres aldri eksplisitt eller ordrett. Parallellenes vage form gjør at de kan også stamme en kombinasjon av muntlige overleveringer og skriftlige kilder. For min oppgaves vedkommende er det viktigste å bemerke måten noen av de mulige allusjonene innrammes som utsagn fra Jesus: «Vi må fremfor alt huske på Herren Jesu ord som han talte da han underviste» (13,1) og «husk vår Herre Jesu ord» (46,7). Det virker altså som at det hovedsakelig er *Jesu ord* og *undervisning* som har autoritet for Klemens, og ikke de nedskrevne evangeliene. Det behøver dog ikke å bety at de skrevne evangeliene ikke var viktige kilder for Klemens eller korinterne. Likevel; det som gir utsagnene retorisk kraft er at de antas å stamme fra personen Jesus – Klemens' og korinternes Herre, og ikke fra dokumentene sitatene eventuelt er hentet fra.

#### 4.2.5 Oppsummering 1 Klemens

Fra den foregående analysen er det tydelig at 1 Klemens kjenner til Paulus, og omtaler han i høye ordelag. Paulus omtales som «salig», som et forbilde i utholdenhet. Han skrev full av Ånd, noe også Klemens selv påstår å gjøre, men i motsetning til Klemens er Paulus en *apostel*. Han grupperes flere ganger blant apostlene, og nevnes i samme ordelag som Peter. Apostlene har autoritet fordi de mottok evangeliet fra Kristus, som kom fra Gud. I tillegg har de en form for «profetisk» innsikt, og deres handlinger og utsagn ble gjort med (noe) forhåndskunnskap om fremtiden.

Klemens kjenner Paulus som brevskriver, og antar at brevnettverket gjør det samme. Han antar også at mottakerne har tilgang til minst ett paulinsk brev. Han alluderer gjentatte ganger til flere paulusbrev, ofte gjennom allusjoner og «ekko», men har også en klar henvisning til 1 Kor. Gjennom referansene bruker han Paulinsk språk og retorikk for å underbygge egne poenger. Det er godt mulig at han håper leserne skal gjenkjenne noen av de «vagere» allusjonene.

---

<sup>18</sup> Matt, Mark og Luk.

Klemens bruker paulusbrevene på en måte som impliserer at han tror Paulus allerede er kjent og høyt ansett blant adressatene.

Klemens omtaler flere skrifter som hellige, og disse introduseres gjerne med sitatformularer som «det står skrevet». Paulus, derimot, omtales ikke eksplisitt som hellig skrift, og introduseres aldri med slike formularer. Det er mulig at Klemens bruker flere andre nytestamentlige kilder, som evangeliene. Disse brukes i så fall gjennom allusjoner, og de skriftlige dokumentene refereres aldri til. I stedet er det Jesu ord som er autoritative.

### 4.3. Ignatiusbrevene

#### 4.3.1 Introduksjon

Den andre kilden jeg vil ta for meg, er ignatiusbrevene. Dette er en samling bestående av 7 brev, hvorav seks er skrevet til menighetene i Efesos, Magnesia, Filadelfia, Roma, Trallia og Smyrna. Det siste brevet er adressert til et enkeltindivid – Polykarp, biskopen i Smyrna. Brevenes datering, forfatterskap og autentisitet er debattert, og ingen klar konsensus er nådd. Kirkehistorikeren Eusebius plasserer Ignatius' martyrdød under Keiser Trajan i år 107, men i nyere forskning har det blitt sådd tvil omkring historisiteten til Eusebius' beretninger. Ireneus siterer Ignatius' brev til romerne mot slutten av det andre århundret, som er den senest mulige dateringen. Brevene kan likevel dateres tidligere av flere årsaker: (1) Ignatius' brevstil, og fokus på harmoni og enhet *kan* ligne sofistiske tekster fra tidlig i det andre århundret. (2) Forfalskninger ble ofte attribuert til autoritative personer, som apostler. Det er usikkert om Ignatius var så høyt ansett at det ville gi mening for en forfatter senere i det andre århundret å skrive brev i hans navn. (3) Polykarps brev til filipperne nevner både Ignatius og brev skrevet av ham. Dersom dette refererer til *ignatiusbrevene*, bør disse dateres før Polykarps filipperbrev (omkring 120)<sup>19</sup> (Foster, 2007, ss. 84-89; Lookadoo, 2021, ss. 209-213). I denne oppgaven antar jeg en datering tidlig i det andre århundret, mellom år 100 og 120.

Brevene påstår selv å være skrevet av Ignatius, også kalt *Gudbæreren*<sup>20</sup>, tidligere biskop av Antiokia (Ign. *Rom.* 2,2). Han skriver i fangenskap på vei til Roma for å lide martyrdøden (Ign.

---

<sup>19</sup> Se diskusjon under introduksjonen til Polykarp.

<sup>20</sup> Alle brevene åpner med «Ignatius, med tilnavnet Teoforos» (Ἰγνάτιος, ὁ καὶ Θεοφόρος).

*Ef.* 21,1-2; *Ign. Rom.* 4-5). Underveis sender han brev til fem menigheter han tidligere har interagert med, ett til menigheten i byen han er på vei til, og ett til Polykarp (Foster, 2007, ss. 81-85). Han skriver ikke for å be om hjelp til å unngå martyrdøden, men ønsker å lide som sitt store forbilde, Jesus. Han ber særlig romerne innstendig om å ikke vise ham «velvilje i utide» og hindre hans martyrdød (*Ign. Rom.* 4,1). I tillegg til hans forestående martyrdømme, behandler brevene temaer som lederskap, biskopens rolle, enhet, kristologi, forholdet mellom «jødedom» og «kristendom», og gir etiske formaninger (Lookadoo, 2021, ss. 214-220).

### 4.3.2 Eksplisitte omtaler av Paulus

Ignatius nevner Paulus ved navn to ganger. Én omtale er i brevet til efeserne 12,1-2:

Jeg vet hvem jeg er og hvem jeg skriver til. Jeg er domfelt, dere har funnet barmhjertighet. Jeg er i fare, dere står på trygg mark. Dere er en portal for dem som gjennom martyrium besørger fram til Gud. Dere er innviet i mysteriet sammen med Paulus, den helligede, vel omtalte og prisverdige. Gi at jeg finnes i hans spor når jeg en gang når fram til Gud. I alle sine brev tenker han på dere i Kristus Jesus. (*Ign. Ef.* 12,1-2)

Her omtales Paulus som «den helligede, vel omtalte og prisverdige», og Ignatius antar at Paulus er høyt ansett blant efeserne. Det er også tydelig at Paulus er et forbilde for Ignatius, som ønsker å «finnes i hans spor». Ignatius kontrasterer seg selv med efeserne; han er «domfelt» og «i fare», efeserne «har funnet barmhjertighet» og er «på trygg mark». Videre omtaler han efeserne som «innviet i mysteriet sammen med Paulus», mens han selv kun håper å etterligne ham. Ifølge Norelli (2018) mener de fleste fortolkerne at dette er en form for *forfatterydmykhet*, som er et retorisk virkemiddel for å underbygge egen argumentasjon<sup>21</sup>. Ignatius mener nemlig ikke at han ikke er verdt å lytte til. I stedet fungerer avsnittet for å bygge broer til mottakerne av brevet ved å omtale seg selv ydmykt, og efeserne i høye ordelag – sammen med *selveste* Paulus.

---

<sup>21</sup> Slik forfatterydmykhet var konvensjonell i samtidige kilder. Et noe tidligere eksempel fra Paulus selv er 1 Kor 15,8-9: «Aller sist viste han seg for meg, jeg som bare er et ufullbåret foster. For jeg er den minste av apostlene, jeg er ikke verdig til å kalles apostel, for jeg har forfulgt Guds kirke». Det er interessant at Ignatius har en sannsynlig parallell til denne teksten i *Ign. Rom.* 9,2, og bruker «ufullbåret foster» om seg selv. Det greske ordet ἔκτρομα brukes i begge tilfeller, og er et sjeldent brukt uttrykk i andre kilder (M.W. Mitchell, 2006, s. 36). Kanskje er forfatterydmykheten også inspirert av Paulus?

Særdeles viktig for min oppgave er det at Ignatius her viser kjennskap til flere brev fra Paulus, og antar at efeserne gjør det samme. Hvilke brev det er snakk om er umulig å antyde fra dette avsnittet alene. Foster (2005, s. 185) mener det er mulig å tolke utsagnet «i alle sine brev tenker han på dere»<sup>22</sup> slik at brevene fra Paulus som er kjent for Ignatius er de som eksplisitt nevner Efesos eller menigheten i byen; 1 Kor, Ef, og 1 og 2 Tim. Han argumenterer for dette ved å trekke frem flere mulige paralleller til nettopp disse brevene hos Ignatius. Denne tolkningen kan likevel problematiseres, ettersom det er umulig å stadfeste *alle* brevene som var kjent av Ignatius eller efeserne. Videre er dette i så fall den *eneste* attesteringen av en samling med kun disse paulusbrevne fra perioden (Norelli, 2018). På en annen side, er det mulig at «tenker ... på dere» ikke handler om eksplisitt omtale, men at Ignatius anså brev adressert til andre som indirekte adressert til kristne generelt, og dermed også efeserne. I mine øyne er det sannsynlig at setningen er en retorisk overdrivelse, der poenget er å fremheve at efeserne blir nevnt i mange paulusbrev, eller at Paulus ofte tenkte på dem. Uansett tolkning her, nevner Ignatius efeserne i sammenheng med paulusbrevne på en måte som impliserer at han tror leserne har en høy anseelse av brevene.

Den andre omtalen av Paulus finner vi i Ignatius' brev til romerne 4,3:

Jeg befaler dere ikke lik en Peter og en Paulus. De er apostler. Jeg står under dom. De er frie, men jeg er ennå en trell. Men dersom jeg går gjennom lidelsen vil jeg bli Jesu Kristi frigitte, og fri skal jeg stå opp i ham. (Ign. *Rom.* 4,3)

Her assosieres Paulus med Peter, og begge omtales som apostler. Nok en gang finner vi en form for forfatterydmykhet i måten Ignatius omtaler seg selv som en motsats til Peter og Paulus; «De er apostler. Jeg står under dom. De er frie, men jeg er ennå en trell.». Hensikten er ikke å svekke egen autoritet, ettersom han skriver i kontekst av å innskjerpe «alle menighetene» (4,1) (M.W. Mitchell, 2006, s. 36). Jeg vil trekke frem to poenger som er relevante for min oppgave: for det første er det viktig at retorikken forutsetter Peter og Paulus' høye anseelse blant romerne for å ha gjennomslagskraft. Han omtaler seg selv i ydmyke ordelag, og løfter opp to personligheter som efeserne verdsetter, kanskje for å fremme en positiv mottakelse av sitt eget brev. For det

---

<sup>22</sup> Ehrman oversetter dette til «who mentions you in every letter» (Ehrman, 2015).

andre er Paulus' autoritet ikke kun knyttet til ham som individ, men fordi han assosieres med *gruppen* apostlene. For Ignatius er dette personer som er viktige å følge (Ign. *Smyrn.* 8,1), og deres «forskrifter» er autoritative (Ign. *Magn.* 13,1). Gruppens autoritet kommer fra dens nære tilknytning til «Kristus, Faderen og Ånden» (Ign. *Magn.* 13,2).

### 4.3.3 Paulusbrev: Sitater og allusjoner

Ignatiusbrevene inneholder en mengde mulige paralleller til paulinske brev. Det er kan være at Ignatius bruker 1 Kor, Ef, 1 og 2 Tim, og Rom (Foster, 2005, s. 185; Jefford, 2006, s. 42; Lookadoo, 2021, s. 222). Her vil jeg ta for meg fire av de mest sannsynlige koblingene – alle til 1 Kor. De to første parallellene er fra Ign. *Ef.* 16,1 og Ign. *Filad.* 3,3, og begge ligner samme paulinske tekst:

Ign. *Ef.* 16,1:

1 Kor 6,9-10:

Mine brødre, far ikke vill! De som ødelegger Herrens hus skal ikke arve Guds rike.

Vet dere ikke at de som gjør urett, ikke skal arve Guds rike? La dere ikke føre vill!

Ign. *Filad.* 3,3:

Far ikke vill, mine brødre. Om noen slutter seg til en som volder splittelse, skal han ikke arve Guds rike.

Verken de som driver hor, de som dyrker avguder eller de som bryter ekteskapet, verken menn som ligger med menn eller som lar seg ligge med, verken tyver, grådige, drukkenbolter, spottere eller ransmenn skal arve Guds rike.

Avsnittene er ikke sitatmarkert, og inneholder ikke eksplisitte referanser til Paulus. Likevel sannsynliggjør følgende bemerkninger at dette er paralleller til 1 Kor: (1) begge forfatterne bruker *μη πλανᾶσθε* (far ikke vill / la dere ikke føre vill) for å introdusere de umoralske personene. (2) Begge stadfester at slike mennesker ikke skal «arve Guds rike», også det med samme greske ord<sup>23</sup>. (3) Dette er de to eneste gangene Ignatius omtaler Guds rike. Det virker dermed ikke å være et «vanlig» uttrykk for ham, noe som øker sannsynligheten for at det er hentet fra en annen kilde (Norelli, 2018). Det er selvsagt mulig at disse parallellene kommer fra

---

<sup>23</sup> θεοῦ βασιλείαν οὐ κληρονομήσουσιν

en form for muntlig overlevert arv fra Paulus. Dersom han ofte brukte denne talemåten, kan det ha blitt fanget opp av Ignatius og medlemmer av paulinske fellesskap. Men ettersom det finnes mange mulige paralleller til 1 Kor hos Ignatius, virker det som han var kjent med brevet, og dette gjør det plausibelt at ordbruken er hentet derfra.

Kan de to nevnte parallellene si noe om Paulus' autoritet i ignatiusbrevene? Ignatius bruker paulinsk språk og retorikk for å advare mot visse handlingsmønstre. I alle tre avsnittene er logikken i teksten at *de som gjør X ikke skal arve Guds rike*. X er forskjellig, men måten å argumentere på er den samme. Det kan være flere grunner til at Ignatius ytrer seg slik: kanskje er han påvirket av Paulus' måte å skrive på uten å intensjonelt alludere til paulusbrev. Det er også mulig at han forventer at brevmottakerne skal gjenkjenne parallellen, og at Ignatius formulerer seg slik for å assosieres med Paulus. Slik kan han fremme mottakelsen av de etiske formaningene. Dersom det er tilfellet, forutsetter det at Ignatius antar at 1 Kor allerede er godt kjent for brevadressatene.

En annen mulig parallell til Paulus er i Ign. *Ef.* 18:

Ign. *Ef.* 18,1:

1 Kor 1,20;23

Min ånd er et foraktet sonoffer for korsets skyld, det som er et anstøt for de vantro, men for oss er frelse og evig liv. Hvor finnes en vismann, hvor finnes en gransker, hvor finnes de som kalles forstandige sin ros?

Hvor er da de vise, hvor er de skriftlærde, hvor er denne verdens kloke hoder? Har ikke Gud vist at verdens visdom er dårskap? [...] men vi forkynner en korsfestet Kristus. Han er en snublestein for jøder og dårskap for hedninger

Her ser vi mange av de samme trekkene fra forrige parallell: Ignatius bruker paulinsk språk og retorikk for å argumentere for egne poenger. Nok en gang bygger avsnittene på lignende logikk, denne gangen i møte med meningsmotstandere. Tanken er at noen *selvfølgelig* vil være uenige – Gud har valgt å frelse gjennom korsfestelsen, «et anstøt», «en snublestein» og «dårskap» for de som ikke tror. Han gjør dette uten å eksplisitt nevne Paulus, eller bruke sitatmarkører.

Dersom det er en intendert allusjon, forutsetter det at Ignatius antar at leserne kjenner til 1 Kor, og at Paulus er høyt ansett blant efeserne.

#### 4.3.4 Andre kilder

Ignatiusbrevene inneholder få eller ingen sannsynlige sitater av andre nytestamentlige brev, Apg eller Åp. Det er også få paralleller til evangeliene, men et mulig unntak er Matt (Foster, 2005, s. 173). Alle sannsynlige paralleller er i form av vage allusjoner uten eksplisitte referanser til skrevne dokumenter. Noen av de mulige parallellene til evangeliene introduseres som Jesus-sitater: «han sa til dem» (Ign. *Smyrn.* 3,1-2). Jesus er gjennomgående en autoritet for Ignatius, med en «lære» og «forskrifter» som bør følges (hhv. Ign. *Filad.* 8,1; Ign. *Magn.* 13,1). Én referanse til Jesus er særlig interessant for min oppgave, ettersom den omtaler hellige skrifter:

Jeg formaner dere til å ikke gjøre noe i stridslyst, men gå frem etter Kristi lære. For jeg hørte noen av dem si: «Dersom jeg ikke finner det i de eldste skrifter, kan jeg ikke tro evangeliet!». Da jeg sa dem at det står skrevet, svarte de meg: «Det er nettopp spørsmålet». Men for meg er Jesus Kristus de eldste skrifter. Hans kors, hans død og oppstandelse og troen som han har frembragt er de hellige skrifter. (Ign. *Filad.* 8,2)

«De eldste skrifter» er her sannsynligvis en betegnelse på jødiske hellige skrifter. Ignatius har møtt noen som ikke vil tro på evangeliet fordi det ikke står skrevet i disse tekstene. Det er altså sannsynlig at det ble lest hellige skrifter i noen av Ignatius' sosiale kretser. Disse fungerte autoritativt ved at enkelte ikke ville tro på evangeliet dersom de ikke kunne finne belegg for det i skriftene. Ignatius motsvar er at Jesus Kristus *er* de hellige skriftene; og det innbefatter hans kors, død, oppstandelse, og troen som kommer gjennom ham. I tidligere forskning har dette avsnittet blitt brukt som bevis på Ignatius' negative syn på de jødiske skriftene. Andre har pekt på at dette kan være en måte for Ignatius å si at de gamle skriftene må leses med Jesus som fortolkningsnøkkel (M.W. Mitchell, 2006, ss. 39-40). Samtidig fanger ikke dette opp på en presis måte hva Ignatius skriver, nemlig at Jesus *er* Skriftene. Han er personifiseringen, nærmest inkarnasjonen, av de antikke tekstene. Det virker som at Ignatius tidligere har forsøkt å vise til tekster for å argumentere for Jesus – «da jeg sa dem at det står skrevet». Det er ikke motsvaret i denne teksten; her settes Jesus opp som en autoritet som nærmest *trumfer* Skriftene.



Ignatius har svært få sitater fra gammeltestamentlige skrifter, og dette har ofte vært begrunnet med at Ignatius søker å skille sin kristne posisjon fra den jødiske (Lookadoo, 2021, s. 221). Lookadoo (2019) argumenterer for at Ignatius er mer påvirket av de hebraiske skrifter enn tidligere antatt – særlig gjennom språk- og bildebruk. Når det kommer til sitater, finner vi ifølge Lookadoo likevel kun tre klare kandidater i hele brevsamlingen:

For det står skrevet: «Gud står de stolte imot» (Ign. *Ef.* 5,3)

Som skrevet står: «Den rettferdige er sin egen anklager» (Ign. *Magn.* 12)

For «ve dem som på grunn av dårskap blir skyld i at mitt navn blir spottet» (Ign. *Trall.* 8.2)

To av sitatene er introdusert med «det står skrevet» og «som skrevet står»<sup>24</sup>, og begge er mulige referanser til Ordspråkene (hhv. 3,34 og 18,17). Det tredje sitatet er trolig fra Jesaja 52,5 (Lookadoo, 2019, s. 208). Ign. *Ef.* 5,3 har også paralleller til Jak 4,6 og 1 Pet 5,5 – hvor samme skriftsted siteres. Ettersom det er svært få andre paralleller til Jak og 1 Pet i ignatiusbrevene, er det likevel mer sannsynlig at sitatet er hentet direkte fra Ordspr. Som nevnt under analysen av 1 Klemens, var «det står skrevet» en konvensjonell måte å introdusere sitater fra autoritative skrifter. Dette er de eneste to gangene Ignatius introduserer sitater med uttrykket - og Paulus siteres aldri på denne måten. Den tredje referansen introduseres kun med «for»<sup>25</sup>, som også *kan* være ment å introdusere et sitat. Ignatius virker altså å ha en kategori for mer etablerte, autoritative skrifter enn paulusbrevene. Han refererer også flere ganger til profetene (Ign. *Magn.* 8,2; 9,2; Ign. *Filad.* 5,2; Ign. *Smyrn.* 5,1; 7,2), og Toraen (Ign. *Smyrn.* 5,1), som underbygger det at Ignatius har kjennskap til jødiske hellige skrifter, selv om han ikke bruker dem like mye som paulusbrevene.

#### 4.3.5 Oppsummering ignatiusbrevene

Paulus er et stort forbilde for Ignatius. Han omtales som «den helligede», «vel omtalte» og «prisverdige» - ord som står i kontrast til Ignatius ydmyke omtale av seg selv. Bruken av en

---

<sup>24</sup> γέγραπται γάρ, samme for begge sitatene.

<sup>25</sup> γάρ

slik forfatterydmykhet forutsetter at Ignatius antar en høy anseelse av Paulus også hos adressatene.

Ignatius kjenner til flere brev fra Paulus, og antar at brevmottakerne gjør det samme. Han alluderer til disse ved en mengde tilfeller, men nevner ikke at han bruker Paulus som kilde. Gjennom allusjonene bruker han Paulinsk språk og retorikk for å underbygge egne argumenter. Bakgrunnen for Paulus' autoritet er at han grupperes med Peter og apostlene. Dette er for Ignatius en gruppe som bør følges, med en autoritativ undervisning som stammer fra gruppens nære tilknytning til Jesus.

Den tidligkristne forfatteren anerkjenner autoriteten til de jødiske hellige skrifter. Han introduserer disse ved to tilfeller med «det står skrevet», og omtaler de eksplisitt som hellige skrifter. Han alluderer til Paulus med langt høyere frekvens, men Paulus omtales aldri eksplisitt som hellig skrift, eller introduseres med slike skriftformularer. Ignatiusbrevene har noen mulige paralleller til Matt, men ellers er bruken av nytestamentlige kilder mager. Jesus er gjennomgående en autoritet for Ignatius. Ved ett tilfelle omtales han som personifiseringen av de hellige, eldste, skriftene. Hans kors, død og oppstandelse, og troen som kommer gjennom ham *er* de hellige skriftene.

## **4.4. Polykarps brev til Filippene**

### **4.4.1 Introduksjon**

Polykarp er var en leder fra tidlig kristendom som sannsynligvis skrev mange brev, selv om kun brevet<sup>26</sup> til menigheten i Filippi har overlevd. Første gang brevet nevnes i kristen litteratur er av den kjente kirkefaderen Ireneus, som kalte brevet for «very powerful» (Haer. 3.3.4, sitert i Hartog, 2021, s. 227). Også Eusebius og Hieronymus viser kjennskap til brevet, noe som viser at det var kjent og brukt av kristne flere hundre år etter det ble skrevet. I teksten nevnes noen

---

<sup>26</sup> I forskningslitteraturen om brevet, diskuteres det om det opprinnelig var *to* brev, som senere har blitt redigert og smeltet sammen (Berding, 2011, s. 127; Hartog, 2021, ss. 227-229; Holmes, 2007, s. 120). Bakgrunnen for dette er at det tilsynelatende er interne selvmotigelser i brevet. I denne teksten vil jeg omtale brevet som ett enkelt brev, ettersom en evt. todeling ikke har stor påvirkning på analysen.

brev fra Ignatius, og dersom dette er en referanse til ignatiusbrevene vi har gjennomgått, er Polykarp den første historiske kilden som referer til disse (Hartog, 2021, ss. 226-227).

Polykarp skal ifølge tidligkristne kilder ha lidd martyrdøden, og en beretning av hans martyrdød har blitt overlevert for ettertiden – *Polykarps Martyrium*<sup>27</sup>. Ifølge kirkehistorikeren Eusebius, ble Polykarp drept under Keiser Trajan, som regjerte fra 98 til 117. I nyere tid har tendensen blant historikere vært å datere hans martyrdød til Keiser Hadrians tid (117-138). I denne teksten går jeg ut fra en datering av Polykarps bortgang omkring år 120, eller noen år før, og dermed er også filippbrevet omtrent fra denne tiden (Hartog, 2021, s. 229).

Brevet er sannsynligvis skrevet av Polykarp på vei gjennom Smyrna og Filippi, med martyrdød i Roma som endestinasjon (Hartog, 2021, s. 230). Dersom brevet er autentisk, er det skrevet til en by hvor Paulus tidligere hadde vært, og skrevet minst ett brev til (Fil). Brevet tar opp temaer som rettferdighet og utholdenhet i troen, kommer med etiske formaninger og advarsler mot meningsmotstandere, og diskuterer en situasjon med en tidligere leder i menigheten som har måttet fratrukke sin stilling grunnet pengeproblemer.

#### 4.4.2 Eksplisitte omtaler av Paulus

Polykarps brev til filipperne inneholder fire eksplisitte omtaler av Paulus. Den første finner vi i 3,2:

For hverken jeg eller noen annen i samme stilling som jeg, kan nå opp til den salige og lovpriste Paulus' visdom, han som kom til dere i egen person og lærte grundig og pålitelig sannhetens ord blant dem som levde den gang. Og når han var borte, skrev han brev til dere. Om dere fordyper dere i dem, kan dere bli bygget opp i den tro som er gitt dere. (Pol. *Fil.* 3,2)

Her omtales Paulus som «den salige og lovpriste», i kontrast til Polykarp selv; «jeg eller noen annen i samme stilling». Polykarp antyder at Paulus har vært hos filipperne og undervist

---

<sup>27</sup> Fortellingens historisitet er omdiskutert. Hartog skriver: «The narrative is not a report of the *bruta facta* but a theologized work of hagiographical edification intended to form communal character» (Hartog, 2021, s. 239).

«sannhetens ord», riktignok til de som «levde den gang». «Sannhetens ord» er altså ikke en referanse til skrevne tekster, men sannsynligvis til Paulus' muntlige undervisning. Polykarp omtaler også *flere* brev fra Paulus til filipperne. Vi ikke om han kjente til flere brev adressert til filipperne, eller om han henviser til brev opprinnelig sendt til andre menigheter, men som ble videresendt til Filippi. Brevene ble skrevet når Paulus «var borte», og det virker som at Paulus' fysiske tilstedeværelse var foretrukket. De var en form for erstatning når personlig fremmøte var umulig. Polykarp antar at filipperne fremdeles har tilgang til brevene, og oppmuntrer dem til å studere dem nøye, og slik bli bygget opp i troen. Brevene har altså fremdeles en form for autoritet utover de opprinnelige mottakerne. Denne omtalen av paulusbrevene ligner Polykarps omtale av ignatiusbrevene i 13,2, noe jeg vil kommentere her for å belyse resepsjonen av Paulus:

De brev av Ignatius som han har sendt oss og andre brev som vi har hos oss, sender vi til dere, slik dere har bedt om. De er vedlagt dette brev. Dere vil kunne ha stor nytte av dem, for de rommer tro, tålmod og alt som bygger opp vårt forhold til Herren. Når det gjelder Ignatius selv og de som er sammen med ham, må dere la oss få vite hva dere innhenter av pålitelig informasjon. (Pol. *Fil.* 13,2)

Her ser vi at Polykarps brev til filipperne blir sendt sammen med flere brev fra Ignatius, og andre brev. Ingen av ignatiusbrevene vi har er adressert direkte til filipperne, så dette er trolig brev til andre menigheter som videresendes til Filippi. De sendes på etterspørsel fra filipperne selv – «slik dere har bedt om». Likhetene med omtalen av Paulus er flere: For det første, forklarer ikke Polykarp hvem Ignatius er, men antar at han er kjent for filipperne – som Paulus. For det andre, får Filipperne nå tilgang på flere brev som ikke er skrevet til dem, men som nå er videresendt til dem – trolig likt flere paulusbrev. En tredje likhet er at disse brevene inneholder tematikker som fremdeles vil være relevante for filipperne, og vil bidra til oppbyggelse av deres tro. Her har vi altså nok en gruppe brev som er autoritative for filipperne fordi de er knyttet til en kristen, innflytelsesrik leder. I den andre omtalen av Paulus nevnes også Ignatius:

Så formaner jeg dere alle til å adlyde rettferdighetens ord og vise all tålmodighet, den dere også har fått se på nært hold, ikke bare i møte med de salige menn Ignatius, Zosimus

og Rufus, men også hos andre fra deres menighet, dessuten hos Paulus selv og de andre apostlene. (Pol. *Fil.* 9,1)

Her formanes filipperne til å adlyde rettferdighetens ord, og til å praktisere en tålmodighet som de har sett med sine egne øyne hos flere – deriblant Ignatius. Vi kan altså her legge til nok en likhet med Paulus; Polykarp antar at Ignatius har vært hos filipperne. En ulikhet blir dog tydelig her: for Polykarp, som for Klemens og Ignatius, er Paulus en av *apostlene*. Hvem er denne gruppen? I tillegg til nevnte 9,1, omtales apostlene som gruppe i 6,3:

Så vil vi da tjene ham [Herren] med frykt og ærbødighet slik han ga sin befaling og slik apostlene forkynte oss det gode budskap og profetene på forhånd kunngjorde vår Herres komme. Vi ivrer for det gode, idet vi holder oss unna det som volder anstøt og de falske brødre og den som i hykleri bærer Herrens navn. Det er de som fører uforstandige mennesker vill. (Pol. *Fil.* 6,3)

Her omtales apostlene som gode eksempler for å ha vært Jesu tjenere, og for å ha forkynt det gode budskapet. Om dette avsnittet skal si noe om apostlenes autoritet, handler det om deres tilknytning til Jesus – de tjente ham og forkynte budskapet om ham. Videre nevnes profetene som på forhånd skal ha forkynt Jesu komme<sup>28</sup>. Dette er en tydelig referanse til profetene fra jødisk skrift og tradisjon.

Den tredje eksplisitte omtalen av Paulus finner vi i kapittel 11, som har også har en klar parallell til 1 Kor 6,2:

Pol. *Fil.* 11,2:

Eller vet vi ikke at de hellige skal dømme verden, slik som Paulus lærer?

1 Kor 6,2:

Vet dere ikke at de hellige skal dømme verden?

Her finner vi et tilnærmet ordrett sitat av Paulus. Dette er en annerledes type bruk av Paulusbrevene enn mye av det vi har sett til nå både hos 1 Klemens og ignatiusbrevene. Sitatet

---

<sup>28</sup> Troen på at de profeterte om Jesus finner vi også igjen i mange tekster fra Det nye testamentet.

attribueres nemlig eksplisitt til Paulus: «slik som Paulus lærer». Det er viktig å bemerke at avsnittet ikke refererer eksplisitt til et paulinsk *skrift* – men til Paulus som lærer. Selv om et nedskrevet dokument siteres autoritativt her, er det altså primært *personen* Paulus som siteres. Umiddelbart etter nevnes Paulus igjen:

Men jeg har ikke lagt merke til eller hørt om slike ting hos dere. Den salige Paulus virket jo blant dere som er omtalt i innledningen til et av hans brev. Han roser seg av dere i alle menigheter som den gang hadde lært Gud å kjenne. (Pol. *Fil.* 11,3)

Nok en gang omtales Paulus som en som arbeidet blant filipperne. I tillegg skal Paulus ha nevnt filipperne «i innledningen til et av hans brev», uten at Polykarp nevner hvilket brev det er tale om. En viktig bemerkning her er at Paulus beskrives som «den salige». I 9,1 beskriver han også Ignatius på denne måten, og dermed virker det å være en konvensjonell omtale av høyt ansette skikkelser for Ignatius. Riktignok har avsnittet i kapittel 11 kun overlevd på latin, og det er vanskelig å si om omtalen av Ignatius og Paulus var lik i den opprinnelige greske teksten.

#### 4.4.3 Paulusbrev: Sitater og allusjoner

I Pol. *Fil.* 1.3b finner vi en sannsynlig parallell til Paulus brev til efeserne, 2.8-9:

Pol. *Fil.* 1,3b

For dere vet at av nåde er dere frelst, ikke av gjerninger, men etter Guds vilje gjennom Jesus Kristus.

Ef 2,8-9

For av nåde er dere frelst, ved tro. Det er ikke deres eget verk, men Guds gave. Det hviler ikke på gjerninger

Likhetene mellom avsnittene er slående: begge behandler frelsen som gitt av Gud, som ikke kommer fra noe mennesker gjør, og som skjer gjennom Jesus Kristus (også nevnt i rett før i Ef). Denne måten å alludere eller referere til paulusbrev på ligner det vi har sett både hos 1 Klemens og Ignatius; det er ingen eksplisitt omtale av brevet eller Paulus i konteksten, det er ikke et ordrett sitat, men inneholder mange klare paralleller. Det er mulig at parallellen reflekterer paulinsk påvirkning på Polykarp, uten å være en intendert allusjon. Samtidig inneholder

avsnittet noe unikt – referansen introduseres med «for dere vet at»<sup>29</sup>. De greske ordene bak frasen er bruk fire ganger hos Polykarp, og to av de andre gangene uttrykket benyttes (4,1 og 5,1) kan vi muligens koble den påfølgende teksten til et paulusbrev.<sup>30</sup> I 6,1 introduserer ordene et avsnitt som ikke har klare paralleller til *noen annen kilde* fra tidlig kristendom (Holmes, 2005, s. 189). Er dette hentet fra et «tapt» paulusbrev? Eller en annen tidligkristen kilde? Frem til et manuskript med en klar parallell dukker opp, må svarene på slike spørsmål forbli spekulative. Uansett *kan* det virke som at «for dere vet at» er en sitatmarkør som viser til en autoritativ kilde for både sender og mottaker – enten muntlig eller skriftlig<sup>31</sup>. Dersom det er tilfellet, er det sannsynlig at det er en intendert allusjon til Paulus, og at Polykarp siterer det som noe filipperne *allerede* kjenner til. Dermed er det mulig at Polykarp antar at filipperne kjenner til Ef, og har så god kjennskap til det at de vil *høre* en slik parallell. Her vil jeg ikke trekke endelige konklusjoner, men jeg vil vektlegge følgende: dersom Polykarp mener å sitere Paulus på en måte som filipperne skal kjenne igjen, forutsetter det at han tror at de allerede har lest Ef, og trolig at de anser det for å være autoritativt.

En annen plausibel parallell til et paulusbrev finner vi i Pol. *Fil.* 5,3:

Pol. *Fil.* 5,3:

Hverken de som lever i hor, eller menn som ligger med menn eller lar seg bruke til dette, skal arve Guds rike

1 Kor. 6,9-10:

Vet dere ikke at de som gjør urett, ikke skal arve Guds rike? La dere ikke føre vill!

Verken de som driver hor, de som dyrker avguder eller de som bryter ekteskapet, verken menn som ligger med menn eller som lar seg ligge med, verken tyver, grådige, drukkenbolter, spottere eller ransmenn skal arve Guds rike.

<sup>29</sup> εἰδότες ὅτι

<sup>30</sup> Pol. *Fil.* 4,1 er en mulig parallell til 1 Tim 6,10 og Pol. *Fil.* 5,1 ligner Gal 6,7.

<sup>31</sup> Hartog foreslår også flere sitatformularer:

*Philippians* elsewhere tends to use more generic formulaic introductions, such as “knowing that” or “knowing therefore” (1.3; 4.1; 4.3; 5.1; 6.1); “being persuaded that” (9.2); and simply “because” or “for” (5.3; 7.1; 9.2; 10.2) Hartog (2008, s. 257).

Disse to avsnittene inneholder tre identiske begrepspar på gresk, i samme rekkefølge: οὔτε πόρνοι, οὔτε μαλακοὶ, οὔτε ἀρσενικοῖται – i Pol. *Fil.* oversatt til «verken de som lever i hor, eller menn som ligger med menn eller lar seg bruke til dette». Riktignok har 1 Kor annen «urett» listet mellom begrepsparene, men det kan virke som at Polykarp har plukket ut de uttrykkene fra 1 Kor som er relevante for unge menns seksuelle renhet. I avsnittet rett før, skriver han nemlig «På samme måte må også de unge menn holde seg selv i tømme». Begge listene avsluttes med «skal arve Guds rike» – også her identiske på gresk<sup>32</sup>. Dette øker sannsynligheten for en faktisk kobling. I avsnittet bruker altså Polykarp en *lastekatalog* fra Paulus for å fremme en bestemt seksualetikk blant unge menn i filippernes forsamling.

Er dette en intendert allusjon? Setningen i forkant av teksten er «For det er en god ting å bryte med begjæret i denne verden fordi ethvert begjær fører krig med Ånden». Ordet «fordi»<sup>33</sup>, kan være en form for sitatmarkering, ettersom «ethvert begjær fører krig med Ånden» har en mulig parallell til 1 Pet 2,11<sup>34</sup>. Dette etterfølges av καὶ, et bindeord som kan bety «og», og den mulige referansen til 1 Kor. Det er altså mulig at vi har en dobbel allusjon her, bundet sammen av «og», og introdusert med «fordi». På en annen side, kan «fordi» simpelthen være en subjunksjon uten å markere sitat. Nok en gang vil jeg unngå å trekke endelige slutninger, men heller bemerke at dersom Polykarp ønsker at filipperne skal gjenkjenne parallellene, forutsetter det hans antagelse av at de har lest brevene og er godt kjent med dem. Dersom allusjonene er ment å gi retorisk tyngde, impliserer det også at brevene allerede er autoritative for filipperne, uten at vi får vite hvorfor.

Den siste mulige parallellen til Paulus jeg vil behandle er ofte omtalt i verk som behandler kanoniseringsprosessen. Bakgrunnen for dette er at Polykarp tilsynelatende kaller Ef eksplisitt for hellig skrift:

Pol. *Fil.* 12,1:

Ef 4,26

Jeg stoler nemlig på at dere er vel bevandret  
i de hellige skrifter og at ikke noe er skjult for

---

<sup>32</sup> βασιλείαν θεοῦ κληρονομήσουσιν

<sup>33</sup> ὅτι

<sup>34</sup> 1 Pet 2,11: «Sky lystene som kommer fra deres kjøtt og blod, og som fører krig mot sjelen.»



dere. Men dette er ikke min sak; det heter jo

i disse skrifter:

«Blir dere sinte, så synd ikke.» Og «La ikke solen gå ned over deres vrede.» Blir dere sinte, så synd ikke, og la ikke solen gå ned over deres vrede.

Her har vi en klar referanse til noe som er nedskrevet i tekster som kalles «hellige skrifter». Det er et tydelig sitat med introduksjonsformularet «det heter jo i disse skrifter»<sup>35</sup>. Den siterte teksten har en klar parallell til Ef 4,26 – og det er mulig hele sitatet er hentet derfra. Første del av sitatet, «blir dere sinte, så synd ikke», har også en klar parallell til Salme 4,5<sup>36</sup>, og den greske teksten i Ef er identisk med LXX<sup>37</sup>-versjonen av salmen. Dermed har sannsynligvis Ef sitert Sal 4,5, og det er relevant for denne oppgaven å spørre om Polykarp

- (1) siterer hele avsnittet som hellig skrift, og tror begge «leddene» er fra LXX
- (2) bruker introduksjonsformularet kun med referanse til første del, og dermed bare omtaler Sal 4,5 som hellig skrift
- (3) siterer hele avsnittet som hellig skrift, men tror første del er fra Sal 4,5 og andre del fra Ef 4,26
- (4) siterer hele avsnittet som hellig skrift fra Ef 4,26.

Holmes (2005, s. 210) fremlegger tolkningsalternativene på denne måten, og mener spørsmålet er «basically unanswerable». Det er også mulig at «la ikke solen gå ned over deres vrede» er et sitat fra en ukjent kilde, eller en parafrase av del to i Sal 4,5 «Si til dere selv når dere går til ro: «Vær stille!» (Berding, 2011, s. 119),

I mine øyne er det plausibelt at Polykarp siterer hele avsnittet fra Ef 4,26, men at det er koblingen til Sal 4,5 som gjør at han tar i bruk uttrykket «hellige skrifter». Jeg anser det som mer sannsynlig at Polykarp har hentet begge leddene fra Ef, enn at både Ef og Pol. *Fil.* har satt sammen to uttrykk fra ulike kilder i samme rekkefølge, eller at Pol. *Fil.* siterer samme avsnitt som Ef, etterfulgt av en identisk setning. I tillegg finnes det flere mulige paralleller til Ef i Pol. *Fil.*, som sannsynliggjør at Polykarp kjente til og brukte brevet. Likevel, som vi har sett i analysen til nå, er «hellige skrifter» en mye brukt referanse til jødiske autoritative skrifter i

---

<sup>35</sup> Berding kaller dette «the clearest example of a citation formula in all of Polycarp's letter» (Berding, 2002, s. 117).

<sup>36</sup> Sal 4,4 i LXX; 4,5 i Bibel 2011.

<sup>37</sup> Det romerske tallet for 70 brukes som en betegnelse på den greske oversettelsen av GT – Septuaginta (gresk for 70).

samtidige kilder, og brukes ikke om paulusbrevene. Det er derfor mulig at Polykarp kjenner til avsnittene i både Sal 4,5 og Ef 4,26, og at hele sitatet er hentet fra Ef, men at «hellige skrifter» refererer til Sal.

En kompliserende faktor er at avsnittet i Pol. *Fil.* kun finnes på latin. Dermed er det ikke mulig å si om avsnittet er et ordrett sitat fra en gresk tekst i enten LXX eller Ef. Det er heller ikke enkelt å sammenligne de latinske ordene *sacris literis* og *scripturis*, her oversatt til «hellige skrifter» og «skrifter», med greske ord som brukes i samtidige kilder. Videre er det mulig at oversettelsen ikke reflekterer Polykarps egne ord, men er påvirket av latinoversetterens senere interesser. I tillegg er det slik at dersom Polykarp er på reise når han skriver brevet, har han sannsynligvis ikke kildene «foran seg» – og må derfor sitere fra minnet (Hartog, 2021, s. 232). Slike faktorer oppmuntrer til forsiktighet i det å frembringe generaliserende betraktninger om paulusresepsjonen i Pol. *Fil.* ut fra dette avsnittet<sup>38</sup>. Jeg vil også bemerke at vi ikke får en utleggende beskrivelse av hva et hellig skrift er, og vi bør derfor være tilbakeholdne med å anta et meningsinnhold som kanskje ikke er representativt for Polykarp.

I tillegg til 1 Kor og Ef, er det ifølge Holmes (2005) mulig at Polykarp benytter 1 og 2 Tim, Rom, Gal, og Fil, og kanskje, men mindre sannsynlig, 2 Kor, Kol og 2 Tess. Dersom disse brukes er det hovedsakelig i form av vage allusjoner uten sitatmarkeringer eller eksplisitt appell til skriftlige kilder.

#### 4.4.4 Andre kilder

Pol. *Fil.* inneholder flere mulige referanser til de senere kanoniske evangeliene (Holmes, 2005, ss. 188-195). Likevel er det vanskelig å påvise en direkte litterær sammenheng, ettersom det ikke er ordrette sitater og avsnittene har likheter med flere evangelier. I tillegg er det mulig at tekstene enten stammer fra andre skrevne kilder vi ikke kjenner til, fra muntlige overleveringer som ikke er nedskrevet, eller en kombinasjon av muntlige og skriftlige kilder. Ingen av de mulige parallellene refererer eksplisitt til skrevne evangelier. I stedet er flere av tekstene

---

<sup>38</sup> Det er også kompliserende at Pol. *Fil.* 12,1 binder sammen de to setningsleddene med konjunksjonen «et» (norsk: og). Den greske teksten i Ef 4,26 binder ikke sammen de to delene med en tilsvarende konjunksjon, som f.eks. καί. Men «it is ... difficult to know how much weight to place upon this inclusion of *et*» (Hartog, 2008, s. 261).

innrammet som sitat av Jesus; «dere skal huske på de ting Herren lærte» (2,3) og «Herren talte slik» (7,2). Polykarp er altså ikke opptatt av å attribuere sitatene til skrevne dokumenter. Grunnen til at sitatene benyttes autoritativt er at de kommer fra Jesu lepper.

Det førstnevnte Jesus-sitatet har også en parallell til 1 Klemens. Det er mulig at Polykarp og Klemens benytter samme kilde, eller at Polykarp har bruk 1 Klemens som kilde:

Pol. *Fil.* 2,3

1 *Klem* 13,1-2

Dere skal huske på de ting Herren lærte:

Vi må framfor alt huske på Herren Jesu ord som han talte da han underviste [...]

«Døm ikke, for at dere ikke skal bli dømt. Forlat så skal dere forlates. Vær barmhjertige så skal dere finne barmhjertighet. Det skal måles opp til dere med samme mål som dere selv bruker.»

«Vær barmhjertige, for at dere skal finne barmhjertighet. Tilgi, for at dere skal bli tilgitt. Slik som dere gjør, slik skal det bli gjort mot dere. Slik som dere gir, skal det bli gitt dere. Slik som dere dømmer, skal dere bli dømt. Slik som dere viser godhet, skal godhet bli vist dere. Med det mål dere måler, skal det bli målt for dere.»

Her bruker begge et Jesus-sitat med paralleller til Matt 5,7; 6,14; 7,1–2 og Luk 6,37–8, og begge sitatene introduseres med en formanings om å huske<sup>39</sup>. Denne parallellen er utilstrekkelig alene for å påvise en litterær sammenheng mellom Pol. *Fil.* og 1 *Klem.* Berding fremlegger ytterligere tre paralleller til 1 *Klem.*, alle fra Pol. *Fil.* 4,2-3<sup>40</sup>. Han hevder at «when all the evidence is viewed together, a literary connection to 1 *Clement* is almost certain, even if any individual connection cannot be deemed more than probable on its own» (Berding, 2011, s. 130). Dersom den første parallellen kan forklares ved at Polykarp bruker 1 *Klem.* har vi her en mulig bruk av andre skrevne dokumenter enn evangeliene som kilde til Jesus-sitater. De andre parallellene inneholder etiske formaninger som Polykarp kan ha hentet fra 1 Klemens, eller som Polykarp og Klemens har hentet fra andre felles kilder (Berding, 2011, ss. 130-133).

<sup>39</sup> μνημονεύοντες (Pol. *Fil.*) og μεμνημένοι (1. *Klem.*).

<sup>40</sup> Pol. *Fil.* 4,2 har paralleller til 1 *Klem.* 1,3; 21,6. Pol. *Fil.* 4,3 ligner 1 *Klem.* 21,3.

Andre nytestamentlige tekster som sannsynligvis er kjent av Polykarp er 1 Pet og 1 Joh (Berding, 2011, s. 139; Holmes, 2005, s. 226). Dersom det er tilfelle, ligner bruken av disse Polykarps allusjoner til paulusbrev – hovedsakelig gjennom vage allusjoner, uten sitatmarkeringer og uten eksplisitt appell til en skrevet dokumenter<sup>41</sup>.

Når det gjelder tekster fra den hebraiske Bibelen, er referansene få sammenlignet med paralleller til paulusbrevene. Ehrman (2003, ss. 236-237) kontrasterer Polykarps bruk av nytestamentlige kilder ved nærmere 100 tilfeller, opp mot kun et dusin paralleller til GT. Hartog (2008, ss. 266-267) mener Polykarp kun bruker de hebraiske skriftene seks ganger, og siterer eller alluderer til Salmene, Ordspråkene, Jesaja og Jeremia. I tillegg finnes en mulig referanse til Tobit 4,10 i Pol. *Fil* 10,2, som kommer umiddelbart etter en mulig allusjon til Ordspr. 3,27, og introduseres med «for»<sup>42</sup>. Jeg har tidligere i teksten sett på én av parallellene til jødiske Skrifter, der Polykarp muligens siterer Sal 4,4 som hellig Skrift (12,1) sammen med Ef. Ellers har alle de andre mulige parallellene form av korte og vage allusjoner, uten eksplisitte sitatmarkeringer eller uttalt appell til skriftlige kilder.

#### 4.4.5 Oppsummering Polykarp

For Polykarp er Paulus en høyt ansett, «salig» og «lovprist» kristen leder og apostel. Hans muntlige forkynnelse hos filipperne omtales som «sannhetens ord». Polykarp kjenner til flere paulusbrev, og han antar at filipperne gjør det samme. Han anser brevene for å være skrevet som en sekundær erstatning for fysisk tilstedeværelse, men de bærer likevel Paulus' autoritet. Måten Polykarp omtaler Paulus ligner hans skildring av Ignatius; begge skrev flere brev som er oppbyggelige for filipperne, selv om de opprinnelig hadde andre adressater. De to var autoritative kristne ledere, og begge har vært hos filipperne. Hovedskillet mellom dem er at Paulus var en *apostel*. Apostlenes autoritet er hos Polykarp knyttet til deres nære assosiasjon med Jesus.

---

<sup>41</sup> Et mulig unntak er den tidligere diskuterte parallellen i 5,3, der ὅτι kan antyde sitat.

<sup>42</sup> ὅτι

Polykarp siterer og alluderer til Paulus ved en mengde tilfeller. Én gang siterer han Paulus eksplisitt, men primært som *lærer*, ikke som skrift. Noen paralleller introduseres med «for dere vet at», som *kan* være ment å tydeliggjøre sitater eller allusjoner. Ved ett tilfelle siterer han kanskje Ef 4,26 som hellig skrift, men uttrykket refererer trolig heller til Sal 4,5. Andre mulige paralleller er i form av allusjoner uten at Paulus siteres eksplisitt. Dersom disse er ment å være en autoritativ bruk av Paulus, impliserer det at Polykarp antar at Paulus allerede er anerkjent og autoritativ for leserne.

Polykarp bruker flere andre skriftlige kilder enn paulusbrev. Han har flere mulige paralleller til de kanoniske evangeliene, men de skrevne dokumentene nevnes ikke. I stedet innrammes avsnittene som Jesus-sitater. Polykarp bruker sannsynligvis *1 Klem.* som kilde, og ved ett tilfelle er det mulig at *1 Klem.* er kilden til et Jesus-sitat. Når det gjelder GT, bruker Polykarp disse skriftene lite sammenlignet med paulusbrevene, hovedsakelig i form av allusjoner. Når han ellers omtaler autoriteter, er det *apostlene*, *profetene* og *Jesu ord* som nevnes.

#### **4.5. Oppsummering 1 Klemens, Ignatius og Polykarp**

Jeg vil oppsummere den foregående diskusjonen om de tidligkristne kildenes paulusresepsjon ved å presentere noen foreløpige svar på spørsmålene jeg stilte i diskusjonens innledning. For det første, hvordan begrunner de Paulus' autoritet? Paulus er høyt ansett av alle tre, og hans autoritet knyttes gjennomgående til hans posisjon som apostel og tilknytningen til *gruppen* apostlene. Denne gruppen har sin opphøyede status direkte fra Kristus. Deres autoritet kan derfor nærmest omtales som ultimat eller suveren, riktignok underordnet de øverste autoriteter; Gud selv, og Herren Jesus Kristus.

For det andre, anses brevene for å være autoritative eller hellige skrifter? Alle de tre kildene kjenner Paulus som brevforfatter, og antar at leserne har tilgang til noen paulusbrev. De har mange allusjoner til brevene, der paulinsk språk og argumentasjon brukes for å underbygge egne poenger. Noen ganger siteres paulusbrevene eksplisitt, og de tillegges gjennomgående en høy autoritet, men autoriteten knyttes hovedsakelig til Paulus som *person* og som *apostel*. Paulusbrevene knyttes generelt ikke til et større autoritativt skriftkorpus. Om jeg skulle gjøre en slik kobling, måtte det være til *skrifter assosiert med apostler*. Samtidig siteres andre skrifter

aldri eksplisitt som forfattet av apostler, og omtalen av apostlene virker gjennomgående å handle om personene, ikke om skrevne dokumenter.

For det tredje, brukes uttrykk som *Skrift* eller *hellig* om paulusbrevene? Svaret er *kanskje* én gang: det kan hende uttrykket «hellige skrifter» og innledningsformularet «det står skrevet» brukes i sammenheng med et paulusbrev (Ef, i Pol. *Fil.* 12,1). Det er likevel mer sannsynlig at begrepene refererer til et avsnitt i Sal. Ellers brukes disse ordene kun om de jødiske skrifter. (endre) Mitt siste spørsmål var om Klemens, Ignatius og Polykarp antar at brevmottakerne deler deres syn på Paulus. Her vil jeg svare bekreftende: måten Paulus omtales og alluderes til, forutsetter gjennomgående at forfatterne tror mottakerne deler deres høye anseelse av apostelen og brevene hans.

I neste kapittel vil jeg fortsette diskusjonen omkring de to første forskningsspørsmålene – hvordan Paulus' autoritet begrunnes, og om brevene er en del av en skriftsamling – men jeg vil også ta fatt på det tredje: *hvordan fortolker Kruger og McDonald denne paulusresepsjonen som en del av kanoniseringen av NT?* Underveis vil jeg trekke på bemerkninger fra min egen analyse, i tillegg til annen relevant forskningslitteratur. Jeg tar for meg temaene inspirasjon og åndens rolle, apostolisk autoritet og relasjonen til skriftlige kilder, liturgi og lesing, paulusbrevene som Skrift, og forholdet mellom antikke tekster og «nyere» apostler. Dette er temaer som er viktige i Kruger og McDonalds verker. Til slutt vil jeg også diskutere om McDonald og Krugers definisjoner på kanon og Skrift er nyttige i analysen av de tidligkristne kildene, og hvordan de to forskerne ser på paulusresepsjonen som en del av en lengre prosess.

## 5. McDonald og Krugers lesninger av 1 Klemens, ignatiusbrevene og Polykarps brev til filipperne

### 5.1. «Inspirasjon» og Åndens rolle

Det første temaet jeg vil ta for meg er diskusjonen om Åndens rolle i produksjonen og resepsjonen av autoritative skrifter, der McDonald og Kruger er uenige. Sistnevnte skriver at selv om Klemens ikke kaller 1 Kor for Skrift, sier han at det er skrevet «full av ånd» (47,3). For Kruger kan dette bety enten en bredere kirkelig autoritet – at kristne ledere taler for Kristus gjennom Ånden – eller at Klemens anser for 1 Kor for å være *inspirert* av Ånden og derfor guddommelig Skrift. Ettersom Klemens setter et skarpt skille mellom apostlene og hans egen autoritet, mener Kruger sistnevnte tolking er riktig – Klemens anser sannsynligvis 1 Kor for å være guddommelig inspirert (Kruger, 2012, ss. 294-295; 2017, s. 341). Apostlene har sin autoritet fra Jesus, og er kirkens søyler (1 Klem 5,2). For Kruger etterlater slike utsagn liten tvil om at Klemens anser apostoliske skrifter for å ha Kristus' autoritet (Kruger, 2013, s. 198). Kruger skriver også at denne typen pneumatologiske språk er vanlige bibelske referanser til en profets autoritet til å tale Guds inspirerte ord (Köstenberger & Kruger, 2010, s. 137).

Her kommer vi allerede til en av de største uenighetene mellom McDonald og Kruger – nemlig sammenhengen mellom *åndens rolle* og hellige tekster. McDonald trekker frem det at Klemens omtaler eget forfatterskap som ledet av ånden. Dersom en skulle følge Krugers logikk – at Klemens mente at Paulus var inspirert av Ånden og derfor skrev Skrift, *mente også Klemens at han selv skrev Skrift* (McDonald, 2017b, s. 15). Kruger tar ikke konsekvensen av egen logikk, og her finner McDonald en inkonsistens i Krugers argumentasjon. McDonald påpeker videre at også trosbekjennelser og beslutninger fra kirkemøter ble omtalt som inspirerte av ånden (McDonald, 2017b, ss. 123-125). McDonald skriver at gjennom de første tre århundrene av kristendom, var kun falsk lære ansett for å være *ikke-inspirert*.<sup>43</sup> Det er først etter at de 27 nytestamentlige bøkene er plassert i én samling, at teologer begynner å snakke om at *kun* disse er «inspirert» (McDonald, 2017b, s. 132)<sup>44</sup>.

---

<sup>43</sup> Her viser McDonald til Kalin (1971) som også argumenterer for at inspirasjon av forfattere kun var én del Åndens aktivitet i kirken.

<sup>44</sup> Dette er ikke kontroversielt, allerede Krister Stendahl skrev følgende:

Kruger har rett i at Klemens omtaler hellige Skrifter som «gitt ved Den Hellige Ånd» (*1 Klem* 45,2-3) og som Åndens tale (f.eks. *1 Klem* 13,1; 16,2). Det er også riktig at flere tidligkristne kilder omtaler jødiske skrifter på en lignende måte. Noen eksempler som ofte siteres i kanonforskningen<sup>45</sup> er:

Men dere må framfor alt vite at en ikke kan tyde noe profetord i Skriften på egen hånd. For aldri ble noen profeti båret fram fordi et menneske ville det, men drevet av Den hellige ånd talte mennesker ord fra Gud. (1 Pet 1,20-21)

Helt fra du var et lite barn, har du kjent de hellige skriftene, de som kan gi deg visdom til frelse ved troen på Kristus Jesus. Hver bok i Skriften er innblåst av Gud og nyttig til opplæring, tilrettevisning, veiledning og oppdragelse i rettferd, så det mennesket som tilhører Gud, kan være fullt utrustet til all god gjerning. (2 Tim 3,15-17)

Det er likevel problematisk å sette likhetstegn mellom det at noen var ansett for å skrive i Ånden, og det at et dokument anses for å være autoritativt. Jeg vil her gjøre noen bemerkninger om Åndens rolle i Klemens, Ignatius og Polykarp:

For det første, kan Ånden også «inspirere» både muntlige budskap og beslutninger fra kirkeledere: Ett eksempel på førstnevnte fra *1 Klem.* er at apostlene, som fikk sine oppdrag fra Kristus, dro «ut med Den Hellige Ånds fulle visshet og forkynte det glade budskap», og reiste rundt «fra distrikt til distrikt og fra by til by» (*1 Klem.* 42,3-4). Et annet eksempel er fra Ignatius, som forteller om et tilfelle der han i menigheten i Filadelfia «ropte ut ... med Guds røst», og «Ånden forkynte og sa» det som kom *fra hans egen munn* (Ign. *Filad.* 7,1b-2). Beslutninger fra kirkeledere omtales også som fattet ved en gudommelig, profetisk innsikt, eller ved hjelp av Ånden (f.eks. *1 Klem* 44,1-2, Ign. *Filad.* åpningsavsnitt).

---

It was not until the red ribbon of the self-evident had been tied around the twenty-seven books of the New Testament that "inspiration" could serve theologians as an answer to the question: Why are these books different from all other books? (siteret i Bruce, 1988, kap. 21)

<sup>45</sup> Se f.eks. Poirier (2021, kap. 5).



For det andre, anser Klemens både de jødiske skriftene, Paulus brev til korinterne, og sitt eget brev som skrevet i Ånden. Er det noe skille mellom hvordan disse omtales som inspirert? Charles E. Hill mener at det som skilte inspirert Skrift fra all annen form for inspirert tale, var dens *absolutte*, eller *fullstendige* (plenary) inspirasjon: «other speakers or writers could apparently be unevenly inspired» (Hill, 2016, s. 80). Ifølge Hill skrev Justin at det gudommelige *Logos* talte gjennom Sokrates i det han avdekket demoner (*1 Apol.* 5) og Klemens av Alexandria sa at Platon og andre filosofer talte ved Guds inspirasjon når de utalte at det kun var én Gud (*Protr.* 6.71.1). Men ikke alt disse filosofene skrev var inspirert. Kan vi observere slike *gradsskiller* av inspirasjon hos Klemens, Ignatius eller Polykarp? Var paulusbrevene inspirert på en spesiell måte som var reservert for autoritative skrifter?

Klemens skriver om de hellige Skriftene at de er «sanne og gitt ved Den Hellige Ånd. Dere vet at det ikke er skrevet noe urett eller falskt i dem.» (*1 Klem* 45,2-3). Det at skriftene er gitt ved Ånden er altså en grunn til at de er sanne og uten feil. Han oppmuntrer deretter til å etterfølge eksemplene som presenteres i disse tekstene. Senere skriver han at Paulus «i sannhet full av Ånd skrev» til korinterne (*1 Klem.* 47,3). I sammenheng med dette refses korinterne for å fremdeles drive med partivirkosomheten Paulus advarte mot. Når det gjelder Klemens eget brev, er det også «skrevet ved Den Hellige Ånd» (*1 Klem.* 63,2), og det vil glede Klemens om korinterne adlyder det han har skrevet. Klemens advarer også dem som «er ulydig mot det han [Kristus] har talt gjennom oss» (*1 Klem.* 59,1). I alle tilfellene oppmuntres leserne til å adlyde det inspirerte skriftet, men kun de hellige skrifter omtales eksplisitt som uten feil. Jeg vil likevel være forsiktig med å inn bringe gradsforskjeller av inspirasjon. Et avsnitt fra Ignatius kan belyse saken:

Med få ord ber jeg dere: Tro meg! Jesus Kristus – munnen som ikke lyver og i sannhet var Guds talerør – han skal åpenbare for dere at jeg taler sant. [...] Jeg har ikke skrevet til dere med kjødelig vilje, men med Guds sinn. (Ign. *Rom.* 8.,2-3)

Her har vi et tilfelle der *noe annet enn de hellige skriftene*, i dette tilfellet Ignatius eget brev, er sant grunnet det som kan omtales som gudommelig inspirasjon. Jesus er for Ignatius *ufeilbarlig*, og han skal åpenbare for romerne at også Ignatius selv taler sant. Grunnen til det er at han har skrevet «med Guds sinn». Selv om ikke Ånden er omtalt her, er språket nærliggende det vi fant

i Klemens – Ignatius skriver ledet av Gud. Dette avsnittet viser også at andre personer enn apostler kunne skrive «inspirerte» tekster.

Her er det nyttig å si noe om begrepet *inspirasjon*. I senere teologiske tradisjoner har begrepet blitt en teknisk term som betegner at Gud ledet forfatterne av Bibelen til å skrive tekster med Guds autoritet<sup>46</sup>. I noen kretser har det også fått form av verbal-inspirasjon, at Gud dikterte tekstene til forfatterne, som deretter skrev disse ned. McDonald og Kruger befinner seg i en amerikansk, *evangelikal* kontekst, der Bibelens inspirasjon ofte har blitt brukt for å begrunne dens ufeilbarlighet (Allert, 2007, ss. 197-200). Kruger har en tendens til å sidestille Åndens ledelse med en slik *inspirasjon* av skrifter (Kruger, 2012, s. 50; 2017, s. 341). McDonalds inngående diskusjoner om Åndens rolle og hellige tekster i tidlig kristendom kan være en form for respons på denne tendensen<sup>47</sup>. For min oppgaves vedkommende er det viktig å stadfeste at konseptet *ikke* brukes på slike måter om paulusbrevene av Klemens, Ignatius eller Polykarp.

På bakgrunn av diskusjonen ovenfor vil jeg derfor si følgende: det at Paulus ifølge Klemens skrev «full av Ånd» betyr definitivt at han var ansett for å tale sant og autoritativt, men ikke at hans brev var ansett for å være hellige skrifter. Det er heller ikke slik at åndelig, eller gudommelig, inspirasjon er det som skilte hellige skrifter fra andre tekster og utsagn for Klemens, Ignatius eller Polykarp. Her vil jeg si meg enig med McDonald når han skriver:

Inspiration was not the distinguishing factor that separated either the apostles from subsequent Christians or the Christian Scriptures from all other Christian literature (McDonald, 2009, kap. 11).

I det neste delkapittelet vil jeg ta for meg det som gjennomgående er begrunnelsen for Paulus' autoritet, og det som skiller han fra senere kristne kilder: hans status som *apostel*.

---

<sup>46</sup> Se f.eks. § 11 i den dogmatiske konstitusjon *Dei Verbum* fra den romersk-katolske kirkes Vatikan II i 1965: Det som Gud har åpenbart og som den hellige Skrift inneholder og forelegger, er blitt skrevet ned ved Den Hellige Ånds impuls. Den hellige Kirke, vår mor, holder nemlig for hellige og kanoniske, ifølge den apostoliske tro (kfr. Joh. 20, 13; 2. Tim. 3, 16; 2. Pet. 1, 19-20; 3, 15-16), i deres helhet og alle deres deler, bøkene i såvel Det gamle som Det nye testamente, fordi de er blitt skrevet ned under Den Hellige Ånds inspirasjon og dermed har Gud som opphav (*egentlig; forfatter, auctor*), og fordi de er blitt overgitt til Kirken som sådanne. (Hentet fra [https://www.katolsk.no/dokumenter/dokumenter-fra-vatikanet/paul6/dv/dv\\_04#h2](https://www.katolsk.no/dokumenter/dokumenter-fra-vatikanet/paul6/dv/dv_04#h2))

<sup>47</sup> Se f.eks. postskriptet i McDonald (2009), der han adresserer visse syn på inspirasjonen av de «originale» manuskriptene.

## 5.2. Apostolisk autoritet og skriftlige kilder

Både McDonald og Kruger vektlegger at Paulus' autoritet i de tre analyserte kildene primært er knyttet til at han er en apostel. Kruger trekker eksempelvis frem hvordan Ignatius flere steder vektlegger Paulus' apostoliske autoritet, og ser den som kategorisk annerledes enn sin egen. Gjennom sine brev, refererer Ignatius gjennomgående til den absolutte og særegne autoriteten til apostlene som gruppe. Han behøver derfor ikke å omtale paulusbrevene som Skrift – «his opinion of such [apostolic] texts would already have been clear to the reader» (Kruger, 2012, ss. 296-297).

Videre antyder Kruger at Ignatius' omtale av apostlenes forskrifter<sup>48</sup> sannsynligvis er henvisninger til apostoliske dokumenter som var kjent av brevmottakerne (Kruger, 2012, ss. 296-297). Han anerkjenner at det er *mulig* at dette er snakk om muntlige overleveringer som sirkulerte i menighetene, men mener det er mer sannsynlig at det refererer til skriftlige kilder. Han presenterer flere grunner for dette: (1) Ignatius og hans lesere anså allerede apostoliske forskrifter for å være noe som eksisterte i skriftlig form, ettersom de hadde paulinske brev. Det ville derfor være naturlig for dem å forstå «forskrifter» som referanser til skrevne tekster. (2) Termene ble ofte brukt om skriftlige kilder, selv GT. (3) Når Ignatius formaner kirkene til å følge apostlenes forskrifter, er han noen ganger konkret om hvilke apostler han refererer til (f.eks. Ign. *Rom.* 4,3). Dersom leserne kunne skille mellom Paulus' og Peters befalinger, antyder dette at noen av deres apostoliske kilder bar Paulus' navn – og andre bar Peters navn. En naturlig forklaring er dermed at de hadde skriftlige dokumenter attribuert Paulus og Peter. (4) Det at Ignatius oppmuntrer til å følge apostlenes «forskrifter» forutsetter at mottakerne har tilgang til den samme apostoliske undervisningen som han har. Dette kan forklares dersom kirkene har de samme apostoliske dokumentene. For Kruger vitner Ignatius dermed om den høye autoriteten de tidlige kristne attribuerte til apostlene og deres undervisning, og at de brukte skriftlige dokumenter som kilder for apostolisk undervisning. En slik autoritet og bruk av tekster vil ifølge Kruger være «functionally indistinguishable from Scripture» (Kruger, 2013, ss. 191-192).

---

<sup>48</sup> F.eks.: τοῖς δόγμασιν (Ign. *Magn.* 13,1) og τῶν διαταγμάτων (Ign. *Trall.* 7,1). Kruger oversetter uttrykkene til henholdsvis «decrees» og «ordinances».

Det er mulig *forskrifter* kan referere til skriftlige kilder hos Ignatius, men et avsnitt i hans brev til magnesierne bør oppmuntre til varsomhet omkring denne påstanden: i Ign. *Magn* 13.1 omtales apostlenes forskrifter sammen med Herrens forskrifter<sup>49</sup>. Dersom apostlenes forskrifter er en referanse til skrevne tekster – gjelder det samme også Herrens forskrifter? I analysen kommenterte jeg at Ignatius har få allusjoner til evangeliene, utenom noen mulige paralleller til Matt. Ingen av parallellene antyder at det er hentet fra en skriftlig kilde. I stedet omtales Jesu ord gjennomgående som autoritative, og menigheten i Magnesia oppmuntres til å gå frem etter Kristi lære<sup>50</sup> (Ign. *Magn.* 8,2). Uansett om Jesu ord, lære og forskrifter skulle være hentet fra noen skriftlige kilder, er gjennomgående den eksplisitte referansen til *personen* Jesus, ikke til skrevne dokumenter. Vi bør derfor ikke anta at *forskrifter* refererer til skriftlige tekster.

En annen grunn til å ikke trekke direkte linjer mellom *apostler*, *forskrifter*, og *skrevne tekster* er at ofte når apostlene nevnes, er det for å begrunne eller kritisere ledelsen i menighetene. Klemens peker flere ganger på at de lederne som korinterne har avsatt, opprinnelig var innsatt av apostlene, som 1 Klem 42 og 44:

Apostlene mottok fra Herren Jesus Kristus det evangeliet de forkynte for oss. Jesus Kristus ble utsendt av Gud. Kristus kommer altså fra Gud, og apostlene fra Kristus. Begge deler skjedde i god orden etter Guds vilje. [...] De innsatte dem som først ble vunnet til biskoper og diakoner for dem som skulle komme til tro, etter at de først hadde prøvet dem ved Ånden. (1 Klem. 42,1-4)

Også apostlene våre visste ved vår Herre Jesus Kristus at det ville bli strid om bispeembetet. Siden de hadde fått full kunnskap om dette på forhånd, innsatte de derfor nå de som er nevnt ovenfor. Deretter ga de en forordning om at hvis disse skulle dø, skulle andre prøvede menn overta deres tjeneste. (1 Klem 44,1-2)

Etter avsnittene appellerer Klemens eksplisitt til skrifter for å underbygge autoritetsstrukturene: «Mange år før var det jo skrevet om biskoper og diakoner. Slik sier nemlig Skriften et sted» (1 Klem. 42,5) og «Dere har gransket de hellige Skriftene [...] Dere vil ikke finne at rettferdige er

---

<sup>49</sup> δόγμασιν

<sup>50</sup> χριστομαθίαν

blitt avsatt av gudfryktige menn» (1 Klem. 45,2-3). Referansen til «apostlene» er ikke til ikke til skrevne dokumenter, men til apostlene selv.

Når det gjelder mulige referanser til skrifter, finner vi her nok et skille mellom McDonald og Kruger. Sistnevnte har en tendens til å foretrekke kjente, skriftlige kilder:

if the wording of a particular citation can be adequately explained on the basis of a known text, this is a methodologically preferable option to making conjectures about oral tradition or an unknown (and hypothetical) written source (Kruger, 2012, ss. 299-300).

McDonald attribuerer derimot sitater og allusjoner oftere til muntlig tradisjon. Dette fremkommer tydelig i diskusjonen omkring evangeliene sine posisjon i tidlig kristendom. Et eksempel er det tidligere kommenterte avsnittet i Ign. *Filad.* 8,2. Her mener Kruger at «evangeliet»<sup>51</sup> sannsynligvis er en referanse til en nedskrevet kilde, og at Ignatius dermed bruker «det står skrevet»<sup>52</sup> om evangeliebøkene. Ignatius' klage til sine meningsmotstandere er dermed at de nekter å anse evangeliene som Skrift (Kruger, 2012, s. 297). McDonald tolker derimot referansen til evangeliet som *kerygmaet* om Jesus som sirkulerte i *muntlige* tradisjoner i kirkene. Ignatius virker å foretrekke dets autoritet over «de eldste skrifter», som ifølge McDonald sannsynligvis er GT-skriftene. McDonald mener også at når apostlene omtales autoritativt, er det en referanse til det forkynnte budskapet om Jesus, ikke de skrevne evangeliene (McDonald, 2017b, ss. 46-47).

Her er det relevant å si noe om muntlighet og skriftlighet i tidlig kristendom. Det er ikke uvanlig å påstå at de tidligkristne kildene ble til i en muntlig kultur. Et slikt perspektiv kan gjøre oss tilbøyelige til å anta at «evangeliet» og «apostlene» refererer til muntlige overleveringer. I sitt innflytelsesrike verk, *Orality and Literacy: The Technologizing of the Word* fra 1982, satt Walter Ong opp en sterk kontrast mellom *skriftlige* og *muntlige* kulturer. Hensikten var å identifisere ulikhetene mellom muntlige samfunn og vår nåtidige kultur som er dominert av det skrevne ord. Men de ekstreme skillene mellom skriftlige og muntlige kulturer har vist seg å

---

<sup>51</sup> ἐν τῷ εὐαγγελίῳ

<sup>52</sup> γεγραπται

være overforenklinger – det skriftlige og det muntlige behøver ikke å være diametrale motsetninger (Oestreich, 2016, ss. 58-60). Dersom en nærmer seg tidlig kristendom med tydelige avgrensninger mellom det muntlige og det skriftlige, er veien kort til antakelser om at *enten* muntlige *eller* skriftlige kilder var autoritative. Og når det refereres til Paulinske brev, er det da nærliggende å anta at de skrevne dokumentene var autoritative. Men er dette riktig?

Vi har sett at både Klemens, Ignatius og Polykarp antar at leserne av brevene deres har tilgang til flere paulusbrev, og har mulighet til å plukke dem opp og lese dem på nytt (f.eks. *1 Klem.* 47,1 og *Pol. Fil.* 3,2). Det er usannsynlig at menighetene hadde mange kopier av brevene, og at hvert enkeltmedlem i fellesskapet hadde mulighet til å lese brevene selv. Det var dyrt å produsere kopier, og få hadde den nødvendige kompetansen (Gamble, 1995, ss. 95-101). Videre var trolig kun et mindretall av de tidlige kristne lesekyndige<sup>53</sup>, og de aller fleste møtte paulusbrevene i en *auditiv* setting. Et brev fra en apostel ble ofte brakt til adressatene gjennom brevbærere, som deretter leste brevet høyt (Oestreich, 2016, s. 41). I en slik kontekst kan skillene mellom det muntlige og skriftlige bli uklare. Pieter J.J. Botha utdyper:

The scribal culture of antiquity seems to exhibit a bias towards orality and little awareness of a dichotomization between the spoken and the written. The written was not set up over and against the spoken (as we moderns with our heavy literacy bias do), but the written was rather seen as an extension of speech. (Botha, 2012, ss. 47-48)

Det er viktig å ta med denne kulturelle bakgrunnen i tilnærmingen til kildene jeg studerer i oppgaven. I Klemens, Ignatius og Polykarps paulusresepsjon, omtales både det muntlige og det skriftlige. For Klemens er Paulus den som «ble budbærer både i Østen og Vesten», «lærte hele verden rettferdighet» og «vitnet for makthaverne» (*1 Klem.* 5,6-7), mye av dette sannsynligvis gjennom muntlige fremføringer. Men Paulus er også den som også skrev brev «i sannhet full av Ånd» (*1 Klem.* 47,1). For Polykarp er Paulus «han som kom til dere og lærte grundig og pålitelig sannhetens ord blant dem som levde den gang» i muntlig form, «og når han var borte, skrev han brev til dere» (*Pol. Fil.* 3,2). Polykarp har også mange allusjoner til det skrevne

---

<sup>53</sup> Noen estimer for lesekyndighet i antikken ligger mellom tre og femten prosent (Kloppenborg, 2014, s. 27). Lesekyndighet er riktignok ikke et svart-hvitt spørsmål, det finnes grader – noen kan lese litt, andre er høyt utdannede. Ifølge Gamble, fantes etter hvert egne *lesere* med ansvar for å lese tekster for de kristne gruppene, og mot slutten av det andre århundret var dette blitt et eget embete (Gamble, 1995, s. 218).

dokumentet 1 Kor, men refererer til det med «slik som Paulus lærer» (Pol. *Fil.* 11,2). Det kan virke som at det ikke skilles tydelig mellom skrevne eller muntlige kilder når det kommer til autoritet, men at alt som var assosiert med apostelen Paulus var autoritativt. I praksis vil dette si at: både paulusbrevene som var tilgjengelige i menighetene, og den muntlig overleverte arven etter Paulus, bar hans autoritet. Det ikke var *tydelig definerte skiller* mellom disse<sup>54</sup>.

På en annen side, var det ikke bare paulusbrevene som hovedsakelig ble møtt gjennom muntlige kanaler. De aller fleste tekster ble som regel møtt gjennom høytlesning i fellesskapet, også de jødiske hellige skriftene og eventuelle skrevne kilder til Jesu liv og lære (Gamble, 1995, s. 203). Det kan virke som at paulusresepsjonen befinner seg et sted mellom disse to autoritetene når det kommer til bevisstheten omkring kildens medieformat. Referansene til de jødiske skrifter er preget av sitatmarkeringer som tydeliggjør i større grad enn ved paulusreferansene at kilden er nedskrevet. Det er også en referanse til at Moses «skrev ned i de hellige bøker alle påbud som han hadde fått» (1 *Klem* 43,1). Paulus er blant apostlene, og denne gruppen assosieres ikke eksplisitt med skriftlige kilder. Samtidig knyttes Paulus til skrevne brev, i motsetning til Jesus-sitatene, som ikke forbindes eksplisitt med skriftlige dokumenter. I de tre analyserte kildene er det heller ikke noe som tyder på at de trodde Jesus selv hadde skrevet bøker<sup>55</sup>. Dermed kan vi antyde minst tre typer autoriteter i Klemens, Ignatius og Polykarp som i ulik grad knyttes til skrevne dokumenter: (1) de jødiske skriftene, (2) tradisjoner fra apostlene og Paulus, overlevert enten muntlig eller gjennom brev, og (3) Jesus-tradisjoner, der det ikke tydeliggjøres om kilden er skriftlig eller muntlig. Dersom kilden er nedskrevet, er den primært en kilde til Jesus-sitater, og bærer ikke nødvendigvis en «egen» autoritet.

### 5.3. Liturgi og lesing

Et tredje tema jeg vil diskutere er liturgi og lesing i de kristne fellesskapene. Kruger antyder at når et skrift leses i Gudstjenesten, er det bevis for at det er ansett for å være autoritativt på linje med Skrift. McDonald anerkjenner også betydningen av lesning i de tidligste kristne

---

<sup>54</sup> Et avsnitt fra 2 Tess 2,15 antyder at Paulus selv ikke atskilte klart skriftlig og muntlig autoritet: «ta vare på de overleveringene vi har undervist dere i, enten muntlig eller i brev».

<sup>55</sup> Chris Keith skriver at det var ulike oppfatninger av Jesu lese- og skriveferdigheter i tidlig kristendom: from the first century, the early Church remembered Jesus, sometimes vigorously, as someone who did not have scribal literacy, someone who did, and someone who was able to blur the lines between scribal literacy and scribal illiteracy (Keith, 2011, s. 164).

Likevel, Jesus skrev sannsynligvis ikke bøker selv (Keith, 2011, s. 2).

fellesskapene, uten at han nødvendigvis sidestiller dette med at dokumentet er Skrift (McDonald, 2017b, s. 10). Med utgangspunkt i en kommentar fra Kruger om 1 Klemens, vil jeg her diskutere om det er riktig å sidestille liturgisk lesing med at et skrift er autoritativt.

Da Klemens ber korinterne «ta for dere»<sup>56</sup> Paulus' brev, mener han ifølge Kruger liturgisk lesing under Gudstjenesten. Kruger mener at bruken av en bok i liturgien uten tvil var en indikasjon på dens høye autoritet, ettersom dette vanligvis var reservert for bøker som ble ansett for å være hellig Skrift. Dersom Klemens mente at paulusbrevene skulle bli lest offentlig under gudstjenesten, er dette bevis for at han anså dem for å ha lik autoritet som Skriften (Kruger, 2013, ss. 198-199).

Kruger's lesning av dette avsnittet er problematisk på flere måter: For det første, betyr «ta for dere» liturgisk lesing? Det greske ordet betyr simpelthen å «ta opp» eller «plukke opp», og den sannsynlige betydningen her er «take up something for scrutiny, *take in hand*» (Danker, 2000). I den umiddelbare konteksten spør Klemens: «Hva skrev han til dere [...]?» (47,2). Konteksten for hele avsnittet er at korinterne skal granske brevet for å finne svarene Klemens etterlyser, og undersøke referansene han henviser til. Det er altså sannsynligvis en oppmuntring til å *studere* brevet, ikke til liturgisk lesing. For det andre, dersom Klemens skulle mene liturgisk lesing, hva sier dette om paulusbrevets autoritet? Betyr det at skriftet var ansett for å ha lik autoritet som de jødiske skriftene? Det er liten tvil om at liturgisk lesing av tekster har hatt stor betydning for kanoniseringen av NT. Harry Gamble mener at kanoniseringsprosessen bør ses på som:

a function of the history of the public reading and interpretation of scripture, that is, as a consequence not of the history of doctrine, but of the history of liturgy (Gamble, 2004, s. 36).

Også McDonald mener liturgisk bruk var viktig i kanoniseringen av skrifter:

As Christian writings began to be used in worship in the Christian communities, they also began to take on a Scripture-like status, even if they were not yet so acknowledged

---

<sup>56</sup> Ἀναλάβετε, se det tidligere kommenterte avsnittet i 1 Klem. 47,1-4.



until later in the second century by several church fathers (McDonald, 2017b, ss. 41-42).

Det er trolig riktig at kristne leste det de anså for å være autoritative skrifter i deres sammenkomster. Mange av de tidligkristne fellesskapene overtok sannsynligvis skriftlesningspraksiser fra jødisk tradisjon, og fortsatte å lese hellige tekster i forsamlingen (Gamble, 1995, ss. 208-209). Videre har vi vitnesbyrd fra Justin omkring midten av det andre århundret om at «apostlenes beretninger» og «profetenes skrifter»<sup>57</sup> ble lest under gudstjenesten (*1 Apol.* 67). Sistnevnte er her sannsynligvis en referanse til gammeltestamentlige skrifter. Hva «apostlenes beretninger» betyr er debattert, men det *kan* være en referanse til evangeliebøkene som kom med i NT (Fialová, 2016, ss. 172-174). Justin skriver eksempelvis i *1 Apol.* 66 at disse beretningene «kalles evangelier». Uansett vitner Justin her om at både jødiske skrifter og noen apostoliske dokumenter blir lest under gudstjenesten. Det er dette Kruger kategoriserer som *liturgisk* lesing, og han mener teksten fra Justin er en klar indikasjon på at evangeliene var ansett for å være Skrift (Kruger, 2013, s. 199).

Problemet med Krugers argumenter er at ikke alle tekster som ble lest i de kristne fellesskapene ble lest liturgisk eller var ansett for å være autoritative eller hellige. I tidlig kristendom ble tekster ofte utvekslet menighetene imellom, og lest høyt i forsamlingene. Et eksempel fra det første århundret som antyder dette, er Kol 4,16: «Når dette brevet er lest opp hos dere, så sørg for at det også blir lest opp i menigheten i Laodikea, og at brevet fra Laodikea også blir lest opp hos dere». Et annet eksempel er 1 Tess 5,27: «For Herrens skyld pålegger jeg dere å lese opp dette brevet for dem alle». I *Communal Reading in the Time of Jesus* (2017) gjennomgår Brian J. Wright en mengde slike referanser til det han kaller «communal reading events» i det første århundret, både i kristne og sekulære kilder. Han viser at slik lesing i fellesskap var et utbredt geografisk fenomen på denne tiden, og tekster kunne leses av mange grunner med ulike hensikter. Når det gjelder det andre århundret, viste jeg i min analyse at Polykarp sender Ignatiusbrevene til menigheten i Filippi, og skriver at de vil «ha stor nytte av dem, for de rommer tro, tålmod og alt som bygger opp vårt forhold til Herren» (*Ign. Fil.* 13,2). Ble også disse brevene lest «liturgisk» og var derfor ansett for å være autoritative tekster? I så fall skriver

---

<sup>57</sup> Norsk oversettelse av Justin Martyr er hentet fra Skarsaune, O., & De Presno, J. (2004). *Første apologi*. Oslo: Solum.

ikke Polykarp noe eksplisitt om det. Jeg vil heller fortolke dette som jeg gjorde i analysen ovenfor – at dette er tekster Polykarp mener vil være oppbyggelige for filipperne grunnet deres opphav i en innflytelsesrik og forbilledlig kristen leder. Jeg er enig med Gamble da han skriver:

Public reading alone did not imply that a text had the authority of scripture, and such reading was not necessarily liturgical, though it occurred in the Christian assembly for worship (Gamble, 1995, s. 218).

Han trekker frem et eksempel der Dionysios av Korint i det andre århundret skriver følgende om den romerske biskopen Soters brev:

Today we observed the holy day of the Lord, and in the observance we (publicly) read your letter, which we shall continue to read (publicly) from time to time for our admonition (Eusebius, Hist. eccl. 4.23.11, sitert i Gamble, 1995, s. 218).

Autoritative skrifter ble altså lest i kristne samlinger, men ikke alt som ble lest i fellesskapet var ansett for å være hellige eller autoritative skrifter. Det finnes også flere utfordringer med å anta at et skrift var autoritativt grunnet liturgisk lesing: én problemstilling er at vi har få kilder som detaljert beskriver hva de tidligkristne samlingene inneholdt. Et annet poeng er at de liturgiske handlingene trolig ikke vokste frem fra en enhetlig, «apostolisk» form for liturgi, men var sannsynligvis preget av innholdsmessig og strukturelt mangfold fra begynnelsen (Markschies, 2015, s. 124). Dermed er det vanskelig å avgjøre hvilken autoritet kristne tilla tekstene som ble lest, og det er problematisk å sidestille lesing i fellesskapet med at et skrift er autoritativt.

Tilbake til 1 Klem 47,1-4; hva mener Klemens med at korinterne skal «ta for» seg 1 Kor? I mine øyne bør ikke dette bare tolkes som en henvisning til liturgisk lesing. De tidlige kristne leste og studerte tekstene sine i flere settinger enn kun i gudstjenesten. I stedet vil jeg foreslå å se på avsnittets umiddelbare kontekst: Klemens følger opp med å si «hva skrev han [Paulus] først til dere?», før han refererer til brevets innhold. Dette kan leses som at korinterne bør undersøke eller studere brevet på nytt for å minnes hva Paulus skrev.

## 5.4. Paulus og Skrift

Et fjerde tema jeg vil drøfte er om paulusbrevene omtales eksplisitt som Skrift eller betegnes som hellige. Polykarp er den eneste av de tre kildene jeg har analysert som kanskje omtaler et paulusbrev eksplisitt som hellig skrift, noe både McDonald og Kruger kommenterer. McDonald trekker frem at Pol. *Fil.* 12,1 siterer Sal 4,5 og Ef 4,26 og kaller begge for Skrift. Han mener Polykarp bevisst har plassert et GT-skrift og en kristen tekst i samme setning, og med lik autoritativ status. Dette er ifølge McDonald en autoritativ appell til disse tekstene, og at de som følger deres råd vil bli velsignet. Ifølge McDonald er dette ikke langt fra definisjonen av Skrift (McDonald, 2017b, ss. 47-48).

Kruger mener Polykarp kaller Ef 4,26 for Skrift. Han anerkjenner at det er mulig å tolke avsnittet i Pol. *Fil.* annerledes, eksempelvis at Polykarp husket feil, og egentlig bare mente å sitere Sal 4,5 som Skrift, eller trodde hele avsnittet kom fra Salmene. Dette imøtekommer han med å si at Polykarp andre steder viser god hukommelse og siterer riktig. Ifølge Kruger er det ingen grunn for å tro Polykarp har et annerledes syn på de andre paulusbrevene han alluderer til – de er alle Skrift (Kruger, 2012, ss. 298-299).

Som jeg argumenterte for i analysen av Pol. *Fil.*<sup>58</sup>, anser jeg det som sannsynlig at Polykarp siterer hele avsnittet fra Ef, men at han bruker uttrykket «hellig skrift» grunnet parallellen til avsnittet i Sal 4,5. Jeg kom også med en varsomhetsvarsel: vi bør uansett være forsiktige med å fylle *sacris literis* og *scripturis* med et fremmed meningsinnhold. Vi får nemlig ingen inngående definisjon av begrepene. Det er også slik at Polykarp ikke bruker disse ordene, eller lignende uttrykk, noen andre steder. Jeg kommenterte også at det er vanskelig å sammenligne latinske uttrykk med samtidige greske kilder. Men dersom de latinske uttrykkene *literis* og *scripturis* tilsvarende det greske γραφή (skrift), eller om *ut his scripturis dictum est* («det heter jo i disse skrifter») kan sammenlignes med γέγραπται («det står skrevet») <sup>59</sup>, finnes det flere eksempler på at paulusbrevene og andre tekster som senere ble en del av NT omtales eller introduseres på en lignende måte før midten av det andre århundret. 1 Tim 5,18 innleder et

---

<sup>58</sup> Se ss. 48-50 ovenfor.

<sup>59</sup> Hartog skriver:

If *ut his scripturis dictum est* properly belongs in the available Latin translation, as appears to be the case, then a Greek γραφαις almost certainly stands behind the Latin *scripturis* (Hartog, 2008, s. 256).

mulig kombinert sitat av 5 Mos 25,4 og et Jesus-ord med «for Skriften sier»<sup>60</sup>. 2 Pet 3,16 omtaler paulinske brev i sammenheng med «de andre skriftene»<sup>61</sup>. 2 Klem. 2,4 introduserer et sitat av Jesus med «videre sier et annet skrift»<sup>62</sup>, Barn. 4,14 refererer til et Jesus-utsagn med «slik det står skrevet»<sup>63</sup>. Basilides siterer Rom og Ef med introduksjonsordene «it has been written» (Hippolytus, Haer. 7.13-14, sitert i Hartog, 2008, s. 265). En utfordring ved fortolkningen av de mulige skriftreferansene, er at γραφή både kan bety skrift *generelt*, eller være en mer teknisk referanse til Skrift. Hartog (2008, ss. 256-257) bemerker at Polykarp sannsynligvis sikter til sistnevnte, ettersom skriftene kalles «hellige». Finnes tilsvarende eksempler på bruken av «hellig» i samtidige kilder?

Skrifter kalles også hellige i Rom 1,2: «det som Gud på forhånd har gitt løfte om gjennom sine profeter i hellige skrifter» og i det tidligere nevnte 2 Tim 3,15: «Helt fra du var et lite barn, har du kjent de hellige skriftene». I begge tilfellene er det en referanse til eldre, jødiske Skrifter. Paulus kaller også «loven» og «budet» hellig<sup>64</sup>, trolig en referanse til Toraen (Longenecker, 2016, s. 1345). Senere i det andre århundret fortsetter kristne å bruke uttrykkene *hellige skrifter*, men introduserer i tillegg *gudommelig skrift* - også dette om gammeltestamentlige skrifter. En av de tidligste eksplisitte referansene til nyere kristne tekster som hellige skrifter er sannsynligvis Klemens av Alexandria omkring år 200 (Bremmer, 2010, ss. 347-350). Dersom Polykarp kaller Ef 4,26 for hellig skrift, er dette trolig det tidligste eksempelet på at en kristen forfatter bruker betegnelsen om et paulusbrev. Frem til da var begrepet brukt om de jødiske skriftene. Likevel – i alle de tre kildene jeg har analysert, er dette den eneste gangen et paulusbrev *kanskje* omtales som hellig skrift. Hvorfor får da dette avsnittet så stor oppmerksomhet i kanonforskningen? Bør ikke kanonforskere vektlegge i større grad måtene den paulinske autoriteten gjennomgående begrunnes, heller enn å ta utgangspunkt i et debattert avsnitt for å si noe generelt om paulusresepsjon? Jeg vil komme tilbake til disse spørsmålene. Først vil jeg diskutere noe som skiller omtalen av paulusbrevene fra andre hellige skrifter.

---

<sup>60</sup> λέγει γὰρ ἡ γραφή. Sitatet kan være hentet fra Luk 10,7.

<sup>61</sup> τὰς λοιπὰς γραφὰς

<sup>62</sup> καὶ ἕτερα δὲ γραφὴ λέγει. Avsnittet har paralleller til både Matt 9,13; Mark 2,17 og Luk 5,32.

<sup>63</sup> ὡς γέγραπται. Sitatet kan være hentet fra Matt 22,14.

<sup>64</sup> Henholdsvis ὁ νόμος ἅγιος og ἡ ἐντολὴ ἁγία (Rom 7,12).

## 5.5. Antikke tekster og «nyere» apostler

Det femte temaet jeg vil drøfte her er noe som separerer paulusbrevene fra de de jødiske skriftene, nemlig *alder*. Kruger mener dette skillet er en av årsakene til at de nytestamentlige tekstene ikke kalles Skrift i den tidligste perioden (Kruger, 2013, s. 122). McDonald kommenterer at skrifers alder spilte en viktig rolle i kanoniseringsprosessen, og at eldre skrifter i antikken generelt ble ansett for å være mer troverdig og akseptert enn nyere tekster (McDonald, 2017b, s. 335). Begge refererer til John Barton (1997), og jeg vil derfor ta utgangspunkt i hans perspektiver for en kort diskusjon her:

Ifølge Barton var det vanlig å tillegge gamle kilder en høy verdi, og det eksisterte en generell skepsis mot det som var nytt. For både jøder og kristne, var ideen om hellige tekster forbundet med alder og ærverdighet. I denne konteksten ble evangeliene i praksis viktigere enn de jødiske Skriftene før de var gamle nok til å oppnå en *aura* av hellig antikkvit. Det samme gjelder paulusbrevene, som ble kopiert og samlet mens Paulus ennå var et relativt nylig minne. De tidlige kristne trodde en ny tidsepoke hadde kommet med Jesus og den apostoliske kirken. Den gamle *Skriften* var fremdeles hellig, men hadde blitt overgått av en ny åpenbaring som ennå ikke hadde nådd en tilstrekkelig alder til å kalles Skrift (Barton, 1997, s. 67). Dette begrunner han i at antall sitater fra nytestamentlige kilder overgår GT-referanser på denne tiden, før tallene utjevnes i det tredje århundret (Barton, 1997, s. 64). Begrunnelsen kan problematiseres, ettersom hvor ofte skrifter siteres ikke nødvendigvis avgjør deres betydning for de tidlige kristne. Likevel har Barton to viktige poenger: at de jødiske skriftenes alder skilte dem fra de nyere kristne tekstene, og at de kristne kildene kunne ha stor autoritet selv om de ikke ble kalt Skrift. Jeg vil her kommentere et lengre avsnitt fra 1 Klemens som belyser skillet mellom antikke skrifter og nyere autoriteter:

Apostlene mottok fra Herren Jesus Kristus det evangeliet de forkynte for oss. [...] Slik fikk de sine oppdrag [...] Så dro de ut med Den Hellige Ånds fulle visshet, og forkynte det glade budskap om at Guds rike skal komme. De forkynte nå fra distrikt til distrikt og fra by til by. De innsatte dem som først ble vunnet til biskoper og diakoner for dem som skulle komme til tro, etter at de første hadde prøvet dem ved Ånden. Og dette var ikke noe nytt. Mange år før sier nemlig Skriften et sted [...]. For også Moses, en trofast

tjener i hele hans hus, skrev ned i de hellige bøker alle påbud han hadde fått. De øvrige profetene fulgte ham når de med sitt vitnesbyrd bekreftet det som han hadde fastsatt som lov. (*1 Klem.* 42,1-43,1)

Her ser vi at det skilles mellom flere typer autoriteter. «Apostlene» er en referanse til de historiske personene som reiste rundt og forkynte, trolig i muntlige formater. Det som skiller disse fra «Skriften» er «mange år». Det følger også en referanse til Moses, som eksplisitt sies å ha skrevet ned påbud i «de hellige bøker». Et lignende skille mellom forbilder «fra gammel tid» og «dem som har kjempet i den nærmeste tid» finner vi i *1 Klem.* 5,1. De eldre eksemplene er hentet fra tekster introdusert med «slik står det skrevet». De nyere eksemplene inkluderer «de gode apostler» Peter og Paulus. Nok en gang er det et skille mellom *antikke* tekster og *nyere* apostler, der førstnevnte eksplisitt knyttes til skrevne tekster og hellige bøker, og sistnevnte i hovedsak til personer.

Poenget med å trekke inn denne diskusjonen er følgende: det at Paulus generelt ikke omtales som Skrift, eller introduseres med «det står skrevet» *kan* skyldes at han er for ny av dato. Han er fortsatt et «levende minne» i de kristne forsamlingene, noe som skiller ham fra de gamle skriftene som har vært autoritative i lang tid. Uansett er det viktig å anerkjenne at Paulus var en annen type autoritet enn de hellige skriftene, og at han hadde stor autoritet selv om hans brev generelt ikke kalles Skrift.

## **5.6. Paulus, kanon og prosess**

Avslutningsvis i denne analysedelen, ønsker jeg å drøfte den tidlige paulusresepsjonen i sammenheng med McDonald og Krugers konsepter om kanon og Skrift. Allerede her vil jeg bemerke at Krugers *ontologiske* definisjon på kanon ikke er aktuell for min diskusjon. Den ontologiske kanon er for Kruger *de bøkene Gud gav sin kirke*. Det er altså ikke hvilke bøker de kristne *anså* for å komme fra Gud, men hvilke bøker han *faktisk* gav. For min analyse av den tidlige paulusresepsjonen blir begrepet dermed lite nyttig, ettersom det ikke omhandler resepsjon av tekster. Jeg vil trekke inn McDonalds kanon 1 og kanon 2, og Krugers funksjonelle og eksklusive kanon. I tillegg vil jeg berøre hvordan McDonald og Kruger setter denne tidlige paulusresepsjonen inn i en større prosess.

McDonald skiller altså mellom kanon 1 og kanon 2. Kanon 1 sidestilles med Skrift, og handler om et skrifts autoritative *funksjon* – uten at det behøver å være en del av en «lukket» kanon. Kanon 2 handler mer om *form*; at et skrift er en del av en tydelig avgrenset skriftsamling, gjerne som en del av en kanonisk liste. En fordel med begrepsparet, er at det er mulig å undersøke om skrifter er autoritative uten at de må være en del av en lukket kanon. Kanskje er det mulig å si at paulusbrevene fungerer som kanon 1 i Klemens, Ignatius og Polykarp. Brevene siteres og alluderes til på en autoritativ måte, og Paulus er en autoritet. Samtidig finnes det ikke *kanoniske lister* i noen av brevene, og det fremkommer ingen tydelig interesse av å anse paulusbrevene som en del av en klart avgrenset kanon 2.

På en annen side, er det mulig å kritisere skillet mellom *åpenhet* og *avgrensning*. Jeg nevnte tidligere Krugers kritikk av skillet mellom kanon 1 og 2, der og kanon 2 er ekskluderende og kanon 1 er en mer åpen kategori. Han mener at det å anse en tekst for å være Skrift impliserer at man anser andre tekster for å ikke være det. Videre skriver han at *apostlene*, sammen med *profetene*, på en måte var en «lukket» kategori fra den tidligste kristendom, ettersom kun apostoliske og profetiske skrifter ble akseptert:

from the beginning, the church was *already* committed to accepting books, and only those books, that were part of the ‘prophets’ or the ‘apostles’ (Kruer, 2020, s. 24).

Her vil jeg trekke frem et viktig poeng: paulusbrevene er ansett for å være autoritative fordi knyttes til apostelen Paulus, og i denne sammenhengen kan kategorien *paulinske brev* anses for å være både en åpen og en lukket «kategori». Paulus’ autoritet settes høyere enn senere kristne ledere, og derfor vil ikke nye skrifter ha like høy anseelse som skrifter assosiert med ham. Samtidig, dersom det hadde blitt oppdaget «nye» paulusbrev ville de trolig også ha en like stor autoritet som de allerede foreliggende. Grunnet anseelsen av apostlene som autoritative, er det mulig også resepsjonen av andre skrifter assosiert med apostler ville preges av en slik dynamikk. Et nyttig perspektiv fra Barton (1997, ss. 24-31), er at han ser på kanoniseringsprosessen som *to* fortellinger som foregår samtidig i form av *vekst* og *begrensning*. Nyoppdagede apostoliske skrifter ble lagt til autoritative skriftsamlinger etter hvert, men andre tekster ble også ekskludert av ulike grunner. Kanskje kan vi se et eksempel på

dette i den tidlige paulusresepsjonen. I stedet for å sette et klart skille mellom åpenhet og avgrensning, er det i mine øyne bedre å se paulusbrevene som *samtidig* en del av en åpen og en lukket kategori.

Videre er det mulig å si at de jødiske skriftene trolig var en mer avgrenset skriftsamling enn paulusbrevene, og eventuelle andre apostoliske skrifter, mye grunnet den tidligere diskuterte aldersforskjellen. De jødiske skriftene hadde opparbeidet en autoritet over lengre tid, og blitt mer «etablert». Paulusbrevene, derimot, var av nyere dato og knyttet til en konkret person. Det var fremdeles mulig at kirkene fikk tilgang på ulike brev, slik ignatiusbrevene sendes til filipperne av Polykarp. Dermed var det en større sjanse for at samlingene med paulusbrev vokste, enn at de fikk nye skrifter tillagt sin samling jødiske skrifter<sup>65</sup>. Dette belyser det at *åpenhet* og *avgrensning* ikke bør ses på som svart-hvite skiller, men kanskje heller som «poler» på et spekter.

Chapman er en som argumenterer for å tale om åpenhet og avgrensning på denne måten, i tillegg til å komme med flere kritikker mot McDonald (2012, ss. 282-286, 294-296). Han mener McDonald privilegerer «fixity» når han foretrekker å bruke *kanon* om klart avgrensede autoritative samlinger. En slik bruk av ordet får nemlig ikke frem det at skriftsamlinger eksisterte og fungerte autoritativt lenge før diskusjonen omkring kanoniske lister. Chapman mener McDonalds *kanon 1* ikke fremhever klart nok skriftenes interrelasjon. Som vi ser i Klemens, Ignatius og Polykarp, går de jødiske Skriftene ofte under samlebetegnelser som profetene eller Toraen – de var ikke bare *løse* og *uavhengige* autoritative skrifter. Videre kritiserer han McDonalds kronologiske sekvensering av Skrift og kanon, der tekster først blir Skrift – deretter får del i en kanon. Det at kristne senere tydelig avgrenset en kanonisk samling, behøver ikke å bety at skriftsamlingene var *åpne* for de tidligere kristne. Chapmans kritikk er primært rettet mot McDonalds beskrivelse av den hebraiske Bibelens kanoniseringsprosess, men kritikken berører også spørsmålene jeg stiller i denne oppgaven: Anser Klemens, Ignatius

---

<sup>65</sup> Senere ble trolig også *apostoliske skrifter* en mer «lukket» kategori, som når det Muratoriske Fragmentet sier at Hermas' «Hyrdens» ikke bør leses i kirken:

But Hermas wrote the Shepherd very recently, in our times, in the city of Rome, while bishop Pius, his brother, was occupying the [episcopal] chair of the church of the city of Rome. And therefore it ought indeed to be read; but it cannot be read publicly to the people in the church either among the prophets, whose number is complete, or among the apostles, for it is after [their] time. (Linjer 73-80, engelsk oversettelse fra Metzger, 1997, s. 307).



og Polykarp paulusbrevene for å være en del av en skriftsamling? Og var paulusbrevene ansett for å være en del av en overgripende autoritativ «kategori» utover det å assosieres med Paulus? Eller var de løse og uavhengige skrifter som sirkulerte «individuell»?

I analysen nevnte jeg at alle tre virker å kjenne mer enn ett paulinsk brev, men hvorvidt brevene var fysisk samlet er usikkert<sup>66</sup>. Ut fra disse kildene er det også vanskelig å si om paulusbrevene var plassert i en større samling med andre skrifter. Tidligere i oppgaven har jeg også vist at kun vet *ett* tilfelle i alle kildene jeg analyserte, omtales *kanskje* et avsnitt fra et paulusbrev som hellig skrift (Pol. *Fil.* 12.1), men at uttrykket trolig refererer til et avsnitt i Sal. En annen mulig «overgripende» kategori er *skrifter assosiert med apostler*. Paulus' autoritet begrunnes i at han er apostel, og det er mulig at brevene hans var ansett for å være en del av en apostolisk skriftsamling. Men her vil jeg være forsiktig med å bringe fremmede merkelapper inn de tidlige kristnes «mentale bibliotek». Det er fullt mulig at de brukte apostoliske skrifter uten at de anså disse for å være en del av en felles kategori eller skriftsamling. Måten paulusbrevene refereres til gjennomgående, handler primært om å knytte dem til Paulus som person, og andre apostler knyttes ikke eksplisitt til skrifter. Dermed er det trolig mer presist å si at brevene var en del av en form for felles apostolisk arv, der Paulus var en sentral skikkelse. En slik beskrivelse inkluderer at det er en sammenheng mellom brevene, som paulinske og apostoliske, uten å «lese inn» overgripende kategorier som ikke finnes i kildene.

Jeg vil her gå videre til konseptet *funksjonell kanon*, som både Kruger og McDonald bruker om den aktuelle perioden. Det å fokusere på en funksjonell kanon åpner muligheten for å se på hvordan skrifter fungerte, uten at de nødvendigvis omtales eksplisitt som kanon eller Skrift. Samtidig er det en utfordring å si *hvilke funksjoner* det er snakk om. McDonald nevner at en funksjonell kanon er autoritativ, normgivende og identitetsgivende for en gruppe, og den forteller hvordan de skal leve og hva de skal tro. Kruger mener også en slik kanon er autoritativ og normgivende. Men som jeg viste i analysen, tenderer Kruger mot å sette likhetstegn mellom liturgisk lesing og et skrifts autoritet, noe McDonald ikke gjør i samme grad. Kruger har også en tendens til å anta at skriftlige, siterte kilder fungerer autoritativt i større grad enn McDonald.

---

<sup>66</sup> Porter (2011) oppsummerer noen av de dominerende teoriene omkring samlingen av paulusbrevene, og samlingens status i det andre århundret.

Det kan også bli problematisk at andre skrifter enn de apostoliske hadde lignende funksjoner. Som nevnt i analysen, skriver Polykarp at filipperne vil ha stor nytte av ignatiusbrevene «for de rommer tro, tålmod og alt som bygger opp vårt forhold til Herren» (Pol. *Fil.* 13,2). Betyr dette at ignatiusbrevene var autoritative skrifter for Polykarp? Jeg viste også at det er mulig at Polykarp bruker *1 Klem.* som kilde til et Jesus-sitat<sup>67</sup>. Viser dette at *1 Klem.* fungerte autoritativt på samme måte som evangeliene? Kruger og McDonald tar ikke opp disse spørsmålene.

Her vil jeg også kritisere linjene Kruger trekker fra at skrifter blir brukt autoritativt, til det han kaller en *fremvoksende* NT-kanon. Et eksempel er at Klemens er en indikasjon på en fremvoksende kanon mot slutten av det første århundret, ettersom Paulusbrevene brukes autoritativt i *1 Klem.*, og omtales som apostoliske og inspirerte (Köstenberger & Kruger, 2010, ss. 137-138). Jeg nevnte tidligere i oppgaven Krugers påstand om at det har vokst frem en nytestamentlig kanonisk kjerne med uklare avgrensninger innen midten av det andre århundret, vidt anerkjent av de tidlige kristne. Han hevder også at den generelle kanoniske retningen er bestemt på denne tiden.

I mine øyne er Krugers observasjoner innpakket i teleologisk og anakronistisk terminologi. Ett problem er at Krugers konklusjoner impliserer en enhet mellom evangeliene og paulusbrevene som ikke er synlig hverken hos Klemens, Ignatius eller Polykarp. Om vi skal bruke ordet *kanon* om de kristne skriftene på denne tiden, er denne minst todelt og består av Jesus-tradisjoner og apostoliske skrifter. Kanskje det er bedre å tale om flere typer kanon? En annen utfordring er at det å snakke om en kjerne og uklare grenser kan reflektere senere interesser. Et slikt språk forutsetter også en mer enhetlig skriftsamling enn det som eksisterte i den aktuelle perioden. Noen skrifter ble tillagt større autoritet og var viktigere enn andre, uten at det betyr at de utgjorde en felles «kjerne». Videre er det problematisk å si at den kanoniske retningen var bestemt på denne tiden<sup>68</sup>. Bart Ehrman advarer mot å bli anakronistiske i bruken av språk som *retning* og *bevegelse*:

---

<sup>67</sup> Pol. *Fil.* 2,3 og *1 Klem.* 13,1-2

<sup>68</sup> Her er det verdt å nevne at Paulus ikke omtales i mange samtidige og senere kristne kilder. Av de elleve forfatterne som vanligvis inkluderes i samlingen *De apostoliske fedre* – nevner fem av dem ikke Paulus eksplisitt (Edsall, 2021, ss. 133-134). Justin nevner heller ikke Paulus ved navn, og det er usikkert om han kjente hans brev (Gamble, 1985, s. 44). Dette problematiserer ytterligere det å tale om en «fremvoksende kanon».

And so, by the end of the New Testament period, we have a movement toward a bipartite New Testament canon, consisting of the words (or accounts) of Jesus and the writings of the apostles. In speaking of this as a “movement” we should guard against being overly anachronistic. It is not that Christians at this time were all in agreement on the matter, as we have seen time and again, and it is not that anyone thought they were in a “movement” that was heading somewhere else (Ehrman, 2003, s. 234).

Følgende oppsummering av Krugers syn på kanons utvikling hos Klemens, Ignatius og Polykarp, viser hans tilbakeskuende tilnærming som direkte former hans omtale av tidlig paulusresepsjon:

Although the evidence in the Apostolic Fathers (and this is just a sampling) is certainly less clear than what we find in the late second century – the further back we go the murkier our sources become – we still see the basic outlines and echoes of a New Testament canon. Generally speaking, the shape of the canon still seems to consist of Gospels, Pauline letters and a few smaller books, even though the specific number of each of these are not always knowable. And even without all the detail we would wish, a fundamental and overarching principle does emerge from the Apostolic Fathers, namely that Christians, even in the early second century, were quite comfortable regarding apostolic writings as Scripture alongside the Old Testament (Kruger, 2017, s. 342).

De tidlige kristne anser altså ifølge Kruger paulusbrevene for å være del av en form for nytestamentlig kanon, som består av evangeliene, paulusbrevene, og enkelte mindre bøker. I mine øyne er dette en kunstig konstruksjon, ettersom det ikke fremkommer at paulusbrevene var ansett for å være en del av en slik «samling». Han mener i tillegg at de var komfortable med å anse apostoliske skrifter som Skrift ved siden av GT. Dette er *også* i mine øyne en upresis beskrivelse. Som jeg har argumentert til nå, er paulusbrevene primært assosiert med personen Paulus, ikke med en samling apostoliske skrifter som er ansett for å være hellige skrifter. Kort oppsummert: Kruger leser en nytestamentlig kanon inn i kilder som er fremmede for konseptet. Selv om han anerkjenner at de tidlige kristne kildene ikke bruker terminologi som *kanon* eller *Det nye testamentet*, og generelt heller ikke *Skrift* om paulusbrevene, behandler han kildene

som om disse konseptene eksisterte. Men er det riktig å gruppere og kategorisere paulusbrevene under slike betegnelser? Kanskje mange av funksjonene som Kruger vil plassere under *kanon*, var inkorporert i andre konsepter? Det er nemlig slik at

the worlds in which different societies live are distinct worlds, not merely the same world with different labels attached (Sapir, E. sitert i Botha, 2012, s. 15).

McDonald oppsummerer paulusresepsjonen i de analyserte kildene noe annerledes. Han mener paulusbrevene er en del av en trefoldig autoritetsstruktur bestående av Jesus, apostlene og profetene, og at denne strukturen var karakteristisk for kirkene i det andre århundret. Innenfor denne rammen, fungerer Jesu ord med en Skrift-lik autoritet, og *apostlene* er en referanse til den nedarvede tradisjonen fra denne gruppen, ikke til spesifikke skrifter. Paulus' brev er høyt verdsatt og innflytelsesrike, og blir i økende grad anerkjent som Skrift, og profetene er generelt en henvisning til kirkens første skrifter, det de senere kalte GT (McDonald, 2017b, ss. 48-49). Fordelen med et slikt perspektiv, er at det ivaretar i større grad forskjellen mellom autoriteten til Jesus-tradisjoner og paulusbrevene, der sistnevnte er eksplisitt nevnt som skrevne kilder, mens kildene til Jesu ord og undervisning ikke omtales. Her er det mulig å si med Thomassen (2010, ss. 13-17) at Jesus-sitatene er en annen type autoritet enn paulusbrevene: kanskje kan disse omtales som visdomsord fra en autoritativ figur fra fortiden, eller en «sage» (vismann). En annen måte å beskrive deres autoritet på er at de var ansett for å være profetiske uttalelser eller orakler fra en opphavsmann som talte med en *gudommelig* stemme. Paulus' brev derimot, er ikke ansett for å være ord fra et orakel, eller gudommelig tale. De er heller en form for nedarvet tradisjon fra Paulus og apostlene, som har sin autoritet fra Jesus.

Diskusjonen i kapittel 5 har vist at det er en kompleks oppgave å beskrive hvordan paulusbrevene var ansett i den aktuelle perioden, særlig i sammenheng med spørsmål om kanon og autoritative skrifter. Likevel har det fremkommet noen fellestrekk og nyttige perspektiver, og i den følgende konklusjonen vil jeg oppsummere hvordan mine funn kan besvare problemstillingen og forskningsspørsmålene.

## 6. Konklusjon

Den overordnede problemstillingen for denne oppgaven har vært *hvordan blir paulusbrevene referert til som autoritative skrifter i 1 Klemensbrev, Ignatiusbrevene og Polykarps brev til filipperne?* Paulus nevnes eksplisitt og er høyt ansett av alle tre. De kjenner til flere paulusbrev, og refererer til disse ved mange anledninger. Flertallet av referansene er i form av allusjoner som krever forutgående kjennskap til brevene for å fanges opp. Enkelte referanser er også klarere sitater, med markeringer som viser at avsnittet stammer fra et paulusbrev.

For å besvare problemstillingen, tok jeg fatt på tre forskningsspørsmål. Det første var: *hvordan begrunner Klemens, Ignatius og Polykarp Paulus' og paulusbrevenes autoritet?* Analysen min viste at Paulus' autoritet gjennomgående begrunnes i at han er en apostel, og at han assosieres med den apostoliske gruppen. Det er også viktig at han er ansett for å være et forbilde, og at han skal ha vært fylt av Ånden. Det andre spørsmålet var: *anser Klemens, Ignatius og Polykarp paulusbrevene for å være en del av en autoritativ skriftsamling eller kanon?* Det er tydelig at alle tre kildene kjenner til flere brev av Paulus, men det er usikkert om disse sirkulerte samlet. Uansett tyder ingenting på at paulusbrevene var ansett for å være en del av en tydelig avgrenset autoritativ skriftsamling eller kanon. De omtales heller ikke eksplisitt som hellig skrift, eller introduseres med «det står skrevet», i motsetning til de jødiske skriftene som behandles slik gjennomgående. Et mulig unntak er et avsnitt i Pol. Fil. 12,1, men her er det trolig også de jødiske skriftene som betegnelsene adresserer.

For å diskutere de to spørsmålene grundigere, valgte jeg å ta for meg et tredje forskningsspørsmål: *hvordan fortolker kanonforskerne Michael J. Kruger og Lee Martin McDonald denne paulusresepsjonen som en del av kanoniseringen av Det nye testamentet?* Her kom det frem mange perspektiver som belyser den tidlige paulusresepsjonen. Jeg vil ikke gjenta alle poenger her, men heller trekke frem konklusjonene fra diskusjonen. Selv om Paulus var ansett for å ha vært ledet av Ånden, bør ikke dette sidestilles med at han skrev hellige eller autoritative skrifter. Åndens rolle i tidlig kristendom var «bredere», og inkluderte inspirasjon av muntlige budskap og beslutninger fra kirkeledere. Det som skilte paulusbrevene fra senere skriftlige kilder, var ikke Paulus' inspirasjon, men hans rolle som apostel.

Vi bør være forsiktige med å tale om den tidlige paulusresepsjonen som en *fremvoksende nytestamentlig kanonisk kjerne*, da dette kan importere senere og fremmede konsepter. Det kan implisere en mer enhetlig skriftsamling enn det som eksisterte for Klemens, Ignatius og Polykarp. De var riktignok ikke helt likestilte med andre skrifter – deres apostoliske opphav skilte dem fra senere verker. En mer presist beskrivende måte å tale om den tidlige paulusresepsjonen kan heller være å se på den som en del av den felles overleverte arven fra apostlene. Denne sirkulerte både i muntlige tradisjoner og skrevne dokumenter. Innenfor denne arven er apostelen Paulus en sentral skikkelse, og brevene er viktige kilder til hans undervisning. Det er mulig paulinske brev ble lest jevnlig i de kristne forsamlingene, men trolig med en mengde ulike hensikter, ikke utelukkende «liturgisk». Brevene var viktige og autoritative; apostlene hadde fått sin autoritet fra Jesus, som kom fra gud. Den apostoliske gruppen hadde også en form for «profetisk» innsikt. Likevel ble ikke paulusbrevene lagt til de kristnes allerede eksisterende samling med hellige skrifter, mye grunnet skillet i alder. De hellige skriftene hadde etablert seg over tid, mens Paulus fremdeles var et «nylig» minne.

Parallelt med arven fra Paulus og apostlene, sirkulerte også Jesus-sitater og -tradisjoner. Hans ord og undervisning var autoritative, og skriftlige kilder til disse nevnes ikke eksplisitt. Trolig sirkulerte også disse i både muntlige og skriftlige formater. Dermed er det mulig å si at Paulus' autoritet var en del av flere ulike typer autoriteter for Klemens, Ignatius og Polykarp, som kan oppsummeres i tre deler: (1) de jødiske hellige skriftene, (2) arven fra Paulus og apostlene, og (3) Jesu ord og undervisning.

Analysen min har vist at flere tidlige kristne kilder ikke gir uttrykk for en interesse av å plassere Paulus' brev i en tydelig avgrenset kanon. I mine øyne bør dette ha konsekvenser for hvordan kanonforskere studerer tidligkristen bruk av brevene som autoritative skrifter. Fortolkningene av de historiske kildene bør ikke hovedsakelig skje på senere forfatteres premisser; det er viktig å hensyn til de tidlige tekstenes egne interesser og kontekster. Jeg er enig med Young (2022, s. 5) når han skriver at det ikke alltid er mest belysende å spørre om *hvordan vi fikk den Athanasiske kanon*, men heller *hva var de ulike måtene de tidlige kristne interagererte med og reproduserte sine skrifter?* Min diskusjon har vist at en vei fremover kan være å studere paulusresepsjonen i lys av ulike typer autoriteter og autoritative skrifter. En annen fruktbar tilnærming kan være å utforske forskjellige skriftlige praksiser, som lesing i de kristne

fellesskapene eller utveksling av brevlitteratur, og hva slike praksiser hadde å si for at skrifter ble tillagt autoritet. Uansett bør tilnærmingene ta på alvor at historiske prosesser kunne endt annerledes. Her vil jeg stille meg i samme, *undrende* posisjon som Holmes (2008, s. 12) angående kanoniseringen av kristne skrifter: «What would it be like to look at the matter from the middle of the second century forward, rather than backward from the fourth?»

## Litteraturliste

- Adams, S.A., & Ehorn, S.M. (2016). What is a Composite Citation? An Introduction. I S.A. Adams & S.M. Ehorn (Red.), *Composite Citations in Antiquity: Jewish, Graeco-Roman and Early Christian Uses*. London/New York: Bloomsbury T&T Clark.
- Allert, C.D. (2007). *A High View of Scripture? The Authority of the Bible and the Formation of the New Testament Canon*. Grand Rapids: Baker Academic.
- Allusion. (2020). I *Encyclopædia Britannica*: Britannica Academic.
- Barton, J. (1997). *Holy Writings, Sacred Text: The Canon in Early Christianity*. Louisville: Westminster John Knox Press.
- Berding, K. (2002). *Polycarp and Paul: An Analysis of Their Literary and Theological Relationship in Light of Polycarp's Use of Biblical and Extra-Biblical Literature*. Leiden: Brill.
- Berding, K. (2011). Polycarp's use of 1 Clement: An assumption reconsidered. *Journal of early Christian studies*, 19(1), 127-139. doi:10.1353/earl.2011.0006
- Botha, P.J.J. (2012). *Orality and Literacy in Early Christianity*. Eugene: Wipf and Stock Publishers.
- Brakke, D. (2012). Scriptural Practices in Early Christianity: Towards a New History of the New Testament Canon. I J. Ulrich, A.-C.L. Jacobsen, & D. Brakke (Red.), *Invention, Rewriting, Usurpation. Discursive Fights over Religious Traditions in Antiquity*. Frankfurt am Main: Peter Lang GmbH.
- Bratberg, Ø. (2014). *Tekstanalyse for samfunnsvitere*. Oslo: Cappelen Damm AS.
- Bremmer, J.N. (2010). From Holy Books To Holy Bible: An Itinerary From Ancient Greece To Modern Islam Via Second Temple Judaism And Early Christianity. I M. Popović (Red.), *Authoritative Scriptures in Ancient Judaism*. Leiden: Brill.
- Brooke, G.J. (2012). Authority and the Authoritativeness of Scripture: Some Clues from the Dead Sea Scrolls. *Revue de Qumrân*, 25(4 (100)), 507-523. Hentet fra <http://www.jstor.org/stable/24663169>
- Bruce, F.F. (1988). *The Canon of Scripture*. Illinois: InterVarsity Press.
- Chapman, S.B. (2012). Second Temple Jewish Hermeneutics: How Canon is Not an Anachronism. I J. Ulrich, A.-C. Jacobsen, & D. Brakke (Red.), *Invention, Rewriting,*



- Usurpation. Discursive Fights over Religious Traditions in Antiquity.* Peter Lang GmbH: Frankfurt.
- Conzelmann, H. (1975). *1 Corinthians : a commentary on the First Epistle to the Corinthians.* Philadelphia: Fortress Press.
- Danker, F.W. (2000). ἀναλαμβάνω. I A *Greek-English Lexicon of the New Testament and other Early Christian Literature* (3. utg.). Chicago/London: The University of Chicago Press.
- Edsall, B. (2021). The Reception of Paul, Peter and James in the Apostolic Fathers. I M.F. Bird & S.D. Harrower (Red.), *The Cambridge Companion to the Apostolic Fathers.* Cambridge: Cambridge University Press.
- Ehrman, B.D. (2003). *Lost Christianities: The Battles for Scripture and the Faiths We Never Knew.* Oxford: Oxford University Press.
- Ehrman, B.D. (2015). *The Apostolic Fathers.* Cambridge: Harvard University Press.
- Fialová, R. (2016). "Scripture" and the "Memoirs of the apostles": Justin Martyr and his Bible. I J. Dusek & J. Roskovec (Red.), *The Process of Authority.* Boston: De Gruyter.
- Foster, P. (2005). The Epistles of Ignatius and the Writings that later formed the New Testament. I A. Gregory & C. Tuckett (Red.), *The reception of the New Testament in the Apostolic fathers.* Oxford: Oxford University Press.
- Foster, P. (2007). The Epistles of Ignatius of Antioch. I P. Foster (Red.), *The Writings of the Apostolic fathers.* London/New York: T&T Clark.
- Gamble, H.Y. (1985). *The New Testament Canon: Its Making and Meaning.* Philadelphia: Fortress Press.
- Gamble, H.Y. (1995). *Books and Readers in the Early Church : a History of Early Christian Texts.* New Haven: Yale University Press.
- Gamble, H.Y. (2002). The New Testament Canon: Recent research and the Status Quaestionis. I *The Canon Debate.* Michigan: Baker Academic.
- Gamble, H.Y. (2004). Literacy, Liturgy, and the shaping of the New Testament canon. I C. Horton (Red.), *The Earliest Gospels: The Origins and Transmission of the Earliest Christian Gospels - The Contribution of the Chester Beatty Gospel Codex P45.* London: T&T Clark International.
- Gregory, A., & Tuckett, C. (2005). Reflections on Method: What constitutes the Use of the Writings that later formed the New Testament in the Apostolic Fathers? I A. Gregory &

- C. Tuckett (Red.), *The Reception of the New Testament in the Apostolic Fathers*. Oxford: Oxford University Press.
- Gregory, A.F. (2005). 1 Clement and the Writings that later formed the New Testament. I A.F. Gregory & C. Tuckett (Red.), *The Reception of the New Testament in the Apostolic Fathers*. Oxford: Oxford University Press.
- Hartog, P. (2008). Historical and Theological Studies: Polycarp, Ephesians and Scripture. *The Westminster theological journal*, 70(2), 255-275.
- Hartog, P. (2021). Polycarp's Epistle to the Philippians and the Martyrdom of Polycarp. I M.F. Bird & S.D. Harrower (Red.), *The Cambridge Companion to the Apostolic Fathers*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Hill, C.E. (2016). "The Truth Above All Demonstration": Scripture in the Patristic Period to Augustin. I D.A. Carson (Red.), *The Enduring Authority of the Christian Scriptures*. Grand Rapids/Cambridge: Eerdmans.
- Holmes, M.W. (2005). Polycarp's Letter to the Philippians and the Writings that later formed the New Testament. I A. Gregory & C. Tuckett (Red.), *The Reception of the New Testament in the Apostolic Fathers*. Oxford: Oxford University Press.
- Holmes, M.W. (2007). Polycarp of Smyrna, Epistle to the Philippians. I P. Foster (Red.), *The Writings of the Apostolic Fathers*. London/New York: T&T Clark.
- Holmes, M.W. (2008). The Biblical Canon. I S.A. Harvey & D.G. Hunter (Red.), *The Oxford Handbook of Early Christian Studies*. Oxford: Oxford University Press.
- Hurtado, L.W. (2006). The New Testament in the Second Century: Text, Collections and Canon. I J.W. Childers & D.C. Parker (Red.), *Transmission and Reception: New Testament Text-Critical and Exegetical Studies*. Piscataway: Gorgias Press.
- Hvalvik, R., & Stordalen, T. (1999). *Den store fortellingen: Om Bibelens tilblivelse, innhold, bruk og betydning*. Oslo: Det Norske Bibelselskap.
- Hägg, T. (2010). Canon formation in Greek literary culture. I E. Thomassen (Red.), *Canon and Canonicity: The Formation and Use of Scripture*. Copenhagen: Museum Tusculanum Press.
- Jefford, C.N. (2006). *The Apostolic Fathers and The New Testament*. Peabody: Hendrickson Publishers, Inc.
- Kalin, E.R. (1971). The Inspired Community: A Glance at Canon History. *Concordia Theological Monthly*, 42(8), 541-549.

- Keith, C.C.L. (2011). *Jesus' literacy: scribal culture and the teacher from Galilee*. London: T&T Clark.
- Kloppenborg, J.S. (2014). Literate Media in Early Christ Groups: The Creation of a Christian Book Culture. *Journal of early Christian studies*, 22(1), 21-59. doi:10.1353/earl.2014.0004
- Krogh, T. (2014). *Hermeneutikk: om å forstå og fortolke* (2. utg.). Oslo: Gyldendal akademisk.
- Kruger, M.J. (2012). *Canon Revisited: Establishing the Origins and Authority of the New Testament Books*. Wheaton: Crossway.
- Kruger, M.J. (2013). *The Question of Canon: Challenging the Status Quo in The New Testament Debate*. Downers Grove: InterVarsity Press.
- Kruger, M.J. (2017). *Christianity at the Crossroads: How the second century shaped the future of the Church*. London: SPCK.
- Kruger, M.J. (2020). 2 Peter 3:2, The Apostolate, and a Bi-covenantal Canon. *Journal of the Evangelical Theological Society*, 63(1), 5-24.
- Kujanpää, K. (2019). Scriptural Authority and Scriptural Argumentation in 1 Clement. *New Testament studies*, 66(1), 125-143. doi:10.1017/S0028688519000353
- Köstenberger, A.J., & Kruger, M.J. (2010). *The Heresy of Orthodoxy. How Contemporary Culture's Fascination with Diversity has Reshaped our Understanding of Early Christianity*. Wheaton, Illinois: Crossway.
- Lim, T.H. (2013). *The Formation of the Jewish Canon*. New Haven/London: Yale University Press.
- Little, W., Fowler, H.W., Collins, J., & Onions, C.T. (Eds.). (1973) *The Shorter Oxford English Dictionary on Historical Principles*. Oxford: Clarendon Press.
- Longenecker, B.W. (2016). *The Epistle to the Romans: a commentary on the Greek text*. Grand Rapids: Eerdmans.
- Lookadoo, J. (2019). Ignatius of Antioch and Scripture. *Zeitschrift für Antikes Christentum / Journal of Ancient Christianity*, 23(2), 201-227. doi:doi:10.1515/zac-2019-0012
- Lookadoo, J. (2021). The Letters of Ignatius. I M.F. Bird & S.D. Harrower (Red.), *The Cambridge Companion to the Apostolic Fathers*. Cambridge: Cambridge University Press.

- Markschies, C. (2003). The Canon of the New Testament in Antiquity. Some New Horizons for Future Research. I M. Finkelberg & G.G. Stroumsa (Red.), *Homer, the Bible, and Beyond. Literary and Religious Canons in the Ancient World*. Leiden: Brill.
- Markschies, C. (2015). *Christian theology and its institutions in the early Roman Empire : prolegomena to a history of early Christian theology*. Waco: Baylor University Press.
- McDonald, L.M. (2009). *Forgotten Scriptures: The Selection and Rejection of Early Religious Writings*. Louisville: Westminster John Knox Press.
- McDonald, L.M. (2010). What Do We Mean by Canon? Ancient and Modern Questions. I J.H. Charlesworth & L.M. McDonald (Red.), *Jewish and Christian Scriptures. The Function of "Canonical" and "Non-Canonical" Religious Texts*. London/New York: T&T Clark International.
- McDonald, L.M. (2017a). *The Formation of the Biblical Canon: Volume 1. The Old Testament: Its Authority and Canonicity*. London: Bloomsbury T&T Clark.
- McDonald, L.M. (2017b). *The Formation of the Biblical Canon: Volume 2. The New Testament: Its Authority and Canonicity*. London: Bloomsbury T&T Clark.
- Metzger, B.M. (1997). *The Canon of The New Testament: Its Origin, Development, and Significance*. Oxford: Clarendon Press.
- Mitchell, M.M. (2020). How Was the Reception of Paul Shaped in the Early Church? I B.W. Longenecker (Red.), *The New Cambridge Companion to St Paul*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Mitchell, M.W. (2006). In the Footsteps of Paul: Scriptural and Apostolic Authority in Ignatius of Antioch. *Journal of early Christian studies*, 14(1), 27-45. doi:10.1353/earl.2006.0025
- Moffitt, D.M. (2019). The Epistle to the Hebrews. I S. McKnight & N.K. Gupta (Red.), *The State of New Testament Studies: A Survey of Recent Research*. Grand Rapids: Baker Academic.
- Moffitt, D.M. (2021). The Letter to the Hebrews. I P. Gray (Red.), *The Cambridge Companion to the New Testament*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Norelli, E. (2018). La tradition paulinienne dans les lettres d'Ignace. I J. Schroeter, S. Buttica, & A. Dettwiler (Red.), *Receptions of Paul in early Christianity: The person of Paul and his writings through the eyes of his early interpreters*. Berlin/Boston: Walter de Gruyter GmbH.

- Oestreich, B. (2016). *Performance Criticism of the Pauline Letters*. Eugene: Cascade Books.
- Ong, W.J. (1982). *Orality and Literacy: the Technologizing of the Word*. London: Methuen.
- Peters, J. (2021). 1 and 2 Clement. I M.F. Bird & S.D. Harrower (Red.), *The Cambridge Companion to the Apostolic Fathers*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Poirier, J.C. (2021). *The Invention of the Inspired Text: Philological Windows on the Theopneustia of Scripture*. London: T&T Clark.
- Porter, S.E. (2011). Paul and the Pauline Letter Collection. I M.F. Bird & J.R. Dodson (Red.), *Paul and the Second Century*. London/New York: T&T Clark International.
- Rothschild, C.K. (2017). The Reception of Paul in 1 Clement. I T.D. Still & D.E. Whilhite (Red.), *The Apostolic Fathers and Paul*. London: T&T Clark.
- Sanders, E.P. (2015). *Paul: The Apostle's Life, Letters and Thought*. Minneapolis: Fortress Press.
- Schroeter, J., Buttica, S., & Dettwiler, A. (2018). Prolegomena. I J. Schroeter, S. Buttica, & A. Dettwiler (Red.), *Receptions of Paul in Early Christianity: The Person of Paul through the Eyes of his Early Interpreters*. Berlin/Boston: Walter de Gruyter GmbH.
- Smith, S.G. (2008). What is Scripture? Pursuing Smith's Question. *Anglican theological review*, 90(4), 753-775.
- Smith, W.C. (1993). *What is Scripture? A Comparative Approach*. Minneapolis: Fortress Press.
- Snyder, J. (2021). The Canon of the New Testament. I P. Gray (Red.), *The Cambridge Companion to The New Testament*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Thagaard, T. (2018). *Systematikk og innlevelse: En innføring i kvalitative metoder*. Bergen: Fagbokforlaget.
- Thomassen, E. (2010). Some Notes on the Development of Christian Ideas about a Canon. I E. Thomassen (Red.), *Canon and Canonicity: The Formation and Use of Scripture*. Copenhagen: Museum Tusulanum Press.
- Tosh, J. (2015). *The Pursuit of History: Aims, methods and new directions in the study of history*. Florence: Florence: Routledge.
- Veldhuis, N. (2003). Mesopotamian Canons. I M. Finkelberg & G.G. Stroumsa (Red.), *Homer, the Bible, and Beyond: Literary and Religious Canons in the Ancient World*. Leiden: Brill.
- Verheyden, J. (2018). Paul, Clement and the Corinthians. I J. Schroeter, S. Buttica, & A. Dettwiler (Red.), *Receptions of Paul in early Christianity: the person of Paul and hist*

*writings through the eyes of his early interpreters.* Berlin/Boston: Walter de Gruyter GmbH.

Wright, B.J. (2017). *Communal Reading in the Time of Jesus: A Window into Early Christian Practices.* Minneapolis: Fortress Press.

Young, D. (2022). *The Concept of Canon in the Reception of the Epistle to the Hebrews.* London: Bloomsbury Publishing.