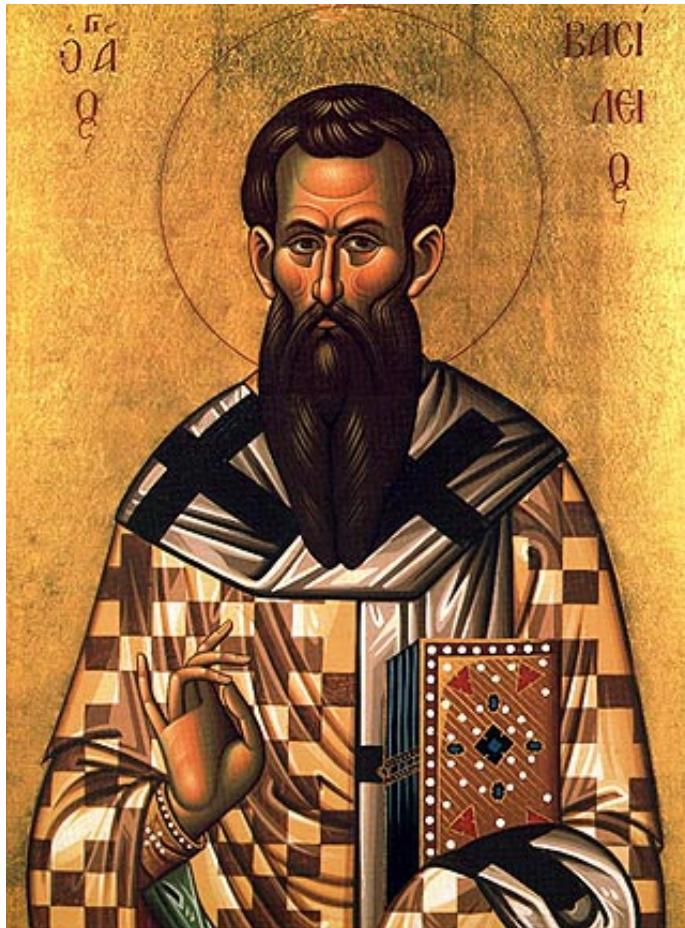


Biskopen og ortodoksien

En studie av biskopens rolle og autoritet på 300-tallet.

Martin Aasen



Vår 2015
Institutt for arkeologi, konservering og historie
Universitetet i Oslo

Forsidebilde: Ikonmaleri av Basilios av Cæsarea fra Wikimedia Commons.

I bildet illustrerer Basilios treenigheta med høyre hånd, ved å la tommel berøre ringfinger. I tillegg former fingrene hans bokstavene ι og χ, altså initialene for Jesus Kristus (Ιησοῦς Χριστός). I venstre holder han (antagelig) Skriften, ettersom han bidro med vesentlig teologisk arbeid.

Sammendrag

I denne oppgava har jeg tatt for meg biskopens etablering av egen rolle i tida mellom kirkekonsilet i Nikea og i Konstantinopel, altså 325–81. Denne rolla måtte legitimeres, altså har jeg undersøkt hvilke kilder til autoritet han har benyttet seg av. Ved hjelp av en nærmere studie av biskopen Basilios den store av Cæsarea har jeg også etablert et klasseskille i episkopatet i andre halvdel av 300-tallet, hvor et elitesjikt – gjerne med bakgrunn fra *curiales* – benyttet seg av *paideia* og en solid autoritet innen kirka til å anta rolla som lokale elite, fremfor *curiales* og andre patroner som falt fra i løpet av 200-tallet.

Ved å gå nærmere inn på hvordan spesielt denne eliten etablerte autoriteten sin og en distinkt plass i samfunnet, har jeg kunnet spore endring og kontinuitet i den samtidige kulturen, og derfra trukket linjer til det som skulle bli en klar bysantinsk kultur i tida etter Vestromerrikets oppløsning i barbarokongedømmer.

Forord

Dette verket representerer kulminasjonen av altfor mange år på universitetet. Det har vært et utfordrende, men samtidig enormt givende arbeid. Knut Ødegård, veilederen min, har hele veien opptrådt støttende og positiv, og rettleidet meg med gode, kritiske observasjoner når jeg har hatt vanskeligheter, tvilt på hele oppgava, og ikke minst henfalt til anglismer og annen dårlig norsk. Takk. Takk også til Torstein Tollefsen, som først vekket fascinasjonen for teologer på 300-tallet, inspirerte meg til å skrive om dem selv, ga meg det første skikkelige dyttet med tilhørende litteratur, og ikke minst kom med hjelp og kritikk til oppgava. Jeg må i tillegg takke John Peter Collett, som fortalte meg at jeg var som Thor Heyerdahl, alene ute på flåta mi i det store vide hav, men heldigvis ellers kom med mye positiv oppmuntring.

En stor takk til Urd, som har holdt ut med meg mens jeg holdt på, fått meg til å slappe av når jeg har hatt panikk, vært en verdifull sparrepartner, og ikke minst gitt meg mange gode råd – inkludert det å ta meg sammen og ta masteren i første omgang. Takk til Mor, som har bekymret seg for meg hele veien. Takk også til Håkon, som ga meg svar på ting jeg lurte på og kom med nyttige tilbakemeldinger; Tobias, som så over oppgava, ga meg mange gode og veloverveide tips, og i det hele tatt har hjulpet den til å bli så leselig som den er; og Truls, som påpekte mye dårlig språk og ga meg anledninga til å rette opp i det. Takk til de øvrige som leverte samtidig som meg, og hjalp meg til å beholde en viss grad av sosial interaksjon og mental sunnhet i løpet av lange dager på lesesalen.

Til slutt, takk til alle andre som har vært der, og orka å høre på meg mase om alt mulig relatert til denne oppgava i to år.

-Martin

Innholdsfortegnelse

Sammendrag	iv
Forord	v
Innholdsfortegnelse	vi
Forkortelser	viii
1 Innledning	1
Problemstilling	2
Avgrensning	4
Historiografi	5
Kilder	7
Kildekritiske betraktninger	8
Teoretiske rammer for oppgava	10
2 Keisere og kristendom	16
Konstantin og begynnelsen på kirkas makt	16
Konstantius II	19
Etter Konstantius	21
3 Biskopene – tilegnelsen av autoritet	25
Fra Jesus til Konstantin – kristendommen og biskopens utvikling	25
Doktrinestridd og Nikea	29
Biskopen blir seg selv bevisst – utforminga av ei ny rolle	34
Biskopen og byen – patron og asket	39
Nytt språk, ny kilde til makt	46
Ny stilling, ny teologi	55
4 Basilios av Cæsarea	58
<i>Paideia</i> og askese	59
<i>Paradosis</i>	64

Episkopatet – autoritet og askese	67
Striden med Eunomios	78
Ettermæle	91
Kilder til autoritet og <i>paideias</i> viktighet	94
5 Primus inter pares – eliten blant biskopene	96
Basilios som representant for et elitefenomen	96
Biskopens syn på seg selv	101
Keiser og venner – biskopens nettverk	103
Lokal elite	106
Bysantinsk kultur	109
6 Konklusjon	111
Litteratur	113

Forkortelser

C.E.	Basilios' Ανατρεπτικός του Απολογητικού του δυσσεβούς Ευνομίου. Bok og kapittel angis. I teksten vil den refereres til som <i>Anatreptikos</i> .
Ep.	Basilios' Ἐπιστολαί. Nummereres.
Eu.Ecc	Eusebios' Ἐκκλησιαστικῆς ἱστορίας. Bok, kapittel og vers angis.
F.	Basilios' Ὅροι κατὰ πλάτος. Spørsmål angis. I teksten vil den refereres til som <i>Asketika</i> .
GNaz Or.	Gregor av Nazianz' <i>Orationes</i> . Nummereres.
L.A.	Basilios' Λόγος άσκητικός και παραίνεσις περι άποταγῆς βίου και τελειώσεως πνευματικῆς. Sidehenvising til oversettelse til engelsk av M. Monica Wagner i <i>Ascetical Works</i> . Washington: The Catholic University of America Press, 1970. I teksten vil den refereres til som <i>Logos asketikos</i> .
LPL	Lampe Patristic Lexicon.
LSJ	(Liddell & Scott & Jones) <i>Greek-English Lexicon</i> .
M.	Basilios' Τὰ ήθικά. Regel og avsnitt (<i>cap.</i>) angis. I teksten vil den refereres til som <i>Moralia</i> .
ODB	Oxford Dictionary of Byzantium.
PG	Patrologica Graeca. Bind og side angis.
PGL	Patristic Greek Lexicon.
RLAC	Reallexicon für Antike und Christentum.
Vita	Eusebios' Βίος Μεγάλου Κωνσταντίνου. Bok og kapittel angis.

Bibelen vil henvises til etter standard bokforkortelser. Kapittel og vers angis.

Originalkilder vil angis i førstegangshenvisinger etter formelen: gresk tittel (*latinsk tittel*).

Forkortelsene av disse vil gjerne være etablert av andre forfattere, og dermed basert på latinske titler.

1 Innledning

Det fyller opp hele byen, bakgatene, torgene, hovedgatene, kvarterene: Klesselgere, pengevekslere, matbodkremmere. Om du skulle be om veksel, mottar du filosofering over skapt og uskapt; om du skulle forhøre deg om prisen på brød, svares du at Faderen er større og Sønnen under ham; og om du skulle si, «er badet klart?», blir det gjort klart at Sønnen er ut av intet. Jeg vet ikke hvordan dette ondet skal kunne beskrives, hjerneinflammasjon eller galskap, eller en slags ond epidemi som sørger for fornuftens vanvidd.¹

Etter det første kirkekonsilet i 325 e.Kr.² var det et salig kaos. Biskoper i hele Romerriket var i strupen på hverandre, selv vanlige mennesker i gata uten den ringeste teologiske forståelse hadde ei formening om de guddommelige mysterier. For biskopen, som allerede trådte utrygg grunn i møte med filosofers veltalenhet og pagan religions lange tradisjoner, var heller ikke kirka et sted fritt for angrep. Keiseren, som ønsket seg en stabil religion, fikk ei rekke biskoper som nå ble bevisst sine forskjeller og ikke aktet å bli anklaget for ikke å tilhøre ortodoksien foran forsamlingene sine.³

*

I denne oppgava undersøker jeg biskopens autoritet og rolle i Østromerriket på 300-tallet, på bakgrunn av den stillinga han fikk gjennom konsilet i Nikea i 325. Slutten av 200-tallet og begynnelsen av 300-tallet så Det romerske imperiet i kontinuerlig utvikling, både gjennom brudd og kontinuitet, kaos og orden. I denne perioden gikk biskopen fra å være en del av en marginal religion i utkanten av det romerske samfunn til å bli en vesentlig del av det, både lokalt og transregionalt. Kristendommen erstattet en pagan religion som hadde tette bånd til den romerske kulturen, dermed måtte den etablere sin legitimitet innen denne kulturen, og som øverst i det kirkelige hierarkiet måtte biskopen etablere autoriteten sin og ei klar rolle for seg selv også i det verdslige liv.⁴

¹ Gregor av Nyssa. *Περί Θεότητος Υιού και Πνεύματος Λόγος* (*De deitate Filii et Sancti Spiritus*). Egen oversettelse fra gresk original i Migne, J.-P., red. *Patrologia Graeca*.

² Alle årstall heretter er e.kr. om ikke annet spesifiseres.

³ Av *orthodoksia* (ὀρθοδοξία), som simpelthen betyr «riktig mening». Ortodoksien er det som til enhver tid blir forstått som korrekt kristendom av kirka, ergo var det flere som så sin lære som den ortodokse lære på 300-tallet.

⁴ Jeg vil bruke det religiøse begrepet *verdslig* for å understreke det som har med dagligdags og sekulær tilværelse å gjøre, til forskjell fra det religiøse eller kirkelige – altså all kontakt med det himmelske, guddommelige eller lignende.

Kristendommens arnested var i Levanten,⁵ og selv om den bredte om seg i tida etter Jesu død, beholdt den sin tyngde i den gresktalende verden.⁶ Følgelig er det her man kan spore størst utvikling innen teologi og kirkas hierarkiske oppbygning, og dermed størst sammenblanding med stat og samfunn. Mens de vestlige områdene av riket har vært gjenstand for mye oppmerksomhet, har ikke Østromerriket vært en like stor del av historieforskninga. Hovedsakelig skyldes dette en oppfatning av at Vestromerriket har vært nærmere knyttet den europeiske opplysningstidsidentiteten, og at det latinske språket har hatt en kontinuitet i det europeiske samfunn. Derfra kommer også tradisjonene som både den europeiske kirka og de statlige institusjonene baserte seg på. Østromerrikets tradisjoner har på si side hovedsakelig blitt videreført i Russland, Hellas, Bulgaria og andre land utafør det latinske språkområdet.⁷

Biskopen hadde innen 300-tallet antatt den ledende stillinga i det kirkelige hierarkiet, og hadde makta til å bestemme over kirkas ressursbruk og hvem som fikk ta del i det kristne fellesskapet, et fellesskap som etterhvert skulle omfatte store deler av samfunnet. Claudia Rapp skriver at «no single figure seems to encapsulate the changes and transformations of late antiquity better than the Christian bishop»,⁸ og peker på ham som en vesentlig kilde til forståelsen av tida. Samtidig etablerer Rita Lizzi Testa at «the main characteristics of the late antique bishop were defined during the fourth century»,⁹ følgelig er det ved denne aktøren i denne tida at man kommer nærmest inn på kulturen som ble skapt i overgangen til seinantikken.

Problemstilling

I denne oppgava skal jeg ta for meg hvordan biskopens rolle endret seg i takt med denne utviklinga, og hvordan biskopen tilegnet seg den nødvendige autoriteten for si nye stilling. Essensielt er observasjonen om at *paideia* (παιδεία)¹⁰ – den klassiske greske utdannelsen – i stadig økende grad ble nødvendig for biskopen i utøvelsen av hans embete, og et viktig ledd i

⁵ *Levanten* er tidvis et noe tvetydig begrep, akkurat som Midtøsten, jeg vil med det sikte til østre del av middelhavslandene, mellom Tyrkia og Egypt.

⁶ *Gresk* vil jeg benytte i hovedsak om språket som ble *lingua franca* i Østromerriket, men også om trekk som klart kommer fra gresktalende områder i antikken – altså for å skille mellom en gresk antikk og romersk antikk.

⁷ Gregory, Timothy E. *A History of Byzantium*. Malden: Blackwell Publishing, 2005, s. 1-3.

⁸ Rapp, Claudia. *Holy Bishops in Late Antiquity: The Nature of Christian Leadership in an Age of Transition*. Berkeley: University of California Press, 2005, s. 6. Se også s. 7 for videre prising av biskopens sentrale rolle.

⁹ Testa, Rita Lizzi. «The Late Antique Bishop: Image and Reality» i Philip Rousseau, red. *A Companion to Late Antiquity*. Malden: Blackwell Publishing, 2009, s. 537.

¹⁰ Jeg vil som hovedregel gjengi greske ord i det latinske alfabetet, og føre den greske skrivemåten opp i parentes ved første gangs bruk.

etableringa av hans autoritet. Samtidig vil det være viktig å se på hvordan rolla hans krevde autoritet både innen den kirkelige og verdslige sfæren. Oppgavas grunnleggende problemstilling blir altså hvordan biskopen tilegner seg autoritet innen begge disse sfærene, og hva det har å si for rolla han etablerer.

Ettersom man i liten grad kan finne en gjennomsnittlig biskop, og et studium av alle under ett vil være for stort for denne oppgava, vil jeg se nærmere på Basilios den store (329/30–379),¹¹ i hovedsak hans strid med Eunomios¹² av Kyzikos (c.330–c.393), hvordan denne kan virke beskrivende for Basilios' person, og hvordan dette passer inn med Rapps¹³ og min analyse av biskopen. Jeg velger ut Basilios blant annet fordi han var en særlig fremstående biskop i si tid og bidro til den teologiske utviklinga, skjønt dette aspektet vil kun få oppmerksomhet utifra hva det kan si om personen Basilios og hans syn på egen oppgave og autoritet i ei tid hvor hver biskop i stor grad måtte finne ut av sin funksjon i en ny virkelighet. Her vil spesielt læren Basilios formulerer i løpet av striden med Eunomios være viktig, som i stor grad avhenger av hvordan Basilios fremfører seg selv i striden. Basilios vil også være viktig fordi han understreker et annet viktig poeng i oppgava: at et klasseskille gjør seg gjeldende innen episkopatet¹⁴ mot slutten av 300-tallet.

Disposisjon

Jeg vil besvare denne problemstillinga over de påfølgende fire kapitlene.

I andre kapittel greier jeg ut om keiserens rolle i oppgavas tidsrom, og samspillet hans med biskop og kirke. I denne redegjørelsen vil jeg ta for meg keiserens motivasjon for samarbeidet med enkelte biskoper og støtta til enkelte sider av den teologiske striden.

Med den politiske realiteten og keiserens motivasjon til grunn, tar jeg i kapittel tre for meg biskopens kilder til autoritet og hvordan det formet oppfatninga hans av rolla si. Dette kapittelet vil ha de verdslige sidene av biskopens makt som fokus, samt hvordan disse ble formet etter eksisterende elitors maktgrunnlag i samspill med kirkas verdisett. Dette vil jeg

¹¹ Årstall i parentes angir her og ellers fødsel og død.

¹² Flere av aktørene i denne tida er bedre kjent under de latiniserte utgavene av navnene deres (f.eks. Eunomius), altså med suffikset *-us*. Ettersom de oppholdt seg i den gresktalende verden og bar greske navn, vil jeg etterstrebe mer direkte oversettelser fra gresk, altså med *-os* som suffiks.

¹³ Beskrevet under metode.

¹⁴ Ordet *episkopat* kan forstås både som biskopens embete, og som biskopene som en samlet enhet. Jeg vil bruke ordet kun i den første betydninga, og heller skrive i klartekst når jeg refererer til flere biskoper innen et område.

benytte til å beskrive teologiske og kirkelige utfordringer, hva som blir forventet av biskopen både innafor og utafor kirka, og hvilken status han oppnår på bakgrunn av det.

I fjerde kapittel tar jeg for meg Basilios' tilnærming til biskoprolla. På bakgrunn av en del av hans egne skrifter og de autoritetskildene tredje kapittel beskriver, vil jeg kunne sette biskopen inn i en klar kontekst gjennom å benytte Basilios som eksempel.

I femte kapittel vil jeg hevde at Basilios var en representant for en elitekultur blant biskopene, samt beskrive hva denne eliten besto i, gjennom sammenligning med den grunnleggende biskoprolla jeg etablerte i tredje kapittel. Dette vil videre beskrive maktforholdene innen episkopatet. Samtidig vil jeg knytte dette an til samfunnet for øvrig, og beskrive hvordan både biskopen og spesielt denne elitekulturen påvirket og måtte forholde seg til ulike institusjoner rundt seg.

Avgrensning

Geografisk vil jeg begrense meg til Østromerriket ved behandlinga av biskoper generelt. Riket var riktignok formelt samlet til og med keiser Theodosius' død i 395, men for enkelthets skyld vil jeg likevel referere til det som Østromerriket. Det var vagt alt da hvor grensa gikk mellom dem, jeg velger å trekke grensa løst ved Balkan – tyngdepunktet er uansett lengre øst, ved dagens Tyrkia og Egypt, samt Levanten, hovedsakelig korresponderende til diokesene *Asiana*, *Pontica*, *Oriens* og *Ægyptus*.¹⁵ For Basilios spesielt, vil det holde med *Pontica*, eller *Pontus*, hans viktigste virkeområde.¹⁶

Senantikken er også et begrep med ulike avgrensninger, jeg forstår det som perioden mellom Diokletians tetrarki og araberinvasjonene på 600-tallet,¹⁷ skjønt denne oppgava i hovedsak tar for seg 300-tallet, nærmere bestemt perioden mellom konsilet i Nikea (325) og Theodosius' formelle etablering av kristendommen som statsreligion ved konsilet i Konstantinopel (381). Det vil likevel være nødvendig for meg å spore og beskrive endringer før 325, i den grad det

¹⁵ Ægyptus ble opprettet i løpet av 300-tallet, Oriens dekket tidligere også dette diokeseet. Se karttillegg til Jones, A.H.M. *The Later Roman Empire 284–602: A Social Economic and Administrative Survey*. Oxford: Basil Blackwell and Mott Ltd., 1964, Map I og II.

¹⁶ Se også Brown for en grei definisjon, både rent geografisk og gjennom begrepet *the Greek East* – Brown, Peter. *Power and Persuasion in Late Antiquity: Towards a Christian Empire*. Madison: University of Wisconsin Press, 1992, s. 5.

¹⁷ Cameron, Averil. *The Later Roman Empire: AD 284 – 430*. London: Fontana Press, 1993, s. 1.

kaster lys over utviklinga seinere. Basilios selv dør i 379, men det vil være fruktbart å se noe på hvordan hans stilling og ettermæle farget enigheten ved konsilet i Konstantinopel.

Historiografi

Frem til 1800-tallet er historieskrivninga om kirka sterkt prega av den tradisjonelle kirkehistorien, representert ved forfattere som Eusebios av Cæsarea, Theodoretos, Sozomenos, og Sokrates, som alle skrev i løpet av 3- og 400-tallet. Denne historieskrivninga har båret sterkt preg av at forfatterne har skrevet fra et teologisk perspektiv, og med klare ideologiske sympatier. I tillegg til risikoen for historisk unøyaktighet på bakgrunn av disse sympatiene, fører det til at perioden kun belyses fra kirkas synspunkt. Nærmere vår tid, har dette blitt behandlet langt mer historisk i verk av for eksempel A.H.M. Jones og Edward Gibbon, hvorav sistnevnte riktignok skrev på slutten av 1700-tallet.¹⁸ Derimot har verkenes politiske fokus ført til at kirka får liten plass sammenlignet med det romerske samfunnet for øvrig. Dette har ført til et noe ensidig politisk syn på kirka, som først i nyere tid har blitt avløst av en historisk fremstilling av kirka i både et politisk og teologisk kontekst, og dermed som en integrert del av det romerske samfunn og kultur.

Lewis Ayres er en blant flere moderne forfattere som skriver om perioden utifra et teologisk syn, skjønt uten det helt ensidige synet representert ved tidligere forfattere. Han fokuserer på utviklinga slik den er innen kirka, dog med ei veldig filosofisk og lite politisk tilnærming til striden.¹⁹ Redegjørelsen er grundig, men i stor grad med den antagelse til grunn at dagens ortodoksi er den eneste sanne, altså at utfallet allerede er gitt – fremfor å operere med muligheten for at de konkurrerende teologiene var like sanne på den tida, og teoretisk sett hadde like stor mulighet for å bli stående igjen som ortodoksien.

For Ayres er biskopen relativt ensidig en religiøs figur, mens Averil Cameron og andre forfattere av nyere oversiktsverk som dekker tidsavgrensninga mi, er blant de som ser ham

¹⁸ Jones 1964 og Gibbon, Edward. *The History of the Decline and Fall of the Roman Empire*. 6 bd. London: Strahan & Cadell, 1776-89. Sistnevnte har også blitt kritisert av Gregory for å ha et såpass negativt syn på Østromerriket at det har farget historikere helt opp til våre dager. Gregory 2005, s. 3.

¹⁹ Ayres, Lewis. *Nicaea and Its Legacy: An Approach to Fourth-century Trinitarian Theology*. Oxford: Oxford University Press, 2004. Ellers gjelder dette følgende forfattere jeg benytter meg av: Behr, John. *The Nicene Faith*. Bd. 2: One of the Holy Trinity. Crestwood: St. Vladimir's Seminary press, 2004; Fedwick, Paul Jonathan. *The Church and the Charisma of Leadership in Basil of Caesarea*. Toronto: Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 1979; og til en viss grad Rousseau, Philip. *Basil of Caesarea*. Berkeley: University of California Press, 1994.

nesten entydig politisk.²⁰ De beskriver riktignok biskopene og kirka nøkternt, men noe kortfattet. Likevel er for eksempel Camerons synspunkt verdifullt i sakene hun vier plass til. Henry Chadwick vier mye plass i *The Early Church* til 300-tallet, men utviklingene i kirka ses stort sett fra keiserens ståsted der også, skjønt han tar seg bryet med å fremme de teologiske diskusjonene i større grad, og å påpeke keiserens mulige påvirkning av biskoper.

Nyttigere perspektiver gir den forskninga i nyere tid som går inn på biskopen ikke som en entydig sekulær eller religiøs figur, men en som opptrer i krysninga mellom de to. Herunder har Philip Rousseaus tekstsamling en håndfull verdifulle artikler om kirka.²¹ Claudia Rapp har også dette som utgangspunkt i sin gjennomgang av biskopen i denne tidsperioden.²² Peter Browns nærmere studier av kristendommens plass i datidas samfunn²³ er også viktige, da han også klart plasserer seg mellom det sekulære og religiøse i sine drøftinger av både kirke og biskop. Dermed ser dette ut til å være en klar tendens i nyere verk om biskoper, demonstrert ved disse bøkene, samt litteraturen jeg benytter meg av om Basilios. Dette understreker viktigheten av å oppfatte biskopen som både en verdslig og kristen aktør.

Når det gjelder Basilios, vil jeg i tillegg til førstehåndskilder benytte meg av Rousseaus bok om ham; Andrea Sterks bok, som i hovedsak omhandler Basilios; samt en del passasjer fra Rapp, Raymond Van Dam, Brown, og oversiktslitteraturen ellers.²⁴ Disse vil brukes til å kontekstualisere kildene. Der hvor disse ellers er mangelfulle vil jeg prøve å belyse dette, men jeg tar de viktigste punktene her. Rousseau, i sin gjennomgang av striden med Eunomios, fokuserer relativt ensidig på Basilios' filosofiske og teologiske argument, og ikke så mye den autoriteten han benytter seg av,²⁵ eller de umiddelbare kirkepolitiske implikasjonene. Ayres insinuerer også at Rousseaus bok ikke er all verden, hovedsakelig fordi den i stor grad bare samler tidligere kunnskap om Basilios.²⁶ Sterk, på si side, er enormt opptatt av Basilios'

²⁰ Cameron 1993. Andre forfattere: Potter, David S. *The Roman Empire at Bay: AD 180 – 395*. London: Routledge, 2004; Johnson, Scott Fitzgerald, red. *The Oxford Handbook of Late Antiquity*. Oxford: Oxford University Press, 2012; Mitchell, Stephen. *A History of the Later Roman Empire: AD 284–641*. Malden: Blackwell Publishing, 2007.

²¹ Rousseau 2009.

²² Rapp 2005.

²³ Brown 1992 og Brown, Peter. *Poverty and Leadership in the Later Roman Empire*. Hanover: University Press of New England, 2002.

²⁴ Rousseau 1994; Sterk, Andrea. *Renouncing the World Yet Leading the Church: The Monk-Bishop in Late Antiquity*. Cambridge: Harvard University Press, 2004; Rapp 2005; Van Dam, Raymond. *Becoming Christian: The Conversion of Roman Cappadocia*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2003; Brown 1992 og Brown 2002.

²⁵ Selv om han gjerne påstår det innimellom.

²⁶ Ayres 2004, s. 187 (note 4).

asketiske autoritet fremfor annet, og skildrer det omtrent som hans eneste autoritetskilde. Jeg vil dermed måtte ta en del egne standpunkt vedrørende Basilios' egenskaper.

Kilder

De samtidige kildene om Basilios er få utover hans egne skrifter. Gregor av Nazianz skreiv en gravtale over hans liv – *Εἰς τον μέγαν Βασίλειον, ἐπίσκοπον Καισαρείας Καππαδοκίας, ἐπιτάφιος* (*Orationes* 43). Vennskapet deres hadde forsuret noe innen Basilios' død, men verket bærer likevel preg av å ville sette Basilios inn i en viss kristen kontekst, og beskrive livet hans som ei kontinuerlig utvikling innen kristendommen.²⁷ Dette var ei klar glorifisering av hans liv i etterkant, selv om Gregor nok kunne observere enkelte ting noe kritisk, gitt hans historie med Basilios. Gregor tilgav ham aldri helt for å ha blitt utnevnt mot sin vilje til biskop over en landsby han selv anså som en håpløs ubetydelighet, som et ledd i Basilios' forsøk på å etablere en maktbase i Kappadokia.

Av Basilios' egne skrifter, står *Ανατρεπτικός του Απολογητικού του δυσσεβούς Ευνομίου* (*Contra Eunomium*) sentralt for min forståelse av ham, men også hans asketiske verk vil være viktige for å kaste lys over autoritetsbygginga hans.²⁸ Av disse vil særlig *Τὰ ἠθικά* (*Moralia*) og *Ὅροι κατὰ πλάτος* (*Long Rules* el. *Asketika*) være sentrale, som regelverk (i hovedsak) for asketiske ordener.²⁹ Jeg vil også selektivt benytte meg av brevene hans – *Ἐπιστολή* (*Epistulae*) – gjerne i tråd med referanser fra sekundærlitteraturen.³⁰ *Πρὸς τοὺς νέους, ὅπως ἂν ἐξ ἑλληνικῶν ὠφελοῖντο λόγων* (*Ad adolentes*) dukker også opp. Når det gjelder tidfesting, er *Anatreptikos* antagelig fra omkring 364,³¹ *Asketika* og *Moralia* noe seinere, men uvisst om det er etter han antok episkopatet, skjønt *Moralia* henvender seg til biskoper i tillegg til munkar og øvrig geistlighet.³² Jonathan Paul Fedwick argumenterer for at begge ble til over tid og

²⁷ Rousseau 1994, s. 18.

²⁸ Hovedsakelig de samlet i *Ascetical Works*. Oversatt til engelsk av M. Monica Wagner. Washington: The Catholic University of America Press, 1970. En utelatt tekst er *Short Rules*, som kun overlever i Rufinus' latinske oversettelse ca. 397, og en syrisk oversettelse fra 500-tallet.

²⁹ Rousseau synes noe skeptisk til at de faktisk er myntet på noen klar forestilling om en munkeorden, men jeg mener skepsisen hans er dårlig begrunnet, og i hovedsak baserer seg på i overkant kritisk lesning av kildene. For ham antar verkene snarere form som beskrivelser av Basilios' generelle kirkepolitikk (noe som knapt er overraskende, all den tid Rousseau synes å være mest opptatt av Basilios' teologi fremfor noe annet). Mens jeg er enig i at de kan reflektere dette også, ser jeg ikke at man skal måtte se bort ifra eksistensen av relativt klart definerte munkeordener under Basilios' direkte innflytelse. Se Rousseau 1994, kapittel 6: *The Ascetic Writings*.

³⁰ *Ep.* 28 vil være særlig interessant.

³¹ Fedwick 1979, s. 5.

³² Med *geistlighet* mener jeg diakoner, presbytere, og øvrige ordinerte ved kirka innen et gitt område. Jeg foretrekker å bruke dette ordet fremfor for eksempel presteskap.

dermed ble påbegynt før *Anatreptikos*, og at begge antagelig ble ferdigstilt ca. 376,³³ men det spørs om ikke de ble benyttet i en tilnærmet fullført stand før dette.³⁴ *Pros tous neous* er vanskelig å tidfeste grunnet usikkerhet om hva verket er myntet på.³⁵ Fedwick daterer det temmelig skråsikkert til 364,³⁶ noe som ikke behøver å være galt.

Jeg kommer ikke til å gå spesielt inn på Eunomios' *Απολογητικός*,³⁷ i og med at det er måten Basilios fremfører seg på, og ikke validiteten av hans argumenter i en teologisk forståelse, som opptar meg i denne oppgava. Derimot så er det verdt å merke seg at *Apologia* kun har overlevd gjennom at den har vært samlet med Basilios og Gregor av Nyssas tilbakevisninger av den, noe som betyr at det ikke er umulig at teksten kan ha vært endret på for å sette Eunomios i et mindre fordelaktig lys, eller Basilios i et bedre.³⁸

Kildekritiske betraktninger

Gjennomgangen av de teologiske stridighetene i kjølvannet av konsilet i Nikea er dessverre noe grovt beskrevet av oversiktsverkene, og ellers omtrent utelukkende omfattende gjennomgått av teologisk orienterte forfattere fremfor historikere, for eksempel i Ayres.³⁹ Dette gjør at jeg konsekvent må være på vakt for fallgruver ved det å presentere ulike teologiske retninger i lys av moderne ortodoksi – altså at forfatteren kan være tilbøyelig til å fremheve det som ble den rådende ortodoksien, og avskrive proponenter av opponerende lære.⁴⁰ Dette er blant annet svært viktig i behandlingen av Eunomios, som i seinere tids kristen fremstilling gjerne er dømt til å mislykkes alt før striden avgjøres i 381. Rapp mener at man lett kan gå i fella av utelukkende å se biskopen i lys av hans religiøse eller samfunnsmessige deltagelse fremfor å søke rolla hans i krysningpunktet mellom de to. Jeg forstår det selv slik at man ikke kan anta at biskopen var annet enn inderlig i sin tro og bevisst forventningene til si religiøse stilling, samtidig som han måtte ta del i en sekulær virkelighet i sin kontakt og

³³ Fedwick 1979, s. 12 (note 62). Se også s. 150.

³⁴ Noe Fedwick ser ut til å mene for *Asketikas* del – Fedwick 1979, s. 161.

³⁵ Rousseau 1994, s. 49.

³⁶ Fedwick 1979, 140–1.

³⁷ Bernard Sesboüé et al. mener *Apologétikos* kun er et tradisjonelt navn på teksten, og at den i samtida ble referert til som *Apologia* (Απολογία) – antagelig også av Eunomios selv. Ettersom *apologétikos* er et adjektiv, synes *Apologia* å være den beste betegnelsen å bruke for undertegnede også – noe jeg vil gjøre heretter. Sesboüé, Bernard, Georges-Matthieu de Durand og Louis Doutreleau. *Contre Eunome: Suivi de Eunome Apologie*. Bind 2. Paris: Les Éditions du Cerf, 1983, s. 234, note 1.

³⁸ Se Vaggione, Richard Paul. *The Extant Works*. Oxford: Oxford University Press, 1987, xvii.

³⁹ Ayres 2004; Behr 2004 og Fedwick 1979.

⁴⁰ Van Dam 2003, s. 3.

forhandling med stat og samfunn. Ayres påpeker også et vesentlig faktum: Sekkebetegnelsen «arianisme» dekket gjerne aktører med ganske forskjellige tilnærminger til stridsspørsmålet.⁴¹

Videre vil det være nødvendig å se noe på datidas begrepsbruk i sin historiske kontekst fremfor seinere teologisk forståelse, og være fokusert på språklig og kulturelt opphav til begrep i originalkildene – især begrep som opptrer som stridspunkt. Begrep kunne få ulik betydning i ulike bruksområder, noe som kan ha gitt opphav til misforståelser. Det er også vesentlig at vokabular lånt fra klassisk gresk filosofi bidro til flere misforståelser. Ved å undersøke mulige betydninger av sentrale begrep, er det mulig å spore hva den enkelte forstår et begrep som, og hva som informerer bruken innen en gitt kontekst. Her vil ordbøker være formålstjenlige, samt seinere teologiske beskrivelser av originalkildene eller arianerstriden i seg selv.⁴² Det er riktignok ikke bare krangler om betydninga av begrep, men også om hvilke begrep som skal brukes, noe som har opphav i ulike tradisjoner, og filosofisk påvirkning. Dette vil jeg gå inn på i den grad det beskrives i sekundærlitteraturen, men ikke vie noen stor plass i oppgava.

I møte med førstehåndskildene, vil jeg også benytte meg av Wendy Mayers formaninger⁴³ om mulige fallgruver. Herunder er det også viktig å etablere konteksten: hvorvidt teksten var ment for ei kirkeforsamling,⁴⁴ andre biskoper, venner, eller lignende. Konteksten, altså publikummet det er myntet på, vil styre hvordan innholdet presenteres og bør forstås. I stor grad kommer jeg til å fokusere på hva materialet sier om forfatteren fremfor sannhetsgestalten i det formidlede innholdet – hva som sies er ikke alltid like viktig som hvordan det sies. Konteksten er fortsatt viktig der, men kildekritikken behøver ikke være like dyptpløyende.

I tillegg kan det overleverte kildematerialet ha vært gjennom avskrifter og oversettelser, hvor disse kan ha latt egne sympatier skinne gjennom ved omskrivning eller utelatelser,⁴⁵ eller rett

⁴¹ Se Ayres 2004, s. 2–3 og 13–14. Ikke at kun teologisk orienterte forfattere er var denne problemstillinga, se f.eks. Cameron 1993, s. 69–70.

⁴² Ayres 2004 og Behr 2004.

⁴³ Mayer, Wendy. «Approaching Late Antiquity» i Philip Rousseau (red.). *A Companion to Late Antiquity*. Malden: Blackwell Publishing, 2009, s. 1–13. Alt hun sier vil være relevant, men jeg vil heller ta opp de øvrige poengene hennes når tekstene jeg behandler fordrer det.

⁴⁴ Jeg vil benytte ordet *forsamling*, da det greske *ekklésia* (ἐκκλησία) betyr nettopp det. Ofte var en biskop overhode for flere forsamlinger, især i større byer, men jeg benytter meg likevel av entallsformen.

⁴⁵ Cameron kommenterer at den eneste sikre kilden til konsilet i Nikeas prosess og endepunkt kommer fra Eusebios av Cæsarea, altså farget både av hans arianske sympatier og ønske om å tekkes Konstantin. Cameron 1993, s. 60–1.

og slett være lite habile oversettelser. Herunder kommer også seinere mytologiseringer⁴⁶ – for eksempel ble konsilet i Nikea etterhvert et samlende symbol, skjønt det i den umiddelbare ettertida skapte sterk splid.

Teoretiske rammer for oppgava

For å forstå biskopen i denne perioden, vil jeg i hovedsak fokusere på hans autoritet. Her vil spesielt Rapp være viktig for kategoriseringa mi av biskopens ulike kilder til autoritet. Innafor denne autoritetsbygginga vil jeg ha et særlig fokus på biskopens retorikk og forståelsen av den innen konteksten av diskurs og formell tale. Nettverk vil også være en vesentlig del av autoriteten hans, og vil henge tett sammen med kommunikasjon. Jeg vil se på biskopen som utøver av ei rolle han selv formulerer både direkte og indirekte, og undersøke hvilke elementer han tillegger denne. Under utdyper jeg begrepene nærmere:

Autoritet

Autoritetens viktighet i denne perioden kan best belyses ved Michael Gaddis:

Late Antiquity, broadly speaking, was an age in which great projects of codification and systematization were undertaken, in spheres ranging from secular law to religious doctrine, reflecting a broad-based cultural shift in favor of authoritative tradition and consensus.⁴⁷

Ved å se på biskopens tilegnelse av autoritet og den tradisjonen den impliserte, kan jeg avtegne en del av samfunnets gradvise endring i løpet av 300-tallet.

Rapp opererer med tre kilder til og former for autoritet, som virker sammen i utforminga av biskopens rolle: asketisk, åndelig og pragmatisk autoritet.⁴⁸ Disse tre autoritetskildene skildres på følgende måte:

Den asketiske autoriteten ble befestet før utnevnelsen, og skapes ved at kandidaten til episkopatet maktet å vise til at han besatt og etterlevde kristne dyder,⁴⁹ gjerne på et slikt nivå at han skilte seg klart ut fra andre. Således levde han etter Skriften,⁵⁰ og var skikket til å belære andre om den. Opprinnelig betyr *askésis* (ἄσκησις) øvelse. Jeg forstår det i denne

⁴⁶ Gaddis, Michael. «The Political Church: Religion and the State» i Philip Rousseau (red.). *A Companion to Late Antiquity*. Malden: Blackwell Publishing, 2009, s. 522–3.

⁴⁷ Gaddis 2009, s. 521.

⁴⁸ Kort greid ut s. 16–22 i Rapp 2005, dog hele boka vies til nærmere presisering.

⁴⁹ *Dyd* vil naturligvis henviser til verdier, men ordet dyd knytter det klarere til ei forestilling om *areté* (ἀρετή), altså begrepet for eksempel Aristoteles brukte om grunnleggende verdier for mennesket.

⁵⁰ *Skriften* vil til enhver tid henviser til det som er den datidige kanoniske samlinga av kristne hellige tekster – altså det som etterhvert vil konstituere bibelen.

oppgava som bestemte øvelser, eller handlinger, ment å demonstrere streng etterfølgelse av kristen moral og dyder med Skriften som rettesnor – ikke slik det i dag har blitt utelukkende synonymt med en form for selvpining eller ekstremt spartansk livsførsel, som kommer av at askesen fortrinnsvis ble knyttet til ørkenboere og munk⁵¹ som stilte langt mer ekstreme krav til seg selv for å oppfylle kristne dyder.

Derneft kommer den åndelige autoriteten. De som var skikket til å lære, måtte også være inspirert av Den hellige ånd. Opprinnelig var det kun apostlene som hadde opplevd den, men disse hadde, ifølge tradisjonen, videre delt den med de første biskopene, som igjen førte den videre gjennom håndspåleggelsen – altså den apostoliske suksesjonen. Slik gikk Den hellige ånds inspirasjon videre i ei uavbrutt rekke fra apostlene, og å besitte embetet var følgelig en bekreftelse av at man hadde nådd et visst asketisk nivå og fått del i Den hellige ånd. Uten disse to faktorene kunne man ikke lede ei forsamling eller innlemme og ekskommunisere⁵² dens medlemmer – den asketiske og åndelige autoriteten garanterte biskopen som høyeste autoritet i trosspørsmål, og ga ham hans viktigste verktøy for å befeste makta si overfor forsamlinga si.⁵³ I tillegg var det sentralt at Den hellige ånd ga biskopen muligheten til å transcendere tid og oppnå direkte kontakt med apostlene, og dermed var garantist for at han gjenga kristen lære⁵⁴ og tradisjon mest mulig riktig. Om biskopen viste seg inkompetent i noe av det episkopatet omfattet, måtte det tyde at han ikke var inspirert av Den hellige ånd likevel, og dermed ikke fortjente sitt embete.

Til slutt tilføyes den pragmatiske autoriteten. Biskopen hadde ansvar for å fordele kirkas midler til de som behøvde dem, etter behov. I tillegg kom oppgava nevnt over – å innlemme og ekskommunisere medlemmer av forsamlingene alt etter hans formening om deres oppfyllelse av de kristne påbud. Langt viktigere var hans deltagelse i det verdslige liv, som

⁵¹ Jeg kommer til å benytte ørkenasket og munk noe om hverandre – selv om deres asketiske tilværelse er forskjellig i at ørkenasketen i stor grad levde for seg selv og munken i klart etablerte ordener, var det en lignende asketisk autoritet som lå til grunn for begge.

⁵² Jeg bruker ordet *ekskommunikasjon* gjennomgående i oppgava, selv om det er et lånord på grensa til en anglicisme, sia det kommuniserer mer direkte hva straffen faktisk innebærer – nekting av deltagelse i *eukaristien* (εὐχαριστία), selve symbolet på deltagelse i det kristne livet. Det er intet annet fullgodt norsk begrep, da det innen vårt språkområdes kristne tradisjon, protestantisme, er en lite benyttet straff.

⁵³ Det kunne også tillate biskop å øve makt over keiser – om han ble nektet deltagelse i eukaristien, hadde han lite annet å stille opp med enn å gå botsgang. Dette inntraff dog kun én gang, med Theodosius i 390. Det ble ikke gjentatt før en mer berømt ekskommunikasjon i 1076. Derimot betød det at keiseren i liten grad kunne ha noen bestemmelsesrett over kirkas stilling i teologiske spørsmål, og kunne til og med tåle å bli irettesatt i debatt om disse.

⁵⁴ Joh 16,12–15.

talsmann i møte med lokale representanter eller aktører lengre opp i den keiserlige administrasjonens hierarki. Han kunne sågar samtale direkte med keiseren om episkopatet hans hadde tilstrekkelig tyngde og hans retoriske evner var gode nok.⁵⁵ Ved å være den ypperste innen det kirkelige hierarkiet i sitt embetsområde, tilfalt autoriteten til å tale på vegne av byens (kristne) innbyggere ham, og samtidig ga hans posisjon og embete ham den nødvendige autoriteten i samfunnet for øvrig til å kunne kreve å bli hørt av den keiserlige administrasjonen – dog ikke nødvendigvis slik at hans ord ble automatisk godtatt. Her tilkom behovet for en god utdanning innen *paideia*, som medførte sosial status og muligheten til å tre inn i den korrekte diskursen gjennom retorikk.⁵⁶

Han måtte altså kunne forene det å være øverste myndighet i sitt virkeområde og foreta de nødvendige administrative oppgavene der på en ordentlig måte, og å kunne kommunisere med de verdslige myndighetene, i en diskurs hvor hans autorative forståelse av Skriften ikke var like vesentlig for hans autoritet som ei rekke andre egenskaper. Dersom han ikke mestret disse verdslige sidene ved sitt virke, risikerte han samtidig å undergrave tiltroen til hans uovertrufne asketiske og åndelige egenskaper – som var selve grunnlaget for muligheten til å utvikle den pragmatiske autoriteten. Det var ikke slik at dette kom på plass først i løpet av 300-tallet, biskopen besatt alle disse tre alt på 100-tallet, men de opplevde sterk utvikling etter Konstantins bekjennelse til kristendommen, hvorav den pragmatiske sida gikk gjennom de største utvidelsene.

Begrepet *pragmatisk* kan være misvisende uten avklaring: Både på engelsk og norsk har ordet betydninga å foreta handlinger basert på faktiske behov og ikke teoretiske situasjoner, men jeg føler det i liten grad dekker hva Rapp (og jeg) legger i denne delen av biskopens rolle. Samtidig referer det etymologiske opphavet fra gresk, *pragmatikos* (πραγματικός), til en som er kjent med *pragmata* (πράγματα),⁵⁷ altså «ting», eller også affærer. Dermed, en som er i stand til å ta del i statlige affærer.⁵⁸ Ordet bør altså helst forstås i denne betydninga, som understreker kontinuitet og ikke *ad hoc* løsninger. Likevel anerkjenner jeg at det i dette ligger

⁵⁵ Såkalt *parrésia* (παρρησία) – rett til fritalenhet overfor keiser og/eller statsadministrasjonen for øvrig.

⁵⁶ I tillegg til Rapp, poengteres dette av blant annet Potter. Potter 2004, s. 315. Brown nyanserer retorikkens viktighet, og legger til behovet for kontakter i riktige stillinger, altså nettverk. Se bl.a. Brown 1992, s. 31–2.

⁵⁷ I det hele tatt et diffust gresk ord som blir tillagt veldig mange betydninger, etter situasjon. Det betyr gjerne simpelthen «ting», men brukes gjerne om noe som er inntruffet, ei handling, affærer.

⁵⁸ LSJ.

en viss pragmatisme til grunn, i og med at biskopen i stor grad måtte finne opp sitt forhold til denne autoritetskilden på egen hånd

Jeg har i stor grad benyttet meg av dette utgangspunktet når det kommer til å skildre biskopenes autoritet og kildene til denne. Jeg vil nyansere det noe ved hjelp av blant annet Gaddis som diskuterer både biskopen og kirka generelt, fra et autoritetsperspektiv, i relasjon til arianerstriden.⁵⁹ I tillegg vil jeg benytte meg noe av Brown, som ser nærmere på ulike aspekter ved den pragmatiske autoriteten – og til en viss grad også den åndelige og asketiske.⁶⁰

Rolle

Det er nødvendig å betrakte biskopens rolle, både slik han selv formulerer den rent normativt, og slik han fremstår. I løpet av 200-tallet ble *Didascalía Apostolorum* forfattet, med lignende skrifter søkte det blant annet å stadfeste hvordan en biskop skulle velges og hva for slags rolle han skulle fylle – noe som påvirket biskopenes syn på egen stilling. I tillegg til det rent normative, ble hans valg naturligvis preget av pragmatisme og egne ønsker. I tilfellet Basilios kan hans tilnærminger skimtes i hans egne og samtidiges skrifter om ham selv og andre likestilte, selv om disse meningene gjerne kan være motstridende eller skjulte. Rolla er altså noe han skapte selv, og sier noe om hvordan han ønsket å oppfattes, selv om ikke alle aspekter ved rolla vil være uttalte, kun observerbare.

Å forsøke å skape et bilde av både biskopen generelt og Basilios spesielt si oppfatning av egen rolle vil være fundamentalt for å forstå deres handlinger og motivasjon, i den grad de var aktører formet av ei klar forestilling om hvem de var og hva de ville oppnå. I tillegg må denne rolleoppfatninga settes inn i konteksten av deltagelse i den statlige strukturen, hvordan den påvirket biskopens selvoppfatning, og hvordan den faktisk åpnet opp for og la føringer på episkopatets utvikling. Oppgava vil observere flere roller, blant annet patronrolla vil være vesentlig.

I observasjonen av roller legger jeg til grunn at ei rolle inneholder klare forventninger både fra andre og de som trer inn i den, at den legitimeres på distinkte måter, at dette fordrer at rolla må følge visse regler eller normer, skapt både av utøveren og ytre forventninger; at avvik fra

⁵⁹ Gaddis 2009.

⁶⁰ Brown 1992 og Brown 2002.

disse normene impliserer et tap av legitimitet, og at den tjener en bestemt sosial funksjon. Når biskopen skaper rolla si, etablerer han en viss måte å bli forstått, og en rekke forventninger – som støtte til trengende, åndelig veiledning, etc. Avvik fra de reglene han og andre legger til grunn, det vil si hans autoritetskilder, gjør at han ikke oppfattes som en verdig utøver av rolla si, det vil si episkopatet. Når biskopen i tillegg trer inn i patronrolla, eksisterer det en rekke forventninger som det er nødvendig for ham å oppfylle, men som også fører til at han kan forvente en viss oppførsel fra andre. Rolla hans skapes altså i møtet mellom forventningene til andre, og sine egne ønsker for rollas utøvelse.⁶¹

Retorikk og diskurs

Maurice Bloch har i sine antropologiske studier formulert ei klar forestilling om retorikken brukt av overklassen i et tradisjonelt samfunn,⁶² som kan benyttes til å belyse enkelte elementer ved biskopenes bruk av retorikk. Herunder tilkommer at retorikk skaper restriksjoner på hva som kan sies og også svares, og dermed er et verktøy for kontroll; at den baserer seg på tradisjon og den tradisjonens autoritet; at dens tilgang begrenses enten ved å kreve vesentlig utdanning, høy sosial status, eller begge deler, og dermed underbygger brukerens sosiale status og medfølgende autoritet; og til slutt at retorikken i essens er ute av stand til å uttrykke svar på nye situasjoner grunnet det fastlåste språket, men snarere øve kontroll, og dermed må gå hånd i hånd med andre metoder for å etablere autoritet.

Blochs analyse er fortrinnsvis benyttet på samtidige samfunn med fortsatt preg av tradisjonell stammekultur, noe som er et stykke unna mitt bruksområde, skjønt Bloch gjør det klart at metoden kan benyttes i ethvert tilfelle hvor politisk makt kan etableres gjennom talemåter med strenge formularer for hvordan en kan uttrykke seg – noe som stemmer godt overens med retorikken jeg behandler.

⁶¹ Se *role* i Ritzer, George, red. *The Blackwell Encyclopedia of Sociology*. Malden: Blackwell Publishing, 2007, s. 3953–6; spesielt *role making*, *ibid.*, s. 3955. *Role theory*, *ibid.*, s. 3959–62 er også beskrivende, især Linton og Parsons *funksjonelle* rolle – rolla basert på forventninger og sanksjoner ved avvik – som også har et ekko i *organisatorisk* rolle. Se også Goffman, Erving. *Vårt rollespill til daglig: En studie i hverdagslivets dramatikk*. Oversatt til norsk av Kari og Kjell Risvik. Oslo: Pax forlag, 1992, s. 24–69.

⁶² Bloch, Maurice. «Introduction» i Bloch, Maurice, red. *Political Language and Oratory in Traditional Society*. London: Academic Press Inc., 1975. Bloch benytter begrepet *orasjon*, men også *formalised speech* – jeg har dermed ikke noe problem med å referere til det som *retorikk* isteden, som er ordet jeg konsekvent benytter om den formaliserte talemåten i *paideia*. I tillegg er flere elementer sammenfallende med Foucaults forståelse av *diskurs*, dermed vil også dette ordet i stor grad dekke Blochs *orasjon*.

Bloch vil mykes noe opp ved hjelp av Michel Foucaults teorier om diskurs. Der Bloch antyder at retorikken er rimelig fastlåst i sin bruk, mener Foucault at den, benyttet i ulike diskurser, har muligheten til å utvikle seg, selv om opphavet er det samme.⁶³ Der Bloch mener retorikken kun kan uttrykke begrensede antall utsagn, modererer Foucault det til at den kan uttrykke uendelig med utsagn – men kun de som oppfyller «komplekse og tunge krav» kan sies å være rasjonelle utsagn. Altså, selv om mange utsagn kan finnes på innen en diskurs, er ikke nødvendigvis alle i tråd med den sannhetsforståelsen, det rådende synet, som diskursen legger til grunn.⁶⁴ Bloch mener riktignok at retorikken kan kombineres med en mindre formalisert form for tale som også kan fremme et argument, eller en manipulasjon av tilhørerne – altså den overtalende delen av en utsigelse.⁶⁵

Jeg benytter ordet diskurs på samme måte som definert av Foucault, blant annet i *Archeology of Knowledge*,⁶⁶ altså om en regelstyrt talemåte om ulike tema innen et område. I denne oppgava er et eksempel måten politiske og samfunnsmessige anliggender blir snakket om av mennesker med høy status – altså retorikken – og hvordan biskopen deltar i denne diskursen. Sentralt vil dermed være hvem diskursen er forbeholdt, hvilke kriterier som ligger til grunn for å benytte seg av den,⁶⁷ og hvilke føringer det legger på språket. Hvordan retorikken antar form som en teologisk diskurs seinere er også viktig.

Et annet element er hvordan den, her som benyttet av biskopen, blir en måte å etablere ens autoritet i møte med andre som enten benytter seg av den samme diskursen eller står utafor. Essensielt blir altså hva som preger biskopens diskurs, hvordan den benyttes, hvilke tradisjoner den henter fra, og hvordan den endrer seg for å imøtekomme ulike situasjoner. I tillegg vil innholdet i noen tilfeller være sentralt, hva det uttrykker utifra sitt vokabular.

⁶³ Foucault, Michel. *Diskursens orden*. Oversatt til norsk av Espen Schaanning. Oslo: Spartacus forlag A/S, 1999, s. 16.

⁶⁴ Foucault 1999, s. 19–21. Han beskriver det også som «et diskursivt 'politisk' regler», *ibid.* s. 21.

⁶⁵ Bloch 1975, s. 26.

⁶⁶ Foucault, Michel. *Archeology of Knowledge*, oversatt til engelsk av A.M. Sheridan Smith. London: Routledge, 2002. Denne vil suppleres med Foucault 1999.

⁶⁷ Altså *ritual* i Foucaults begrepsbruk – Foucault 1999, s. 23.

2 Keisere og kristendom

For å forstå situasjonen biskopen befant seg i på 300-tallet, er det nødvendig med en gjennomgang av keiserne i denne perioden. Hvordan forholdt biskopene seg til dem, og hvilke politiske eller andre motivasjoner styrte deres forhold til kirka? Fra keiser til keiser var det forskjellige sympatier, teologiske forståelser og interessesfærer som gjorde seg gjeldende, og dermed ulike situasjoner for biskopene. Dette varte frem til den siste keiseren i perioden, Theodosius, løste den gordiske knuten kristendommen var blitt ved konsilet i Konstantinopel i 381. Felles for alle keisere i denne perioden, med apostaten Julian som et hederlig unntak, var ønsket om ei samlet kirke. Løsninga var derimot forskjellig, noe som også anga klimaet biskopen måtte manøvrere i til enhver tid.

Konstantin og begynnelsen på kirkas makt

Ifølge Eusebios av Cæsarea (260/65–339/40), etablerte Konstantin sin kristne tro i 312, da han etter ei åpenbaring fra Gud lot sine soldaters skjold påføres *khi-rho*-symbolet før slaget ved Pons Milvius.⁶⁸ Året etter utstedte han et edikt om trosfrihet i riket,⁶⁹ og etterhvert som han ryddet sine konkurrenter av veien og ble enerådende keiser i 324, fikk kirka større mulighet til å befeste stillinga si i riket. Dette var ikke noe klart *vendepunkt* i kristendommens historie, men spilte likevel en viktig rolle i kirka og biskopens utvikling.⁷⁰

Konstantin var ikke spesielt kunnskapsrik om sin nye religion, og nådde antagelig aldri et nivå hvor teologiens finurligheter ble fullt ut forståelige for ham.⁷¹ Han så opptil flere klare paralleller med Sol Invictus, noe som muligens bidro til at han lot solens fødselsdag 25. desember bli sammenfallende med Jesu. Overgangen i tro mellom de to religionene var ikke

⁶⁸ Eusebios av Cæsarea *Βίος Μεγάλου Κωνσταντίνου (Vita Constantini)* 1.27–32. *Khi-rho*-symbolet besto av den greske bokstaven *khi* (χ) over stammen til *rho* (ρ) – altså de to første bokstavene i *khristos* (χριστός).

⁶⁹ Antagelig i samråd med Licinius, men det kan komme av noe så enkelt som at begge *augusti* måtte underskrive nye forordninger, og at Licinius simpelthen ikke hadde noe i mot det. Chadwick, Henry. *The Early Church*. Revidert utgave. London: Penguin Books, 1993, s. 122. Timothy D. Barnes innvender at det hverken var et edikt eller var ei nyvinning – Galerius' edikt om trosfrihet var av 311. Konstantin og Licinius' «edikt» var simpelthen en garanti om at konfiskert eiendom tilhørende kristne og kirke skulle tilbakeføres, og at trosfrihet skulle være tillatt i *hele* riket, hvor det tidligere kun hadde gjeldt Vestromerriket. Se Barnes, Timothy D. «Review: Constantine after Seventeen Hundred Years: The Cambridge Companion, the York Exhibition and a Recent Biography» *International Journal of the Classical Tradition* 14/1–2 (2007), s. 185–9. Dette vil ikke ha stort og si for denne oppgava, utover å minske bildet av Konstantin som en form for redningsmann for kristendommen.

⁷⁰ Se Gaddis 2009, s. 512. Se også Rousseaus forord, *ibid.*, xxi. Spekulasjoner om hvorfor Konstantin valgte kristendommen er ikke fruktbare i denne oppgava, og vil bli utelatt, men se gjerne Potter, David S. *Constantine the Emperor*. Oxford: Oxford University Press, 2013; og Cameron 1993.

⁷¹ Potter 2004, s. 401.

spesielt problematisk, ifølge Chadwick, derfor var kanskje heller ikke skillelinjene mellom dem helt klare for Konstantin.⁷² Selv om han også oppførte pagane byggverk og statuer, kan det argumenteres at han så det som en naturlig del av romersk kultur uten at det nødvendigvis var noen religiøse vedheft – især sia pagan religion og keiserkultur var såpass sammenvevd.⁷³ Han baserte ei rekke av sine avgjørelser på guddommelige åpenbaringer – et poeng både han og datidas kirkehistorikere underbygde – og dermed skapte han ei forestilling om at keiseren hadde en spesiell kontakt med Gud.⁷⁴ Dette bragte seinere keisere videre, om ikke nødvendigvis åpenbaringene, så en tanke om at keiseren stilte seg, med Gud, bak den rette tro.

Dette førte også til at keiseren ble en del av den kristne historieskrivninga – kristendommen var en religion som var opptatt av å definere seg selv utifra tradisjon, og skreiv gjerne ned sentrale hendelser til ettertida. Da kirka kom inn i varmen, ble det naturlig å inkludere den keiserlige historien, og dermed ble keiserens ideologi og storhet bedre formidlet ut til befolkninga gjennom kirkas fortellinger og krøniker.⁷⁵

Doktrinestrid

Konstantins første ordentlige møte med kirka og dens problemer var donatiststriden. Striden sto mellom to rivaliserende biskoper i Karthago, hvorav den ene ble anklaget for å etterkomme keiserlige krav under Diokletians kristenforfølgelser, og ved ikke å ha stått kristendommen tro var han uskikket som biskop.⁷⁶ Donatistene kom til Konstantin, som styrte over et større territorium enn noen annen kristen skikkelse, og dermed ble sett på som en ny instans for teologisk appell. Etter hverken gjentatte forsøk på mekling, trusler om alvorlige represalier, eller sammenkallinga av et mindre konsil i Arles i 314 bar frukter, måtte Konstantin konstatere at hans omgang med kirka behøvde andre metoder.

Ved arianerstriden få år etter, som i motsetning til den svært lokale donatiststriden antok en transregional karakter, forsøkte han å løse problemet på et nytt vis. Gjennom å ha konsolidert makta si over hele riket i 324, kunne han kalle inn til et konsil i Nikea året etter – et konsil hvor han innkalte så mange biskoper som mulig, slik at biskopene som en høyere enhet kunne avgjøre hva som skulle være ortodoks tro etter konsensus. Tidligere var biskopen øverste

⁷² Chadwick 1993, s. 126.

⁷³ Pagane byggverk, se Cameron 1993, s. 63.

⁷⁴ Potter 2004, s. 383.

⁷⁵ Se Potter 2004, s. 302 og 314–5.

⁷⁶ Se Potter 2004, s. 402–10.

myndighet i doktrinespørsmål innen sitt virkeområde, men sia konflikten antok størrelser på tvers av by og region, strakk ikke lenger biskopens individuelle autoritet til og en høyere instans måtte til.

Konsilet, utover sine teologiske dogmer, førte til økende innpass for biskopen i samfunnet – både på lokalt, regionalt og statlig nivå – og etablerte dermed biskopens makt i lokalsamfunnet. I tillegg etablerte Konstantin kirkas finansielle makt ved å bygge ut nye kirker, tilføre dem landeiendom, og gi dem viktige økonomiske bidrag. Som Cameron skriver: «A local bishop thus might find himself in control of considerable church wealth, and cast in the role of urban patron.»⁷⁷ Samtidig førte disse bidragene til forventninger overfor biskopen.

Biskopens påvirkningskraft og kirka som politisk verktøy

Eusebios av Cæsarea var en av de som sto Konstantin nærmest, og bidro antagelig til å drive Nikeas trosbekjennelse i retning en såpass tvetydig uttalelse at arianismen kunne gå fri.⁷⁸ Konstantin selv var antagelig for lite satt inn i de faktiske teologiske forholdene til å ta noen klar stilling, og målet hans var uansett ei åpen formulering som kunne tekkes de stridende partene, noe som dermed sammenfalt med Eusebios' ønske. Chadwick presenterer det derimot slik at Konstantin tok aktiv del, og bevisst formulerte noe som kunne samdes det han grovt sett anså som de to stridende partene – biskopen Alexanders side, og tradisjonen til Arius og Eusebios – uten å nevne noe om Eusebios' mulige innvirkning. Uansett hva som måtte være sant, burde det være relativt klart at Konstantin tok aktiv del, men ikke var upåvirket av biskopene som sto ham nærmest.⁷⁹

Trass i bred enighet mellom de stridende partene, greide Eusebios å stille sine meningsmotstandere i et dårlig lys gjennom verdslige affærer som ikke var tilknyttet striden. Dette gjaldt blant annet avvik fra kristne dyder, som å oppføre seg stolt eller aggressivt, som kunne forarge keiseren i og med at det var et brudd på den forventede oppførselen – og dermed sørge for å få Eusebios' motstandere eksilert. Forholdet mellom hvordan biskopene oppførte seg og hva de trodde på påvirket også Konstantin, så om ikke den dårlige oppførselen som fikk Eusebios' meningsmotstandere ryddet av veien var nok, sørget definitivt

⁷⁷ Cameron 1993, s. 71.

⁷⁸ Potter 2004, s. 419.

⁷⁹ Chadwick, Henry. *The Church in Ancient Society: From Galilee to Gregory the Great*. Oxford: Oxford University Press, 2001, s. 199.

aggressive biskoper som Athanasios (296/8–373) for å sette keiseren i en negativ stilling til den antiarianske strømminga.⁸⁰ Slik kunne Eusebios kontrastere seg selv og sin lære med antiarianerne som ikke ønsket rekonsilierung, og fremme arianismen som en sindig og statsvennlig retning. Hans manøvrering er et godt eksempel på hva en biskop kunne oppnå med keiserens gunst i kombinasjon med politisk teft og gode talegaver.⁸¹

Denne strategien gjentok seg også under andre keisere. Biskoper i kretsen rundt keiseren benyttet seg gjerne av anklager om stolthet, eller andre egenskaper som ikke egnet seg for gode kristne, hos biskoper som ikke ville etterkomme keiserlige forordninger eller bøye seg for resultatene etter synoder eller konsiler. Å nekte å innordne seg viste mangel på ydmykhet i møte med keisermakta, hvis oppgave det var å ivareta synoder og konsilers forordninger, og kunne resultere i ekskommunikasjon og eksil.⁸² Dermed kunne biskoper med keiserens gunst være i stand til både å få synodene og konsilenes avgjørelser vinklet mot sin lære, og å rette sanksjoner mot de som motsatte seg dette. Det gjorde også at de som sto keiseren nærmest enkelt ble offer for opposisjonens skyts – både Eusebios og seinere Eudoxios av Antiokia (?–370) ble hardt presset.

Konstantius II

Under Konstantius II (317–61) ble arianismen oppfattet av vestkirka som den dominerende østlige retninga, ettersom Eusebios syntes å ha diktert mye kirkedoktrine. Vesten holdt fast på den nikenske trosbekjennelsen, og anså arianismen som avvikende fra den. Konstantius, som opprinnelig sto i politisk opposisjon til sin bror Konstans (323–50), og så Magnentius (303–53) i vest, var tilbøyelig til å støtte østkirka som et ledd i å få et ideologisk overtak.⁸³

Vestkirka ble for ham avvikere, som først hadde støttet hans motstandere, deretter sto for et annet teologisk syn, og attpåtil mottok biskoper som var ekskommunisert i øst til nattverd.⁸⁴

Dermed kunne arianismen ha falt seg enklest for Konstantius å støtte politisk sett. Han kan også ha blitt direkte påvirket av Eusebios, som både døpte ham og øvde innflytelse på hans far; og arianeren Valens av Mursa (c.300–75), som støttet ham ved det endelige slaget mot

⁸⁰ Potter 2004, s. 422. Athanasios var biskop i Alexandria etter Nikea, og førte sin posisjon svært aggressivt, med flere polemiske skrifter mot arianismen – noe som førte til ei rekke omganger i eksil.

⁸¹ Chadwick 1993, s. 134–5. Det er litt uvisst om han sikter til Eusebios av Nikomedia eller Eusebios av Cæsarea i denne gjennomgangen, men jeg mener det stemmer med Eusebios av Cæsarea her.

⁸² Gaddis 2009, s. 516.

⁸³ Dette var ihvertfall sant motsatt vei, ifølge Chadwick 2001, s. 254.

⁸⁴ Potter 2004, s. 463–4. Ifølge Potter ble Athanasios i tillegg en samlende person for biskoper i vest som var i opposisjon til keiserlig inngripen i kirka, især som markant antiarianer.

Magnentius. Mot slutten av Konstantius' regjeringsperiode fikk han ørene opp for Basilios av Ankyra (?–362), som kritiserte Valens sterkt. Likevel greide Valens å manipulere det påfølgende dobbeltkonsilet i Rimini og Seleukia (359) i sin favør, ved hjelp av blant annet Eudoxios, og dermed gjenetablere sin plass ved Konstantius.⁸⁵

Det er usikkert hvorvidt det var disse biskopenes innflytelse eller de politiske mulighetene som veide tyngst hos Konstantius. Han trengte antagelig biskoper som kunne råde ham i teologiske uenigheter han ikke forsto mye av, og dermed hadde de muligheten til å påvirke ham. Dog, Gaddis påpeker et viktig problem i at seinere tids kronikører gjerne ville fremstille keisere i best mulig lys og følgelig ville få deres, i retrospekt, arianske feilsteg til å fremstå som fremprovosert av biskoper rundt dem fremfor et uttrykk for deres egen vilje.⁸⁶ Man kan likevel ikke fullstendig utelukke biskopers påvirkning, hverken direkte på keiser eller hans nærmeste, men forestillinga om biskoper som hvisket søte ord i en ignorant keisers øre er temmelig overdrevet. Sågar måtte de vokte seg så det ikke slo motsatt vei – en biskop ute av favør med keiser kunne miste de fleste privilegier.⁸⁷

Keiser og biskop – et felles ønske?

Det var ikke nødvendigvis slik at arianerne nær keiseren i denne perioden søkte å manipulere seg til en seier, selv om de sikkert var drevet av et ønske om å sikre sine posisjoner innen kirka. Det reflekterte antagelig også et genuint ønske om å kunne ha fred innen kirka fremfor det som for mange fortonet seg som en unødvendig strid forbeholdt de få, om svært sofistisert teologi. Dermed kan man anta at keiser og biskoper i stor grad trakk i lik retning – for keiseren var de ulike tradisjonene vel så gode så lenge de holdt seg til Skriften, og som sin far hadde antagelig Konstantius begrenset forståelse av religionen.⁸⁸ De mer subtile teologiske diskusjonene var ikke noe folket generelt skulle måtte forholde seg til, og skulle heller ikke behøve å eskalere til store uenigheter innen samme by eller på tvers av regioner. Det viktigste var en fredelig middelvei mellom de mest radikale retningene.⁸⁹

⁸⁵ Chadwick 1993, s. 142–3. Eudoxios ble seinere lærer for Aetios og Eumios.

⁸⁶ Gaddis 2009, s. 516.

⁸⁷ Testa 2009, s. 530.

⁸⁸ Chadwick 2001, s. 272.

⁸⁹ Gaddis 2009, s. 518–20.

Chadwick skriver: «the consistent, overruling objective of Constantius' church policy was to find a formula on which the largest possible number could agree.»⁹⁰ Altså, Konstantius ønsket ei stabil kirke som kunne reflektere en stabil stat, og ble antagelig påvirket av Valens til å mene at en ny, åpen trosbekjennelse var langt mer formålstjenlig enn Nikeas. Nikeas var opprinnelig ganske åpen, men etter fortsatt debatt om dens sentrale begrep, ble Konstantius overbevist om behovet for en enda mer åpen trosbekjennelse som flere kunne enes under.

David S. Potter problematiserer dog Konstantius' håndtering av dette ønsket – i motsetning til sin far søkte han i større grad å tvinge gjennom ferdigskrevne doktriner han selv hadde hatt befatning med, noe som både sådde dypere splid og bidro til misnøye mot den keiserlige deltagelsen. Selv om enighet i kirka sto på Konstantius' agenda, var fremferden hans aggressiv og sågar polariserende i en alt betent debatt.⁹¹ Samtidig sier Gaddis: «We may imagine that the great majority of bishops – hardly great theologians (...) – were content to follow the dictates of higher authority.»⁹² Konstantius' håp var antagelig ikke å etterlate biskopene noe valg.

Etter Konstantius

Keiser Julians (332–63) paganisme representerte en kort lakune blant de kristne keiserne, og hans etterfølger Jovian (331–64) hadde en ubetydelig regjeringsperiode på under et år. Valens (328–78) regjerte østdelen av riket etter ham, men var hovedsakelig opptatt med politiske spørsmål i regjeringstida si – skjønt han rakk å ta en viss stilling til kirkas anliggender, og hadde noe viktig interaksjon med biskopene, blant annet med Basilios. I følge Chadwick var han hovedsakelig sympatisk til arianismen på grunn av kona si, som introduserte ham for Eudoxios.⁹³ Potter beskriver ham som påvirket av Valens av Mursa og tro mot Konstantius' kirkepolitikk, men utelater ikke at han i tillegg kan ha vært påvirket av Eudoxios.⁹⁴

Theodoretos er, i følge Potter, kilde til forestillinga om Eudoxios' påvirkning på keiser Valens, mens Sokrates og Sozomenos henviser til Valens (av Mursa). Potter tar ikke klart parti, men mener snarere at Valens var mer opptatt av orden enn å ta en klar stilling i den teologiske debatten.

⁹⁰ Chadwick 1993, s. 143.

⁹¹ Potter 2004, s. 464.

⁹² Gaddis 2009, s. 520.

⁹³ Chadwick 1993, s. 145.

⁹⁴ Potter 2004, s. 553–4.

Deretter ble Theodosius den neste keiseren med herredømme i øst, og var den første til å ta ordentlig tak i kirkedebatten etter Konstantius. Han tok over i øst i 379 etter å ha vært en fremgangsrik general i vest. Han var påvirket av vestlige, pronikenske biskoper,⁹⁵ og med sterkt polemiske uttalelser mot ulike former for arianisme, gikk han raskt i strupen på striden fremfor å søke konsolidering. Theodosius ville antagelig ikke ha gått så hardt ut uten at det var ei samtidig dreining i retning pronikensk teologi også i øst.⁹⁶ I motsetning til de tidligere keiserne hadde Theodosius en klar tanke om endemålet for kirka, og drev nådeløst mot dette, komplett med strenge sanksjoner mot alle avvik.⁹⁷ I tillegg fremmet han sterke kampanjer mot gjenværende pagane helligdommer – antagelig et ledd i videre å ensrette det religiøse klimaet i riket. Det er nok også et viktig poeng at mange kristne var blitt skeptisk til keiseren som ikke lenger så ut til å makte å avgjøre de teologiske uenighetene, og at legitimiteten kristendommen ga sto på spill.⁹⁸

Sammen for én ideologi

Selv keiseren med uttalte sympatier kunne påvirkes i en debatt hvor de stilte med lite kunnskap, ikke bare av innsmigrende og kunnskapsrike biskoper, men også andre biskoper som fanget keiserens oppmerksomhet ved å mestre de ulike manifestasjonene av sin autoritet. Keiserne var gjerne usikre på hvordan de ulike oppblussingene av stridigheter skulle behandles teologisk, men kunne også foreta valg utifra hva som passet best politisk. Denne pragmatiske holdninga til striden skapte også ny debatt, som igjen førte til at keiseren måtte foreta nye valg for å sikre fred i kirka. Det er også sentralt at biskoper kunne påvirke keiseren til å fjerne konkurrerende biskoper på andre grunnlag enn det rent teologiske.

Innen Theodosius ble keiser hadde teologien, ved biskoper som Basilios, jevnt over nådd et nivå som var mer forståelig, harmonerte med Nikea-konsilet, og skapte en bred konsensus – dermed kunne han skjære gjennom hvor tidligere keiseren hadde antatt noe mer vinglete holdninger. Derfra sørget han for at kirka, som hadde tatt steget fullt opp til å bli en transregional størrelse, ble en statlig institusjon med én ufravikelig ortodoksi. Kirka hadde med andre ord ikke kunnet nå dette enhetlige nivået uten keiseren til å stadfeste det og strengt sanksjonere avvik.

⁹⁵ Potter 2004, s. 555–9.

⁹⁶ Chadwick 1993, s. 146.

⁹⁷ Se edikt fra 380, gjengitt Potter 2004, s. 556.

⁹⁸ Fedwick 1979, s. 129.

Det kan antas at Theodosius støttet den pronikenske tradisjonen fordi han selv var påvirket av den, men også fordi den kunne skape enighet i vest og øst etter den nylig hadde fått et sterkt oppsving i øst. Det kan diskuteres i hvor stor grad Theodosius hadde satt seg inn i kirkestriden i øst og hvilke strømninger som var rådende, men han hadde nok et pragmatisk forhold til å ville etablere én ortodoksi uten avvik, ettersom rikets sikkerhet avhengte av korrekt tilbedelse og utførelse av ritualer⁹⁹ – akkurat som det før kristendommens inntog var viktig med korrekt lesning av augurene. Om keiseren ikke kunne være sikker på å følge korrekt tro, ville det utad fortone seg som om rikets sikkerhet, garantert av Guds beskyttelse, sto i fare. Keiserens inderlighet i den kristne tro er egentlig uvesentlig, all den tid religionen som en identitetsmarkør for riket og legitimitetsbase for keiseren forutsatte at den måtte praktiseres korrekt, og fremstå som såpass enhetlig at keiserens valg og tro ikke kunne være i tvil.

Kommunikasjonsproblemer

Dermed slutter jeg at keiserne i denne perioden, igjen med en beskjeden forståelse av teologiens finurligheter, antagelig så de ulike tradisjonene som jevngode og kun foretok pragmatiske valg for å sikre statlig legitimitet og stabilitet.¹⁰⁰ Samtidig ville de sikre kirkas stabile, hierarkiske struktur ved sida av staten, som kunne bidra til økt kommunikasjon ut i riket, ettersom de var avhengig av lokale eliter som kunne viderefremme hans forordninger.

Hagen Schulze har nøyaktig beskrevet kommunikasjon som et viktig element for at ei sentralmakt skal kunne holde kontroll på et større territorium og formidle forordninger og lignende ut til lokalnivå. Keiseren ønsket kontroll over imperiet sitt, og dette kunne bare skje gjennom lokale eliter som var mer eller mindre lojale til keiseren: «The larger the state, the more cumbersome were the modes of communication between a ruler and his provincial administrations, the tardier his instructions and their implementation.»¹⁰¹

Selv om Schulze i hovedsak omtaler tida fra middelalderen opp til dagens nasjoner, og man vanskelig kan snakke om nasjoner før 1800-tallet, så beskriver den også *stater* og deres utfordringer, noe Romerriket utvilsomt faller under. Schulze skriver også at

⁹⁹ Dette ble etablert alt under Konstantin, som nedfelte det i loven. Se Testa, Rita Lizzi. «The Bishop, *Vir Venerabilis*: Fiscal Privileges and *Status* Definition in Late Antiquity» *Studia Patristica* 34 (2001), s. 127.

¹⁰⁰ Gaddis 2009, s. 518.

¹⁰¹ Schulze, Hagen. *States, Nations and Nationalism*. Oversatt til engelsk av William E. Yuill. Malden: Blackwell Publishers Inc., 1996, s. 34.

kommunikasjonen sto overfor de samme utfordringene fra Romerrikets dager helt opp til 1700-tallet.¹⁰² Synspunktet hans blir understøttet av Van Dam, som omtaler «[the] structural features of a Roman empire whose central administration had to rely upon local men of authority, whoever they were, in order to function efficiently» noe som var «a constant problem throughout the history of the Byzantine Empire.»¹⁰³

Mens keiserens person ble kommunisert til befolkninga utafor sentrum gjennom myntportretter og -innskrifter,¹⁰⁴ var det verre å nå ut med forordninger. Han behøvde gjensidig kontakt med lokale eliter, og jo større dette nettverket var, jo bredere nådde han ut. Etterhvert som biskopen antok stillinga som lokal elite, knyttet keiseren seg til ham, gjennom å anføre seg som en slags høyeste beskytter for kirka, noe som også ga ham legitimitet. Kirka igjen, gjennom sin stilling som moralsk rettesnor for lokalbefolkninga, bidro sterkt til å underbygge og implementere forordningene hans.

¹⁰² Schulze 1996, s. 57–8. Dette understøttes i Cameron 1993, s. 108.

¹⁰³ Van Dam, Raymond. «Emperor, Bishops, and Friends in Late Antique Cappadocia» *Journal of Theological Studies* 37/1 (1986), s. 60–1. En annen forfatter som skriver om dette nærmere min tidsperiode, er Richard Duncan-Jones, men hans bok dreier seg i hovedsak om handel og kommunikasjonseffektivitet i forbindelse med dette. Likevel skriver han at «In a vast and unwieldy domain like the Roman empire, the speed of communication (...) [was] obviously important for the process of government (...)», noe som absolutt underbygger min benyttelse av Schulze. Duncan-Jones, Richard. *Structure and Scale in the Roman Economy*. Cambridge: Cambridge University Press, 1990, s. 1.

¹⁰⁴ Ødegård, Knut. *Antikken: Hellas og Roma, fra bystat til imperium*. Oslo: Pax Forlag, 2014, s. 211.

3 Biskopene – tilegnelsen av autoritet

Biskopene var ingen homogen gruppe, men man kan fortsatt observere ei generell utvikling blant dem utover 300-tallet. Selv om det var stor variasjon, vokste likevel enkelte elementer frem som viktige bestanddeler i det som skapte fremgang hos en biskop. I hovedsak handlet dette om å gjenbruke den eksisterende elitens autoritetskilder, og tilføre dem noe nytt ved å sette dem inn i en kristen kontekst – og hvilke utfordringer dette bragte med seg. I dette kapitlet vil jeg se på etableringa av rolla hans, hva som formet den, og hva slags status det bragte ham. Autoritet og spesielt *paideia* vil være viktig.

Fra Jesus til Konstantin – kristendommen og biskopens utvikling

Før jeg går inn på 300-tallet, er det nødvendig med en rask gjennomgang av biskopens utvikling i de omkring 300 åra mellom religionens opprinnelse og konsilet i Nikea. Dette demonstrerer hva slags tradisjoner og strømninger som preget episkopatet, og dermed bidro til å gi det den formen det fikk i løpet av århundret.

Biskopens stilling og forventede rolle før 300

Før kristendommen ble tatt inn i varmen av Konstantin, fulgte de kristne forsamlingene i stor grad tradisjonen etablert i tiåra etter Jesu død. Kristne ble regelmessig utsatt for forfølgelser og levde i utkanten av samfunnet, selv når de holdt forsamling i byer.¹⁰⁵ Kildematerialet røper ingen spesielle krav til biskopen utover løsrevne deler av Paulus' formaning i 1. Tim 3,1–7 før 200-tallet. Denne bibelpassasjen er den eneste som kan sies klart å underbygge biskopens funksjon, og avklare ei konkret rolle for ham forskjellig fra presbyternes, som var de øverste i den tidlige forsamlingas hierarki. Som navnet angir – av *presbutes* (πρεσβύτες), alder, hvor *presbyteros* er komparativ og altså tyder eldre – så var de gjerne kun et eldre eller mer erfarent medlem av forsamlinga, som fungerte som leder. Under dem sto diakoner og lektorer.

I den tidligste kirka var biskopen knapt mer enn en oppsynsmann for ei forsamlings ressurser – derav navnet *episkopos* (ἐπίσκοπος), som tyder nettopp oppsynsmann, fra det greske verbet *skopeó* (σκοπέω) for å se, iaktta. Dette avslører antagelig at embetet først og fremst var administrativt og ikke tilknyttet noen direkte åndelig kontekst. Presbytere ledet forsamlingene,

¹⁰⁵ Siste forfølgelse var 303–11. Cameron 1993, s. 43–4. Barnes kommenterer at de strengt tatt pågikk til 313. Barnes 2007, s. 189.

og kun de største hadde behov for en *episkopos* for å følge med på økonomiske og administrative saker. Riktignok synes disse å ha vært valgt fra blant presbyterne.¹⁰⁶

Utifra Ignatios av Antiokias skrifter på tidlig 100-tall, kan man slutte at biskopen alt da hadde tatt stillinga som høyest i det kirkelige hierarkiet i enkelte områder og nødvendig for feiringa av eukaristien, og samtidig beskrives kimen til hans åndelige og asketiske autoritet.¹⁰⁷

Grunnen til at han fikk en særlig høy stilling er uvisst, antagelig ble han ansett til å ha særlig god dømmekraft for å kunne dele ut rettferdig av forsamlingas midler, noe som fordret en viss åndelig autoritet.

Først på 200-tallet ble rolla hans forsøkt beskrevet i mer omfattende grad i den *Apostoliske tradisjonen*,¹⁰⁸ og omtrent samtidig i *Didascalia*. Disse redegjorde for den apostoliske suksesjonen, og etablerte biskopens åndelighet som en direkte følge av hans embete og bekreftelse av hans egen asketiske dydighet, blant annet som beskrevet i 1. Tim; *Didascalia* siterer passasjen nærmest i sin helhet. *Didascalia* bringer også opp flere elementer som skulle bli viktige i doktrinestriden: Biskopen skulle være i stand til å dele ut av sine midler rettferdig og generøst, han måtte motta respekt også fra utaførstående, han kunne ekskommunisere og måtte følgelig benytte seg av dette etter et rettferdig og guddommelig inspirert skjønn, og han var ansvarlig for forsamlingas fromhet gjennom å være et ledende eksempel – i den grad at han sto ansvarlig for dem overfor Gud.¹⁰⁹ Både ansvaret og å være et ledende eksempel impliserte at han kjente såpass godt til Skriften og kristenidealet at han alltid var sannferdig i trosspørsmål, noe som ble understreket ved hans direkte kontakt med apostlene. Til gjengjeld for de pliktene han påtok seg måtte forsamlinga respektere ham og hans autoritet til å gjennomføre dem.¹¹⁰

Didascalia etablerer også regelmessige donasjoner fra forsamlinga til geistligheten, dermed behøvdtes et skille mellom de to for å legitimere geistligheten og fremfor alt biskopens

¹⁰⁶ Rapp 2005, s. 25.

¹⁰⁷ Gjengitt av Rapp 2005, s. 26; samt beskrevet av Testa 2009, s. 533–4.

¹⁰⁸ Tilskrevet Hippolytos på 200-tallet, skjønt enkelte forskere i nyere tid har sådd tvil om forfatter og årstall. Dette er ikke en diskusjon som er vesentlig for denne oppgava, da verket uansett ikke belyser noen av de aspektene som jeg vil diskutere at blir sentrale for biskopens rolle på 300-tallet.

¹⁰⁹ Rapp 2005, s. 32. Shepherd mener at ekskommunikasjon og almisser var en sentral del av biskopens rolle alt ifølge Ignatios, noe som betyr at han besatt vesentlige maktmidler som ga ham en særlig status innen kirka allerede på 100-tallet. Likevel betyr ikke dette at han hadde noen viktigere stilling i samfunnet for øvrig. Chadwick, Henry, red. *The Role of the Christian Bishop in Ancient Society: Protocol of the Thirty-Fifth Colloquy, 25 February 1979*. Eugene: Wipf and Stock Publishers, 2012, s. 30.

¹¹⁰ Rapp 2005, s. 31.

forvaltning av midlene – biskopens asketiske og åndelige autoritet.¹¹¹ Herfra kan man snakke om en biskop som har pragmatisk autoritet også, selv om den til en viss grad eksisterte alt fra hans opprinnelige arbeidsoppgave som *episkopos*. Samtidig er det viktig å påpeke at *Didascalia* opprettet lønning av biskopen og antagelig geistligheten for øvrig, slik at han kunne øve embetet sitt på fulltid. Den lønninga fastsatte og fordelte biskopen, noe som også gjorde hierarkiet innen kirka ganske klart alt på 200-tallet.¹¹²

Massey H. Shepherd, Jr. påpeker at det antagelig var én biskop per forsamling frem til kristendommen vokste såpass at samme by kunne ha behov for flere forsamlinger. Da avtegnet det seg et behov for én biskop per by – hvis oppgave det var å besørge at alle forsamlingene fulgte samme lære. Han tidfester ikke dette spesifikt, men det må antas å ha foregått utover 100-tallet.¹¹³ I tillegg fremhever han at flere kristne synes å stamme fra gode familier og ha kjennskap til *paideia* allerede på 200-tallet.¹¹⁴ Dette dreier seg nok ikke om noen overvekt, og veksten fortsatte slik at det ikke var nok velutdannede kandidater til de nye episkopatene som dukket opp.

***Paideia* i teologisk utvikling før 325**

Presbyteren Origenes (184/5–c.251) var en av de fremste tidlige teologene, og antagelig av en god familie – det fortelles blant annet at han solgte hele biblioteket sitt og levde av salgssummen, samt at han mottok opplæring i *paideia*.¹¹⁵ Hans skrifter var essensielle for spesielt den egyptiske kirkelige tradisjonen, men også andre tradisjoner.¹¹⁶ Han påvirket i tillegg kappadokierne – altså Basilios, Gregor av Nazianz og Gregor av Nyssa – især med sitt strenge fokus på askese (han skal etter sigende ha kastret seg selv) og etableringa av den som sentral for den åndelige autoriteten. Gjennom *paideia* ble han også en av de første til å kombinere kristendommen med denne kulturen, noe som skulle bli en mer eller mindre total assimilasjon i løpet av 300-tallet. Brown går så langt som å si at Origenes egenhendig skapte en kristen kultur hvor det var umulig ikke å ta del i *paideias* kultur samtidig, og hvor kirka var den eneste garantisten for å bevare nettopp denne kulturen.¹¹⁷ Selv om Origenes faktisk

¹¹¹ Beskrevet i Rapp 2005, s. 30. Brown påpeker også at biskopen søkte å monopolisere almisseeutdelinga innen kirka i denne perioden også – Brown 2002, s.24.

¹¹² Testa 2001, s. 129.

¹¹³ Chadwick 2012, s. 30.

¹¹⁴ Chadwick 2012, s. 33–4.

¹¹⁵ Riktignok var den daglige summen han levde av liten, men å være i besittelse av et fullt bibliotek som uansett må ha solgt for en høy sum, antyder at han var av en bemidlet familie. Eusebios av Cæsarea. *Ἐκκλησιαστικῆς ἱστορίας (Historia Ecclesiastica)* VI 3.9, 2.7.

¹¹⁶ Ayres 2004, s. 20–1.

¹¹⁷ Brown, Peter. *The World of Late Antiquity*. London: Thames & Hudson, 1971, s. 82–4.

skapte en slik kultur, ble den ikke like utbredt som gjennom den utviklinga som skulle komme utover 300-tallet.

En annen viktig teolog, igjen med god bakgrunn, var Klemens av Aleksandria (ca. 150–215) som, om han ikke faktisk var Origenes' lærer, ihvertfall øvde viktig påvirkning på hans tankesett. I likhet med hos Origenes kan man spore en hel del platonske idéer hos Klemens, i tillegg til annen filosofi som stoisismen.¹¹⁸ Wolfram Kinzig beskriver Klemens' og Origenes' skole i Alexandria som et klart opphav til kristen retorikk.¹¹⁹ I den alexandrinske tradisjonen var også Dionysios av Alexandria (?–264) sentral. Han var velutdannet, som Origenes og Klemens, og student under førstnevnte.

Tradisjon

I denne perioden utviklet det seg en del forskjellige teologiske tradisjoner, blant annet ved Origenes. De oppsto i ulike forsamlinger, og var ulike forsøk på å forklare det ved Skriften som den ikke selv gjorde klart – som sammenhengen mellom Fader og Sønn, treenigheta som konsept, Guds ikke-verdslighet og guddommelige egenskaper, og andre abstraksjoner. Dette førte til ulike teologiske forståelser, som alle ble legitimert gjennom inspirasjon av Den hellige ånd, og i tillegg skulle gjenspeile de første kristne og deres religiøse forståelse. Dermed ble tradisjonen en viktig måte å se kirka som en kontinuerlig størrelse uendret i historien, med Den hellige ånd som garantist for denne kontinuiteten. Forsamlingene levde uten særlig hyppig kontakt med hverandre, men tradisjonene ble mer problematiske utover 200-tallet da de ble gjenstand for jevnlig doktrinestridd. Dette slo ut i full blomst med Arius og konsilet i Nikea.

Hva angår religionens utbredelse, økte denne stadig i århundrene før 300-tallet.¹²⁰ Brown mener også at en viktig årsak til veksten kan skyldes at den pagane eliten, som gjerne hadde stillingene som ledere for lokale kulter, hadde gått over til å benytte seg av den klassiske,

¹¹⁸ Robertson, David G. «Stoic and Aristotelian Notions of Substance in Basil of Caesarea» *Vigiliae Christianae* 52/4 (1998), s. 393.

¹¹⁹ Kinzig, Wolfram. «The Greek Christian Writers» i Stanley E. Porter, red. *Handbook of Classical Rhetoric in the Hellenistic Period 330 B.C.–A.D. 400*. Leiden: Brill, 1997, s. 644. Se også Kennedy, George A. *Greek Rhetoric under Christian Emperors*. Princeton: Princeton University Press, 1983, s. 183–5 for en kort gjennomgang av retoriikkens påvirkning på kristendommen alt fra Paulus.

¹²⁰ Brown anslår at den hadde nådd omkring 5–10% av befolkninga ved 312, ifølge utregninger ved blant annet Robert Stark – Brown 2002, s. 17 (se fotnote 51). Brown peker på at dens betydelige vekst i løpet av 200-tallet også kan spores gjennom flere og alvorlige tiltak mot kristendommen som helhet fremfor den enkelte kristne (Brown 1971, s. 65), i tillegg til at selv keiser tok stilling til kirka i løpet av 200-tallet – Chadwick 1993, s. 117. Potter viser til Hopkins, K. «Christian Number and Its Implication» *Journal of Early Christian Studies* 6 (1998): 185–226, og benytter seg av tallet seks millioner i 312 (Potter 2004, s. 439).

attiske gresken fremfor samtidig gresk – *koiné* (κοινή) – og dermed gjort en stor del av den romerske kulturen utilgjengelig for folk flest som ikke forsto språket. Kristendommen var derimot mer rettet mot de laveste sjiktene, og tilbød både et relativt lettfattelig meningsinnhold, og direkte kontakt med den øverste guden.¹²¹ Samtidig var det en religion som aktivt tok opp i seg romersk kultur, og kunne gjøre den forståelig og tilgjengelig for flere enn eliten,¹²² noe som kan forklare en del av appellen for Konstantin som ønsket mer lokal kontroll.¹²³

Dette var det rammeverket som alt eksisterte for biskopen før konsilet i Nikea. Det vitner om at hans embete ble sett på som viktig og behøvde retningslinjer for å tiltrekke seg gode kandidater eller ha en viss standard på alt innsatte biskoper. Derimot kommenterer Rapp at ikke fantes noen verk eller klare forordninger før 300-tallet som utelukkende omhandlet og ikke minst *problematiserte* hvordan biskopen skulle fremstå som kristen leder – «a further indication that the newly gained public prominence of the Christian religion challenged the men of the church to give shape and definition to their position in an increasingly Christian society.»¹²⁴

Doktrinestridd og Nikea

Med Konstantin og arianerstriden, som ledet opp mot konsilet i Nikea, kom biskopen til å befinne seg i ei særstilling i samfunnet, fremfor kun i kirka. Hva striden gikk ut på og hvordan konsilet søkte å løse den er sentralt for hvordan biskopen etterhvert formulerte si egen rolle, og hvorfor han måtte det.

Arianerstriden

Arius (250/6–336) ga navn til arianerstriden, skjønt utover å ha eskalert en langvarig debatt ble han snart en fotnote i en større strid, ført av langt mer taleføre og ambisiøse menn, blant annet Eusebios av Nikomedia (?–341). Navnet hans fortsatte dog å smykke trosretninga, da det var et yndet polemisk grep å sette meningsmotstandere i samme bås som etablerte heretikere.¹²⁵ Dette føyde seg inn i en typisk tradisjon for å skape myter om sentrale kirkelige hendelser eller aktører for å underbygge de ulike teologiske strømningene – eller sverte dem, som i dette tilfellet.

¹²¹ Brown 1971, s. 64.

¹²² Brown 1971, s. 93.

¹²³ Brown 1971, s. 82.

¹²⁴ Rapp 2005, s. 41.

¹²⁵ Gaddis 2009, s. 523. Se også Ayres 2004, s. 2.

Begrepet arianer eller arianisme ble dermed en ren sekkebetegnelse, som omfattet opptil flere retninger. Blant disse var Arius' arianisme, den *eusebiske* arianismen etter Eusebios av Nikomedia, og seinere Aetios'¹²⁶ og Eunomios' *eunomiske* eller *anomoianske* arianisme. Felles for alle var at de på et eller annet vis anså Sønnen som såpass forskjellig fra Faderen at det ble ansett som uakseptabelt for deres motstandere, men de kan ikke sies å være del ei klar retning med opphav i Arius.¹²⁷

Arius var presbyter i Alexandria i de første tiåra av 300-tallet, og fremmet en lære som stred med biskopens, Alexander (?–326/8). Striden var ikke ny, det var ei tilbakevendende uenighet i Alexandria over hvorvidt, i grove trekk, Sønnen sto lavere enn Faderen i treenigheta. Bibelen ga intet entydig svar. Arius' opprinnelige blødme, ifølge Chadwick, var å ha hevdet at Sønnen, som *utgått* fra Faderen, må ha eksistert først etter Faderen, utafør tid og skapelse, og dermed Sønnens subordinasjon.¹²⁸ Det greske verbet benyttet for å utgå, *gennaó* (γεννάω), betyr direkte oversatt å skape eller føde, og opptrådte i Skriften – skjønt som diverse avarter, blant annet i Joh 3,16 i begrepet *monogenés* (μονογενής). Det var før antatt å være diffust nok til ikke å si noe konkret om relasjonen mellom Sønn og Fader, men ordet avlet betydelig konflikt utifra hvordan det ble forstått. I tillegg påpeker Potter at Arius sto for en sterk monastisk-asketisk strømning i Alexandria, noe som betyr at bekymring for den maktbasen han tilegnet seg på bakgrunn av dette spilte inn.¹²⁹

Alexander hadde maktet å skape en skjør balanse i potensielt svært splittende maktkamper, blant annet ved å tillate en del frihet til å debattere teologi.¹³⁰ Han ble motvillig tvunget til å ta ei klar stilling da striden ble eskalert ved at Arius bestemte seg for å involvere eksterne autoriteter, blant annet Eusebios av Nikomedia¹³¹ og andre antiokiske sympatisører, og lot debatten få liv utafør byen. Dermed sto Alexander i fare for å bli gjort til skamme av andre biskoper, og følgelig miste legitimitet ved setet sitt.¹³² Om han ikke kunne uttale seg korrekt

¹²⁶ Aetios (?–367) var Eunomios' læremester og møte med kristendom. Hans lære ble nært forbundet med Eunomios', især via hans verk *Syntagmation* (Συνταγματίων), men forsvant raskere ut av striden enn sin elev og forbundsfelle.

¹²⁷ De gangene jeg benytter meg av begrepet arianer eller arianisme uten noen nærmere kvalifisering, bruker jeg det utifra hvordan en aktør eller ei retning ble oppfattet av dens motstandere.

¹²⁸ Chadwick 2001, s. 196–7. Se også Ayres 2004, s. 54–6.

¹²⁹ Potter 2004, s. 411.

¹³⁰ Potter 2004, s. 411–3.

¹³¹ Han kom til å representere en annen teologi enn Arius, som gjerne gikk under *eusebianisme* eller *eusebisk* arianisme. Begge disse tilnavnene var naturlig nok enda en måte å skape en sekkebetegnelse for etablerte avvikere, i opposisjonens øyne, og dermed fordømme dem på forhånd.

¹³² Det engelske *see* er noe vanskelig å finne en fullgod oversettelse på. På engelsk betyr ordet det samme som

om troen ifølge et annet sentralt kirkesenter, og ikke minst ifølge sin egen presbyter, lå han an til å utvise lite kontroll på flokken sin. I tillegg ville det vise særlig dårlig åndelig autoritet, ettersom alle biskoper skulle være inspirert av Den hellige ånd som også sikret kontakt med korrekt tradisjon.

Den arianismen som eksisterte ved stridens utgangspunkt, var i hovedsak uttrykk for en generell misnøye mot Alexander.¹³³ Alexandria og Antiokia var hjem til flere forskjellige tradisjoner, men kjempet om overtaket som ledende kirkesenter, da begge var patriarkseter, og byene hvor kristendommen hadde sett størst vekst.¹³⁴ Striden var altså fra utgangspunktet av også kirkepolitisk maktkamp, både innen Alexandria, og mellom Alexandria og Antiokia.¹³⁵

Konsilet i Nikea

Kilder fra konsilet i Nikea er få, for det meste kun Eusebios av Cæsareas beskrivelse i *Vita*, som bærer sterkt preg av å ville unngå detaljer om uenigheten, og heller skrive om Konstantins fortreffelighet.¹³⁶ Fremfor dets teologiske formuleringer og sanksjoner, er konsilet i hovedsak viktig for hva det signaliserte for kirke og biskop. Det etablerte blant annet keiseren som høyeste instans for appell,¹³⁷ og ikke minst keiserlige sanksjoner ved kjetteri – de to som nektet å underskrive overenskomsten ved Nikea ble sendt i eksil, og således bevarte også Konstantin ønsket sitt om et enstemmig resultat.¹³⁸ Antagelig forsto Konstantin at dette ville være det mest effektive etter å ha lært av donatiststriden, hvor han etter å ha avsagt dom gjentatte ganger forsøkte å la den lokale kirka finne ut av det selv. Det førte kun til nye uroligheter og voldsepisoder, og nye appeller til ham.

Konsilet kom frem til en trosbekjennelse hvor det ble sagt at Faderen og Sønnen var av samme *ousia* (οὐσία), altså *homoousia* (ὁμοούσια),¹³⁹ og erklærte anatema¹⁴⁰ enhver påstand om at Sønnen var underordnet Faderen. Selv om konsilet bekreftet Alexanders lære, viste det

det norske *bispesete*, men har over tid også omfattet biskopens virkeområde, samme hvor stort. På norsk vil man dermed vært mer familiær med *bispedømme*, da sete stort sett kun sikter til byen biskopen holder til i, skjønt en biskops virkeområde i tidsperioden jeg behandler gjerne ikke strakk seg utover byen. Jeg vil dermed bruke *sete* når det er klart at det er byen det er snakk om, og ellers henviser til hans virkeområde i mer generelle ordelag.

¹³³ Ayres 2004 s. 13–4.

¹³⁴ Brown 1971, s. 82.

¹³⁵ Potter 2004, s. 316–7, 414.

¹³⁶ *Vita* 3.10. 3.13 omhandler selve striden, men i tillegg til å være kortere, etablerer det simpelthen at Konstantin snakket all uenighet til rette. Cameron foreslår at det også kan skyldes at Eusebios ikke ville røpe sine arianske sympatier. Cameron 1993, s. 61.

¹³⁷ Cameron 1993, s. 61.

¹³⁸ «Bishops could now employ the state's coercive powers against dissidents and rivals.» Gaddis 2009, s. 512.

¹³⁹ Av *homos* (ὁμός), altså identisk.

¹⁴⁰ Effektivt en ekskommunikasjon.

seg å være enkelt for de to andre sentrale retningene å omgå dette. Sabellianismen, som forfektet kun én Gud uten noen tredeling, kunne godt si at Fader og Sønn kun var én; og arianismen kunne anse *ousia* som et mer løst begrep som snarere understreket en slags likhet eller felles ikke-verdslig væren fremfor å være identisk med hverandre. Ettersom ordet viste seg å være såpass tvetydig, skapte det splid utover resten av 300-tallet.

Ousia

Ordet kommer opprinnelig fra det greske verbet som tyder væren eller eksistens – *eimi* (εἶμι) – men fikk innen attisk filosofi ei betydning i retning *det* ved noe som gjør at det har en tilværelse i den sansbare virkeligheten, og har ofte blitt oversatt som vesen eller substans på norsk – *substance*, *essence* eller *nature* på engelsk. Vanskeligheten med å oversette dette ordet tilfredsstillende til germanske eller latinske språk var og er fortsatt et problem, især da ordbruken skulle overføres til latin i etterkant av konsilet i Nikea¹⁴¹ – oversettelsen *substantia*, i likhet med de foreslåtte norske og engelske oversettelsene her, sikter til noe konkret, håndfast eller forståelig, og kan implisere at Gud er noe som er håndgripelig. Med *ousia* ønsket gresktalende snarere å sette et ord på *det* som gjør at Gud er Gud, selv om *hva* det er er utafør menneskets fatteevne.¹⁴²

Konsekvenser av Nikea

Ei av de viktigste kirkelige endringene som konsilet etablerte, var at biskopene fant en måte å løse trosspørsmål på når det sto mellom flere biskoper, som på mange måter var stridens utgangspunkt. Det belyste samtidig kirka som en transregional størrelse, med synoden eller konsilet som høyeste organ. Om man fant en enighet mellom biskopene i ei felles samling, så var det en høyere enhet enn den individuelle biskop, sågar høyere enn individuelle patriarker.¹⁴³ Derfra avtegnet tanken om ei statlig kirke seg, med én ortodoksi, og en prosess kom i gang med å finne denne og opprette en statsreligion. Cameron skriver:

The more disagreement there was, the more [the great bishops of the later fourth century] wrote and the more they refined their academic positions. These writings too required a high level of rhetorical skill. (...) they show secular learning and philosophical argument being put to the

¹⁴¹ Dette, og lignende vanskelig oversatte begrep, har fått deler av skylda for skismaet mellom øst- og vestkirka, men det er ikke en problematikk jeg vil ta opp videre i denne oppgava.

¹⁴² *Greek-English Lexicon* ved Liddell, Scott og Jones har blant sine definisjoner (i tillegg til de jeg har listet ovenfor) «*true nature of that which is a member of a kind*» og «*in the concrete, the primary real, the substratum underlying all change and process in nature*» – altså en langt mer abstrakt bruk.

¹⁴³ Gaddis påpeker at konsiler antagelig ble forberedt av noen få biskoper, som presenterte forslag som forhåpentligvis var spiselige for alle. Dette var blant annet for å unngå for mye splid ved møtene. Gaddis 2009, s. 518.

cause of doctrinal issues, and demonstrate the search for a comprehensive system of Christian knowledge suitable for the desired objective of a more unified state.¹⁴⁴

Hvorvidt biskopene alt da så for seg en mer samlet stat som følge av én ortodoksi som statsreligion er uvisst, men i det minste så keiserne på det som ei reell problemstilling.¹⁴⁵ Det tilkom også at keiser, mer enn kirka selv, ønsket enhet slik at religionen hans ikke skulle fremstå som rotete og preget av splid overfor pagane eller andre kritikere. Gaddis mener at konsilene på grunn av dette må ses som også politiske i sin søken etter konsensus, især sia keiseren kunne veie tungt inn med sin preferanse.¹⁴⁶

Dette ble riktignok en tilbakevendende hodepine for Konstantin og hans etterfølgere, da det legitimerte ei full heksejakt på avvikende trosforståelser i kampen om å vinne keiserlig støtte – også økonomisk. Det åpnet også for at svært taleføre eller høytstående biskoper nå kunne påvirke keiseren direkte.¹⁴⁷ Samtidig som det legitimerte sanksjoner mot trosavvikere hadde det første konsilet i Nikea også den utilsiktede bieffekten at de fleste biskoper nå for alvor ble klar over disse avvikene, og fikk en arena for å diskutere dem og dermed potensielt øke spliden.¹⁴⁸ Konstantin hadde tydeligvis klart å lære Donatus, i kjølvannet av donatiststriden, at å følge det keiserlige ønsket om fred og fordragelighet innen kirka i stor grad ville la ham få holde på for seg selv, og at henvendelser i større grad ville lykkes gjennom mer subtile prosesser.¹⁴⁹ Det var verre etter Nikea, hvor motsetningene ble blåst opp utover de enkelte episkopatene eller kirkeprovinsenes grenser.

Nikea ble likevel i ettertida gitt en spesielt opphøyet status, en tilbakevendende motsigelse – konsilet i Nikea sådde en dyp splid i samtida, men ble oppfattet som et fundament i ortodoksien alt seinere samme århundre, hvor det ble etablert at konsilet hadde bragt bred konsensus og enighet.¹⁵⁰ Thomas Graumann mener dette kom av at synoder og konsiler ble såpass mangfoldige utover 300-tallet at de undergravde sin egen verdi og snarere fremhevet Nikea som det første og sanne konsilet, som andre trosbekjennelser nødvendigvis måtte opprettholde. Dette skjulte dog kun nye motsetninger, som gjerne gikk langs de gamle skillelinjene, i forsøkene på å ekspandere på og klargjøre den nikenske trosbekjennelsen.¹⁵¹

¹⁴⁴ Cameron 1993, s. 167. Sitatet belyser også viktigheten av utdannelse og veltalenhet.

¹⁴⁵ Testa 2009, s. 530.

¹⁴⁶ Gaddis 2009, s. 519.

¹⁴⁷ Cameron 1993, s. 61.

¹⁴⁸ Graumann, Thomas. «The Conduct of Theology and the “Fathers” of the Church» i Philip Rousseau (red.). *A Companion to Late Antiquity*. Malden: Blackwell Publishing, 2009, s. 542.

¹⁴⁹ Skjønt, han klarte atter å bli eksilert av Konstantius II.

¹⁵⁰ Gaddis 2009, s. 522.

¹⁵¹ Graumann 2009, s. 545–7.

Biskopen blir seg selv bevisst – utforminga av ei ny rolle

Etter Nikea var biskopen offisielt gitt en ny plass i samfunnet på linje med øvrige av høy sivil status, ettersom han som høyest i det kirkelige hierarkiet hadde direkte kontakt med keiser. Keiseren var samtidig den som ga nødvendigheten av at biskopen måtte innta ei viss rolle for å kunne konsolidere makta si i møte med denne nye stillinga. Da biskopen også ble en del av lovverket,¹⁵² måtte det henvises til ei enhetlig rolle med klart forståtte retningslinjer, ei rolle det falt på biskopen selv å utvikle gjennom 300-tallet.¹⁵³ Ettersom keiseren etterlyste ei uniform rolle, men lot det være opp til den enkelte å finne ut av den, så var prosessen også ulik fra biskop til biskop. Søket etter denne rolla førte hovedsakelig til en sterk utvidelse av den pragmatiske autoriteten til biskopen, skjønt hans åndelige og asketiske autoritet undergikk også utviklinger og fikk nye referanserammer utifra den kulturen han nå tok aktivt del i.

Møtet med pagan og filosofisk tradisjon

For å kunne delta i den sfæren som konsilet i Nikea åpnet for biskopen, måtte han bli en del av den pagane kulturen, all den tid den fortsatt var tett sammenvevd med romersk, og følgelig keiserlig kultur, representert ved *paideia*. Retorikken var det mest sentrale, som var de høyere sjiktene språk. Både før og etter konsilet ble kristne konfrontert av pagane og filosofer som ønsket å debattere tro, eller som kritiserte kristendommens enkle skrifter sammenlignet med det høye nivået på filosofisk-religiøse retninger som platonismen. Cameron skriver: «Many educated Christian writers (...) felt uncomfortable about the ‘simplicity’ of Christian literature»¹⁵⁴ Dette, i tillegg til at biskopen ville undergrave kristne retninger som ble oppfattet som avvikende fra sin oppfatning av ortodoksien og forsvare seg mot anklager angående hans egen lære,¹⁵⁵ førte til at biskopens første punkt i utforminga av si nye rolle var å kunne imøtegå all kritikk med velkomponerte argumenter, både i tekst og tale, og benytte seg av den samme retorikken som høytstående pagane og filosofer. Slik skulle biskopen sørge for at han ble respektert av selv ikke-kristne.¹⁵⁶

Paideia var det greske begrepet for en klassisk gresk utdanning, med opplæring i filosofi og retorikk. Sistnevnte var sentral for å formulere diskursen som preget overklassen i Østromerriket. Det er viktig å presisere at *paideia* var et flytende begrep – flere filosofiske

¹⁵² Dette handlet om å lovfeste deres eksisterende mandat fremfor å innlemme dem i staten. Rapp 2005, s. 21.

¹⁵³ Testa 2009, s. 527.

¹⁵⁴ Cameron 1993, s. 153.

¹⁵⁵ «Each bishop seemed to suspect all his colleagues of heresy.» Chadwick 1993, s. 148.

¹⁵⁶ Rapp 2005, s. 41. Der snakker hun hovedsakelig om utviklinga i andre halvdel av 300-tallet, men det er like fullt en oppfyllelse av oppfordringene i 1. Tim.

skoler tilbød utdannelse, og flere forskjellige klassiske tekster kunne være en del av den. Nøyaktig hvilke skoler og tekster en person med *paideia* kjente til varierte altså noe, men retorikken var et felles språk. Dermed kunne biskoper som forente *paideia* med teologi være påvirket av ulike ting, som igjen kom til syne i hvordan de forente de to. En annen vesentlig ting er at *paideia* var vanskelig tilegnet, og krevde omfattende og lange studier for å kunne benyttes overbevisende. I denne tidsperioden var *paideia* det som «marked out the élite from other levels of society and permitted entry into the powerful circles of the Empire.»¹⁵⁷

Ved å tilpasse kristendommen denne kulturen, byttet biskopene ut det pagane innholdet og skapte en kontinuitet fra den klassiske arven – dermed også en kontinuitet i kultur og samfunn, som samtidig ble gjort tilgjengelig utover de høyeste samfunnssjiktene.¹⁵⁸ Dette så man først resultatene av utpå 400-tallet, men de mer prominente biskopene brukte mye tid på dette alt i andre halvdel av 300-tallet.¹⁵⁹ Like etter konsilet førte det derimot til ei viktig problemstilling: Hvordan skulle verdslighet, altså *paideia*, forenes med kristendom, altså askese? Hvordan kunne argumentasjon gjennom filosofi og retorikk passe med en asketisk livsstil som strevde etter det enkle? Disse spørsmålene plaget flere biskoper, og de fant ikke alltid tilfredsstillende svar. Denne motsetninga ble en viktig del av biskopens søken etter ei ny rolle.¹⁶⁰

Legitimitet i ei ny stilling

Da autoriteten til biskopen skulle bygges, måtte legitimiteten bak den respekteres. Dermed ble ære viktig, noe som hadde vært sentralt for høyere sosiale sjikt gjennom hele antikken.¹⁶¹ Biskopen skulle motta tilstrekkelig ære og respekt for stillinga si, og måten han konstruerte stillinga si, eller rolla, var vesentlig for hvilken autoritet han kunne utøve. Biskopen måtte nødvendigvis være et fremstående eksempel på kristen livsførsel – den asketiske autoriteten – for å kunne inneha episkopatet – den åndelige autoriteten. Den ene forutsatte den andre, dermed var det naturlig at han mottok respekt for sitt embete og hva det innebar fra byens kristne innbyggere. For å nå utover forsamlingene måtte likevel flere virkemidler til, og i tillegg til å fremstå som en kompetent utøver av retorikk, kunne biskopen opptre som en

¹⁵⁷ Halsall, Guy. *Barbarian Migrations and the Roman West, 376–568*. Cambridge: Cambridge University Press, 2009, s. 66.

¹⁵⁸ Brown 1971, s. 93.

¹⁵⁹ Testa 2009, s. 534.

¹⁶⁰ Jeg kan ikke gå inn på den enkeltes løsning, men jeg vil gå nærmere inn på Basilios' forståelse av problemet og forsøksvise løsning på det i fjerde kapittel.

¹⁶¹ Rapp 2005, s. 168.

verner eller patron for byen, med utdelinger til de fattige og oppføring av nybygg – altså *euergesia* (εὐεργεσία), velgjørenhet.¹⁶²

Dermed trådte biskopen inn i *curiales*'¹⁶³ sfære, og tok opp i seg deres virkemidler – i hovedsak *euergesia* og *paideia* – for effektivt å kunne kommunisere med stat og kritikere både gjennom talemål og hvordan de fremførte seg selv. Dette ble grunnsteinen i deres nye rolle i samfunnet, men for å kunne ta ei førende stilling måtte de også være i stand til å trå utenom de autoritetskildene som typisk hadde tilhørt de øverste sjiktene i det romerske samfunnet. Tidligere hadde biskopene fått en del lokal forankring – dog begrenset all den tid kristendommen ikke var tatt inn i varmen enda – grunnet maktvakuemet som oppsto på det mer kaotiske 200-tallet.¹⁶⁴ Denne ble for alvor sementert etter Nikea, selv om lokale representanter for staten hadde fått et bedre fotfeste sia tetrarkiet.¹⁶⁵

Det er viktig å presisere at dette ikke simpelthen skapte en aktør som var dels biskop, dels *curialis*. Biskopen underbygget og sammenflettet dette med den åndelige og asketiske autoriteten i stillinga si:

In contrast to civic leaders, the bishops' pragmatic actions on behalf of the community are considered to be a manifestation of their ascetic authority, so much so that the successful exercise of the former is believed to be a direct consequence of the latter.¹⁶⁶

Deltagelsen i byens ve og vel i ei patronrolle ble altså en forlengelse av biskopens plikter overfor forsamlingene, herunder å dele ut av kirkemidlene på en rettferdig måte, som tilkom ham alene grunnet hans uangripelige åndelighet. Dermed var det en del av hans pragmatiske autoritet, utledet fra hans asketiske autoritet – altså et uttrykk for de kristne verdiene biskopen skulle vise seg som det fremste eksemplet av.

¹⁶² Velgjørenhet, eller «godt arbeid». LSJ. Begrepet er knyttet både til støtte for trengende og oppføring av byggverk, altså å gjøre godt for byen sin. Brown 1992, s. 83. Han refererer også til *euergesia* som «the ancient search for personal fame through well-publicized giving» – Brown 1992, s. 95.

Av begrepet utledes også *euergetés*, en velgjører. Interessant nok var et annet, eldre ord for dette liturgi (fra λειτουργία), som simpelthen betød arbeid eller handlinger til tjeneste for folket (λαός), men alt på 300-tallet ble benyttet slik man kjenner det i dag om handlinger til tjeneste for Gud.

¹⁶³ *Curiales* var den romerske mellomklassen, nivået under senatorklassen. Klassen var inndelt i flere nivåer, og medlemmer hadde ulik bakgrunn og ulik grad av velstand – skjønt alle nøy betydelig respekt og hadde råd til ordentlig utdanning.

¹⁶⁴ Testa 2009, s. 526–7.

¹⁶⁵ Liebeschuetz påpeker at et nytt maktvakuem oppsto på 400-tallet som biskopen gradvis fylte, men det faller utafor min tidsperiode. Liebeschuetz, Wolfgang. «The Rise of the Bishop in the Christian Roman Empire and the Successor Kingdoms.» *Electrum* 1 (1997), s. 120.

¹⁶⁶ Rapp 2005, s. 18.

Ære som en kilde til autoritet

Som nevnt over, var ære, eller *timé* (τιμή), også en viktig del av at biskopen tok opp i seg *curiales'* autoritetskilder. Datidas forståelse av *timé*, eller *honor* på latin, var at en person fortjente en viss annerkjennelse fra andre, hovedsakelig på grunn av embeter han hadde holdt, som bekreftet hans sosiale status, gode egenskaper, og sentrale rolle i samfunnet. Det var ikke kun biskopens økonomisk gunstige stilling som førte til at *curiales* ville tre inn i deres rekker, men også at biskopen sakte tok over deres tradisjonelle kilder til *timé* og et godt ettermæle. Et viktig endemål for mange var fortsatt ei gravstøtte med ærefulle utsagn og en vakker gravtale. Dette var en vanskelig balansegang med et kristent verdisett som regnet stolthet og arroganse som mangel på kontroll over egne lyster – skjønt, om kirka eller biskopen ble latterliggjort av eksterne grupper eller religioner, var det ikke noe i veien for biskopen å svare med vold. En biskop som hvilte deler av sin autoritet på *timé* måtte passe seg så det ikke gikk utover hans asketiske autoritet, og dermed var det også enklere å felle en biskop som ikke vocket seg.¹⁶⁷

Hånd i hånd med *timé* var også muligheten for å utsettes for vanære. Å ikke være i stand til å utføre *euergesia*, eller utvise aggresjon og manglende sindighet i sine handlinger, kunne undergrave hele den asketiske og åndelige autoriteten gjennom å være skammelige handlinger både innafor de kristne dydene, men også *paideia*. Eusebios av Cæsarea kunne for eksempel få Eustathios av Antiokia eksilert på bakgrunn av at han hadde fornærmet Konstantins mor, selv om uenigheten deres egentlig var teologisk.¹⁶⁸ Dette var enda et eksempel på at verdslige og kirkelige affærer fløt sammen. Biskopen mottok autoritet fra begge sfærer, men måtte samtidig være på vakt for at et feilsteg i den ene kunne føre til at han mistet posisjonen sin i begge. Til dette kom at en biskop som vanæret seg selv i tillegg vanæret kirka, og en biskop som ikke bøyde seg for konsilenes og spesielt keiserens autoritet, gjorde seg skyldig i stolthet – et klart brudd med den asketiske autoriteten.

Sidestilling med og fortrenning av andre med høy status

Samtidig som biskopen trådte inn i de høyere sjikt, kom nye tilskudd til episkopatene, som det var en sterk økning i antallet av utover 300-tallet, stadig fra disse klassene også.¹⁶⁹ Dette var for det meste *curiales*, som hadde befatning med den dannelsen og språkføringa som trengtes og var i stand til å forstå den nye stillinga biskopen befant seg i utifra sin egen tradisjon:

¹⁶⁷ Gaddis 2009, s. 513–5.

¹⁶⁸ Chadwick 1993, s. 134; skjønt Potter mener det kan ha mer å gjøre med Eustathios' uvillighet til å la striden ligge i kjølvannet av Nikea (Potter 2004, s. 421). Uansett gjør Eustathios seg skyldig i stolthet overfor keiserens person.

¹⁶⁹ Gregory 2005, s. 90.

«Such men recommended themselves for office because they were well educated, of prosperous background, and enjoyed the respect of their fellow citizens.»¹⁷⁰ I prosessen av å gå forbi disse klassene i viktighet og status, gjennom å ta deres virkemidler og legge til nye, assimilerte biskopen dem også i seg. Dette var mye fordi biskopen mottok midler fra keiser og befolkninga for øvrig. Disse midlene, og vesentlige fritak fra plikter, skulle også sikre at biskopen hadde mulighet til å bruke mye tid på bønn for riket og keiserens fremgang, altså er den religiøse dimensjonen også en sentral del av at biskopen kunne stå langt friere enn *curiales*.¹⁷¹ *Curiales*-rolla var i oppløsning grunnet dårlig økonomi og mange plikter de ønsket å unnsnippe. Biskopen erstattet denne rolla med en ny forståelse av mange av dens grunnforestillinger, og ei gunstigere økonomisk stilling.¹⁷² I tillegg bar embetet i seg det tradisjonelle æresbegrepet fra statlige embeter, som bidro til å gjøre episkopatet attraktivt for ambisiøse kristne fra gode familier.

Rapp mener at biskopen skapte seg ei egen rolle på sida av og nærmest fullstendig uavhengig av *curiales*.¹⁷³ Selv om jeg er enig i hennes poeng om at biskopen ikke simpelthen trådte inn i den samme stillinga *curiales* etterlot, kan jeg ikke unngå å observere at biskopen helt klart tok opp i seg ei rekke av deres egenskaper i prosessen av å skape ei helt egen rolle. Om ikke biskopen var bevisst dette selv, endrer det ikke det faktum at mange av *curiales*' egenskaper og plikter ble heftet ved biskopen av hans samtidige – det samme gjelder biskopen som patron, han ble gjerne sett som dette ettersom det var en konstruksjon bybefolkninga var kjent med. Derfor så man også i stor grad at de samme ærestituleringene som patroner og *curiales* mottok, ble brukt også om biskoper – ikke fordi de var en del av statsapparatet, men fordi deres nye rolle fylte også den stillinga patroner og *curiales* hadde hatt. Det at utviklinga gikk motsatt vei, slik at også *curiales* mottok typiske kristne ærestituleringer, demonstrerer for Rapp at det var vanskelig å adskille de politiske og religiøse sfærene.¹⁷⁴

Ettersom keiseren gjerne favoriserte kristne i utvelgelsen av ansatte til statsadministrasjonen, ble stadig flere *curiales* og høyere stilte kristne. Dermed trengte behovet for å opprettholde kristen dyd seg på disse, slik at biskopen fikk en viktig påvirkningskraft på dem i tillegg til

¹⁷⁰ Rapp 2005, s. 104. Se også Testa 2009, s. 533. Se Rapp 2005, s. 158–9 for en nærmere utdypelse om egenskapene til en skikket biskop fra velstående bakgrunn.

¹⁷¹ Liebeschuetz 1997, s. 115.

¹⁷² Rapp 2005, s. 184. Mens unndragelse fra plikter stemmer, så argumenterer Halsall for at *curiales* fremfor å ha dårlig økonomi simpelthen ikke så vitsen med å bruke penger på pliktene de ble avkrevd. Halsall 2009, s. 72–3.

¹⁷³ Rapp 2005, s. 21.

¹⁷⁴ Rapp 2005, s. 169–71.

curiales' egne maktmidler. Spesielt statlig tilsatte måtte trå varsomt for ikke å havne i unåde hos biskopen, i tillegg til å opprettholde gode forhold til andre makthavere.¹⁷⁵

Slik kunne biskopen, både gjennom retorisk overtalelsesevne og trusselen om å misbillige deres kristne livsførsel, sidestille seg med andre med høy sosial status i samfunnet. Seinere overgikk han dem også ved hjelp av den autoriteten han etterhvert ervervet seg. Testa kommenterer at «there was an increasingly frequent and general tendency in episcopal sermons to attribute to the faithful a spiritual superiority in proportion to their high social status.»¹⁷⁶ – om de troendes åndelighet ble rangert etter sosial status av biskopen, impliserte han at han selv, som naturligvis besatt den høyeste åndelige autoriteten, også måtte besitte den høyeste sosiale statusen.

Biskopens inntreden i samfunnet gjorde en viktig forskjell innen kulturen også. I sin fortrenkning av lokale eliter som tidligere var keiserens viktigste nettverk for å opprettholde kontroll utafør maktas sentrum, fortrengte også biskopen deres tidligere plikt til å lede an lokale pagane ritualer, og den lokalt fikserte kulten ble erstattet med en transregional religion.¹⁷⁷ Dette knyttet biskopen nærmere keiseren, og supplerte lokalbefolkninga i større grad med en transregional identitet som også keiseren tok del i – et viktig ledd i kommunikasjonen for sentralmakta.¹⁷⁸

Det kan synes at den vesentligste forskjellen på biskopen og de lokale elitene som tidligere hadde stått sterkest i byene, var at disse elitene hadde måttet akseptere keiseren som høyeste lov. Biskopen, derimot, var høyeste beskytter av den *kristne* lov, noe keiseren måtte akseptere. Ved å ta deres egenskaper, tilføre dem asketisk og åndelig autoritet, og tilpasse dem kirka, var det åpenbart at biskopen satt igjen med langt flere verktøy til sin disposisjon.

Biskopen og byen – patron og asket

Biskopen tok opp i seg *curiales'* egenskaper, samtidig som stadig flere *curiales* ble biskoper, noe som etterhvert løftet biskopen til å bli den fremste representanten for sitt bispedømme.¹⁷⁹ Dette oppnådde han ved å fremstå som en klassisk patron, som delte av sin overflod og taleførhet til de dårligst stilte, og fikk deres lojalitet tilbake; førte opp praktverk til byens ære

¹⁷⁵ Brown 1992, s. 32.

¹⁷⁶ Testa 2009, s. 532.

¹⁷⁷ Brown 1992, s. 19.

¹⁷⁸ Schulze 1996, s. 34.

¹⁷⁹ Testa 2009, s. 533.

og i forlengelsen, folkets behov; og utviste en raffinert taleførhet og klassisk dannelsen i alle sine foretak. De to første var hovedsakelig hvordan biskopen demonstrerte stillinga si overfor de dårligst stilte i byen gjennom *euergesia*, og alle tre var sentrale deler av utvidelsen av hans pragmatiske autoritet.

Biskopen var også av god nytte for keiseren i bybildet. Biskopen fulgte opp de mest trengende i samfunnet, noe som både forhindret opprør, sørget for mer stabil skatteinnkreving, og skapte en enkel form for velferd blant mye dyp nød. Han fortsatte byutviklinga med både kirkebygg, praktbygg og praktiske bygg. Den urbane kulturen hadde vært noe på tilbaketog på 200-tallet, men kirkas velutbyggede hierarki, økonomiske stilling, og nestekjærlige verdier ga keiseren en ypperlig figur i biskopen til å gjenopprette stabiliteten i byene. Dette førte til at biskopen både oppfylte sine etterhvert naturlige plikter som religiøs leder, men også rolla som urban patron. Disse var tradisjonelt blant de viktigste støttespillerne keiseren kunne ha for å innføre statlig politikk og kontroll utafør sentrum – især sia Romerriket ikke hadde noe særlig politivesen, og hadde svært treig kommunikasjon ut fra sentrum. Kirka tiltrakk derimot det brede lag av befolkninga av seg selv, som dermed kunne komme i kontakt med keiserlige forordninger og kultur raskere.

Monopol på befolkningas støtte

I motsetning til veldedigheten i pagan tradisjon, fokuserte biskopen på de fattige. Forklaringa ligger i at byens fremste borgere tradisjonelt hadde gitt til *byen*, mens kirka ved biskopen ga til de dårligst stilte, både av forsamlingas medlemmer og andre ikke-kristne trengende. Kristendommen hadde begynt sin tilværelse i byene, men utafør den urbane kulturen og konseptet om borgere.¹⁸⁰ Brown refererer til dette borgerskapet som *démos*,¹⁸¹ men uten å gi noen klarhet i om dette var et utbredt konsept utover Libianus' skrifter¹⁸² – derimot støttes det av Jones: etter innføringa av romersk borgerskap til alle i riket, fantes det likevel et bymedlemskap, som fulgte slekt og ikke føde- eller bosted, noe Jones identifiserer som tilhørighet til *civitas*, altså byen. Om noen levde utafør sin slekts hjemby, var han for

¹⁸⁰ Med *borgere* mener jeg tilhørighet til byen – dette var ikke et juridisk konsept, men man hadde ei klar forestilling om hvem som var borgere av byen og hvem som sto utafør, enten ved å tilhøre omegnen eller ved å være tilreisende fra andre byer. De som falt utafør, var gjerne de mer trengende (Brown 1992, s. 91). Det skal heller ikke misforstås som romersk borgerskap, som de aller fleste innen Romerrikets territorium besatt.

¹⁸¹ Brown 1992, 84–5. Det nevnes også i Brown 2002, s. 5, men med henvisning til Brown 1992. Han skriver også at «Long after the *civis* had ceased to be a vivid figure in the social imagination, a mute notion of citizenship survived, almost by default.» Brown 2002, s. 54. Basilios henviser til *démos* i *Ep.* 28, og det å være patron for dem, men utover å vise at begrepet finnes, låner det ikke noen videre klarhet til Browns bruk av det.

¹⁸² Det gis noen flere eksempler i Brown 2002, se fotnoter 13 og 14 s. 5.

fremmed å regne. Han ser også ut til å mene at befolkninga utafor byene ikke var en del av dette systemet.¹⁸³

Det fantes også den juridiske distinksjonen mellom *honestiores* og *humiliores*, hvorav førstnevnte var de som mottok ære, og sistnevnte var de laveste. Alle i denne gruppen mottok ikke nødvendigvis av *honestiores*' veldedighet, i og med at begrepet favnet vidt og ikke alle falt inn under forståelsen av *démos*.¹⁸⁴ Skiftet til et skille mellom fattig og rik impliserte derimot en plikt hos de rike til å gi til de trengende – alle trengende. Dermed skilte ikke kirka mellom borgere og andre, men ga til alle fattige – hvorav mange gjerne ikke var en del av *démos*.¹⁸⁵ Denne utskiftinga ble forenklet av at de klassiske *euergetés* var på tilbaketog grunnet dårlig økonomi og svekket sosial stilling.¹⁸⁶ Brown påpeker at den kristne veldedigheten også var mer nøktern og direkte rettet mot de fattiges problemer enn de mer ekstravagante oppvisningene av *euergesia* som hadde vært vanlig.¹⁸⁷

I tillegg til almisser, hadde biskopen ansvaret for forsamlingas ve og vel, og han talte deres og byens sak om de ble utsatt for urettferdigheter – som Rapp skriver: «(...) from the fourth century on, the role of the bishop as pastor of his flock became more and more indistinguishable from his role as advocate for his city.»¹⁸⁸ Dermed ble han en slags patron ikke bare for byens borgere, men også fattige som tidligere hadde vært usynlige. Han tok altså opp i seg *curiales* og andre velbemidlede borgeres rolle som patron, men i kraft av sine plikter som biskop – det vil si at hans kristne dyder ble oppfattet i konteksten av patronrolla. Dette gjorde at han kunne dra veksler på den autoriteten og *timé* dette tradisjonelt hadde ført med seg, også for en større del av byens befolkning.¹⁸⁹ Det kan spekuleres i hvorvidt det var biskopens opprinnelige intensjon å innta ei sånn rolle fremfor simpelthen å utvise sin sedvanlige asketiske autoritet, men i bybefolkningas kulturforståelse fortonet han seg uansett som en patron, og følgelig skyldte de ham støtta si og lydighet i bytte mot «gavene» de mottok – noe biskopen kunne benytte til å konsolidere makta si i byen.¹⁹⁰ Mer enn at biskopen selv antok denne rolla, kan man si at han ble oppfattet som å oppfylle deler av, eller hele patronrolla

¹⁸³ Jones 1964, s. 712–3.

¹⁸⁴ Brown 2002, s. 52–3.

¹⁸⁵ Cameron 1993, s. 127.

¹⁸⁶ Brown 2002, s. 5–6.

¹⁸⁷ Brown 1992, s. 97–8.

¹⁸⁸ Rapp 2005, s. 264.

¹⁸⁹ Rapp 2005, s. 225.

¹⁹⁰ Brown mener han antagelig ble sett på som en mer skikket og rettferdig figur til denne rolla av forsamlinga spesielt. Chadwick 2012, s. 16 og 20.

gjennom sine aktiviteter, dermed var det forventninger fra befolkninga som skapte denne delen av biskopens rolle.¹⁹¹

For keiseren ble biskopen ei løsning på problemet i større byer med å kontrollere, kommunisere med, og ivareta de som tidligere hadde falt utafør systemet, de fattige uten deltagelse i byens borgerskap. Brown skriver at «the towns of the later empire were jungles, under-policed and constantly threatened by famine and rioting.»¹⁹² Om de ble holdt i sjakk, og ved hjelp av almissene hjulpet ut av den verste nøden, kunne de også være en sikrere kilde til skatteinntekter for keiser. Rapp kommenterer at biskopen innen 500-tallet var blitt keiserens viktigste støttespiller for å holde kustus i byene, noe som antyder at dette var en plikt biskopen tok på seg gradvis alt fra 300-tallet – Brian E. Daley mener at dette inntraff fra ca. 360-tallet og utover.¹⁹³ Biskopen kunne ved hjelp av dette benytte seg av de trengende massene også som et pressmiddel, i fremføringa si av ønsker for ulike statsinstanser. Om de avviste forespørslene hans, kunne konsekvensen være opprør fra en misfornøyd befolkning.¹⁹⁴ Biskopen ville naturligvis ikke true direkte med dette, men snarere hevde å snakke på vegne av «the population of troubled cities at a time of mounting crisis.»¹⁹⁵ En annen bekymring for keiser ville også være kommunikasjonen ut til byen: Om han fikk et dårlig forhold til biskopen, ville det også være vanskeligere å etablere makta si overfor befolkninga.

Derfor var det viktig for biskopen å ha monopol på almisseutdelinga, og dermed støtta fra de laveste sjiktene i sin by.¹⁹⁶ Dette gjaldt både i møte med konkurrerende trosretninger og sivile velgjørere, men også innen egen kirke – det var sentralt at biskopen skulle ha kontroll på kirkekassa, slik at de økonomiske midlene til denne autoritetsbygginga kun tilfalt ham blant geistligheten. Dette kunne han underbygge med den alt etablerte sannheten at hans åndelighet, gjennom å holde episkopatet, var den eneste sikre foranstaltninga for å bruke kirkas midler korrekt og rettferdig.

¹⁹¹ Se Goffman 1992, s. 11 – de som iakttar en annen person, søker gjerne å sette hans handlinger, eller deler av dem, inn i ei ramme de kjenner fra før.

¹⁹² Brown 1971, s. 104. Se også Brown 1992, s. 79.

¹⁹³ Rapp 2005, s. 277; Daley, Brian E. «Building a New City: The Cappadocian Fathers and the Rhetoric of Philanthropy» *Journal of Early Christian Studies* 7/3 (1999), s. 438.

¹⁹⁴ Et maktmiddel han gjerne brukte. Liebeschuetz 1997, s. 116.

¹⁹⁵ Brown 1992, s. 78.

¹⁹⁶ Cameron 1993, s. 174–8.

Monopol på askese

Det rent økonomiske var sentralt i å monopolisere støtta fra bybefolkninga, men hans åndelige posisjon var det som ga biskopen autoriteten til å kunne utføre disse utdelingene, som en manifestasjon av hans asketiske ypperlighet.¹⁹⁷ Om hans asketiske autoritet kom under tvil på grunn av andre konkurrenter, kunne det altså reises tvil om hans skikkethet til stillinga si, og dermed undergrave monopolet hans. Biskopen fikk konkurranse hovedsakelig fra ørkenasketer og munkar, som også i langt synligere grad påberopte seg en asketisk autoritet. De oppholdt seg i ørkenen, hadde strenge dietter, og tilbragte ikke tid med annet enn Guds ord. Disse appellerte stort sett til de lavere sjiktene i befolkninga, og dermed ble det biskopens oppgave å sørge for at hans autoritet veide tyngre – han kunne ikke godt fullstendig avskrive asketene, da de bygget autoriteten sin på mye det samme som ham selv.¹⁹⁸ De kunne sågar ha utfall mot hans egen autoritet – flere påpekte at etterfølgelsen av kristenidealet var det viktigste og at stilling ikke betød noe.¹⁹⁹ Biskoper i løpet av 300-tallet søkte å løse dette på ulike måter, blant annet ved å knytte asketene nærmere til seg i håp om å kunne legge bånd på dem.

Ei annen løsning var å la den rådende askeseforståelsen, som ble popularisert av ørkenasketer og munkar, anta et metaforisk nivå: Man forestilte seg Jesus som den fremste asketen i sin isolasjon i ørkenen i førti dager uten mat. Følgelig var asketene som trakk ut i ørkenen og levde på strenge dietter de som levde nær hans ideal. Biskopen, derimot, lanserte etterhvert tanken om at ørkenen var et metaforisk landskap, som kunne gjenskapes selv i byens trengsel. Der kunne også han trekke seg unna i sinnet, og leve i askese. Ørkenen kunne være en god pådriver for askesen i at den var gold og uten særlige fristelser, men en god asket kunne skape denne ørkenen i seg selv.²⁰⁰ Ørkenen var også hjem til prøvelser, lik Jesus ble fristet av Djevelen flere ganger i løpet av de førti dagene, men byen var i større grad hjem til verdslige fristelser som kunne anta langt ufarligere og fristende skikkelser enn Satan. Kappadokierna, og spesielt Basilios av Cæsarea, var blant de som populariserte denne forestillinga, og etterhvert etablerte at episkopatet snarere var kulminasjonen av det asketiske liv – altså et nivå over ørkenasketenes praksis.

¹⁹⁷ Rapp 2005, s. 224.

¹⁹⁸ Bortsett fra tilfeller hvor de enkelt kunne stemples som heretikere, eller manikeere.

¹⁹⁹ Bl.a. Hieronymos – Rapp 2005, s. 38.

²⁰⁰ Rapp 2005, s. 119–21.

Byggverk til byens ære

Biskopen kunne bygge makta si i byen ved å monopolisere den asketiske autoriteten, som han utviste ved å øve sin kristne plikt til veldedighet. Han kunne også bygge makta si gjennom faktiske byggverk, en kilde til stolthet hos befolkninga og *timé* for byen – den fremste formen for *euergesia* i følge Thomas A. Kopecek.²⁰¹ Både almisseutdelinga og byggprosjektene var del av en patrons forventede *euergesia*, men bare almisseene hadde tilknytning til en kristen tradisjon. Likevel greide biskopen å knytte det an til den religiøse ekspansjonen i byen, og overta en autoritetskilde som hadde ligget brakk. Grunnen til dette var at den lokale eliten tidligere hadde ønsket å knytte seg til romersk kultur gjennom å føre opp typiske romerske byggverk som teater, amfier og bad. I løpet av 200-tallet var gjerne det meste bygd, og oppussing og restaurering ble ikke i like stor grad oppfattet som en kilde til *timé*. Byen og befolkninga var alt så romersk som den kunne bli.²⁰² Kirka bragte nye byggverk å føre opp, og dermed en ny mulighet til å anta denne tilgangen til *timé*. Byggeprosjektene inkluderte ikke bare kirkebygninger, men også sykehus og annet til allmuens behov, som et ledd i å beskytte de fattige. I tillegg forekom også praktbygg og bygg i biskopens private interesse utover bispeboliger i byen, noe blant annet gjentatte forordninger mot praksisen røper at må ha vært et gjentakende problem.²⁰³ Dette kunne gjerne skjules ved å bygge ut hospitser eller lignende til også å være i stand til å huse viktige gjester i vakre omgivelser.

Brown påpeker at deler av denne utbygginga også kan oppfattes som en måte å imøtekomme ansvaret som fulgte med de betydelige keiserlige midlene biskopen mottok.²⁰⁴ Keiseren så det slik at hans økonomiske støtte innebar at biskopen pliktet å ta seg av tilreisende, syke og fattige i tillegg til å brødfø dem. Dermed ble utbygginga av fattighus og hospitser den fysiske manifestasjonen av å overholde denne plikten, i tillegg til almisseene som sikret fattige generelt underhold. Brown understøtter dette med en henvisning til *Codex Theodosianus* 16.2.6, men spørsmålet står noe åpent om dette var gjeldende, eller ihvertfall en usagt forventning, alt under Konstantin. For Brown fremstår det mer som et forklaringsproblem som oppsto i løpet av 300-tallet, men det understreker ihvertfall at innen Theodosius tok keisermakta, var underhold av de fattige essensielt en del av biskopens plikt, og noe han måtte kunne vise til for å legitimere den økonomiske støtta han mottok.²⁰⁵ Testa kommenterer at

²⁰¹ Kopecek, Thomas A. «The Cappadocian Fathers and Civic Patriotism» *Church History* 43/3 (1974), s. 295.

²⁰² Halsall 2009, s. 68–72.

²⁰³ Rapp 2005, s. 217–8 – se fotnote 30 s. 217.

²⁰⁴ Brown 2002, s. 29–35.

²⁰⁵ Brown 2002, s. 31 (note 110) og 33.

Konstantin lovfestet kirkas plikt til å støtte de fattige, men nevner intet om fattighus eller lignende.²⁰⁶

Dette var ikke biskopens ansvar etter kirkelig tradisjon, eller noe som dukket opp i normative tekster.²⁰⁷ Dermed kan det argumenteres for at utbygginga inngikk i en bevisst strategi fra biskopens side om å utvide den verdslige grenen av sin pragmatiske autoritet gjennom å påberope seg patronens *timé*. Uavhengig av om dette faktisk var hans intensjon, så var oppføringa av byggverk i folkets øyne fortsatt knyttet opp mot plikten til å utføre *euergesia* for byen, og dermed en grunn til å ære biskopen. Enten han ville eller ei, ble også dette knyttet til en forståelse av biskopen som en patron for byen.²⁰⁸ En interessant observasjon er at denne forbarmelsen over både trengende og reisende – altså fremmede, *xenoi* (ξένοι) – var noe som tradisjonelt ble attribuert til Zeus, som Zeus *Xenios*. I klassisk, gresk forståelse skulle Zeus, og i forlengelsen hans tilbedere, ta vel i mot alle fremmede og behandle dem med den største aktelse, noe som ga opphav til at *xenos* på gresk betyr både fremmed og gjest. Dette pagane prinsippet ser også ut til å ha fått sin plass i kirka, selv om det også er sammenfallende med kristen dyd.

Økonomisk særstilling

For å kunne sikre seg disse grunnleggende utvidelsene til sin autoritet var det altså sentralt at biskopen besatt betydelige midler – både for å ta over *curiales'* plikter og for å skille seg fra typiske ørkenasketers tilgang til autoritet.²⁰⁹ *Curiales*, på sin side, søkte gjerne å unnslippe disse kostbare forpliktelsene til byens vel, og sto ikke i veien for biskopens overtagelse av mange av deres tradisjonelle kilder til autoritet. De nødvendige midlene mottok biskopen gjennom den alt etablerte donasjonsplikten innen kirka, men med keiserlig økonomisk støtte – som i hovedsak skulle gå til å lønne ham selv og hierarkiet under ham – og etterhvert betydelig landeiendom, hadde han vesentlige midler til sin disposisjon.²¹⁰ Det tillot ham, og det ble også forventet av ham, å oppføre praktverk og andre bygg som understreket hans autoritet på et annet nivå enn gjennom hans klassiske velgjørenhet gjennom almisser, og lot ham tilegne seg *curiales'* klassiske *timé*, som han knyttet an til kristendommen.²¹¹ Ved å

²⁰⁶ Testa 2001, s. 134–5.

²⁰⁷ Rapp 2005, s. 223.

²⁰⁸ Brown 2002, s. 43–4.

²⁰⁹ Rapp 2005, s. 219.

²¹⁰ Rapp 2005, s. 172. Brown påpeker at de likevel aldri nådde opp til de aller rikeste i byen – Brown 2002, s. 48.

²¹¹ Rapp 2005, s. 221.

motta økonomisk støtte og skattefordeler, så ble også praksisen lovfestet – noe som automatisk ga biskopen en klar juridisk status, og dermed *timé*.²¹²

I byer hvor flere kristne tradisjoner konkurrerte om episkopatet, kunne dette føre til enda større nødvendighet av å etablere makta si overfor motstanderen – om den sittende biskopen ble utkonkurrert av en annen tradisjon, mistet han den økonomisk gunstige stillinga si, og kunne i verste fall finne seg i å bli tvunget bort fra kirkedeltagelse til alminnelig arbeid for å tjene til livets opphold. Dermed var det også en sterk økonomisk motivasjon til å avvise konkurrerende doktriner, og kunne gjerne føre til at mer voldsomme maktutøvelser enn *paideia* ble benyttet. Testa skriver at Konstantin ble rådført av biskopene nærmest ham om hva som var den rette tro og hvilke biskoper som falt utafør, dermed er det også grunn til å tro at påfølgende keisere fulgte hans eksempel. Det kan antyde at konsilet i Nikea ble gjennomført for å identifisere disse avvikerne også, men det får bli med spekulasjonen.²¹³

Når en biskop kunne oppnå slik tilgang på midler og *timé*, var det ikke rart at ambisiøse medlemmer av de øverste klassene i andre halvdel av 300-tallet gjerne kunne se til kirka for en karriere. Innen utgangen av århundret var flere biskopers ettermæle svøpt i den samme ordlyd som tidligere var forbeholdt byens fremtredende patroner, men ikke foruten hyllester også av deres asketiske autoritet.

Nytt språk, ny kilde til makt

Paideia ble ikke tilnærmet allment for biskoper før slutten av 300-tallet, men det ble likevel tidlig gjenkjent som noe attråverdig blant biskopene i sin kontakt med samfunnet rundt seg. Et problem var at utdannelsen i så stor grad knyttet an til det pagane liv, ikke minst gjennom hyppige referanser til myter og andre guddommer, og påvirkning fra filosofisk-religiøse retninger som hadde visse likhetstrekk med kristendommen, som sofisme og platonisme.²¹⁴ Derfor hørte det også til sjeldenhetene at man kunne finne kristne skoler for *paideia*, noe som bidro til å gjøre det utilgjengelig for mange.

Tilegnelsen av *paideia*

Det varierte i hvor stor grad utdannelsen fikk aksept blant kristne, de fleste unngikk å ta klar stilling til det eller i det hele tatt å nevne det, selv om de helt klart var påvirket av det i sine

²¹² Testa 2001, s. 126.

²¹³ Testa 2001, s. 130.

²¹⁴ Sterk 2004, s. 38.

skrift. Evnene måtte også benyttes selektivt, og tilpasses publikum og formål. Mennesker fra de laveste sjikt ville for eksempel være tilbøyelige til ikke å skjønne stort av måten man ordla seg overfor det keiserlige statsapparatet – og vice versa var såklart utenkelig.

Et annet problem var en tradisjon for at biskopen skulle være inspirert av Den hellige ånd, altså ved den åndelige autoriteten han fikk gjennom stillinga si. Ånden skulle formelig tale gjennom ham, slik at biskopen kun var et verktøy.²¹⁵ Samtidig var *paideia* noe biskopen tilegnet seg i det verdslige liv, for å kunne tale bedre. Løsninga synes å ha vært å knytte evnene som kom til syne gjennom *paideia* direkte til den åndelige inspirasjonen, for å pakke det inn i en religiøs forståelse. I kildene dukket det stadig opp at biskopen skulle være en dyktig retoriker, men ikke nødvendigvis hvor han skulle tilegne seg disse evnene. Samtidig ble stadig flere godt utdannede fra høyere, velbemidlede klasser ordinert som biskoper.²¹⁶ Dette kan vise et usagt ønske om at biskopen skulle være *curiales* eller høyere. De hadde, på bakgrunn av sin sosiale stilling, sterke retoriske evner og gjerne velplasserte venner i regionen, og passet dermed ypperlig i stillinga.

Kirka var alt et nettverk hvor hovedkriteriet var bekjennelse til kristendommen, men nå kunne biskopen delta i et verdslig nettverk, forbeholdt Romerrikets øverste sjikt, hvor deltagelse forutsatte *paideia*.²¹⁷ Det satte standarden for de sosiale omgangsformene, og markerte brukerne som jevnbyrdige. Deltagelsen signaliserte status, især gjennom å benytte seg av retorikken, og tillot biskopen å danne mindre nettverk innen dette, basert på politisk og ideologisk fellesskap. Han valgte også venner utifra hvem som var i ei stilling til å utøve viktige tjenester – noe som igjen forutsatte at biskopen kunne gjøre tilsvarende motytelser, eller bidra i den svært ettertraktede utvekslinga av informasjon. Størrelsen, eller kontaktpunktene i nettverket, sa noe om deltagerens autoritet og innflytelse, og kunne benyttes til videre å legitimere biskopens autoritet. Det er et klart eksempel på hvordan *paideia* ble en essensiell del av den asketiske og åndelige autoriteten en god biskop utviste. En som talte godt og var en *euergetés* for kirka og byen, måtte være inspirert av Den hellige ånd, og dermed en som utviste tilfredsstillende kristen dydighet.

Det at det strengt tatt politiske virket til en biskop ble såpass nært forent med hans religiøse skikkelse, altså at den pragmatiske autoriteten ikke kunne forstås for seg selv, men kun i

²¹⁵ Se bl.a. Rapp 2005, s. 58.

²¹⁶ Rapp 2005, s. 208.

²¹⁷ *Paideias* diskurs, eller retorikken, angir status og dermed medlemskap i nettverket – se *discourse* i Ritzer 2007, s. 1179.

kontekst av åndelig og asketisk autoritet; ville utover 300-tallet føre til at religion og politikk ble sterkt sammenvevd i Østromerriket, og seinere Det bysantinske rikets kultur.²¹⁸

Retorikk

Den greske retorikken utviklet seg i Athens demokrati, hvor argumentasjon, overtalelse og et forfinet språk skulle flettes sammen på en best mulig måte for å vinne over folket. George A. Kennedy skriver at den som behersket retorikken, var i stand til å «defend himself, his family, and his property; to participate in the civic life of his city; to express the values of his civilization.»²¹⁹ Dette foregikk gjerne i politiske situasjoner, enten ved saker eller lover som skulle opp i plenum, eller i rettssaker. Etterhvert ble det ettertraktet for mer velhavende å lære seg å uttrykke seg best mulig og med korrekte henvisninger ved slike situasjoner, slik at de kunne påvirke demokratiske avgjørelser i sin favør. I takt med denne etterspørselen og en økende mengde villige læremestre, kom denne retorikken til å bli ansett som en viktig del av utdannelsen til enhver borger med høy sosial status. Retorikken ble også systematisert utifra hvordan man best kunne konstruere en uttalelse til ulike formål, med ulike stilarter. Resultatet ble at retorikken antok form som et politisk språk eller diskurs, basert på visse formler. Disse formlene hadde hovedsakelig opphav i klassiske tekster, som for eksempel Homers heltediktning og mytologien ellers.

Det formaliserte språket i retorikken var det sentrale ved diskursen i at det både satte rammene for hva som var mulig å uttrykke, samtidig som den impliserte sosial status både overfor andre som deltok i diskursen og de som sto utafor – uten å måtte føre håndfaste bevis. Dette kom av at *paideia* ikke var tilgjengelig for hvem som helst, men mennesker med økonomien, og dermed bakgrunnen til å kunne tilegne seg det.²²⁰ Jo bedre man mestret retorikken, gjerne i samspill med andre virkemidler, jo større var muligheten for å heve ens sosiale status og kreve at andre lyttet til ens krav. Dette sentrale elementet ved *paideia* var viktig for den keiserlige administrasjonen og andre med høy sosial status. Dette er hovedsakelig sant for Østromerriket, hvor *paideia* og attisk gresk fikk en ny vår i løpet av 200-tallet – romersk kultur var tidligere sterkere preget av Cicero og andre latinsk-talende filosofer, men *paideia* fikk etterhvert en sterk plass i kulturen, også i vest. Det er viktig å

²¹⁸ Rapp 2005, s. 131.

²¹⁹ Kennedy 1983, s. 3.

²²⁰ Jfr. Bloch. Se også Brown 1992, s. 39–40.

presisere at disse ikke var motsetninger, men snarere passet inn med hverandre, skjønt *paideia* og dets greske arv ble det førende elementet i å definere romersk høykultur.²²¹

Dette var situasjonen idet biskopen trådte inn i denne sfæren, og var nødvendig for ham å mestre for å kunne delta i den politiske diskursen: altså øve sin pragmatiske autoritet fullt ut.²²² Retorikken etablerte også muligheten for direkte kommunikasjon, altså *parrésia* (παρρησία), mellom keiser og prominente lokale figurer, noe keiseren også var avhengig av for å se sine forordninger bli implementert utafør statens umiddelbare innflytelsessfære. Dermed var tilegnelsen av *paideia* fordelaktig for biskopen slik at han fikk kontakt med keiser, og slik at han kunne la keiseren øke sin innflytelse gjennom ham.²²³ Det skapte et gjensidig avhengighetsforhold som en dyktig biskop kunne dyrke.

Biskopen og *paideia*

På det religiøse plan måtte biskopen beherske et språk som kunne forklare de finere nyansene i hans teologiske lære i møte med pagane, filosofer, og anklager om avvik fra andre biskoper. Retorikken var normen for intellektuell diskusjon, og foruten den ville en biskop fremstå som lite kunnskapsfull om sin egen tro, om så han hadde aldri så mye åndelige autoritet gjennom stillinga si. I denne autoriteten lå altså at biskopen måtte være i stand til å forsvare den gjennom *paideia* – noe som etterhvert fikk sterk utbredelse etter påtrykk fra alt velutdannede biskoper.²²⁴ En ting var å forsvare seg fra angrep fra andre biskoper, men en lite kunnskapsrik biskop som ble satt på plass av pagane eller lignende, reflekterte dårlig på alle biskoper. Dette sterke fokuset på retorikk og dets dyder, førte til at også klassisk gresk filosofi fikk sitt innpass i teologien gjennom intellektualiseringa av denne.²²⁵ Rasjonell argumentasjon, eller dialektikken, innen *paideia* krevde at man benyttet seg av filosofien for å konstruere og føre argumentasjon, og gjerne begrep og forståelser den hadde etablert. Dermed ble de samme elementene en del av den teologiske diskursen.²²⁶

²²¹ Brown 1971, s. 64, 70.

²²² Cameron, Averil. *Christianity and the Rhetoric of Empire*. Berkeley: University of California Press, 1991, s. 14.

²²³ Brown 1992, s. 3.

²²⁴ Ifølge Rapp var den første ordentlige skriftlige forordninga i denne retninga ved Johannes Khrysostomos (347–407) ca. 390, hvor han i gjennomgang av biskopens rolle også vektla retorikk – naturlig nok, da tilnavnet hans (Χρυσόστομος) tyder «gullmunn» og henspilte på hans overlegne retoriske evner. Rapp 2005, s. 47.

²²⁵ Å kalle det *intellektualisering* av teologien vil lett kunne anses å foreslå at all teologi før 300-tallet var simpel og uintelligent. Jeg understreker at jeg med *intellektualisering* ser utviklinga i konteksten av at den romerske kulturelle tradisjonen på den tida kun anså de diskursive rammene *paideia* la til grunn gjennom dialektikken som opphav til gyldige, intellektuelle og rasjonelle utsagn. Jeg feller altså ikke noen verddivurdering av teologien i seg selv, men kommenterer dens utvikling for å tilpasse seg *paideias* mønster.

²²⁶ Kennedy 1983, s. 183.

Ikke alle biskoper hadde høy utdannelse, ihvertfall før andre halvdel av 300-tallet.²²⁷ Dette kom av at det var et sterkt behov for nye biskoper, og ikke nok kandidater som oppfylte kravene skissert ovenfor. Dette sørget for et slags klasseskille, hvor biskoper med *paideia* gjerne var de dominerende kreftene, og de uten ikke kunne delta i diskursen på lik linje. Biskoper foruten *paideia* er underrepresentert i kildene, og kan tenkes ikke å ha hatt den samme påvirkningskraften på samfunn og samtid. Skjønt, det er noe tilfeldig hva som har overlevd av kildemateriale fra seinantikken, og man skal være forsiktig med å dra for konkrete slutninger om det manglende kildematerialet på bakgrunn av det som faktisk foreligger.²²⁸ Det kan også simpelthen være slik at dårligere utdannede biskoper utga færre skrifter og således ikke er like godt kjent for ettertida selv om de øvde viktig innflytelse.²²⁹ All den tid *paideia* var såpass sentralt for effektiv kommunikasjon med statsapparatet, synes det likevel ikke sannsynlig at det kan ha dreid seg om mange, og menn med god bakgrunn og utdannelse ser ut til å ha dominert episkopatene.²³⁰

Dette kan understøtte antagelsen om at god utdannelse innen klassiske fag var nødvendig for å nå utover si egen forsamling, og en vesentlig del av rolla biskopen var forventet å spille. En biskop som nådde ut med sitt budskap, oppnådde resultater som gledet innbyggerne i hans virkeområde, og samtidig var det en bekreftelse på at han besatt en sterk asketisk autoritet. Hans taleførhet var en manifestasjon av hans dydige livsførsel, og følgelig guddommelige inspirasjon. De ypperste blant de taleføre måtte altså være de ypperste i åndelighet, og de best utdannede de fremste biskopene.²³¹

Paideias øvrige idealer var ofte forenelige med kristenidealet, blant annet at man til enhver tid skulle opptre rolig og dannet, og aldri la seg løpe av med sinne eller voldsomme følelser.²³² Det skulle være et samsvar mellom ord og handling, og en dyktig retoriker skulle også kunne vise ved sine foretagender at han var en sindig og balansert person. Hieronymos (ca. 347–420) kommenterte seint på 300-tallet, da mange av disse endringene alt var etablert, at «the future leader of the church should possess eloquence that is intimately linked with integrity of conduct, so that his actions are not silenced by his preaching, or his words are an

²²⁷ Cameron 1993, s. 152.

²²⁸ At det mangler, trenger ikke bety at det ikke finnes. Se Mayer, 2009.

²²⁹ Se Gilliard, Frank D. «Senatorial Bishops in the Fourth Century» *The Harvard Theological Review* 77/2 (1984), s. 158.

²³⁰ Rapp 2005, s. 199.

²³¹ Det kan innvendes at også hagiografier og andre kilder fra ørkenasketer har overlevd, men disse trakk sin autoritet fra andre kilder enn biskopen – og overlever for det meste i andres skrifter.

²³² Testa 2009, s. 535.

embarrassment because his deeds are deficient.»²³³ Innunder behovet for sindig og ikke-voldelig fremferd lå det faktum at vold var en naturlig del av hverdagen i Romerriket.²³⁴ *Paideia* skulle eliminere behovet for voldshandlinger mellom likesinnede, som var et maktmiddel som helst skulle benyttes mot lavere sjikt. I tillegg var dette en del av det eksemplet biskopen skulle gå foran med for forsamlinga si – og følgelig stagge potensielle voldshandlinger fra de lavere sjiktene også.

Paideia inneholdt også den stoiske filosofrolla, hvis oppgave det var å gi nøkterne og objektive råd til styresmaktene, og sågar øve kritikk av dem – noe biskopen også gjorde til en del av si egen rolle, blant annet ved hjelp av *parrésia*. Som øverste autoritet i kristne spørsmål, måtte nødvendigvis keiseren lytte til dem, noe som førte til at den øvrige overklassen måtte godta den autoriteten dette medførte.²³⁵

Tradisjon og intellektualisering

Arianerstriden var en trefning mellom flere klare retninger, og hver hadde gjerne sine retorisk velutdannede biskoper i front. De hadde opphav i forskjellige trosforståelser, eller tradisjoner, som oppsto hovedsakelig fordi en inngående forståelse av teologien – altså den allegoriske og filosofiske forståelsen av skapelsen, Guds vesen og andre abstrakte størrelser – kom til i ulike forsamlinger. Tradisjonene ble tenkt å gjenskape hvordan de tidligste kristne etterlevde religionen, og å skulle være videreført av geistlige med særlig inspirasjon fra Den hellige ånd, via den apostoliske suksesjonen. Da de oppsto var det i spredte forsamlinger, gjerne av enkle kår, og inspirert av ulike tilstøtende trosretninger samt lokal kultur og mytologi, noe som ga opphav til ulike forklaringsmodeller for hva bibelen ikke belyste. Etterhvert som den teologiske debatten ble mer intellektualisert på 300-tallet, var disse forklaringene alt blitt tradisjoner, og gjerne svært områdespesifikke – og fikk sine naturlige proponenter.

Ingen av overbevisningene i arianerstriden var, eller er, essensielt sett mindre riktige enn andre, da Skriften i seg selv ikke understøtter eller forkaster noen av dem – de er bare ikke riktige sammenlignet med hverandre. De bygget på tradisjoner som i stor grad oppsto etter Skriftens tilblivelse, i ulike kirkesamfunn, og den rådende tradisjonen satt rammene for hva som kunne være akseptabel tro. Utgaver som i større grad var forankret, eller kunne forankres, i en filosofisk retorikk lå nødvendigvis nærmere den elitekulturelle tradisjonen representert

²³³ Hieronimos. *Commentary on the Letter to Titus*. Gjengitt i Rapp 2005, s. 41.

²³⁴ Brown 1992, s. 7–8.

²³⁵ Brown 1992, s. 5.

ved keiseren og staten – altså innafor *paideias* formelle diskursive krav – og lå bedre an til å vinne keiser og andre velutdannede biskopers gunst. Spesielt det å vinne over keiseren kunne være essensielt for å nå frem med sin lære,²³⁶ men det var ikke nødvendigvis så enkelt som at keiseren lot seg lede av den dyktigste retorikeren.

Klasseskille

Det må understrekes at 300-tallets teologi i stor grad var et elitefenomen, det var noe som for det meste kun ble behersket og skrevet om av biskoper (og forsåvidt andre geistlige) med *paideia*, den nødvendige asketiske autoriteten til å kunne utøve *paideia* selvsikkert, og gode venner og støttespillere i riktige stillinger. Dette er det definitive klasseskillet biskoper i mellom: En velutdannet biskop var i stand til å sette religionen inn i en dypere filosofisk kontekst – påvirket av sin egen utdanning og dets språk – og forsvare denne, mens en simplere eller uutdannet biskop ikke nødvendigvis forsto det språket og snarere fulgte den tradisjonen han ble diktert. Det fantes naturligvis mellomting – for eksempel kunne biskoper ha tilstrekkelig *paideia*, men bli utmanøvrert på grunn av manglende asketisk autoritet, noe som understreker behovet for en harmoni mellom alle autoritetskildene.

I tillegg kunne ikke *paideia* tilegnes av hvem som helst – man måtte ha både tid og penger til rådighet for å kunne nå de få byene hvor en omfattende utdanning ble tilbudt eller gode retorikere var parate til å lære bort sine kunster, især om man håpet på å bli en fremtredende biskop på linje med en Basilios av Cæsarea eller Johannes Khrysostomos. Utdannelsen var vanskelig, og krevde memorering av mange formale grep for å kunne fremføre kunnskapen korrekt.²³⁷ Dette understreker viktigheten av å være av god byrd, eller ihvertfall ha tilstrekkelige midler til disposisjon. Det viser også at *paideia* og språket det rommet var utilgjengelig for andre enn eliten, et sentralt element i dets maktfaktor i følge Bloch.²³⁸

Retorikken innen teologien

Begrepene som var sentrale for striden ble gjerne debattert ettersom ordenes *betydning* kunne debatteres. Bloch viser til at retorikken gjerne har et såpass begrenset anvendelsesområde at mengden idéer vokabularet dens kan uttrykke er begrenset av denne rammen.²³⁹ Da biskopen tok over *paideias* retorikk, var den opprinnelig benyttet av filosofer og politikere, og deres benyttelse av begreper måtte helst endres for å passe teologiens idéverden. Med andre ord,

²³⁶ Chadwick 1993, s. 132.

²³⁷ Foucault 1999, s. 23.

²³⁸ Bloch 1975, s. 22–3. Se også Foucault 1999, s. 22–3.

²³⁹ Bloch 1975, s. 13–5.

biskopen tok over en retorikk som opprinnelig uttrykte attiske idéer omkring 800 år tidligere, som igjen ble tilpasset for å uttrykke politiske idéer i Romerriket, som deretter skulle benyttes til å uttrykke teologiske idéer. Disse hadde riktignok mer til felles med filosofien enn politikken.²⁴⁰

Likevel antyder dette begrensningene dette skapte, og behovet for nye forståelser av gamle begrep. Om diskursen skulle være effektiv også innen teologien – retorikken skulle ved sin bruk i den romerske elitekulturen kun by på et fastlåst meningsinnhold hvis betydning var mindre viktig enn hva det uttrykte om brukeren²⁴¹ – måtte rammene som retorikken satt utvides eller refortolkes. I prosessen av denne refortolkninga kunne ulik bruk av ord – enten fra ulike strømninger av filosofi, politikken, eller ulike teologiske bruksområder basert på ulike tradisjoner – fremheves som et begreps rette betydning og dermed legge til rette for bevisste som ubevisste misforståelser, eller unnvikelser. Resultatet ble at mye av striden var preget av ren semantisk debatt om sentrale begrep, hvor det fremste eksempelet er forståelsen av begrepet *ousia*.²⁴²

Homoiousia og homoousia

Innen 370-tallet omhandlet doktrinestriden i hovedsak hvordan *ousia* skulle forstås. Arianismen slik den fremsto omkring Nikea hadde utviklet seg, og tradisjonene som havnet inn under denne betegnelsen hadde for det meste gått over til en tanke om *homoiousia*. Det greske *homoios* (ὁμοιος) betyr lik, mens *homos* betyr identisk. Ved å benytte førstnevnte, kunne man unngå å si noe klart om forholdet mellom Sønn og Fader. Det er også verdt å nevne en retning som ble kjent som *homoianere*, som skilte seg fra tilhengere av *homoiousia* ved at de overhodet ikke ønsket å benytte begrepet *ousia*, kun stadfeste likhet. Begge retningene sprang ut fra *eusebisk* arianisme.

Det dukket også opp en radikal arianisme ved Aetios og Eunomios, som forfektet *anomoia*, etter *anomoios* (ἀνόμοιος), altså ulik.²⁴³ I den nikenske trosbekjennelsen var det likevel enda *homoousia* som gjaldt. Utfordringa etter Nikea ble å formulere disse og andre begrep, og den tilhørende diskusjonen, på en slik måte at det passet inn med Nikea, ens egen tradisjon,

²⁴⁰ Brown 1992, s. 42.

²⁴¹ Det vil si, formen var viktigere enn innholdet som ren autoritetskilde overfor andre med høy status utafor kirka, men innen kirka var innholdet det som var viktig å formidle. Brown 1992, s. 42–3. I tillegg var det fortrinnsvis formen som var essensiell overfor laverestående i samfunnet – de kunne uansett ikke forstå innholdet, men formen antydte den sosiale stillinga. Chadwick 2012, s. 26.

²⁴² Graumann 2009, s. 544.

²⁴³ Ayres 2004, s. 145.

tidligere kirkefedre, og retorikkens rammer. Resultatene viste seg utover andre halvdel av 300-tallet i form av svært sofistikerte, filosofiske verk om hvordan teologien skulle forstås, formulert i et ornamentert språk. I disse verkene skinte *paideia* gjennom som det essensielle verktøyet, og teologien ble gjennomsyret av denne intellektualiseringa.

***Paideia* – et rent maktmiddel?**

Paideia ble benyttet for å fremme sin egen lære i møte med motstridende doktriner, men var det kun et hjelpemiddel i fremførelsen av teologiske betraktninger, eller et maktmiddel i seg selv i en strid som i hovedsak handlet om personlig eller kirkelig makt? Private feider var absolutt et sterkt motiv ved donatiststriden, i tillegg til trosspørsmålet, ifølge Chadwick.²⁴⁴ Det samme var også sant om arianerstriden. Endemålet var for det meste å havne i en sentral posisjon enten innen egen region, eller i riket generelt, men det berodde også på at man ønsket sin lære som rådende – altså et rent teologisk motivert ønske om *korrekt* tro.

Et tegn på at det derimot kunne være ren maktkamp, var at andre hensyn enn teologien spilte inn. Gaddis kommenterer at biskoper i stor grad ble felt over verdslige handlinger som brøt mot den kristne moral, og i langt mindre grad læren de forfektet.²⁴⁵ I tillegg kunne biskoper felles over manglende hensyn til *paideias* typiske verdier, for eksempel i møte med keiser, noe blant annet Eusebios av Cæsarea benyttet seg flittig av. Dette er antagelig et tegn på at enkelte biskoper kunne skjule sine sympatier bak kløktig retorikk, men hovedsakelig at striden som foregikk var vel så mye politisk som teologisk – at biskopene ønsket å etablere sin lære gjennom makt, og ikke kun overbevisning. Hertil kunne *paideia* benyttes som et verktøy.

Det fremgår at *paideia* ble viktig både innen teologien og i den generelle kontakten biskoper imellom, og mellom biskoper og verdslige styresmakter. Innen teologien kan man se at det hovedsakelig ble benyttet for effektivt å fremføre idéer, argumentere disse idéene, og skape en mer sofistikert utgave av ens tradisjon. Utafor dette ble det hovedsakelig benyttet til å manøvrere ens sosiale stilling. Det kunne skaffe til veie venner og utnytte deres posisjoner, styrke egen stilling, og gjennom dyktig manipulasjon heve en biskops sosiale stilling betraktelig. Slik kan man se at *paideia* både var et rent maktverktøy, og en måte å fremføre religionen på som passet bedre inn i den romerske kulturen og til å diskutere teologien på et høyere nivå.

²⁴⁴ Chadwick 1993, s. 123–4.

²⁴⁵ Gaddis 2009, s. 514.

Ny stilling, ny teologi

På 300-tallet er mange av endringene jeg skisserer opp fortsatt kun et elitefenomen, og ikke noe alle biskoper deltok aktivt i. Mot konsilet i Konstantinopel økte utviklinga, men det er først på 400-tallet at det begynner å bli en faktisk norm for biskopen. Rolla blir derimot utviklet av denne eliten i tidsrommet jeg operer i, gjennom å skape ei klar stilling for biskopen, og i hvordan han fremfører læren sin.

Ny stilling

Keiserlig gunst og *paideia* ga biskopen en ny posisjon i samfunnet, som tillot ham å tale på samme nivå som de høyeste sjiktene i samfunnet. Dette førte videre til *parrésia*, retten til å tale fritt overfor lokale og høyere styresmakter. De måtte regne med biskopens lokale makt, og var tvunget til å være lydheore overfor hans klagemål, om det var fremsatt korrekt.

Autoriteten hans kom ikke nødvendigvis til syne gjennom det klagemålet rommet, men snarere at språket røpet sosial status, stilling, og makta som kom med denne stillinga.²⁴⁶ Så lenge biskopen behersket retorikken, behersket han også muligheten til subtilt å etablere sin autoritet overfor tilhøreren, og vennlig og behersket minne om konsekvenser som kunne oppstå om klagen ikke ble tatt til etterfølge. Dette rimer også med Blochs forstilling om at retorikken alene ikke kunne gi brukerne makt, men i kombinasjon med andre autoritetskilder.²⁴⁷

Presentert i korrekte diskursive rammer, var *parrésia* et potent våpen, som samtidig opprettholdt biskopens ærefulle og avbalanserte person. En aggressiv debattant, især i møte med keiser eller kretsen rundt ham, røpet sin manglende forståelse av både *paideia* og kristen dyd, og at autoriteten hans ikke på langt nær var tilstrekkelig til at han behøvde å lyttes til. Et vesentlig tillegg er at biskopen gjerne måtte kunne kombinere retorikken med venner i høye stillinger for virkelig å nå frem, især overfor keiseren.²⁴⁸ Da informasjon var en høyt aktet vare, og nyheter kunne bevege seg ganske treigt, så var disse vennskapene fordelaktige for både høyt og lavt stilte, så lenge de delte et bånd i *paideia* – for de høyere slik at de hadde bred oversikt over hva som rørte seg i riket, og for de lavere, eller perifere, slik at deres utgaver av hendelser kunne nå frem raskere til de sentrale delene av riket.²⁴⁹ Duncan-Jones skriver at en nyhets spredning via havet avhengte av antall havner – mange havner sørget for

²⁴⁶ Rapp 2005, s. 261. Se også Foucault 1999, s. 25.

²⁴⁷ Bloch 1975, s. 26.

²⁴⁸ Rapp 2005, s. 268.

²⁴⁹ Brown 1992, s. 47. Schulze 1996, s. 147 demonstrerer både etterspørselen etter nyheter og at det var verdifullt på grunn av den treige kommunikasjonen.

en raskere spredning.²⁵⁰ Likeledes må jeg anta at større byer i innlandet var viktige for videre spredning av nyheter, og at mange kontakter i et nettverk sørget for at en persons kommunikasjon nådde bredt.

Rapp mener den asketiske autoriteten var essensiell i å kunne nå langt med sin *parrésia*, i og med at keiseren var avhengig av biskopenes bønn for rikets sikkerhet, og de som utviste mest asketisk autoritet var også de best skikkede til dette. Dermed ville keiseren være mer lydhor overfor dem.²⁵¹ Selv om keiserne unektelig var troende og bønn stadig var en sentral del av rikets bevaring, spilte også politiske hensyn inn i deres avgjørelser. Det er med andre ord ikke like kategorisk som Rapp skisserer, skjønt hun også påpeker nettverk som en annen viktig faktor. Derimot var antagelig de best utdannede retorikerne gjerne nøye med å hegne om sin asketiske autoritet også, slikt at et høyt nivå av begge deler gikk hånd i hånd.

Ny teologi

Den nye teologien ble en vellykket sammensmeltning av *paideias* kultur og de kirkelige tradisjonene, og en videreføring av begge deler. Spørsmålet, og avklaringa, involverte store deler av samfunnet også utover de høyeste sjiktene, selv om de ikke alltid forsto den høytsvevende diskusjonen, gjennom deres tilknytning til tradisjonene diskusjonens parter representerte.

Biskopen holdt autoriteten til å forene *paideia* og kristen tradisjon i svaret på disse spørsmålene, og slik fikk hans autoritet en form for dualitet – både verdslig og åndelig, men forent i kulturen de representerte fremfor det Rapp advarer mot, «a supposed secular-religious dichotomy»²⁵² – noe jeg forstår som å fremsette biskopen i to klare situasjoner, den religiøse og den politiske, uten overlapp. Det jeg snarere vil fremsette er, gjennom kontinuiteten *paideia* representerer, og den kirkelige tradisjonen teologien er basert på, at det verdslige og åndelige er overlappende uten at det ene kan løses fra det andre. Som Rousseau skriver: «the Christian context within which traditional social roles were to be played out, seem to blur the boundary between what might nowadays be termed the secular and the religious worlds.»²⁵³ Biskopen var nødt til å forene de to i rolla si, dermed kunne det ikke unngås at de grep inn i hverandres sfære, og at skillet mellom verdslig og religiøst blir uklart.

²⁵⁰ Duncan-Jones 1990, s. 2.

²⁵¹ Rapp 2005, s. 269.

²⁵² Rapp 2005, s. 6.

²⁵³ Rousseau 1994, s. 169.

I biskopens skapelse av egen rolle fusjonerte han de to til et langt mer potent maktmiddel som tillot ham å tre inn i stillinga som byens fremste patron og som fremste representant for det som skulle bli den *bysantinske* kulturen i århundrene fremover.

4 Basilios av Cæsarea

Biskopene hadde forskjellige tilnærminger til det å finne rolla si, og utviklet seg i ulik takt utover 300-tallet. I tillegg sto doktrinestriden sentralt i forståelsen av biskoprolla for den enkelte. For likevel å få et klart bilde av hva som skjedde med biskopene i denne perioden, har jeg valgt å fokusere på Basilios av Cæsarea. Han var på ingen måte et klart eksempel på en norm, snarere et spesielt tilfelle, og i foreninga av *paideia* og kristendom var han en av de klart fremste biskopene i denne perioden.²⁵⁴ Han perfektionerte og refortolket egenskapene som ble beskrevet i forrige kapittel, samtidig som han la til sine egne idéer. Han er dermed ett blant flere eksempel på hvordan enhver biskop på 300-tallet måtte definere sin egen rolle,²⁵⁵ men særegen i at hans løsning av rolla etterhvert sammenfalt med en eliteforståelse innen episkopatet som skulle bli langt mer gjeldende utover 400-tallet.

Basilios' lære har i tida etter kirkekonsilet i Konstantinopel blitt ensbetydende med ortodoks tro, og han var for mange en direkte arvtager til Athanasios' tankegods – som i tida etter Nikea ble fremstilt mer og mer som ortodoksiens fremste forkjemper.²⁵⁶ Dermed er det enkelt å forestille seg i retrospekt at Basilios fra et filosofisk eller teologisk standpunkt simpelthen har *rett*. Jeg mener derimot at dette ikke underslår hans stilling som en slags idealtipe for biskopen – noe som også nødvendigvis må ha bidratt til hans suksess i å fremme sin religiøse tradisjon som ortodoksi. Altså – egenskapene hans sørget for at han ble sentral i at en pronikensk tradisjon vant frem som ortodoksi, men han var ikke sentral *fordi* han forfektet den eneste sanne lære. Biskopene nådde ikke en ny sannhet om religionen takket være den nye teologien, de kunne derimot fremføre sin person og sine tradisjoner mer overbevisende gjennom nye egenskaper, og bli en viktig aktør i samtida både innen kirka og utafor.

I dette kapittelet vil jeg dermed utforske Basilios' bakgrunn og utdanning for å finne ut hva han dro veksler på for å legge grunnlaget for sin episkopale autoritet, peke på dette i hans egne tekster – især *Anatreptikos* – og undersøke hva denne autoriteten sier om rolla hans og hvordan han bevisst og ubevisst utformet denne. De sentrale punktene i dette vil være: *paideia*, herunder filosofi og retorikk; askese, altså øvelse av kristen dydighet; og tradisjon i form av *paradosis* (παράδοσις),²⁵⁷ teologi og tilslutning til Nikea.

²⁵⁴ Behr 2004, s. 266.

²⁵⁵ Rousseau 1994, xiii.

²⁵⁶ Chadwick 1993, s. 148.

²⁵⁷ Overrekkelse, overføring – altså fra apostlene og kirkefedre.

Paradosis var et begrep som henviste til arven fra apostlene og kirkefedrene, uten at det var tilknyttet noen bestemt tradisjon. I teorien kunne alle tradisjoner gjøre krav på å være *paradosis*, men det ble en måte for Basilios å knytte sin egen lære til en uangripelig tradisjon. Ved å la læren sin bli forstått som ei sammenslutning av alle kirkefedres utsagn, inkludert Nikeas trosbekjennelse, som strakk seg direkte tilbake til apostlenes lære, ville enhver innafor *paradosis*' rammer klart uttale ortodoks tro, og enhver utafor avvike fra Skriftens ord.

I utgangspunktet gikk denne oppgava utifra Rapps teori om asketisk, åndelig og pragmatisk autoritet – i min gjennomgang av Basilios vil askesen ha en naturlig plass blant annet gjennom kontakten med munkar, åndeligheten vil fremgå av Basilios' asketiske forståelse og understrekes av *paradosis*, som også demonstrerer det pragmatiske sammen med *paideia*. Dette reflekterer også hvordan de tre elementene virker inn i hverandre.

***Paideia* og askese**

Basilios ble født ca. 330 i Cæsarea, inn i en aristokratisk familie med gode kristne tradisjoner. Onkelen hans var biskop, og etterhvert to av hans brødre, og morssida generelt hadde sterk befatning med kristendommen. Hans far var utdannet og praktiserende retoriker, noe som gjerne gjorde det naturlig at barna fikk en lik utdanning – en tredje bror av Basilios ble retoriker av yrke, og Gregor av Nyssa jobbet antagelig som retoriker en kort stund også.²⁵⁸ Basilios' nære venn, Gregor av Nazianz, var av en familie med lignende bakgrunn.²⁵⁹ Han ble altså tidlig utsatt for kristne og asketiske verdier, blant annet via sin bestemor som insisterte på en strengt asketisk tilværelse i hjemmet – antagelig påvirket av Eustathios av Sebaste (c.300–c.377), en person som seinere skulle ha direkte innvirkning på Basilios' liv. De var økonomisk godt stilt, Rousseau antar at de hadde betydelig inntekt som jordeiere.²⁶⁰ Basilios var også godt utdannet alt før han reiste til Athen, noe som antyder at familien tilhørte de høyere sjikt.²⁶¹

²⁵⁸ Daley 1999, s. 450.

²⁵⁹ Rapp 2005, s. 196. Gregors far var i tillegg *curialis* med betydelig eiendom og inntekt. Se Kopecek, Thomas A. «The Social Class of the Cappadocian Fathers» *Church History* 42/4 (1973), s. 454–5.

²⁶⁰ Rousseau 1994, s. 4 – se fotnote 6. Understøttet av DelCogliano, Mark og Andrew Radde-Gallwitz. *Against Eunomius*. Washington D.C.: The Catholic University of America Press, 2011, s. 6.

²⁶¹ Ayres 2004, s. 188.

Athen og *paideia*

I 349–55 studerte Basilios i Athen med Gregor av Nazianz. Det er vanskelig å si om Basilios oppsøkte studiene med noen klar formening om sin egen kristenhet eller studienes klart pagane innhold – det var ikke en problematikk kirka hadde tatt noen klar stilling til enda heller. Antagelig var det en naturlig del av hans oppvekst innen en velbemidlet familie at han også skulle ha en god utdanning.²⁶² Tretti år etter skreiv Gregor i sin gravtale over ham at både Basilios og han selv gikk inn i utdannelsen med et kristent utsyn, og kun valgte ut det ved utdannelsen som kunne styrke deres tradisjon og evner som fromme kristne.²⁶³ Et slikt skrift skulle naturligvis forgylle Basilios' liv og ikke minst beskrive det som ei kontinuerlig utvikling med et klart mål, den samme forståelsen Basilios selv ønsket å skape i sine egne skrifter.²⁶⁴ Etter studiene var begge klart opptatt av Origenes og hans sammensmeltning av filosofi og teologi. *Paideia* var et nyttig verktøy for å kunne gjøre det samme selv – og ikke minst tilegne seg kunnskap om platonske tanker som også informerte Origenes. Om de derimot gikk inn i studiene med disse tankene klart for seg er vanskelig å si.

Gregor av Nyssa skriver om Basilios at da han vendte tilbake fra studiene, så var han «excessively puffed up by his rhetorical abilities and disdainful of all great reputations, and considered himself better than the leading men in the district».²⁶⁵ Det kan dermed synes som om studiene fortrinnsvis var karakterbyggende, en del av oppdragelsen til hans klasse, fremfor et kristent prosjekt. I ettertid beskrev Basilios det gjerne slik at utdannelsen måtte benyttes til det felles beste og å lære opp de rundt seg, ikke som en sosial markør av noe slag, men dette var antagelig en naturlig konsekvens av å bli eldre og ikke minst mer opptatt av kristendommen og biskopens rolle.²⁶⁶

Det er naturlig at han i sine egne skrifter ville forsvare bruken av *paideia* innen en from kontekst. I forening med kristendommen og den teologiske tradisjonen Basilios ønsket å uttrykke, ville den også komme til uttrykk på en annen måte enn slik han lærte i Athen. Sammensmeltninga var essensiell for å skille ad det pagane vedhenget og gi *paideia* ei ny mening innafor den kristne konteksten og dens bruksområder. Som Rousseau skriver:

²⁶² Sterk kommenterer riktignok at Gregor har skrevet om at Basilios ledet an en liten gruppe kristne studenter i Athen, men uten videre henvisning. Sterk 2004, s. 39.

²⁶³ *GNaz Or.* 43 – gjengitt i Rousseau 1994, s. 38.

²⁶⁴ Se *Προοίμιον περὶ κρίματος Θεοῦ* (*Prologus 7 de iudicio dei*), i Wagner 1970, s. 37.

²⁶⁵ Gregor av Nyssa. *Εἰς τὸν βίον τῆς Ὁσίας Μακρίνης* (*Vita sanctae Macrinae*) – gjengitt i Rousseau 1994, s. 41.

²⁶⁶ Rousseau 1994, s. 41–9.

Basil had embarked on something more complex than Christianized oratory: the whole 'atmosphere' of the homiletic occasion was colored by its cultic context, and by the broader programme of moral transformation of which it formed but a part.²⁶⁷

Altså, det var ikke bare retorikk med kristent innhold, men et verktøy for å fremme kristen lære og videre opplyse tilhørerne. For Basilios var *paideia* det eneste verdt å bringe med seg fra en kultur som var i ferd med å dø ut, en kultur som ble forbigått av den innlysende sannheten kirka og kristendommen bragte, og biskopen naturligvis sto i front for. Dette var riktignok en gradvis prosess, hvor Basilios sakte men sikkert i sine tekster kunne kaste av seg alle pagane implikasjoner ved sin utdannelse i Athen.²⁶⁸ Gregor av Nyssa forsvarte *paideia* gjennom henvisning til Moses, og all den tid Moses var sentral for alle tre kappadokierne, kan det tenkes at Basilios var av den samme oppfatning:

There are certain things derived from profane education which should not be rejected when we propose to give birth to virtue. Indeed, moral and natural philosophy may become at certain times a comrade, friend, and companion of life to the higher way, provided that the offspring of this union introduce nothing of a foreign defilement.²⁶⁹

Eksemplene skissert ovenfor peker mot at Basilios forlot Athen med en forkjærlighet simpelthen for *paideia*, og ønsket å benytte seg av sine nye kunnskaper i det verdslige liv – men at dette seinere ble avløst av et ønske om å delta i kirka og bruke sine evner der, skjønt uten klart å vite hvordan de to skulle kunne forenes. Sterk mener at de asketiske idealene Basilios plukket opp i Athen like gjerne kunne forenes med et kirkelig liv,²⁷⁰ men hans seinere vinging foreslår at det var en mer gradvis prosess. Gregor av Nazianz skreiv etter Basilios' død at han søkte etter filosofien, og å nå Gud gjennom den. Selv om han siktet til en kristen filosofi, er det betegnende at han setter det som Basilios' grunnstein, den interessen som *paideia* opprinnelig vekket i ham.²⁷¹

Filosofisk askese og *paideia*

Før Basilios kom tilbake til Pontus, ca. 357, foretok han en lengre reise i fotsporene til Eustathios av Sebaste. Det var typisk for menn av hans stand å foreta slike «dannelsesreiser» – det kostet tid og penger å reise rundt, og var et prosjekt forbeholdt eliten. I tillegg hadde det

²⁶⁷ Rousseau 1994, s. 48.

²⁶⁸ Basilios. *Ὁμιλίαι (Homiliae)* 350, gjengitt i Rousseau 1994, s. 48.

²⁶⁹ Gregor av Nyssa *Περὶ τοῦ βίου Μωϋσέως τοῦ νομοθέτου, ἢ περὶ τῆς κατ' ἀρετὴν τελειότητος (De vita Mosis)*. Oversatt til engelsk av Abraham J. Malherbe og Everett Ferguson i *Gregory of Nyssa: The Life of Moses*. New York: HarperCollins Publishers, 2006, s. 41.

²⁷⁰ Sterk 2004, s. 39.

²⁷¹ *GNaz Or.* 43.

sterk forankring i *paideia*-tradisjonen, og det pagan-filosofiske idealet.²⁷² Han besøkte mange asketiske kolonier og hellige menn ifølge seinere skrifter – altså en kristen motivasjon – men han reiste også til tradisjonelle sentre for læring også utafør kristendommen, altså mer i tråd med hans filosofiske motivasjon.²⁷³ Uansett var det gjerne typisk for menn med *paideia* å oppsøke flere læremestre etter den første utdannelsen, for å få et bredere perspektiv. Basilios selv unnskyldte i ettertid reisinga hit og dit med at han ble forvirret av den dype splittelsen innen kirka, noe som antagelig var et ledd blant flere i å kontekstualisere fortida si i en kirkelig sammenheng.²⁷⁴

Seinere ville Basilios få et mer anstrengt forhold til Eustathios, men på den tida var det relevant at Eustathios både var opptatt av askese innen kirka, og var ordinert biskop – det kan peke mot at Basilios alt da hadde tenkt på et liv innen kirka utover sine asketiske inklinasjoner. Samtidig så hadde Eustathios tidligere i sin karriere, da Basilios' familie stiftet bekjentskap med ham, stått for en lære som lente seg mer på det rent asketiske budskap.²⁷⁵

Vel tilbake i Pontus, begynte Basilios på en tilbaketrukket og asketisk livsstil modellert på filosofidealet. Samtidig ble han stadig gjenstand for kristen påvirkning. Han ble døpt, familien hadde en del innflytelse på ham selv om han trakk seg unna også dem, og Basilios ble gradvis usikker på hva han ønsket. Han forsøkte å få Gregor av Nazianz til å komme og delta i den asketiske tilværelsen med ham, som selv hadde de samme usikkerhetene i møte med sin familie. Hovedsakelig ønsket de et asketisk-filosofisk liv etter Athen, fylt med kontemplasjon av det de hadde lært. Dette endret seg derimot ganske raskt, da omgivelsene penset begge inn mot kirka.

Basilios ble utnevnt til lektor i Cæsarea omkring 360, og i den samme tida hadde han sammen med Gregor i Pontus komponert *Philokalia* (*Φιλοκαλία*), et klart kristent verk som i stor grad utforsket origenistisk lære. Ved 362 ble han utnevnt til presbyter,²⁷⁶ men stadig holdt han seg

²⁷² Rousseau 1994, s. 72.

²⁷³ Se Rousseau 1994, s. 72–3 for mer om reiseruta. Den er også til dels beskrevet i *Ep.* 223.

²⁷⁴ Προοίμιον περί κρίματος Θεοῦ, i Wagner 1970, s. 37–8.

²⁷⁵ Rousseau 1994, s. 74–6.

²⁷⁶ Det er uvisst om han ble utnevnt til diakon eller presbyter – Gregor av Nazianz mente han kun var lektor, presbyter og biskop, men han kan ha utelatt at Basilios ble utnevnt til diakon i 360. Se Kopecek, Thomas A. *A History of Neo-Arianism*. Cambridge: The Philadelphia Patristic Foundation, Ltd., 1979, s. 300 (note 1). Årstallet er også diskutert – Fedwick insisterer på 364, på bakgrunn av Prudentio Maranos gjennomgang av Basilios' liv i PG 29.5. Rousseau, på si side, skriver 362 uten videre begrunnelse – Rousseau 1994, s. 67.

tilbaketrukket, især etter å ha røket uklar med biskopen i Cæsarea, Eusebios.²⁷⁷ Gregor ble utnevnt til presbyter samme år, og besøkte Basilios igjen ei kort tid. Han var instrumentell i å få ham tilbake i kirka i 365 – blant annet fordi Eusebios gjorde en dårlig figur²⁷⁸ – fremfor å la ham fortsette sin isolerte tilværelse. Det kan fortone seg som en familietradisjon Basilios ikke maktet å unnsnippe – Rousseau kommenterer at isolasjonen hans bar preg av en avslappet, aristokratisk unndragelse til filosofisk kontemplasjon, noe som igjen tyder på at han ikke var innstilt på tjeneste innen kirka.²⁷⁹

Forhold til *paideia* i tekster

Et av hans mer tvetydige verk med hensyn til *paideia* er *Pros tous neous*. Nøyaktig når i hans karriere det ble skrevet er vanskelig å stadfeste, men det er interessant i at det foreslår at den klassiske greske litteraturen *paideia* omfatter er et første steg til å sette en i stand til å forstå Skriften fullt ut. All den tid verket ikke gir noe klart svar på hvorfor det skrives, eller har noen klar rød tråd, vil jeg selv spekulere i at dette kan ha vært et forsvarsverk for *paideias* plass i Basilios' oppnåelse av et høyere nivå av kristen forståelse, noe som kan passe med Fedwicks datering av verket.²⁸⁰

I Basilios' skrifter kan man spore at han over tid fjernet seg fra *paideia* som referanseramme. Alt i *Anatreptikos* påpeker han viktigheten av tro fremfor logikk, og selv der bruken hans av *paideia* er rimelig klar hverken identifiserer han det som dette, eller refererer til klassisk litteratur. I samme verk har han tydeligvis blitt vant med å kalle gresk filosofi og kultur et feilspor fra den sanne tro. Det kan riktignok implisere at han så at *paideia* inneholdt en del visdom, at grekerne bare avvek en smule ved å ha feil tro, men det er ikke klart uttalt som i *Pros tous neous*.²⁸¹ I *Moralia*, hvis deler er uvisst når har blitt til, sier han blant annet at de som ønsker å bli diakoner og presbytere bør unngå «human devices for enhancing style», altså retorikk, skjønt det gjelder ved preken.²⁸² Jeg vil selv anta at større deler av *Moralia* ble til etter han ble biskop, og utsagnet i denne regelen kan passe med dette.

²⁷⁷ Dette er altså ikke den Eusebios av Cæsarea som hadde nær kontakt med Konstantin og tross alt døde i 339. Denne er ikke spesielt kjent utover at han var Basilios' forgjenger, og tjenestegjorde som *decurion* før han ble ordinert til biskop.

²⁷⁸ Rousseau 1994, s. 67 – se fotnote 28. Det kan spekuleres i at utskiftninga av keisere i 364–5 kan ha hatt noe med Basilios' ønske om å satse på kirka akkurat da.

²⁷⁹ Rousseau 1994, s. 70–1.

²⁸⁰ Rousseau 1994, s. 56.

²⁸¹ *C.E.* 2.22 – og andre steder – henviser til «Greek error», hvor det greske ordet for feil er *plané* (πλάνη), som tyder å trå feil eller å vandre bort fra rett kurs. Dermed ikke en direkte *feil*, men et slags enkelt avvik.

²⁸² *M* Regel 70, cap. 26.

I *Περὶ πίστεως* (*de fide*) henviser Basilios til Skriften for å unnskyldte bruk av pagane referanser, så det er mulig denne teksten kan ha blitt til i en lignende tidsperiode som *Pros tous neous*.²⁸³ Samtidig skriver Basilios i *Peri pisteós* om forskjellen på vokabular når man skal forsvare troen mot blasfemi og skal tale Skriftens ord til de troende, noe som unektelig er et viktig poeng i *Anatreptikos*. Han bruker også begrepet *homoousia* om treenigheta. Bruken av *homoousia* er en del av en lengre trosbekjennelse som ligger tett opp mot Nikea, dermed er det ikke uvanlig at begrepet kommer med, og trenger ikke si noe klart om når teksten kan ha vært skrevet.²⁸⁴

Paradosis

Tida frem mot at Basilios ble utnevnt til biskop i 370 var altså preget av både forkjærlighet for en filosofisk-asketisk tilværelse, og press om å delta i det kirkelige hierarkiet. Det er vanskelig å si klart hvor opptatt Basilios egentlig var av kirka og det kristne liv i denne perioden. Antagelig var han hovedsakelig påvirket av platonske idéer, men jeg mener at man klart ser at Basilios i tillegg til å bli delvis presset inn i kirka samtidig tok et standpunkt til kristne idéer. Det er altså ikke kun familie og venner som gjorde Basilios til biskop, men også et eget ønske, ei egen overbevisning, og kanskje en forståelse av at han kunne søke svar på sine filosofiske og asketiske spørsmål også innen kirka. Her er nok interessen for Origenes vesentlig, og hans forening av platonsk filosofi, askese og kristendom.

Familie og tradisjon

Basilios selv mente at han helt fra oppveksten av bestandig levde etter de kristne prinsippene han arvet fra sin mor og bestemor, fremfor noen annen moralsk rettesnor.²⁸⁵ Dette skreiv han etter han ble biskop, antagelig for å skape ei forestilling om ei uavbrutt linje med teologisk autoritet – bestemoren Makrina skulle ha vært opplært av Gregor Thaumaturgos (ca. 213–270), som igjen var Origenes' elev.²⁸⁶ I konstruksjonen av si egen rolle som biskop og asket, skapte Basilios også legitimitet i at han videreførte tradisjonen fra en allment kjent kirkefader – som hadde tette bånd til nærmiljøet både gjennom Thaumaturgos, men også en annen

²⁸³ Wagner 1970, s. 58.

²⁸⁴ Wagner 1970, s. 60 og 65. Se også PG 31.688.

²⁸⁵ *Ep.* 223.

²⁸⁶ DelCogliano og Radde-Gallwitz 2011, s. 7.

velutdannet 200-tallsbiskop ved navn Firmilianos av Cæsarea.²⁸⁷ Han nevnte knapt familien eller oppveksten i sine skrifter, utover i denne konteksten.²⁸⁸

Rousseau kommenterer at han med dette antagelig også mente å understreke at han og familien alltid hadde fulgt ortodoksien strengt, og ta avstand fra sabellianismen i og med at *Ep.* 223 hovedsakelig er et forsvarsskrift overfor Eustathios.²⁸⁹ Dermed måtte også en del av tilbakevisninga av anklagene bestå i ei grundig etablering av hans rettroenhet, gjennom *paradosis*. Eustathios ble et problem etter Basilios ble biskop, da hans arianske sympatier bragte ham krass kritikk fra andre biskoper, og Basilios ble tvunget til å ta avstand fra ham om ikke hans egen legitimitet skulle trekkes i tvil. Det var antagelig sårt for Basilios å måtte kutte kontakten med en så stor påvirkningskilde.²⁹⁰ Han forsøkte å unnskyldte Eustathios' feilgrep ved at Arius må ha forledet ham, noe som muligens kan være opphav til Basilios' sterke antipati til arianerne.²⁹¹ Bruddet ble alt sårere av at Eustathios og hans tilhengere bragte beskyldninger mot Basilios også, noe *Ep.* 223 er ett av svarene på.

Origenes og tradisjon

Basilios var sterkt påvirket av Origenes' lære, og samlet ei bok med noen av hans viktigste skrifter, *Philokalia*, i samarbeid med Gregor av Nazianz.²⁹² Blant annet var Basilios' interesse for det asketiske liv kommet via Origenes. Han ble nok først utsatt for tanken om det asketiske liv under sine studier i Athen, men det er ikke noe i veien for at han fikk kjennskap til Origenes der. Den interessen som både han selv og Gregor viste for Origenes i etterkant peker sterkt mot at dette var noe de kom over sammen, og Athen ser ut til å være en god kandidat. Origenes kan, i tillegg til utdannelsen i Athen, ha vært en viktig inspirasjon hos Basilios til platonske og stoiske idéer.²⁹³

Et problem for Basilios var Origenes' påstand om at en biskop kun var det utifra asketiske meritter, selve ordineringa var uviktig.²⁹⁴ Det kunne risikere å uthule autoriteten hans etter

²⁸⁷ Kopecek 1973, s. 459–60.

²⁸⁸ Fedwick 1979, s. 2–3.

²⁸⁹ Rousseau 1994, s. 24. Goffman viser til at en del av ei rolle kan være å gi inntrykk av alltid å ha vært i besittelse av sine egenskaper – i Basilios sitt tilfelle, *paradosis*. Goffman 1992, s. 47.

²⁹⁰ Se f.eks. DelCogliano og Radde-Gallwitz 2011, s. 8.

²⁹¹ *Ep.* 263 – «[Eustathius] was formerly a disciple of Arius (...)».

²⁹² Rousseau baserer dette på både Basilios' utstrakte kjennskap til tekstene hans, åpenbart i *Philokalia*, og at de har lignende platonske strømninger.

²⁹³ Robertson 1998, s. 393.

²⁹⁴ Rapp 2005, s. 63.

han trådte inn i episkopatet. I respons til dette, og i motsetning til mange andre biskoper, bestemte Basilios seg for å knytte munkeordenene og ørkenasketene til det kirkelige hierarkiet, sette regler for dem, og dermed sette seg selv over dem i stilling. Basilios var knapt den første til å utnytte munkenes folkelige popularitet ved å knytte dem til seg selv, Athanasios gjorde dette med varierende grad av suksess i Alexandria, men Basilios systematiserte dette i langt større grad.

Tradisjon var sentralt for Basilios, og *paradosis* var vesentlig for å identifisere tradisjonen. Kun gjennom å knytte sin teologi til tradisjonen som var overlevert fra apostlene, via kirkefedrene, kunne man sikre ortodoksien – på grunn av kontinuiteten som kunne spores helt tilbake til apostlene. Alle som ble regnet som kirkefedre var det nettopp fordi de opprettholdt denne ene ortodoksien.²⁹⁵ Skriftene deres kunne derimot ikke besvare spørsmål som dukket opp etter deres død, og dermed måtte deres lære nøye undersøkes og tilpasses nye spørsmål og nye teologiske uenigheter. Ved hjelp av sin utdanning kunne Basilios kritisk gjennomgå kirkefedrene og Skriften, og forsikre seg om at hans lære ble understøttet av dem.²⁹⁶ Det måtte nødvendigvis kunne ut i en ganske subjektiv forståelse av dem, især sia de alltid kunne vendes mot hans motstandere, og var dermed enda et eksempel på den viktige stillinga Basilios' retoriske evner hadde i den autoriteten han påberopte seg. I tillegg understreker det hans behov for å skape en kontinuitet fra seg selv til anerkjente kirkefedre – hans familietradisjon var del av en langt større kirkelig tradisjon.

Presbyter med makt

Fedwick angir at Basilios alt som presbyter var den faktiske lederen av kirka i Cæsarea, fra og med 365.²⁹⁷ Tatt i betraktning at han skreiv *Anatreptikos* omkring 364, og påbegynte et stortilt byggverk i løpet av de neste åra, er det ikke utenkelig at det var i denne perioden Basilios så muligheten til å befeste makta si innen kirka. Fedwick påpeker også at Basilios' befatning med asketiske ordener og deres tilknytning til kirka var i gang alt før han ble biskop, og at *Moralia* og *Asketika*, verkene som i all hovedsak var ment til rettleiding av munkene, ble til over en lengre periode – *Moralia* var muligens påbegynt alt omkring 360.²⁹⁸ Eusebios'

²⁹⁵ Graumann 2009, s. 550.

²⁹⁶ Testa 2009, s. 550.

²⁹⁷ Fedwick 1979, s. 141. Understøttes også av Van Dam 1986, s. 64.

²⁹⁸ Fedwick 1979, s. 12 (note 62).

manglende skikkethet som biskop var også noe som kan ha bidratt til at Basilios ønsket å ta styringa – støttet av både befolkninga og munkar.²⁹⁹

Episkopatet – autoritet og askese

Cæsarea var hovedstad i Kappadokia, dermed fikk Basilios betydelig innflytelse på provinsens øvrige episkopat gjennom vetoretten for innsettelser som Nikeas forordninger etablerte, og kunne sørge for innsettelsen av meningsfeller som kunne bli viktige støttespillere.³⁰⁰ Dette gjorde naturligvis stillinga som metropol, altså biskop i provinshovedstaden, svært ettertraktet; og det var ei viktig stilling for å konsolidere makta si. Provinsen ble seinere delt i to, noe som begrenset disse mulighetene, og skapte en konflikt med den biskopen som ble innsatt i den andre halvdel – Anthimos av Tyana. Sterk mener han var arianer, men det ser ut til å ha vært en maktkamp hvor «arianer» ble en hendig merkelapp for å sverte ham – enten av Basilios selv eller ettertida.³⁰¹ Maktkampen besto antagelig i at Anthimos fikk innflytelse over flere biskoper og *curiales* som tidligere hadde vært under Basilios' vinge, og Basilios så det antagelig slik at Tyana måtte settes på plass slik at Cæsarea kunne gjenetablere sitt tap av autoritet. Dette førte dog ikke frem. Han klarte derimot å skaffe innflytelse i naboprovisen Lykaonia, hvor han sørget for innsettelsen av Amfilokhios som biskop – en retoriker, og antagelig *curialis*, som var interessert i den asketiske tilværelsen slik som Basilios selv. Amfilokhios ble grundig opplært av ham, og var også opptatt av å knytte det monastiske livet til kirka.³⁰²

Basilios befestet regelmessig sin autoritet over utnevnelsen av geistlighet i sin provins.³⁰³ De begrensningene han la på andre, gjaldt derimot i liten grad for ham selv, og Sterk lister opp «the appointment of bishops without synodal approval, the transfer of bishops from one see to another, and interference in ecclesiastical affairs beyond his borders.»³⁰⁴ Fremfor alt gjaldt det for Basilios å befeste sin innflytelse og sin lære i et bredest mulig område, og han tok i bruk alle midler for å få det til, selv ukirkelige. Dette er kanskje det klareste eksempelet på at Basilios drev en ren maktkamp innen kirka, hvor målet var å få flest mulige sympatisører i vesentlige stillinger, eller i det minste som biskoper, noe som fort kunne gå på bekostning av

²⁹⁹ Van Dam 1986, s. 64.

³⁰⁰ Chadwick 1993, s. 131.

³⁰¹ Sterk 2004, s. 80–83; Schaff, Philip og Henry Wace, red. *St. Basil: Letters and Select Works*. New York: The Christian Literature Company, 1895, xxvi; og Van Dam 1986, s. 65.

³⁰² Kopecek 1973, s. 457–8.

³⁰³ Sterk 2004, s. 78. Se f.eks. *Ep.* 54.

³⁰⁴ Sterk 2004, s. 79. Hun lister opp følgende brev som eksempler: *Ep.* 81, 99, 102, 103, 190, 216, 227, 228.

vennskap.³⁰⁵ Sterk påpeker at Basilios for det meste vektla asketiske kvaliteter hos sine kandidater, men gitt hennes ensidige fokus på askese og hva den hadde å si for ham, velger jeg å anta at det var en mer pragmatisk tilnærming for Basilios sin del, hvor det viktigste var å føye seg etter og reprodusere hans lære.³⁰⁶ Han skulle oppfattes som høyeste autoritet. I *Λόγος άσκητικός και παραίνεσις περι άποταγής βίου και τελειώσεως πνευματικής* (*Sermo asceticus et exhortatio de renuntiatione mundi*) poengterer Basilios at den som ønsker å leve asketisk må finne en god lærer, som man skal følge i alt. Antagelig er dette verket myntet på dem som ønsket å leve i monastisk askese, men vil nok også ha vært gjeldende for Basilios' kandidater til biskopstillinger, all den tid Basilios ønsket at biskoper skulle leve som munk. Verket påpeker også at disse skulle holde seg til «established custom», et mulig ekko av viktigheten av *paradosis* – skjønt ordet som benyttes er *synétheia* (συνήθεια).³⁰⁷

Basilios viet mye tid til å manøvrere inn sympatisører i Armenia, noe som også førte til en stor del kirkepolitisk spill. Dette var hovedsakelig fordi forholdet til Eustathios, som hadde mye innflytelse i Armenia, forsuret alvorlig – han hadde henfalt til arianisme ifølge Basilios, og han ble selv anklaget for sabellianisme. Da Eustathios døde, tok Peter – den andre av to navngitte brødre av Basilios – etterhvert over episkopatet. Det ser ut til å ha gått et år eller to i mellom, men ettersom Eustathios døde i 377, vil jeg mene at Basilios kan ha rukket å ha en finger med i spillet i å få ordinert broren sin til episkopatet i Sebaste.³⁰⁸

I tillegg til Armenia, var han opptatt av å bringe inn Roma og vestkirka for å kunne styrke stillinga si. Denne planen avhang hovedsakelig av at Roma gikk bort fra støtta si til Marcellus av Ankyra (?–374), som ble regnet som sabellianer i øst; og at de i tillegg bidro med sin autoritet som ledende patriarkat i å løse en maktkamp i Antiokia mellom fire kandidater til episkopatet.³⁰⁹ Saken med Marcellus var blant de vanskeligere i forholdet mellom vest- og østkirka, og demonstrerte blant annet at vestkirka hadde liten forståelse for biskopene i østs teologiske bekymringer. Så lenge de støttet en kjent sabellianer, så støttet de fra seg pronikenerne i øst. Forhandlingene bar ingen frukter før Basilios' død i 379.³¹⁰

³⁰⁵ Van Dam 1986, s. 63.

³⁰⁶ Sterk 2004, 89–90.

³⁰⁷ L.A. s. 20–1. *Synétheia* tyder simpelthen skikk eller sedvane.

³⁰⁸ Rousseau 1994, s. 245.

³⁰⁹ Se Rousseau 1994, s. 313–4.

³¹⁰ Ayres 2004, 225–9.

Valens og videre innflytelse

Keiser Valens møtte Basilios for ei liturgisk feiring i Cæsarea i 372, hvor Basilios fremførte sin episkopale autoritet slik at keiseren ikke kunne unngå å la seg imponere og åpne seg for et vennskap i *paideias* ånd.³¹¹ Rett nok var Valens den som delte opp provinsen Kappadokia og dermed begrenset Basilios' innflytelse, men dette var mest sannsynlig en avgjørelse for å gjøre det mer oversiktlig for den statlige administrasjonen, snarere enn en kirkepolitisk avgjørelse.³¹² Valens tilgodeså Basilios med ei rekke fordeler i kjølvannet av dette, blant annet større autonomi som metropol, både som godtgjørelse for oppdelinga og som støtte til en biskop som hadde påvirket ham med sin sterke lokale autoritet, fremtoning, og fremførelse av sine liturgiske plikter.³¹³ Valens hadde i stor grad latt Eudoxios være den som ledet ham i trosspørsmål, og var sympatisk til hans lære ettersom motsatsen gjerne ble fremmet aggressivt og kompromissløst. I møte med den fromme, ydmyke Basilios, som utviste såpass sterk *paideia*, ble antagelig noen av Valens' tidligere antagelser om den pronikenske sida mildnet.

Van Dam har et vesentlig annet synspunkt på møtet mellom Valens og Basilios enn øvrige forfattere som har omtalt det. For det første skriver han at Valens antagelig ikke hadde noen religiøse preferanser, men snarere hadde et mer pragmatisk forhold til religion, og dermed at å kalle ham arianer er noe overdrevet – det kan være noe som ble klistret på i ettertid for å skape en myte om en pronikensk seier over arianismen.³¹⁴ Videre antyder han at Valens kom til Cæsarea ens ærend for å tekkes Basilios' frustrasjoner – som lokal elite – over delinga av Kappadokia, og dermed at Basilios' klager og brev om dette hadde båret frukter.³¹⁵ Han beskriver det som en nødvendighet gitt av *paideia*:

Superiors could not afford to lose the support and acquiescence of the people they governed. The equilibrium between a remote and undermanned central administration and locally influential élites rested, not on flattery or pretence, but on a series of implicit rules from which both sides could benefit.³¹⁶

Det var altså *paideias* spilleregler som anga forholdet mellom Basilios og Valens, og Basilios var tydeligvis dyktig til å manipulere dette.

³¹¹ Behr 2004, s. 266. Herunder at korrekt fremførelse av seg selv anga en bestemt respons for Valens, i følge Foucaults *ritual*.

³¹² Ayres 2004, s. 223.

³¹³ Van Dam 1986, s. 57.

³¹⁴ Van Dam 1986, s. 56, 61.

³¹⁵ Van Dam 1986, s. 58. Se også *Ep.* 74, 75 og 76.

³¹⁶ Van Dam 1986, s. 60.

Selv om Van Dam har et interessant poeng, mener jeg samtidig at keiseren gjerne kunne ha sett forbi *paideia* alene – Basilios måtte overbevise ham om sin lokale autoritet og viktighet for å etablere et ordentlig forhold, gjennom å utnytte alle hans tilgjengelige autoritetskilder, kunne Basilios få keiseren vennlig innstilt til ham og motta ei rekke tjenester.³¹⁷ Samtidig antyder situasjonen Van Dam skisserer at Valens alt kan ha visst om Basilios' lokale autoritet, men et møte mellom dem måtte isåfall til for at Basilios skulle få anledning til å demonstrere sin autoritet og nytte overfor keiseren. Han kunne være ei viktig brikke, som metropol i en provins hvor keiseren var avhengig av stabilitet sia mange av de omkringliggende områdene var keiserens jord – der det blant annet ble drevet viktig hesteoppdrett til hæren, noe som var ekstra prekært i ei tid hvor forholdet til Perserriket var uvisst. Denne usikkerheten overfor Perserriket gjorde også Armenia til et sentralt problem, et problem Basilios kanskje selv overbeviste keiseren om at han var den rette løsninga på. Uavhengig av hvem sin idé det var eller hva motivet var, sikret ihvertfall Valens ham muligheten til å utvide sin innflytelse dit.³¹⁸

Ørkenasketen i møte med episkopatet.

Ørkenen var et vesentlig symbol i den asketiske tradisjonen – historisk sett hadde først Moses vandret gjennom den i førti år, og seinere ble Jesus utsatt for prøvelser der i førti dager. Ørkenen var et sted ørkenasketene kastet av seg identitet og status. Det var et ugjestmildt sted, med liten mulighet til å innta næring, utafør by og sivilisasjon, og dermed et sted hvor man i liten grad ble utsatt for fristelser. Ørkenasketen kunne påberope seg asketisk autoritet kun på bakgrunn av sin utmagrede og fattigslig kledde figur, noe som biskopen vanskelig kunne kopiere – skjønt de forsøkte. Spenninga mellom ørkenasketene og biskopen var et stadig problem.

For Basilios ble løsninga på dette problemet å se ørkenen som en metafor for hvor langt tankene var unna det fristende eller syndige, noe man fint kunne oppnå selv i byens daglige, umoralske mas.³¹⁹ Sågar var det vanskeligere å oppnå en slik ørkentilstand i byen, og kun en virkelig god asket kunne nå et slikt nivå. Symbolikken med Jesus og Moses ble forklart ved at de etter denne ørkenkontemplasjonen kom ut på den andre sida til en ny kontakt med Gud, ørkenen var bare midlet for et høyere mål som kom etter ørkenen. Jesus samlet sine første disipler, Moses fant det lovede land. Ved å forfekte både ørkenen som mulig å oppnå i byen,

³¹⁷ Chadwick 2001, s. 333–4.

³¹⁸ Sterk 2004, s. 86.

³¹⁹ Rapp 2005, s. 120–1.

og en periode med askese som ei god foranledning til episkopatet, etablerte han episkopatet som det *nexte* nivået etter askesen – altså at biskopen var satt over munken og ørkenasketen, både i stilling og i asketisk nivå. Basilios sa aldri dette eksplisitt, og Rapp identifiserer det bare som ei strømning i samtida uten å angi noen proponenter, men flere av tekstene hans gir inntrykk av at han så seg selv satt over munkene.³²⁰ Når det gjaldt munkeordenen kontra ensomheten i ørkenen, postulerte Basilios ganske sterkt at å leve i ensomhet kun kan lede til fortapelse, da fellesskapet er i stand til å rette på hverandres feil, har et mål for nestekjærligheten, og er i stand til å oppfylle de kristne dydene og budene i samråd.³²¹ Ørkenasketen ble dermed fratatt autoriteten sin der også.

Basilios og kappadokiernes gjenerobring av ørkenen som en autoritetskilde gjenspeilte seg også i at de var svært opptatt av Moses og hans karaktertrekk som noe en biskop burde strebe etter. Rapp setter historien om Moses i kontekst av de tre autoritetskildene: Hans åndelige autoritet viste seg i at Gud flere ganger åpenbarte seg for ham. Han var kjent for sin ydmyke, fromme og dydige fremtoning, altså hans asketiske autoritet. Til sist viste han sin pragmatiske autoritet ved å lede sitt folk ut av fangenskap, gi dem lover i form av de ti bud, og holde dem i live gjennom den lange vandringa.³²² Selv om Basilios antagelig ikke tenkte i såpass konkrete baner, ville påberopelsen av Moses' egenskaper likevel gjenspeile hans autoritet som fundert på disse tre kildene.

Basilios og munkene

Basilios satte munkene under seg i stilling, og tok i tillegg fra dem deres autoritetskilde. Slik ble hans forening av de to asketiske idealene – ørkenasketen og biskopen – et nytt ideal for biskoper generelt å etterstrebe.³²³ Videre måtte han også knytte munkene til kirka for å unngå for sterke spenninger og videre befeste sin egen asketiske autoritet. Dette ble et sentralt element i hans forståelse av biskopens rolle. Rett nok fokuserte han hovedsakelig på oppfyllelsen av den pragmatiske autoriteten med vekt på *paideia*, men han kom ikke unna ørkenasketenes potensielle sprengkraft – og forfektet sterkt at biskopen måtte ta opp i seg monastiske verdier.³²⁴

³²⁰ Rapp 2005, s. 123.

³²¹ F. Q7. Dette gjaldt forsamlinga også, se Rousseau 1994, s. 180.

³²² Rapp 2005, s. 125.

³²³ Sterk 2004, s. 7.

³²⁴ Rapp 2005, s. 148–9.

Eustathios øvde vesentlig innflytelse på Basilios, og var strengt opptatt av askese. Han opprettet også flere asketiske grupperinger som det antas at Basilios besøkte, og de hadde et lignende ønske i å ville ha disse asketene så nærme byen som mulig.³²⁵ I Eustathios' tilfelle førte det til reaksjoner fra lokal geistlighet, men Basilios endte i ei såpass sentral stilling at han selv kunne administrere disse ordenene, føye dem inn under sin kontroll, og opprettholde denne kontrollen gjennom sine regler. Basilios gikk sågar så langt at han gjorde sin egen bispebolig til en form for munkekloster, hvor asketisk disiplin ble fulgt etter hans regelsett som satte seg fore å dempe munkenes mer ekstreme asketiske utfoldelser – antagelig for å unngå at deres asketiske autoritet ble for åpenbar kontra Basilios'.³²⁶

Det søkte også å få dem til å innordne seg i fellesskap fremfor alene, og i et hierarki hvor de respekterte og underkastet seg de over seg.³²⁷ I Sterks skildring kan det virke som om Basilios sidestiller seg eller omtrent blir ett med disse asketene, antagelig fordi hun kun hefter seg ved hans asketiske autoritet. Jeg vil naturligvis forstå Basilios innafor den bisperolla jeg skildret i forrige kapittel, og mener at i dette hierarkiet var det naturlig for Basilios å sette seg selv øverst, noe som kan bli understøttet av *Logos asketikos* – medlemmer av kirka skulle ikke bli for stolte av stillinga si, men vise seg ydmyke overfor overordnede. *Logos asketikos* henviser antagelig i hovedsak til medlemmer av en munkeorden, skjønt teksten bruker også ordet *kléros* (κλήρος), som i hovedsak betegner alle som er en del av kirkas hierarki. Hvorvidt det inkluderer munker er egentlig noe diffust, jeg vil anta at Basilios regner dem med ettersom han ønsket å knytte dem direkte til kirka og fordi de fleste av hans verk om askese ser ut til å være rettet mot munkeordener.³²⁸ I denne teksten er det uklart hvem som skal oppfattes som overordnet, jeg mener det godt kan være Basilios selv. I *Asketika* angir han regler både for deltagere i ordenen og deres ledere, dermed er det naturlig å anta at Basilios setter seg selv over dem igjen.³²⁹

³²⁵ Sterk 2004, s. 27–8. *F.* Q35 gjør det rimelig klart at ordenen skulle oppholde seg i byen.

³²⁶ *F.* Q16 – man skal være avholden, men ikke *in extrema*. Q18 og 19 utdyper. Se også *M.* Regel 9. Regel 59 understreker at de ikke skal trakte etter ære på noen som helst måte, både innafor og utafor kirka, men heller etterstrebe å være verdige Guds rike.

³²⁷ *F.* Q7 angir grunner til å være i et brorskap fremfor alene. Q24 og 28 om å kjenne sin plass i hierarkiet. Se også *Λόγος άσκητικός* (*Sermo 13 – sermo asceticus*), i Wagner 1970, s. 209–10; samt *Λόγος άσκητικός* (*Prologus 5 – sermo asceticus*), i Wagner 1970, s. 218.

³²⁸ Se LPL.

³²⁹ *F.* Q43.

I *Λόγος περί ασκήσεως* (*De ascetica disciplina*) er det også verdt å merke seg at Basilios pålegger enhver munk å vedkjenne seg treenigheta som *homoousia*.³³⁰ Ettersom de både var direkte tilknyttet ham selv og hans episkopat, og kunne ordineres til lavere stillinger innen kirka, måtte han være forsikret om at de etterlevde hans lære i tillegg til å være gode asketer. De skulle også unngå å diskutere teologi eller noe som helst annet, og holde seg til *paradosis*.³³¹ Dette er interessant i forbindelse med den diskursen Basilios skaper – Foucault mener at en diskurs også skapes av hva som er tabubelagt, og her synes Basilios kun å skape rom for uttalelser som kan være i tråd med hans lære.³³² Rousseau kommenterer at denne unngåelsen av konflikt og diskusjon ble ensbetydende med enhvers korrekte etterleving av bibelens budskap.³³³

Ettersom *Moralia* Regel 70 er ei lengre utlegning om hvem som kan utpekes som diakon og presbyter, og verket ellers må antas å være myntet i hovedsak på munkene, så viser dette at Basilios ønsket seg dem inn i lavere stillinger. Den er også en av de lengste reglene i verket, noe som tyder på at han så det som et stort steg opp for dem, og noe som krevde mye av dem – selv om de kan ligne mange av kravene til munkene generelt, som går igjen i *Asketika* og ellers i *Moralia*. Utlegninga om biskoper er enormt mye kortere (Regel 71, kun første del), noe som antyder at dette ikke var noe Basilios så for seg at munkene skulle ordineres til.

Gjennom alt dette kombinerte Basilios biskoprolla med munkens askese. Dette temmet en viktig utfordrer til biskopens asketiske autoritet, og førte til at munkene kunne innordne seg under biskopen, bidra med viktig arbeid for kirka, og ikke minst for biskopens egen autoritet. Gjennom si sentrale plassering som metropol i Kappadokia, og innflytelse utover provinsen, spredte han dette idealet til andre biskoper slik at det ble gjeldende utover 400-tallet.³³⁴

Byggherren Basilios

Allerede som presbyter påbegynte Basilios et storstilt byggeprosjekt, simpelthen kalt *Basileiados* (Βασιλειάδος) etter ham selv. Brown argumenterer for at det kan ha vært oppført omkring da Basilios ble biskop, og at det dermed kan ses som et ledd i en slags valgkamp.

³³⁰ Se PG 31.649.

³³¹ *M.* Regel 12, cap. 3. Regel 25 og 40 utdyper at de skulle holde seg langt unna den teologiske striden. Dette gjelder også geistligheten for øvrig, se Regel 70, cap. 25.

³³² Foucault 1999, s. 9.

³³³ Rousseau 1994, s. 163.

³³⁴ Sterk 2004, s. 66.

Grunnlaget for argumentet er derimot ganske vagt.³³⁵ Andrew T. Crislip mener det var oppført mens han var biskop, men heller ikke dette underbygges i noen grad.³³⁶ Kopecek angir et godt argument for at det ikke en gang var påbegynt i 372, på grunn av ordlyden i *Ep.* 94,³³⁷ men Rousseau mener at brevet kan være datert feil, og argumenterer for at det kan ha vært fra så tidlig som 370, og at Basilios beskriver byggverket for godt til at det ikke kunne ha vært påbegynt.³³⁸ Som et slags kompromiss mellom disse ulike fortolkningene, ser jeg det som sannsynlig at han, som ledende i Cæsarea alt før han ble biskop, kan ha begynt planlegginga av *Basileiados* alt før han ble biskop,³³⁹ men at bygginga ikke var ordentlig i gang før omkring 370–2. En lokal sultkatastrofe ca. 368–9 kan ha vært inspirasjonen til denne planlegginga.

Bygget inneholdt sykehus, vandrerhjem, fattighus, boliger for geistligheten, og sågar rom og saler av en slik karakter at de kunne benyttes til å ta imot prominente gjester, og kan ha blitt brukt til dette da Valens besøkte byen i 372.³⁴⁰ Selv om det primært var til støtte for byens vanskeligstilte, ble det også et rent praktbygg som understrekte Basilios' *euergesia*. Dette kommer blant annet frem i *Ep.* 94, hvor Basilios selv skildrer det som et riktig storstilt verk for byens vel og berømmelse, attpåtil at det inneholdt en ganske bekvem residens for Basilios selv.³⁴¹ Det ble bygget like ved byporten, godt synlig for innbyggere og tilreisende.³⁴² Dette byggeprosjektet ble knyttet opp mot Basilios' tilgang på asketer, som han nå hadde bragt til byen – de kunne bidra ved å bemanne dette bygget, en asketisk øvelse i å hjelpe de trengende. Det ble et sosialt prosjekt for Basilios – han både temmet den radikale askesen som var typisk for ørkenmunkene, og førte dem under seg. I forlengelsen av å føre dem under seg i byen, kunne han benytte deres iver til sosial velferd, i et prosjekt som var ment å legitimere den økonomiske støtta Basilios mottok fra keiser til de fattiges opphold.³⁴³ I og med at slike bygg

³³⁵ Brown 2002, s. 41.

³³⁶ Crislip, Andrew T. *From Monastery to Hospital: Christian Monasticism & the Transformation of Health Care in Late Antiquity*. Ann Arbor: University of Michigan Press, 2005, s. 104.

³³⁷ Kopecek 1974, s. 302.

³³⁸ Rousseau 1994, s. 140–1.

³³⁹ Noe Daley tydeligvis er enig i – Daley 1999, s. 441.

³⁴⁰ Sterk 2004, s. 69. Se også *Ep.* 94, hvor Basilios tilbyr fri bruk for guvernør og alle hans tilsatte og venner.

³⁴¹ Det vil si, Agnes Clare Ways oversettelse skriver biskop, men den greske originalen benytter ordet *koryfaïos* (κορυφαῖος), noe som simpelthen betyr leder. Jeg ville tro at Basilios var naturlig å ta som lederen, men det kan også vise til noen andre satt til å lede an munkene som arbeidet ved *Basileiados*. Kopecek bruker også biskop, men det spørres om han har konsultert den greske originalen. Kopecek 1974, s. 302.

³⁴² Sterk 2004, s. 27.

³⁴³ *Ἰ Λόγος περὶ ἀσκήσεως* fremhever Basilios viktigheten av *xenodokhia* (ξενοδοχία), altså gjestfrihet, noe som kan være knyttet til dette. Se PG 31.649. Dette er også å finne i *M. Regel* 38. Crislip henviser til *Ἵροι κατ' ἐπιτομήν* (*Short Rules*) via Morison, E.F. *St. Basil and His Rule: A Study in Early Monasticism*. Oxford: Oxford

ikke forekom innen kirka før Nikea, antar jeg at Basilios har hatt denne funksjonen klart for seg da han oppførte *Basileiados*.

Brown understreker at Basilios selv var svært opptatt av at rike skulle støtte fattige, og i så måte kan byggeprosjektet ses som et ledd i dette, at Basilios simpelthen benyttet seg av en etablert institusjon fremfor å oppsøke autoriteten *euergesia* ga.³⁴⁴ Brown skriver også: «The fact that Basil could be seen [helping the poor] proved that the bishop harbored none of the urges of a worldly patron»³⁴⁵ – altså fremstiller han det slik at Basilios hovedsakelig søkte å understøtte det kristne budskap. Samtidig skriver han: «Basil's activities in relieving Caesarea at a time of famine are best seen as the actions of a man acting quickly and with maximum publicity in order to justify the privileges of his church.»³⁴⁶ Dette antyder dermed at Basilios hovedsakelig bekymret seg over det rent politiske ved hans oppgaver som geistlig, altså å innfri keiserens forordninger om støtte til de trengende. Det kunne også være enda et verktøy for å innynne seg hos Valens. I ei tid hvor kontrollen over Armenia sto på spill, kunne Basilios vise seg som en biskop som visste å holde kustus på sin provins – og kanskje spre denne innflytelsen videre. Theodoretos skriver også at Valens donerte landområder til regionens fattige og syke, noe som kan bety at han donerte skatteinntektene fra disse områdene til *Basileiados*' videre virke, fremfor selve tomte for den første utbygginga. Theodoretos bidrar dessverre ikke til å løse spørsmålet, all den tid han formulerer seg ganske vagt: Ordlyden er simpelthen at Basilios mottok noe av den beste eiendommen Valens hadde å gi bort i nærområdet, og at de var tiltenkt de fattige. Bruken blir ikke spesifisert. Theodoretos skriver også om *to* møter mellom Valens og Basilios, noe som kan bety at denne donasjonen av land inntraff før 372.³⁴⁷

Selv om bygget hadde en sterk politisk og autoritetsbyggende funksjon, så var det et viktig bidrag til velferden i Cæsarea også – fattige, syke, foreldreløse og spedalske ble alle tatt vare på der.³⁴⁸ Syke- og fattighus ikke hadde vært vanlige på et slikt nivå før, men det betyr ikke at

University Press, 1912, s. 127–30; at Basilios setter som klare regler at munkene skulle delta i arbeidet ved *Basileiados*.

³⁴⁴ Brown 2002, s. 36.

³⁴⁵ Brown 1992, s. 101. Både hos Brown og Crislip er dette basert på *GNaz Or.* 43, som før nevnt er det et skrift ment å sette Basilios i best mulig lys. Jeg ser likevel ingen grunn til å betvile Basilios' aktive deltagelse, og genuint kristne oppofrelse.

³⁴⁶ Brown 2002, s. 39.

³⁴⁷ Theodoretos av Kyros. *Εκκλησιαστικῆς ἱστορίας (Historia ecclesiastica)* 4.16. Se også Rousseau 1994, s. 352–3.

³⁴⁸ Se Crislip 2005, s. 107.

Basilios utelukkende var motivert av de verdslige implikasjonene et slikt bygg hadde, et kristent verdisyn lå også til grunn, noe som også viste seg i hans aktive deltagelse der. Crislip påpeker også at inspirasjonen til dette bygget kan ha kommet fra lignende praksis, bare i mindre skala, hos munkeordener rundt om i Østromerriket. Etersom Basilios' besøk til disse ordenene hang sammen med hans tidlige fascinasjon for Eustathios av Sebaste, og han i tillegg sørget for lignende ordninger i sitt virkeområde, så kan man anta at også han var ei påvirkning.³⁴⁹

Patronen Basilios

Utover byggverk, var det å bidra med hjelp for vanskeligstilte et viktig element i *euergesia*. Basilios spilte regelmessig også denne patronrolla, og sendte mange brev på vegne av andre om økonomiske og andre verdslige problemer.³⁵⁰ Brev gikk også ut til mange biskoper, i forsøk på å påvirke kirkelige avgjørelser utafør hans provins.³⁵¹ Velgjørenheten hans var hovedsakelig fokusert på å få gaver fra rike til trengende.³⁵² Disse gavene var antagelig med på å gjøre driften av *Basileiados* mulig.

Brown skriver at Basilios deltok i en «discourse on the poor»,³⁵³ et standardisert formular for å appellere til rike, hvis overflod er ekstrem, om å hjelpe de enormt trengende – noe som skulle sikre giveren *timé* i himmelen.³⁵⁴ Han beskriver nærmest disse trengende som et rent verktøy i den samme diskursen, en skikkelse som er etablert og beskrevet på en slik måte at behovet for almisser er umiddelbart, og naturligvis at sjenerøsiteten til den som hjelper dem er dertil stor.³⁵⁵ Denne diskursen er altså med på å etablere Basilios som en naturlig patron, og knytter forståelsen av *euergesia* direkte an til kristne dyder.³⁵⁶ Det hjalp ham også å befeste si lokale makt gjennom almisser og støtte til de laveste sjiktene – noe som gjorde at han på mange måter kontrollerte mobben, eller hadde dem i ryggen, slik at han kunne true med ikke å greie å holde dem tilbake.³⁵⁷

³⁴⁹ Crislip 2005, s. 129–30 og 133.

³⁵⁰ Chadwick 2001, s. 342–3.

³⁵¹ Sterk 2004, s. 90–1. Sterk skriver riktignok «diocesan frontiers», men jeg antar hun sikter til provinsen Kappadokia fremfor diokeset Pontica.

³⁵² Sterk 2004, s. 68.

³⁵³ Brown 2002, s. 41.

³⁵⁴ En gjenganger i flere prekenes, se Rousseau 1994, s. 179.

³⁵⁵ Brown 2002, s. 45–9, skjønt store deler av boka vies utdypning av dette.

³⁵⁶ Dette gjaldt alle handlinger for byens beste – se Rousseau 1994, s. 167.

³⁵⁷ Noe som minst en gang ble virkelighet, ifølge i en anekdote i *GNaz Or.* 43, i en situasjon hvor Basilios var havnet i klammeri med en lokal dommer. Jeg antar det ikke er en overdrivelse all den tid dette ikke skulle representere kristne verdier, snarere lokal popularitet.

Marcella Patrucco går nærmere inn på brevene Basilios skreiv som patron,³⁵⁸ og understreker at alle brevene innen dette følger et klart formular: Basilios maner til å handle i rettferdighetens navn, ære vennskap – altså det vennskapet som lå til grunn gjennom *paideia* – og beskytte de som er i nød – noe som ikke nødvendigvis var de mest trengende. Han skreiv gjerne på vegne av høyere sjikt også.³⁵⁹ Patrucco beskriver dette som avhengig av to separate sfærer: På den ene sida er det Basilios' kirkelige plikt å ta seg av de svake, på den annen skylder han sin lojalitet til det nettverket av høyere stilte han naturlig var en del av grunnet sin egen velbårenhet.

I kraft av sistnevnte, måtte han også virke som mellommann mellom byen og keiseren – især når byens politiske autonomi sto i fare. Samtidig, påpeker Patrucco, så var det også et kirkelig motiv: Om byen gikk til grunne, ville det også være vanskelig for Basilios å få inn donasjoner til de fattiges underhold. Dette kan observeres i Basilios' formaninger til lokale styresmakter om å være sitt ansvar bevisst, og kan ses som et ledd i å holde byen stabil overfor keiser.³⁶⁰

Patrucco retter særlig oppmerksomhet mot *Ep.* 74, 75 og 76: Disse brevene ble skrevet da Kappadokia var blitt delt, i et håp om å få Valens til å ombestemme seg. Her benytter Basilios seg av nettverket han har bygget seg i et håp om å påvirke keiseren, og hans fulle retoriske utdannelse kommer også til syne. Spesielt *Ep.* 74 har opptil flere referanser til gresk mytologi og spesielt Odysseen – noe som innimellom lovprisninger av mottageren bidro til å opplyse om at de to hadde et godt vennskap, og at Basilios i sin ordprakt så ham som sin likemann og en han kunne stole på til å gjøre det rette, gitt hans korrekt ordlagte bønn.³⁶¹ Interessant er også at Basilios i alle brevene henviser til at byen omtrent har henfalt til kaos og at alle styresmakter har fløyet for alle vinder – unektelig ei henvisning til at keiseren pliktet å bidra til å holde orden i byen, og at det kanskje kunne bli alvorlige lovløse tilstander. Samtidig viste det også til Basilios' sympati med en klasse han selv sto nær, og ønske om å bevare «assemblies and speeches and conferences in the market place by men of high repute, and

³⁵⁸ Patrucco, Marcella Forlin. «Social Patronage and Political Mediation in the Activity of Basil of Caesarea» *Studia Patristica* 17 (1982), s. 1102–7.

³⁵⁹ Patrucco angir *Ep.* 85, 88, 110 og 303 som eksempel.

³⁶⁰ Patrucco henviser til *Ep.* 116.

³⁶¹ Denne appellen til moral viser også hvor Basilios' autoritet lå i møte med mottagerens sekulære stilling. Van Dam 1986, s. 59. Kopecek kommenterer at om man ikke visste at Basilios hadde skrevet brevet, kunne det like godt vært fra en lokal patrons hand. Kopecek 1974, s. 299.

such things as formerly made our city famous». ³⁶² Alle brevene er skrevet til kappadokiere som nå holdt viktige stillinger i nærheten av keiseren. ³⁶³ Dette viser viktigheten av et nettverk blant likemenn i regionen – noe Basilios åpenbart besatt, og benyttet til å løse mange situasjoner. Jeg vil også trekke frem *Ep.* 63, hvori Basilios bortimot lover evig frelse til adressanten i bytte mot skattefordeler til den han skriver brevet på vegne av. Kirkelige virkemidler lot seg altså gjerne bruke i brev om verdslige affærer, og vice versa.

Basilios tok også sine kirkelige maktmidler alvorlig, i *Ep.* 288 skriver han rett ut at ekskommunikasjon ikke bare gjelder kirka, men hele samfunnet. Om noen pådro seg Basilios' vrede, kunne vedkommende med andre ord befinne seg i en situasjon hvor hen ikke var velkommen noen steder. Nå er det slik at brevet antagelig beskriver en kristen av de lavere klassene, men det er ikke umulig å tenke seg at Basilios kunne ha benyttet denne trusselen, eller potensialet for dens utøvelse, til å påvirke også høyere stilte. Herunder hørte at Basilios, i forsøkene før ekskommunikasjon ble nødvendig, gjerne satte overtredere til sjelerensende oppgaver i offentlighet, noe som kunne være en temmelig ydmykende opplevelse. ³⁶⁴

Basilios benyttet seg av patronrollas utøvelse av *euergesia* og mottok dermed den *timé* det medførte. Rapp sier derimot at slike som kappadokierne ikke anså episkopatet som en kilde til *timé*, ettersom de hadde vært gjennom en periode med askese. ³⁶⁵ Jeg tror ikke det ene utelukker det andre, og jeg tror heller ikke Rapp tar ordentlig høyde for de mulighetene som fantes innen den pragmatiske autoriteten. I tillegg var det naturlig for bybefolkninga å oppfatte slike handlinger som en oppfyllelse av patronrolla, enten biskopen ville det eller ei. Rousseau mener også at Basilios gladelig oppfylte patronrolla. ³⁶⁶

Striden med Eunomios

Chadwick mener at Basilios lenge kviet seg for å formulere læren sin i skrift – både fordi han selv ikke hadde funnet svar på alle spørsmål enda, fordi han var redd for at det skulle bli utnyttet og forvrent om det ikke var tydelig nok, og fordi arianismen fortsatt sto sterkt. ³⁶⁷ Rousseau moderer disse antagelsene ved å etablere at Basilios fremfor alt var opptatt av at en

³⁶² *Ep.* 74.

³⁶³ Van Dam 1986, s. 55–6.

³⁶⁴ Rousseau 1994, s. 171–2.

³⁶⁵ Rapp 2005, s. 208.

³⁶⁶ Rousseau 1994, s. 159–60.

³⁶⁷ Chadwick 1993, s. 148–9.

persons liv skulle bære vitne om dens rettroenhet og fromhet, og ikke hva som ble nedfelt i skrift. Han ønsket selv å bidra til å bygge kirkesamfunnet i Cæsarea fremfor å bruke tida på å skrive om lære.³⁶⁸ Jeg vil selv anta at dette mest har fungert som ei passende rettfærdiggjøring overfor seg selv på bakgrunn av bekymringene Chadwick trekker frem. Uansett, da Eunomios nådde bredt ut med sin *Apologia*, bestemte Basilios seg for å begynne å skrive – under vil jeg undersøke hvorfor.

Eunomios av Kyzikos

Eunomios var født bondesønn i Kappadokia, men greide likevel å få en viss utdanning. Han søkte å studere retorikk, og utdannet seg i Konstantinopel, Antiokia og Alexandria. I sistnevnte by ble han etterhvert Aetios' sekretær, hvor han utviklet sin kristne lære. Eunomios ble stadig oppfattet som såpass radikal at både han og Aetios ble utsatt for angrep, og sistnevnte ekskommunisert. Eunomios' *Apologia* ble antagelig opprinnelig fremført i forbindelse med dette i 360, og ble bok like etter.³⁶⁹ Det kan synes at han hadde potensialet for bred oppslutning – Van Dam lister opp en serie tilbakevisninger av hans skrifter, og kommenterer at han en av de forfatterne som hadde flest motstandere i samtida si.³⁷⁰ Om så mange var ute etter å undergrave ham, må også faren for oppslutning vært sterkt til stede. Milton V. Anastos kommenterer at Eunomios antagelig gjorde verket sitt noe utilgjengelig, som et ledd i å forklare at Basilios brukte fire år på å besvare det, men har ingen annen henvisning enn Photios' *Βιβλιοθήκη* (*Bibliothékē*).³⁷¹ Personlig setter jeg ikke noen lit til at Basilios i denne perioden var opptatt av å få tak i *Apologia*, men snarere at det var en periode hvor han enda ikke hadde klart avgjort sitt forhold til kirka. Samtidig er det ikke usannsynlig at Eunomios så verket sitt forbeholdt sine trosfeller.

Aetios og Eunomios var påvirket av Eudoxios av Antiokia, som etterhvert fikk innflytelse hos Valens. Aetios fikk også i 356/7 innsatt biskoper sympatiske til hans lære i Antiokia og Alexandria, samtidig som Eudoxios utnevnte Eunomios til biskop av Kyzikos i 360. De pronikenske kreftene søkte å minske deres tilgang på keiser og episkopater, og styrke si egen stilling. Basilios ble til dels satt inn som et ledd i dette – det falt ham da antagelig naturlig å

³⁶⁸ Rousseau 1994, s. 28.

³⁶⁹ Behr 2004, s. 268–70.

³⁷⁰ Van Dam 2003, s. 16. Vaggione gjentar det samme i Vaggione 1987, xiii.

³⁷¹ Forfattet på 800-tallet, altså en god del seinere enn striden. Anastos, Milton V. «Basil's *Κατά Εὐνομίου*, A Critical Analysis» i Fedwick, Paul Jonathan, red. *Basil of Caesarea: Christian, Humanist, Ascetic: A Sixteen-Hundredth Anniversary Symposium*. Toronto: Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 1981, s. 73.

angripe den klart mest radikale og polemiske Eunomios for å sverte alle tre sin lære.³⁷² Det kan se ut som om Eudoxios og Eunomios' veier skiltes alt i 364, og at Basilios dermed i stor grad konstruerte deres vennskapelighet og sammenfallende doktrine.³⁷³

Van Dam påpeker at det var mer enn teologien som sto på spill, Eunomios var «a native of [Cappadocia] in which [Basil and Gregory of Nyssa] were making careers as churchmen but (...) did not share their background of wealth and privilege.»³⁷⁴ – altså handlet det også om klasseskille. Eunomios var en ambisiøs klassereiser, mens Basilios var født inn i sin klasse. Han var attpåtil i ferd med å gå langt forbi Basilios innen det kirkelige hierarkiet. Van Dam kommenterer også at status handlet om hvem man sammenlignet seg med, altså at det var en komparativ og ikke en absolutt størrelse. Å velge Eunomios som fiende sa noe klart om Basilios' status i forhold til hans, og å felle ham ville øke Basilios' *timé*.³⁷⁵ Dette var både fordi Eunomios hadde slik ei ledende stilling blant *anomoianerne* og til en viss grad også som kappadokier, og fordi Basilios la opp til at han selv egentlig var av en langt høyere status enn ham gjennom måten han fremførte seg selv i *Anatreptikos*.

Et ytterligere poeng er at Eunomios innledningsvis støttet opp om en direkte konkurrent til Valens – Prokopios (325/6–366). Han så seg selv som keiser Julians, og dermed det konstantinske dynastis, sanne etterkommer – noe som kan ha ført til at Basilios skreiv tilbakevisninga si i et håp om å knytte nærmere kontakt med Valens, og gjøre ham sympatisk til sin lære.³⁷⁶ Det kan igjen settes i sammenheng med spekulasjonen om at Basilios holdt seg unna det kristne liv mens Julian var keiser – altså at han kom på banen først da han så sitt snitt til å få direkte kontakt med og støtte fra en keiser.

Formulering av stilling og autoritet i *Anatreptikos*

Verket er en sterkt sarkastisk og undergravende polemikk. Selv om verket også bærer sterkt preg av å etterape Eunomios' *Apologias* fremtoning som rettslig forsvarstale, er det

³⁷² Chadwick 2001, s. 331; Behr 2004, s. 281–2 – ikke bare skaper Eunomios (og Aetios) voldsomme reaksjoner, men tilsynelatende er han ute etter å skape dem også. Behr kan problematiseres som noe antagonistisk mot *anomoianerne*, blant annet i at han selv tilbakeviser Eunomios' lære, men han henviser også til Vaggione, Richard Paul. *Eunomius of Cyzicus and the Nicene Revolution*. Oxford: Oxford University Press, 2000, s. 256, som ser ut til å dele synet hans.

³⁷³ Van Dam 2003, s. 23.

³⁷⁴ Van Dam 2003, s. 16, 26. Det er også interessant at Basilios forsøker å fremstille Eunomios' herkomst fra utafor Kappadokia – i *C.E.* 1.1 kaller han ham galater.

³⁷⁵ Van Dam 2003, s. 13, 16.

³⁷⁶ Van Dam 2003, s. 27–8.

polemikken som står i sentrum med en kategorisk og krass tilbakevisning av Eunomios.³⁷⁷ Dette blir understreket ved at Basilios er bevisst autoritær og nedlatende. Eunomios forstår simpelthen ikke teologi ifølge Basilios, og mestrer heller ikke filosofien.³⁷⁸ Basilios misforstår også flere passasjer – antagelig bevisst – for å fremstille Eunomios som enda mer håpløs.³⁷⁹ Alt dette er typiske virkemidler i en polemikk, en stil Basilios utvilsomt hadde lært seg å mestre i løpet av sin retoriske utdanning.³⁸⁰

Rapp påpeker at kappadokierne, også Basilios, generelt så ned på geistlige av lavere byrd, og det var enkelt for Basilios å gjøre Eunomios' dårlige utdanning til et poeng i sin retorikk.³⁸¹ Dermed etablerte Basilios at kun velutdannede av god byrd hørte hjemme i episkopatet, og i teologisk debatt generelt. Det blir nærmest ikke et personangrep, men en enkel stadfestelse av at man ikke kunne forvente ordentlig teologisk forståelse av simple mennesker uten tilstrekkelig *paideia*.³⁸² Denne typen klasseskille var vanlig i det romerske samfunnet ellers, og i Basilios' skrifter kan man se at det fant veien inn i det kirkelige hierarkiet også. Ved å presentere et slikt argument kunne Basilios implisere at hans likesinnede, altså alle lærde kristne, måtte ta avstand fra Eunomios' radikale og uutdannede lære, og støtte Basilios' pronikenske forståelse. Det er klart at han skriver for medlemmer av sitt sjikt, i og med at teksten er såpass tung og baserer seg på tidvis ganske innfløkt filosofisk og teologisk argumentasjon. Derfor er det også klart at han ønsker annerkjennelse fra disse, og ikke skriver av noe altruistisk ønske om å redde den alminnelige kristne. Det er ikke dermed sagt at Eunomios faktisk var en uutdannet idiot som ikke kunne ha tilhørt en velutdannet elite, men dette er bildet Basilios søker å etablere.

Basilios satte sin egen lære i konteksten av en klar tradisjon, denne *paradosis* som identifiserte ham som del av en ortodoks kontinuitet.³⁸³ Eunomios henviste også til kirkefedre,

³⁷⁷ DelCogliano og Radde-Gallwitz 2011, s. 42–3.

³⁷⁸ Behr 2004, s. 283.

³⁷⁹ For eksempel i *C.E.* 1.5 – se DelCogliano og Radde-Gallwitz 2011, s. 94 (note 41) – Basilios drar Eunomios' argument rimelig langt ut i det absurde, for min del virker det som Basilios ønsker å avvise Eunomios' åpningspremiss med en lettvent polemisk teknikk. Noe lignende opptre i *C.E.* 2.21 og 2.22 også. Anastos er skeptisk til at Basilios gjør det med vilje, men jeg antar at dette skyldes hans forutinntatte støtte til Basilios' ortodoksi. Anastos 1981, s. 79. Se også *ibid.* s. 122.

³⁸⁰ DelCogliano og Radde-Gallwitz 2011, s. 41.

³⁸¹ Rapp 2005, s. 174. Rousseau forsøker å moderere dette noe ved å hevde at dette kun manifesterte seg i noen tilfeller, men at han hovedsakelig unngikk hovmodighet. Rousseau 1994, xiv.

³⁸² Han tar seg derimot bryet med indirekte å kalle Eunomios en prostituert – *C.E.* 1.23, gjengir Jer 3,3. Ellers er det varierende anklager av galskap og gudsbespottelse, eller begge deler på en gang. Se f.eks. *C.E.* 2.15.

³⁸³ Spesielt tydelig i *C.E.* 1.3.

men Basilios kunne legge til grunn at hans fortolkning av dem var feil, tatt ut av kontekst, eller bevisst forvrent.³⁸⁴ Basilios selv var del av denne *paradosis* som sikret hans ufeilbarhet i forståelsen av deres tekster, noe han nøye konstruerte i ettertid gjennom hans henvisninger til familiens direkte linje til Origenes. Origenes får også en fremtredende plass i verket – Sesboüé identifiserer opptil flere idéer hos Basilios som har opphav i ham, og som knytter Basilios klart til en tradisjon også.³⁸⁵

Som nevnt bærer *Anatreptikos* preg av å være en påtalers tale i respons til Eunomios' *Apologia*.³⁸⁶ Denne retoriske øvelsen var velkjent i Athens rettssaker, og ei rekke virkemidler derfra gjør seg gjeldende i Basilios' tekst, også gjennom ordbruk som var typisk for en rettssal. Han henvender seg for eksempel dels til leseren slik man henvender seg til en jury, og dels direkte til Eunomios som om han var anklaget. I tillegg var en sentral del av en hvilken som helst rettstale i sterkest mulig grad å fremstille motstanderen som en grusom skikkelse, og seg selv som uskyldsren. Dette foregikk gjennom ei blanding av karaktermord, latterliggjøring, overdrivelser, ren løgn, og gjerne svært sterke følelser eller patos.³⁸⁷ Alle disse virkemidlene har Basilios tatt med seg, og gjennom denne fullstendige svartmalinga av Eunomios ville det også være enklere å benytte verket som et ledd i å definere ortodoksien utifra hva den ikke var – altså Eunomios' *anomoia*.

Han gjør narr av formen hos Eunomios – han fremstiller det slik at han ikke har noen grunn til å ville forsvare seg, da hans innbilte påtalere ikke fantes før han skreiv teksten,³⁸⁸ og at hele hans sak er en hån og et infantilt påfunn. Dette er i seg selv en alvorlig nok anklage, da man gjerne kunne dømmes strengt for å bringe en falsk sak for retten i Athens demokrati. I et eksempel på både dette og hans sarkastiske stil, skriver Basilios, som en tenkt uttalelse fra Eunomios: «Why do you judge me harshly, gentlemen of the jury? For I have ascended to the very pinnacle of virtue, transcended earthly matters, and transferred my entire way of life to

³⁸⁴ C.E. 1.4.

³⁸⁵ Gjengitt i DelCogliano og Radde-Gallwitz 2011, s. 61. Et godt eksempel opptrer i C.E. 2.19 – se DelCogliano og Radde-Gallwitz 2011, s. 157–8 (note 94).

³⁸⁶ ἀπολογία betyr forsvarstale, og dette begrepet ble benyttet allerede i athenske rettsaker om den påtaltes tale til juryen. Se for eksempel Lysias' forsvar for Euphiletos, *Mot Eratosthenes (Υπέρ του Ερατοσθένους φόνου απολογία)* fra omkring 400 f.kr. Craig Cooper har en god gjennomgang av den i Cooper, Craig. «Forensic Oratory» i Ian Worthington, red. *A Companion to Greek Rhetoric*. Malden: Blackwell Publishing, 2007, s. 211–4.

³⁸⁷ Cooper 2007, s. 207–10.

³⁸⁸ C.E. 2.1. Han mener også at det ikke finnes noe behov for at Eunomios skulle ha fremført verket muntlig – se C.E. 1.2.

heaven!»³⁸⁹ Han skriver også at Eunomios forsøker å lure til seg sympati gjennom å fremstille seg selv som urettferdig angrepet, og at han bærer på skjult sinne.³⁹⁰

Eunomios blir regelmessig beskyldt gjennom hele verket for å være utilbørlig arrogant. Dette er både fordi han tror han kan fylle igjen hull i teologien representert ved *paradosis*, men man kan også ane den arrogansen Basilios føler han viser ved ikke å holde seg til sin stasjon i livet. I innledninga til *Anatreptikos*' bok 2 anklager Basilios ham nærmest for å velge det teologiske ståstedet han har simpelthen for å kunne vise frem sine retoriske evner, noe som ihvertfall er arrogant. I denne arrogansen ligger da naturligvis også stolthet – noe en med sann *paideia* ikke ville ha gjort seg skyldig i. Det er også interessant å bemerke seg hvor regelmessig Basilios viser til at Eunomios ikke bare gudsbespottende, men rett og slett *gal*. I følge Foucault er skillet mellom fornuft og galskap vesentlig i enhver diskurs, og det å holde enkelte utafør – Eunomios, som gal, er simpelthen ikke i stand til å uttale noe fornuftig.³⁹¹

Filosofiske og teologiske argument³⁹²

Basilios' kronargument i *Anatreptikos* er at Eunomios tar feil av hva som *sies* om treenigheta, og hva de *er*, altså deres *ousia*.³⁹³ Der Eunomios tror han sier noe om Guds *ousia*, så er det altså hans *idiómata* (ιδιώματα)³⁹⁴ som beskrives. Disse var observerbare på utsida utifra Guds handlinger, men kunne ikke si noe om hans indre, som forble skjult. Dette gjaldt for alle deler av treenigheta. Ayres kommenterer at dette skillet har et sterkt opphav i stoisk filosofi, noe som også lar seg vise i Basilios' bruk av ordet *epinoia* (ἐπίνοια).³⁹⁵ Basilios etablerer også at dette skillet er naturlig utifra Guds teologi og økonomi, altså det som omhandler Gud selv, og

³⁸⁹ C.E. 1.3. Oversettelsen legger til *judge and of the jury*, men dette reflekterer kun at måten Basilios formulerer seg på i den greske originalen er typisk rettslig.

³⁹⁰ C.E. 1.2. Sinne er svært ukristent, og også i strid med *paideias* ideal.

³⁹¹ Foucault 1999, s. 10. Interessant nok skriver han at «[den gales tale] kan ikke anses som troverdig i retten, (...) ikke en gang muliggjøre transsubstansiasjonen ved messeofferet og gjøre brød til kjød.»

³⁹² Det er en grundig gjennomgang av argumentasjonen i Anastos 1981. Skjønt, Anastos synes å ta Basilios' ortodoksi for gitt i måten han presenterer innholdet, og impliserer både at Eunomios er mer eller mindre sammenfallende med Arius' lære, og at han leder den *anomoianske* sida – i tillegg til å kalle ham slu og manøvrerende (*ibid.* s. 72), noe som avslører en noe forutinntatt innstilling.

³⁹³ C.E. 1.15, 2.5.

³⁹⁴ LSJ: Egenskaper, trekk, særegenhet – gjerne spesifikke til en person, eller i Basilios' tilfelle – de individuelle delene av treenigheta. Dette fremheves som en typisk platonsk/aristotelisk begrepsbruk i DelCogliano og Radde-Gallwitz 2011, s. 50. Flere platonske elementer identifiseres *ibid.* s. 69–74, samt noe aristotelisk gods som antagelig har kommet via de samme inspirasjonskildene.

³⁹⁵ Ayres 2004, s. 192-3. Ordet tyder i denne tradisjonen det som kan konseptualiseres, det abstrakte, altså forståelsen av det som er umiddelbart for sansene ved en gjenstand men som ikke sier noe om gjenstanden i seg selv.

det som omhandler hans skaperverk.³⁹⁶ Hans *ousia* tilhører førstnevnte, som ikke kan observeres, mens skaperverket kan observeres, og der kan man kjenne hans egenskaper. Det andre Basilios fokuserer på, er skillet mellom tro og inspirasjon av Den hellige ånd, og sofisme eller logikk – hvorav Eunomios klart utpekes som en tilhenger av sistnevnte. Basilios kan tro på det ukjente, og være forsikret om det gjennom Den hellige ånd, mens Eunomios prøver å gjøre kjent det som er ukjent, altså treenighetas *ousia*.

Et annet filosofisk grep Basilios benyttet seg av, var å skifte fokus fra forholdet mellom språk og sannhet, til forholdet mellom tanke og uttrykk.³⁹⁷ Eunomios sin angrepsvinkel var fundert i et forsøk på å finne sannhet om Gud i språket man benyttet om ham, mens Basilios påpekte at språket springer ut ifra en tanke en selv har og som gir uttrykk til en egen idé (*epinoia*) – og dermed ikke nødvendigvis noe som er sant om Guds *ousia*. Etersom språket uansett er inadekvat for å uttrykke guddommeligheten, så er det kun tanken som kan nærme seg noen sannhet, og det kun etter guddommelig inspirasjon. Her uttrykket Basilios et essensielt filosofisk argument hvor språk ikke er et fullgodt uttrykk for idé, og at språk dermed ikke kan romme absolutte sannheter om hva Gud *er*. Som han også skreiv i ett av sine brev: «every theological expression is less than the thought in the mind of the speaker»³⁹⁸

Rousseau mener det var uunngåelig at Basilios svarte på et såpass filosofisk nivå, i og med at Eunomios benyttet seg av det selv.³⁹⁹ Samtidig er det klart at Basilios hadde et slikt nivå av utdanning at det ikke var noen vanskelighet for ham å hevde seg overfor Eunomios innen filosofien, og benytte det i en teologisk kontekst.⁴⁰⁰ Resultatet ble at skriftet bærer preg av ei sammensmeltning mellom filosofiske og teologiske argumenter som i stor grad sørget for å forankre *paideia* i teologien han etterhvert formulerte, og en klar diskurs som skulle gå videre til å bli hovedstrømninga ved kirkekonsilet i Konstantinopel. Ayres påpeker Basilios' mangefasetterte påvirkning, og finner elementer fra stoisme, Aristoteles og platonisme i *Anatreptikos*.⁴⁰¹ Basilios selv kritiserer også Eunomios' manglende forståelse av

³⁹⁶ Θεολόγια og οικονομία – to begrep Basilios legger til diskursen.

³⁹⁷ Behr 2004, s. 289.

³⁹⁸ *Ep.* 7

³⁹⁹ Rousseau 1994, s. 106.

⁴⁰⁰ *C.E.* 1.8, 1.10 og 1.27 demonstrerer greit Basilios' evne til å tilbakevise kun basert på logisk argumentasjon.

⁴⁰¹ Ayres 2004, s. 200–2. Se også en grundig redegjørelse i Robertson 1998, som også påpeker at noe av sammenfallinga av aristoteliske og stoiske idéer kommer av at de hadde begynt å gli inn i hverandre ved 300-tallet. Robertson 1998, s. 416.

Aristoteles,⁴⁰² og dårlige argumentasjonsteknikk.⁴⁰³ Det er verdt å nevne at Basilios også gjør en del semantiske og grammatiske innvendinger mot Eunomios, noe som også er med på å demonstrere utdannelsesnivået hans.⁴⁰⁴

I tillegg til den filosofiske argumentasjonen ovenfor, dukker flere teologiske hensyn opp i teksten. Basilios appellerer flere ganger til tings uforståelighet og nytteløsheten i å diskutere dem i teksten, noe som i tillegg til å legge til rette for Basilios' vektlegging av tro, kan antyde at Basilios forsøkte å stilne konflikten.⁴⁰⁵ Han henviser også til Skriftens innlysende sannheter, en sannhet som Basilios påberopte seg autoriteten til å fortolke, både gjennom sin *paradosis* og ved å fremføre seg selv som den med den fremste asketiske autoriteten – og Eunomios som ikke en gang verdig den åndelige autoriteten hans episkopat skjenket ham.⁴⁰⁶ Han forsto ikke, og forvrenget Skriften, noe som understrekes ved Basilios' hyppige sammenligninger av Eunomios med Satan selv.⁴⁰⁷

I tillegg til å bli argumentert på et filosofisk nivå, var den tyngste teologiske innvendinga mot Eunomios at han forsøkte å nå Gud gjennom logisk argument, ikke tro. Sågar kalles det *pithanologia* (πιθανολογία) – altså argument som er kalkulert til å virke overbevisende og ikke nødvendigvis er logiske eller redelige i seg selv.⁴⁰⁸ Basilios, på si side, har et åpent sinn, inspirert av Guds kjærlighet – altså Den hellige ånd – og kan dermed i større grad påberope seg sannheten enn Eunomios med sine sofismer.⁴⁰⁹ Eunomios og hans likesinnede henges ut som blindet av fornuft og selvforherligelse: «they followed only what was apparent to their reasoning and refused to believe the proclamation of the Spirit»⁴¹⁰

Gjennom den asketiske autoriteten Basilios hadde bygd seg, især sammenlignet med en lære som mange syntes altfor radikal, kunne han påberope seg direkte kontakt med Den hellige ånd.

⁴⁰² Van Dam 2003, s. 29. Han kritiserer også at han i det hele tatt benytter ham i *C.E.* 1.9, noe Fedwick mener er et av de sentrale argumentene i teksten – se Fedwick 1979, s. 5.

⁴⁰³ *C.E.* 1.5 – Basilios viser at Eunomios' dårlige kjennskap til filosofi gjør at argumentet hans klapper sammen, og samtidig viser han sin egen kjennskap til ulike filosofers argumentasjonsteknikk.

⁴⁰⁴ Se *C.E.* 2.2 og 3.7.

⁴⁰⁵ For eksempel *C.E.* 2.24.

⁴⁰⁶ *C.E.* 1.1, i åpningslinjene til verket.

⁴⁰⁷ Bl.a. *C.E.* 1.3.

⁴⁰⁸ *C.E.* 1.1. Definisjon fra LSJ. Dette blir en form for populisme, noe Basilios sammenligner med Satan i *L.A.*, s. 19–20.

⁴⁰⁹ Rousseau 1994, s. 125.

⁴¹⁰ *C.E.* 2.24. I den greske originalen skriver Basilios Πνεύματος – altså Ånd – at det skrives med majuskel gjør det uten tvil at han mener Den hellige ånd, og ikke ånd generelt.

Den *paradosis* han hadde etablert seg som en del av understrekte dette bare videre. Ved å fremstille Eunomios som en som sto utafør dette, kunne Basilios så å si monopolisere sannheten. Videre fremførte Basilios ham som uendelig stolt og arrogant i publiseringa av sitt verk i en søken etter å fremstå som lærd og fremst innen sin lære – en merkelapp som naturligvis ikke gjaldt Basilios selv, som i følge seg selv kun ønsket korrekt ortodoksi, i all ydmykhet.⁴¹¹ Eunomios er nærmest en retoriker og sofist i kristen forkledning, mens Basilios selv er en from asket.

Det er viktig å påpeke at dette er en ensidig demonstrasjon, da jeg i hovedsak er interessert i hvordan Basilios fremfører seg selv. Dermed kan det virke som jeg helt enkelt er enig i Basilios' fremstilling av Eunomios, noe som ikke er tilfelle. At Basilios representerer sannheten, eller at han klarer å gjendrive Eunomios, er ikke et gitt faktum. Heller ikke er Eunomios' enfoldighet et historisk faktum, men en virkelighet Basilios skaper. Jeg anser at deler av teksten handler om hvordan man skal forstå ulike begrep – hvor Eunomios og Basilios forstår dem forskjellig uten at den ene utgaven er sannere av den grunn – og hvilken tradisjon som skal ha forrang i forståelsen av teologien. Dette er spesielt åpenbart i diskusjonen om tid, hverken Basilios' eller Eunomios' argument synes å være tilfredsstillende, og blir på mange måter kjernen av begge argument.⁴¹² Dermed er teksten i hovedsak interessant som et utgangspunkt for en forståelse av Basilios' diskurs, ikke for hvem av de to stridende som har riktigst ortodoksi.

***Anatreptikos* som utgangspunkt for formuleringa av Basilios' lære**

Verket blir ansett som grunnsteinen i Basilios' lære, som all hans videre teologiske forståelse er bygget på, og også utgangspunktet for ei forening av *homoousia* og *homoiousia*.⁴¹³ Basilios benyttet lang tid på å skrive noe som helst om teologi – hvorfor først dette verket? Jeg vil argumentere for at Eunomios har fremstått som en nyttig idiot for ham. Han var den klart enkleste å angripe av de tre *anomoianerne* grunnet hans enda mer radikale og konfronterende væremåte, og en lettvent måte å avvise alle tre på en gang.⁴¹⁴ I tillegg var det en måte for Basilios å fremføre sin lære i et langt mer fordelaktig lys ved sida av Eunomios' radikale

⁴¹¹ Van Dam 2003, s. 29. Se også *C.E.* 1.1. Ved å spille seg selv og sine evner ned, så får han også Eunomios til å fremstå i et dårligere lys.

⁴¹² Se Anastos 1981, s. 122–5 for nærmere utdypning.

⁴¹³ Rousseau 1994, s. 132.

⁴¹⁴ I *C.E.* 1.1 skriver han at han ønsker å undergrave både Eunomios og Aetios med tilbakevisninga si. I 1.2 beskriver han flere meningsfeller, som han antagelig mener at han tilbakeviser samtidig. Her figurerer også Eudoxios. Se DelCogliano og Radde-Gallwitz 2011, s. 85–6 (note 22).

skrift, og beskrive den som det Eunomios *ikke* var. Rousseau skriver at «Eunomios helped Basil to sharpen his view, because he illustrated an exactly contrary inclination.»⁴¹⁵ Dette er nok et litt mildt utsagn, jeg mener Eunomios slik Basilios fremstilte ham var en effektiv kontrast som det brede lag av biskoper kunne enes om at sto for en helt feil lære, som tillot Basilios å overbevise dem om at en teologi som var dens motsats måtte være noe de kunne forenes om.

Det var ikke nok å ha en fordelaktig kontrast til læren – læren i seg selv måtte også oppfattes som overbevisende for både tilhengere av *homoousia* og *homoiousia*. I *Anatreptikos* etablerte han berøringspunkter mellom de to ved å formulere *ousia* løsere, og snarere se på det som et uttrykk for et slags fellesskap – slik alle mennesker har et fellesskap i at de alle besitter et *noe* som gjør dem til mennesker.⁴¹⁶ Satt opp mot *anomoia*, var det enklere å godta at lik eller identisk *ousia* var uten betydning all den tid den var ukjent uansett – og bedre enn å hevde at Fader og Sønn var ulike, eller attpåtil at Sønnen var skapt! Dette var et ledd i Basilios' søken etter kollegialitet og samstemthet i kirka, og gjennom skriftet sitt fant han det som kirka i stor grad kunne samdes om.⁴¹⁷ Ayres kommenterer riktignok at verket kan bære preg av klare sympatier til *homoiousia*, men at dette kan dreie seg om vanskeligheten ved å formulere fullt ut en definisjon av *homoousia* som ikke var konfliktskapende.⁴¹⁸ Man skal være forsiktig med å knytte Basilios til *homoiousia*-tradisjonen; noen trekk kan antagelig ha sammenheng med ønsket om å dempe konflikten, mens resten egentlig ikke kan knyttes direkte til *homoiousia*.⁴¹⁹

Homoousia blir kun nevnt et fåtalls steder i teksten, og kun én gang direkte om treenigheta.⁴²⁰ Treenigheta formulerer han derimot en klar forståelse av i *C.E.* 3.1 uten å henfalle til sabellianisme – de fremstår som like, men forskjellige – men Anastos har rett i å beskrive det som «perilously close to subordinationism».⁴²¹ Forskjelligheten beskrives i denne delen som et resultat av at Sønnen er lavere enn Faderen i rang og verd, og Ånden lavere enn Sønnen

⁴¹⁵ Rousseau 1994, s. 120.

⁴¹⁶ Chadwick 2001, s. 332–3.

⁴¹⁷ Sterk 2004, s. 60.

⁴¹⁸ Ayres 2004, s. 189.

⁴¹⁹ Se Zachhuber, Johannes. «Basil and the Three-Hypostases-Tradition: Reconsidering the Origins of Cappadocian Theology» *Zeitschrift für Antikes Christentum* 5 (2001): s. 65–85. Han gir derimot intet fullgodt svar på hvilken tradisjon han kan tenkes å tilhøre.

⁴²⁰ *C.E.* 1.20.

⁴²¹ Anastos 1981, s. 122.

igjen, skjønt de deler den samme guddommeligheten og *ousia*.⁴²² Dette blir da manifestasjonen av deres ulike *idiómata*, noe Basilios seinere beskrev klarere som deres *hypostaser* (ὕποστασις) i aksiomet «έν *ousia*, tre *hypostaser*». *Idiómata* er ikke dermed ensbetydende med *hypostase*, sistnevnte omfatter i større grad helheten av hva det er som gjør noe distinkt utover *ousia*, det vil si summen av *idiómata*.⁴²³ LSJ definerer *hypostasis* som det underliggende eller grunnleggende, og at det i tillegg kan forstås som substans eller natur i en aristotelisk tradisjon. Begrepet bærer altså med seg store muligheter for misforståelse, trass i at Basilios legger Skriften til grunn for fortolkninga si. Ayres påpeker at det var et begrep som dukket opp i flere tekster på 360-tallet, som Basilios kan ha blitt inspirert av.⁴²⁴ Basilios nevner *hypostase* i *Anatreptikos* også, men det kommer ikke like klart frem: Det eneste stedet Basilios klart sier noe om *hypostase* er i *C.E.* 3.3, men der knyttes det til gjengjeld klart an til treenighetas tre personer. Det knyttes også til *homoousia* i *C.E.* 1.20, men opptrer kun som sitat fra Skriften.⁴²⁵ DelCogliano og Radde-Gallwitz mener at slik idéene presenteres i dette verket, opptrer de ikke som ferdig utviklede.⁴²⁶

Likevel så grunnlegger Basilios sin forståelse av *hypostase* i Hebr. 1,3. I den bibelpassasjen beskrives Sønnen som et bilde av Faderens *hypostase* – χαρακτήρ τῆς ὑποστάσεως αὐτοῦ – altså en refleksjon, og ikke en identisk gjengivelse. Om *ousia* var identisk, måtte dette dreie seg om noe annet ved treenigheta, det som skilte dem ad men likevel anga et fellesskap, altså et begrep som tillot Basilios å se treenigheta som både tre og én. Det virker med andre ord som om bruken av begrepet i *Anatreptikos* er gjennomtenkt, selv om den ikke er utstrakt, noe som taler imot DelCogliano og Radde-Gallwitz' påstand. Skjønt, det kan også ha vært en hendig bekreftelse fra Skriften for en idé han fikk fra Origenes. *Hypostase* kan i stor grad knyttes til platonismens forestilling om Gud i de tre *hypostasene*: guddommen selv, det guddommelige intellekt (*nous*) og verdenssjelen. Dette var noe som også preget Origenes' tenkning, som Basilios kan ha plukket opp.⁴²⁷

⁴²² Ayres trekker frem dette som et typisk trekk ved *homoiousia*. Ayres 2004, s. 197–8.

⁴²³ For klare fremstillinger av *hypostase*, se *Ep.* 52, 125, 214 og 236. Robertson kommenterer at Basilios av og til benytter seg av *hypokeimenos* (ὕποκειμενος) fremfor *hypostase*. Robertson 1998, s. 404–6.

⁴²⁴ Ayres 2004, s. 202–4.

⁴²⁵ Basilios refererer til *hypostasens* karakter (gjengitt fra Hebr 1,3 – han ser altså ut til å være forsiktig med å benytte begrepet selv) som avslører Faderen og Sønnens *homoousia*.

⁴²⁶ DelCogliano og Radde-Gallwitz 2011, s. 4.

⁴²⁷ Se Rist, John M. «Basil's 'Neoplatonism': Its Background and Nature» i Paul Jonathan Fedwick, red. *Basil of Caesarea: Christian, Humanist, Ascetic: A Sixteen-Hundredth Anniversary Symposium*. 2 bd. Toronto: Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 1981, s. 190–220.

Ånden fikk ikke ei fullstendig utredning før seinere, men kimen er å finne i bok 3 av *Anatreptikos*. Problemet lå i at Skriften i liten grad definerte Ånden, men Basilios ga den etterhvert karakter som en fullender av hva Faderen skaper gjennom Sønnen. Denne definisjonen fant han gjennom å appellere til egen autoritet – han visste om de uskrevne apostoliske tradisjoner, hvis garantist var Gregor Thaumaturgos; og hans asketiske og åndelige autoritet var såpass sterk at han også fant svaret gjennom kontemplasjon (θεωρία), altså inspirasjon fra nettopp Den hellige ånd.⁴²⁸ Ayres beskriver det som et rent polemisk redskap som betegner tilhengere av Nikea som *sanne* opprettholdere av teologien, mens motstandere nødvendigvis må ta feil, da de umulig kan ta del i Ånden slik som Basilios og hans meningsfeller.⁴²⁹

DelCogliano og Radde-Gallwitz påpeker at teksten bærer preg av å kombinere mange kirkelige tradisjoner, og dermed skaper ei slags forening av dem – kontra Eunomios.⁴³⁰ De ulike tradisjonene som kom frem i hans argumentasjon, sammen med et nikensk ordforråd som han seinere videreutviklet, viser kimen til hans forsøk på å samle flere retninger. Dette fikk større vekt i takt med den ytterligere autoritet han mottok gjennom episkopatet sitt.

Jeg har ovenfor presentert ei bred oppfatning av at *Anatreptikos* kun er en skisse for den seinere utviklinga i Basilios' lære. Selv mener jeg at et realistisk alternativ kan være at Basilios benyttet tida opp mot nedskrivninga av dette verket til å raffinere læren sin, men bevisst holdt tilbake – både fordi en lengre teologisk utleggelse ikke passet inn i et essensielt polemisk verk,⁴³¹ og fordi han i den teologiske utlegninga han faktisk bød på fortrinnsvis søkte å samle ulike retninger.⁴³² Om han hadde viet stor plass til den fulle teologiske forståelsen sin, kunne det ha skapt splid fremfor å samle. Selv om flere forfattere beskriver Basilios' gradvise etablering av sin egen lære, mener jeg at noe av dette står på vaklende grunnlag.⁴³³ Ayres funderer for eksempel dette i ei brevveksling som angivelig er falsk, og hovedargumentet hos disse forfatterne er gjerne hvor uferdig læren kan synes i

⁴²⁸ Ayres 2004, s. 218–9.

⁴²⁹ Ayres 2004, s. 220.

⁴³⁰ DelCogliano og Radde-Gallwitz 2011, s. 34.

⁴³¹ «Basil is more concerned with proving Eunomius wrong than with formulating a systematic account of how the Father and the Son are related.» DelCogliano og Radde-Gallwitz 2011, s. 45.

⁴³² Jeg får uventet støtte av Anastos 1981, s. 127–8. Vi har derimot ulik oppfatning av tida opp mot verkets slutførelse i 364 – Anastos synes å mene at Basilios uansett besatt korrekt ortodoksi, og egentlig bare klødde etter å få tak i *Apologia* så raskt som mulig for å kunne tilbakevise det, noe som ble forhindret av forfatteren selv.

⁴³³ Se for eksempel Ayres 2004, s. 198–204.

Anatreptikos.⁴³⁴ Jeg mener derimot at verket i større grad søker å vise Basilios' egenskaper og ikke minst demonstrere hans autoritet – gjennom rettroenhet, *paradosis*, *paideia* via retorisk mestring og kunnskap om filosofi, og evne til teologisk diskusjon på et høyt plan – fremfor å skulle være ei fullstendig drøfting av hans lære. Flere steder i teksten dukker både *homoousia* og *hypostase* klart opp på en slik måte som kan minne om Basilios' seinere formuleringer – et eksempel er *C.E.* 2.3, hvor han skriver «it was not the intention of the Apostle to communicate to us the subsistence of the Only-Begotten before the ages (...) [or] the very substance of God the Word (...)». For «subsistence» angir den greske originalen *hypostasin*, et sted det kanskje hadde vært mer naturlig for Basilios å benytte *idiómata* om det var slik at *hypostase* ikke hadde en klar plass i hans teologiske vokabular. «Substance» angir *ousia*, som opptrer med *idiómata* andre steder i teksten. I tillegg viser han til en ganske bevisst bruk av Hebr 1,3 for å underbygge en svært subtil forståelse av *hypostase*, noe som også rimer dårlig med at læren hans ikke skulle være ferdig utviklet.

Formuleringa av en ny teologisk diskurs

Gjennom å vise til Ånden som en sann garantist for å uttale ortodoks tradisjon, eller *paradosis*, skapte Basilios ei klar forestilling av at en pronikensk teologi måtte komme av Åndens inspirasjon og rettleidelse mot apostlenes tradisjoner.⁴³⁵ Bloch kommenterer at innen formell tale så anså ikke taleren sine ord som hans egne, men en gjengivelse av forfedrenes ord.⁴³⁶ Basilios gjenga kirkefedrenes ord uendret, gjennom at Ånden talte gjennom ham som et verktøy – heller ikke for ham var ordene hans egne.

Han måtte stadig vise sin asketiske overlegenhet som bevis på sin åndelige autoritet, men ved å tilknytte dette *paradosis* og etablere et klart vokabular for å snakke om treenigheta, skapte Basilios en ny diskurs hvor han hadde definert begrepene – all manglende forståelse av dem vitnet om manglende deltagelse i den korrekte diskursen og dermed manglende kontakt med Den hellige ånd. DelCogliano og Radde-Gallwitz beskriver det som «language about language».⁴³⁷ Foucault setter dette som en av de vanlige begrensningene av en diskurs, at kun en viss type utsagn kan oppfattes som sanne, gitt diskursens regler – regler som Basilios satt gjennom å definere begrepene på en viss måte. Basilios etablerte tabu-områder både gjennom

⁴³⁴ For eksempel DelCogliano og Radde-Gallwitz 2011, s. 4.

⁴³⁵ Ayres 2004, s. 222.

⁴³⁶ Bloch 1975, s. 8.

⁴³⁷ DelCogliano og Radde-Gallwitz 2011, s. 46.

å begrense mulighetene for uttalelser blant forsamlinga si og de han opptrådte som læremester for, og ved å stemple de som avvek fra hans lære, som da alle var *anomoianere*, som gale og dermed ute av stand til å uttale seg med fornuft.⁴³⁸ Det er viktig å presisere at diskursen ikke eksplisitt forbyr *anomoia*, men snarere ikke har rom for det i sine mulige ytringer. Dette forsterkes enda mer av at Basilios flere steder i *Anatreptikos* velger å sette inn en lakune fremfor å skrive ut det han oppfatter som Eunomios' større blasfemier – det er for å skape en effekt, men samtidig understreker det at språket hans knapt er i stand til å uttale det.

Denne konstruksjonen var et effektivt grep for å løse bekymringer ved sentrale begrep i Nikeas trosbekjennelse – først og fremst *ousia* – og for å knytte seg selv til en klar teologisk forståelse som flere kunne enes om. Diskursen hadde den fordel at den var klart anti-eunomiansk, og de færreste ønsket å bekjenne seg som *eunomiere* eller *anomoianere*. Dermed kunne Basilios føre en bredere gruppe nærmere hans lære kun gjennom hvilke konnotasjoner språkbruken ga. Dette fremgår klart i *Anatreptikos* gjennom at mye av den rent teologiske debatten handler om hvordan sentrale begrep – begrep Basilios og Eunomios forsåvidt er enige om at er en vesentlig del av teologien – egentlig skal forstås og settes i sammenheng, en sammenheng Basilios skaper med en ny diskurs tilpasset teologiske behov, og ikke minst Basilios' oppfattelse av sannheten.

Denne diskursen var også fullendelsen av Basilios' gradvise tilpassing av *paideia* til teologiske formål, og å strippe det av dets pagane opphav – i motsetning til for eksempel *Pros tous neous*, hvor Basilios' påvirkning fra klassiske greske tekster og dyder fortsatt sto sterkt i begrepsapparatet hans. Ved å fjerne alle disse vedhengene, og bruke kun det som var nødvendig for å rette den teologiske diskursen mot det å formulere Nikea korrekt, gjorde Basilios sammensmeltninga komplett. Det er dermed ikke en *ny* diskurs i så måte, men en fullendelse av tilpassinga av *paideia* til teologiske formål.

Ettermåle

In some accounts Basil is the architect of the pro-Nicene triumph (...). In other presentations the victory of pro-Nicene theology in the 380s is largely the result of secular political moves, the work of Basil being of little importance. The truth lies somewhere in between: Basil's

⁴³⁸ Se Foucault 1999, s. 10.

theological and ecclesio-political work was of importance, but he was one of many architects of pro-Nicene theology.⁴³⁹

Behr følger opp med ei enda sterkere etablering: «Although Basil did not live to see the settlement of the controversies that had ravaged the fourth century, his work undoubtedly contributed very significantly to [the Council of Constantinople's] possibility and lasting success.»⁴⁴⁰ Sannheten er at keiseren hadde mest å si til slutt. Riktignok kunne ikke keiseren gå på tvers av rådende oppfatninger, men Theodosius var tross alt fra Den iberiske halvøy og hadde vokst opp i en kultur – altså Vestromerriket – hvor Nikea var den aksepterte standarden for ortodoksi. I tillegg ble han påvirket av strengt pronikenske biskoper. Det har regelmessig blitt fremsatt at vestkirkas teologiske forståelse var en del mindre sofistikert enn østkirkas, derav de kontinuerlige misforståelsene de to imellom. Jeg vil ikke felle noen slik verdivurdering, men det kan tenkes at vestkirkas enklere teologi tillot Theodosius å skjære gjennom med et enkelt forslag som også sammenfalt i stor grad med kappadokiernes intensjon om ei samlet østkirke mot *anomoia*. Theodosius evnet i langt større grad enn sine forgjengere å ta ei klar stilling, og øvde strenge sanksjoner mot avvik. Det hjalp derimot å ha en felles fiende med langt mindre støtte enn det Arius hadde nytt.⁴⁴¹

Homoiousia og homoousia

Dermed var Basilios' viktigste bidrag til stridens slutt foreninga av *homoiousia* og *homoousia*. Selv om disse teologiske forståelsene hadde vært de grunnleggende motsetningene alt fra Nikea, kunne Basilios gjennom utfallet mot Eunomios avtegne ei langt mer radikal retning som tilhengere av begge burde ta avstand fra.⁴⁴² Derfra begynte han å argumentere for hvordan disse to retningene kunne finne en enighet, og dermed akseptere en pronikensk ortodoksi.⁴⁴³ På mange måter lyktes endelig Basilios med det keiserne før hadde forsøkt – å finne ei løsning begge leirer kunne enes om. Det forløsende var Eunomios' radikalitet.

En annen årsak var at keiserne hadde skydd unna Nikeas trosbekjennelse som altfor splittende. Derimot holdt vestkirka den som den eneste sanne, og den ble egentlig ikke bestridt i øst

⁴³⁹ Ayres 2004, s. 187.

⁴⁴⁰ Behr 2004, s. 267. Chadwick mener omtrent det samme – Chadwick 2001, s. 347.

⁴⁴¹ Strengt tatt var det Eusebios av Cæsarea og av Nikomedia som hadde bredest oppslutning innen noe som kunne oppfattes som et ariansk parti – Arius var bare en presbyter, og forble en mindre brikke i et stort maktspill.

⁴⁴² Det vil si, den *eusebiske* arianismen som var gjeldende under Nikea hadde i stor grad gått over til forestillinga om *homoiousia*.

⁴⁴³ Interessant nok foreslår Eunomios selv at de to retningene egentlig er like. Behr 2004, s. 275 (fotnote 45).

heller – skjønt fortolkninga av den skapte splid internt og med vest.⁴⁴⁴ Da Basilios forsøkte å løse floken ved å løse opp bruken av *ousia*, kunne han skape en enighet om hva det egentlig betød, og dermed bruke Nikea til sin fordel.⁴⁴⁵ Det er antagelig ikke Basilios' fortjeneste, men innen han skreiv *Anatreptikos* var også Nikea begynt å bli mytologisert som det samlende konsilet og det foreløpig eneste sanne – blant annet fordi konsilene etter kun skapte ytterligere splid.⁴⁴⁶ Basilios etablerte Skriften som grunnlaget for all tradisjon, Nikea som bekreftelsen av den, og *seg selv* som ivaretager av Nikeas trosbekjennelse. Dette går altså lengre enn ham selv som del av *paradosis* – han etablerte Nikea som den eneste sanne fremstillinga av ortodoksien, og *seg selv* som den fremste fortolkeren av hva den nikeniske trosbekjennelsen forsøkte å si. Dette demonstrerer han ved å beskrive sin lære og *seg selv* i *Ep.* 52 som «[heir] of the same Fathers, who previously at Nicaea proclaimed publicly the great doctrine of our religion.» og videre: «to refuse to follow the Fathers and to refuse to regard their word as of greater authority than their own opinion is an arrogance deserving of reproach.»

Basilios løste en vedvarende usikkerhet blant pronikenske om hvordan treenigheta skulle forstås som både lik uten at de var én, altså sabellianisme, og ulik uten at det ble flerguderi eller arianisme. Gjennom sine formuleringer om treenigheta vokste forståelsen om én *ousia* og tre *hypostaser* frem, noe som gjorde at Nikeas formulering *homoousia* kunne godtas. Dette forutsatte ei utvikling av det teologiske språket til å inneholde nye nyanser, noe Basilios også bidro til.⁴⁴⁷ I formuleringa si av en ny teologisk diskurs rettet mot en pronikensk forståelse, kunne han håpe på en felles forståelse innen et nytt konsil. Han døde før dette kom på plass, men Gregor av Nazianz var blant de som fikk i oppgave å forberede konsilet i Konstantinopel, og sørget antagelig for at denne diskursen kom frem der – selv om vennskapet hans til Basilios hadde vært gjennom noen prøvelser, respekterte han dypt hans teologiske autoritet. I tillegg var begge Basilios' navngitte brødre tilstede – Gregor av Nyssa og Peter av Sebaste – samt Amfilokhios.⁴⁴⁸ David G. Robertson skriver: «There is no question that Basil powerfully influenced the development of trinitarian thought in the East through his clear distinction of the terms οὐσία and ὑπόστασις».⁴⁴⁹ Slik kan man si at Basilios beredte grunnen for

⁴⁴⁴ Chadwick 2001, s. 347.

⁴⁴⁵ Se Robertson 1998, s. 396–7.

⁴⁴⁶ Graumann 2009, s. 546.

⁴⁴⁷ Ayres 2004, s. 198.

⁴⁴⁸ Percival, Henry R., red. *The Seven Ecumenical Councils of the Undivided Church: Their Canons and Dogmatic Decrees, together with the Canons of All the Local Synods Which Have Received Ecumenical Acceptance*. Grand Rapids: WM. B. Eerdmans Publishing Company, 1961, s. 162.

⁴⁴⁹ Robertson 1998, s. 396.

Theodosius og ga ham et verktøy for å ivareta det som ble ortodoksien. Det bør også presiseres igjen at den teologiske debatten foregikk på et nivå høyt over den gjengse befolkningas forståelse, så i den grad Basilios påvirket teologien, var det teologien som et elitefenomen.

Kilder til autoritet og *paideias* viktighet

I dette kapittelet gikk jeg først gjennom *paideia* og askese, så *paradosis*, så autoritet og askese. Til slutt benyttet jeg *Anatreptikos* som en slags fullendelse, hvor Basilios demonstrerer sin fulle autoritet i tilbakevisninga av Eunomios og etableringa av seg selv og sin lære som siste ledd i *paradosis*. På et vis er det å snu tredje kapittel på hodet. Der biskopen etterhvert skulle tilegne seg *paideia*, begynte Basilios med *paideia* og ble seinere biskop. Dette har naturligvis med hans bakgrunn å gjøre – i tillegg til å være kristen var familien hans velhaven, og Basilios' far retoriker. Det mest nærliggende for ham, uavhengig av hans tro, var å få en god utdanning. Derfra fødtes en sterk interesse for askesen, men antagelig ikke så sterkt tilknyttet kirka. Dels i isolasjon, og dels med følgesvenner, brukte han tid på kontemplasjon, filosofiske betraktninger, og antagelig religion også. Basilios' lære har på mange områder hatt noe preg av platonisme, noe som kan bety at han studerte dette i tillegg til kristne tekster. Det kan også ha kommet via hans forbilde, Origenes.

Da Basilios omsider ble ordinert biskop, mottok han også den åndelige autoriteten, og så i tillegg at den asketiske autoriteten var vesentlig for å underbygge dette. Selv om mange av Basilios' skrifter er om askese, er det likevel ikke slik at han baserte hele makta si på det. Derimot var det sentralt at han fullstendig monopoliserte tilgangen på denne autoriteten ved å underlegge seg munkeordenene. Dette hadde nok ikke vært mulig uten utdannelsen hans, men heller ikke uten stillinga. Utdannelsen tillot ham også å formulere et prinsipp som han både legitimerte episkopatet sitt med og understøttet læren sin med – *paradosis*. Biskoper før ham hadde vært opptatt av tradisjon, men Basilios samlet dem i en form for fellesskap mot Eunomios, altså som motsats til den radikale *anomoia*. Ikke bare samlet han de ulike kirkefedrene og Nikea til en sammenhengende, ortodoks tradisjon, men han gjorde det både ved å endre innholdet i den teologiske diskursen, og sørge for at denne samtidig var et uttrykk for anti-*anomoia*. Å benytte seg av hans diskurs ble dermed å ikke være en tilhenger av Eunomios – og implisitt en tilhenger av Basilios.⁴⁵⁰ Gjennom *paradosis* besatt Basilios

⁴⁵⁰ Diskursen avgrenser brukeren fra andre – se *discourse* i Ritzer 2007, s. 1179.

sannheten, som Foucault identifiserer som makta innen en diskurs – sannheten regulerer «utsagns produksjon, regulering, fordeling, sirkulering og væremåte», altså hvilke utsagn en diskurs er i stand til å produsere.⁴⁵¹ I tillegg sa diskursen fortsatt noe klart om brukeren, men hadde fortsatt det vedheftet at det var fra en pagan kultur – noe Basilios forsøkte å fjerne seg fra i løpet av karrieren. Gjennom *paradosis* opptrådte et nytt vokabular, med en klart kristen forhistorie. Det var fortsatt begreper fra *paideia*, men nå kunne de anses som overlevert fra apostlene, og ha den betydninga som passet kristendommen best.

Basilios hadde ikke kunnet formulere dette uten *paideia* – både kjennskap til retorikk og filosofenes argumentasjonsteknikker. Dette ble en helt sentral underbyggelse av hans åndelige autoritet, og legitimerte hans teologiske utsagn. Dette ble igjen holdt oppe av hans asketiske autoritet – gjennom å dyrke ørkenen som metafor og sette regler for de øvrige asketene han underla seg. Dette demonstrerer hvordan Rapps tre autoritetskilder virker inn i hverandre også når det kommer til Basilios, men at de får utløp på en måte som skiller ham noe av fra biskopene generelt i denne perioden. Askesen utdypes og forsterkes gjennom tanken om biskop-munken. Åndeligheten forsterkes gjennom garantien for ortodoks tradisjon i *paradosis*. Det pragmatiske blir også forsterket – gjennom et nytt begrepsapparat, kontroll på kristne i sin region, nærmere kontakt med keiser, og en lære som fikk resonans i den nye pronikenske strømninga.

Dermed representerer Basilios både biskopen generelt, og hvordan alle biskoper måtte finne et eget svar på utfordringa som ble presentert etter Nikea: Hvordan skulle biskopen etablere rolla si og legitimere den nye stillinga si?

⁴⁵¹ Se Foucault, Michel. «Sannhet og makt: Intervju med Michel Foucault» Oversatt til norsk av Maria Essholt Selvik i *Agora* 2–3 (2009), s. 24–26.

5 Primus inter pares – eliten blant biskopene

Nå som autoritetskonstruksjonen hos både biskoper generelt og Basilios spesielt er redegjort for, vil jeg beskrive hva forholdet mellom disse kan fortelle om hvordan noen biskoper etablerte seg som en lokal elite 300-tallet, og hvordan denne rolla avtegnet seg. Basilios blir en klar representant for dette elitefenomenet, og befinner seg på terskelen av at episkopatet i langt større grad blir besatt av disse elitene. Dette kan ha kommet av at den teologiske striden ble dempa etter 381, som følge av etableringa av én ortodoksi som statsreligion.

Basilios som representant for et elitefenomen

Jeg har benyttet meg av Rapps teori om tre hovedkilder til autoritet i min undersøkelse av biskopen. Selv om teorien er konstruert i ettertid, ser jeg dette som ei fornuftig inndeling av områdene han måtte utvikle autoriteten sin innen for å kunne bli en vesentlig aktør i samfunnet. I tredje kapittel tok jeg i tillegg opp flere ting som var viktige innen den pragmatiske autoriteten, som ikke Rapp var like sterkt innom: *paideia* og *euergesia*, altså de autoritetskildene som tilhørte patroner og *curiales*, som tradisjonelt var de lokale elitene. Jeg mener også, selv om både asketisk og åndelig autoritet var viktige for totaliteten av biskoprolla, at den pragmatiske autoriteten var den mest sentrale, og den vanskeligste å tilegne seg. Den åndelige autoriteten kom av seg selv gjennom embetet, og biskopen måtte utvise en viss grad av askese for i det hele tatt å gjøre seg fortjent til stillinga. Samtidig vil jeg komme tilbake til at askesen spilte en viktig rolle for biskoper som alt var i besittelse av *paideia*.

Det å formulere seg i et retorisk språk ble en første terskel for biskopen å overstige i løpet av 300-tallet dersom han skulle ta ei klar stilling i samfunnet og skape den biskoprolla Konstantin etterlyste etter Nikea. Dette var både for å vise at han tilhørte de høyere sjikt og for å fremme sin lære eller tradisjon i en utgave som passet med konvensjonene for hva som kunne regnes som god argumentasjon – altså den filosofiske argumentasjonen sentral for *paideia*. Hva som ga makt var allerede klart definert i det romerske samfunnet, og biskopen måtte tilpasse seg selv og kirka dette. Innen konsilet i Konstantinopel var det flere biskoper som hadde tilegnet seg retoriske evner i fremførelsen av sin lære, hovedsakelig gjennom å bli ordinert på bakgrunn av sin utdanning. Likevel skilte kappadokierne seg ut, og deres lære ble sentral i den endelige formuleringa av ortodoksien.

Selv om Basilios' lære ikke nødvendigvis egenhendig var kulminasjonen av 56 års forsøk på å sandes om én ortodoksi, hadde han mange nyvinninger hva angikk autoritetskildene, som i takt med at flere biskoper besatt vesentlig utdannelse, kunne sørge for at de etablerte seg enda sterkere i samfunnet. Innen askesen tok han seg av et vesentlig problem: ørkenasketenes potensiale til å stille sterkt med den samme autoriteten. Han stilte seg over dem, og mente til og med at de praktiserte askesen feil. Åndeligheten ble styrket gjennom hans fokus på *paradosis*, altså at tradisjonen han representerte var enhetlig, kun kom til uttrykk i biskopen fremfor andre konkurrenter, og var tett tilknyttet Den hellige ånd. Innen den pragmatiske autoriteten benyttet han de underkuede munkene som arbeidskraft i hans *euergesia*. I tillegg begikk han ei vesentlig reformulering av retorikken benyttet til teologisk diskurs. Selv om han representerte et nytt steg for biskopen, forholdt han seg til de samme grunnleggende autoritetskildene.

Både Basilios og biskopene ellers passer dermed inn i Rapps mønster, men det viser også at begrepene ikke egner seg helt for å uttrykke forskjellene mellom biskopene seinere på 300-tallet. Det foregikk en hel del utvikling av elementene som inngår i hver av de tre kildene til autoritet som igjen skapte et skille blant biskopene som ikke var direkte relatert til teologisk overbevisning. Som jeg har demonstrert ved Basilios, er heller ikke *paideia* statisk, men kan utnyttes til mange formål. Et element her kan være at Rapp baserer teorien sin på at biskopen ønsket personlig autoritet, altså det å skape et legitimitetsgrunnlag for den enkelte. Basilios ser ut til å ville skape en forståelse av biskoprolla som også skal være en standard for andre, men det er ei rolle han sprer videre til heller få – det begrenser seg til de episkopatene han får noe innflytelse over i umiddelbar nærhet av provinsen sin. Dermed ender autoritetsbygginga i hovedsak opp å være for eget formål, også for Basilios. Som Rousseau retorisk spør: «Was it possible for *any* bishop of the time to rise above divisions of language, cultural history, and political convenience, and to think in anything approaching 'universal' terms?»⁴⁵² Likevel mener jeg at Basilios' *intensjon* kan være det avgjørende her, og ikke minst at en del av nyvinningene hans ble en del av biskoprolla utover 400-tallet.

Keiseren ønsket ei uniform rolle for biskopen, men det nærmeste man i realiteten kommer, er den kategoriseringa som Rapp skisserer. Ettersom den i hovedsak dreier seg om den enkeltes autoritetsbygging, kan den romme store ulikheter. Dette undergraver ønsket om uniformitet,

⁴⁵² Rousseau 1994, s. 288.

og åpner heller for at biskopen kunne nå det nivået av sosial status som han gjorde. Gjennom å anta de autoritetskildene som han gjorde, var det altså umulig å plassere ham i den enkelt kontrollerte juridiske rolla keiseren kanskje håpte på, og han måtte akseptere at biskopen kunne stige i aktelse helt til det nivået at han selv var tvunget til å høre på ham.

Teologisk diskurs

Basilios sto for ei reformulering av den retorikken biskopene hadde tilegnet seg gjennom *paideia*, og gjennom å tilknytte begrepsbruken *paradosis*, rettet han den mer mot teologisk bruk. Mer enn ei reformulering av retorikken, vil jeg si at Basilios delte ad sfærene retorikken opererte i, og ga et nytt innhold til den kirkelige, det vil si den teologiske diskursen. Diskursen han benyttet i verdslig sammenheng forble den samme.

Retorikken hadde mange bruksområder, i Athen eksisterte for eksempel både politiske og rettslige taler, og de kunne igjen deles opp i mange underkategorier – som blant annet polemikken. Derimot oppsto den i et område uten kristen teologi, og når biskopen benyttet retorikken innen kirka, en diskurs den egentlig ikke var laget for, førte det til stor krangel om begrepsbruk. Basilios klarte å få begrepsbruken til å være åpen nok og sammenfatte nok tradisjoner, til at den i ny drakt var et klart uttrykk for *paradosis* – den enhetlige overleveringa fra alle kirkefedrene – og ikke minst en bekreftelse av Nikea. Her var det vesentlig at ordbruken innen diskursen skapte ei klar forestilling om at brukeren stilte seg mot *anomoia*, og for tradisjon, dermed så ville det å ikke benytte seg av den nærmest medføre gudsbespottelse. Dette kan sammenlignes med Foucaults beskrivelse av galskap. En gal person vil ikke være i stand til å uttrykke rasjonelle utsagn,⁴⁵³ på samme måte som en som ikke benyttet seg av Basilios' diskurs basert på *paradosis* ikke kunne uttrykke annet enn gudsbespottelse.

Slik kunne han pense alle som ikke ønsket å vedkjenne seg *anomoia* inn mot hans egen lære, hvis legitimitet nærmest var uangripelig ved dens tilknytning til *paradosis*; og, gjennom ordbruken diskursen la opp til, gjøre det umulig å uttale seg på en måte som var avvikende. Ayres mener at de to gjenværende kappadokierne påvirket trosbekjennelsen i Konstantinopel i 381, og således sørget for at den kappadokiske teologien, som Basilios hadde stått i spissen

⁴⁵³ Basilios anklaget gjerne gudsbespottende for å være gale også, noe han konsekvent gjør mot Eunomios i hele *Anatreptikos*. Foucault 1999, s. 10.

for, informerte forståelsen av den.⁴⁵⁴ Det er diskutabelt hvor sterkt dette gjenspeiles i trosbekjennelsens ordlyd og de påfølgende dogmene, utover at *anomoia* avvises og *ousia* benyttes; men et brev fra året etter, forfattet av flere av biskopene som deltok ved konsilet, benytter seg av Basilios' klargjøringer, blant annet treenigheta som bestående av tre *hypostaser*. Riktignok benyttes flere andre begreper, men forstått på samme måte. Ayres påpeker at dette ikke bare viser at man gikk mot en aksept av ulik terminologi så lenge meningsinnholdet var likt, men at trosbekjennelsen av året før også ønsket å reflektere dette.⁴⁵⁵ Selv om dette ikke nødvendigvis bevarer Basilios' teologiske diskurs, så var meningsinnholdet den ønsket å reflektere ivaretatt – og dermed tanken om at diskursen i seg selv uttrykte pronikensk *paradosis* og avstand fra *anomoia*.

Bloch kommenterer hvordan det formaliserte språket forblir statisk, fordi det kun uttrykker seg på distinkte måter, med klare referanser. I *paideia* var disse referansene gresk filosofi og ellers myter. Mytene kunne byttes ut med Skriften,⁴⁵⁶ men det fantes ikke noe fullgodt alternativ til den filosofiske argumentasjonen. Dermed forble denne argumentasjonsmåten en sentral del av teologisk diskurs, og derfor gresk filosofi en vesentlig del av kirkas kultur. Basilios og hans like var vel versert i filosofi, og kunne dermed bruke argumentasjonen dens innen teologien – noe som ble et krav for andre biskoper som ønsket å delta i det som ble den korrekte diskursen om teologi.

Biskop-munken

Gjennom å knytte munkene nærmere episkopatet, og sterkt forfekte asketiske idealer som sammenfalt med deres, så skapte også Basilios et nytt element ved den asketiske autoriteten – som ble vesentlig i og med at det impliserte sterk kontroll på dem. Han formulerte ikke så mye et ideal som det som etterhvert ble ei populær løsning på problemet med ørkenasketer og munkers konkurrerende asketiske autoritet, folkelige appell, og ikke minst deres kritikk av biskopene.

Dette ble etablert gjennom de regelsamlingene han skreiv for munkene. Jeg vil mene at all den tid biskoper skulle overgå munkene i asketisk tilværelse, så måtte de regelsamlingene være gjeldende for biskoper også. Dermed formulerte han, ad omveier, et reglement også for

⁴⁵⁴ Ayres 2004, s. 253–60.

⁴⁵⁵ Ayres 2004, s. 258–9.

⁴⁵⁶ Daley 1999, s. 433.

biskoper (og andre geistlige) som bød dem å unngå krancling om teologi, vedkjenne seg treenigheta som *homoousia*, respektere hierarkiet, og lignende. Jeg vil ikke gå så langt som å si at *Asketika* ble et nytt *Didascalía*, men det kunne være et nyttig normativt verk for å spre sine idealer videre, og ikke minst befeste sin egen autoritet som metropol.

I *Ep.* 28 er det derimot klarere hva Basilios forventer av en biskop,⁴⁵⁷ hvori han, i en kondolanse på Neocæsareas tap av biskopen sin, beskriver hvilke kvaliteter biskopen besatt, og som forsamlinga der nødvendigvis måtte se etter hos en ny kandidat. Der mener blant annet Basilios at han bør være en patron for folket og førende blant lokale styresmakter.⁴⁵⁸ Han skal videre være en som beskytter sine venner, viser sterk motstand mot opponenter,⁴⁵⁹ og ikke minst bevarer *paradosis*. Det er også henvisninger til at han bør være sterk i troen, trygge kirka, osv.; men det interessante er at Basilios sier rett ut at han bør fungere som en slags patron, og såklart opprettholde Basilios' lære. Askesen nevnes dog ikke, skjønt Basilios nevner at han skulle være en søyle for kristendommen, og holde forsamlinga som for to hundre år sia eller mer – Basilios så for seg at de tidligste forsamlingene var basert på streng askese, en modell han selv videreførte.

Sterk er inne på at *Moralía* og *Asketika* er samlet i *Υποτύπωσις ἀσκήσεως*, som var et skrift ment for å instruere alle kristne ledere – monastiske som kirkelige.⁴⁶⁰ Dette kan understøttes av Fedwick, som mener Basilios ofte benyttet seg av begrepet *adelfotés* (ἀδελφότης) i sin beskrivelse av både munkeordener og kirka i seg selv, altså at munkeordenen var en naturlig del av kirka,⁴⁶¹ og i forlengelsen at lederen for forsamlinga og ordenen var den samme – biskopen. Sterk mener også at Basilios selv søkte å være den biskopen andre modellerte seg på, gjennom å være et ledende eksempel på de egenskapene han forfektet.⁴⁶² Rousseau gjør et godt argument for at verket *Hypotypósis* var mynta på mer enn kirkesamfunn i Basilios' umiddelbare nærhet.⁴⁶³ Dermed er det rimelig å anta at Basilios spredte, eller forsøkte å spre sin forståelse av biskopens asketiske autoritet videre.

⁴⁵⁷ Brevet er riktignok, ifølge Kopecek, skrevet i 368. Kopecek 1974, s. 301.

⁴⁵⁸ Henholdsvis *ho démos ton prostatén* (ὁ δῆμος τὸν προστάτην) – hvor *prostatés* tyder patron etter attisk tradisjon – og *hoi en telei ton exarkhon* (οἱ ἐν τέλει τὸν ἑξάρχων) – hvor *hoi en telei* tyder de som besitter offentlige stillinger og *exarkhos* er den førende.

⁴⁵⁹ Et interessant poeng er at dette går igjen i Platons *Menon*: I Menons første linjer om dyd, sier han at å øve statsadministrasjon er å søke å gagne venner og skade fiender.

⁴⁶⁰ Sterk 2004, s. 53.

⁴⁶¹ Fedwick 1979, s. 23.

⁴⁶² Sterk 2004, s. 66.

⁴⁶³ Rousseau 1994, s. 357.

Biskopens syn på seg selv

En viktig del av hvordan biskopen skapte rolla si, var hvordan han oppfattet seg selv, og bevisst (og ubevisst!) konstruerte seg selv i tekster. Ettersom jeg i hovedsak forholder meg til Basilios' originalkilder, blir det vanskelig å si noe konkret om biskopens etablering av seg selv i tekstene utover ham, men i den grad han er en representant for en elite innen episkopatet så vil det si noe om disse biskopene. Dette klasses skillet vil jeg etablere nærmere her, samtidig som jeg ser nærmere på hvordan biskopen i stor grad oppfattet autoriteten sin individuelt.

Individuell autoritet

I formuleringa av rolla si, ble biskopens suksess målt på individuelt nivå. Ikke bare skulle han beherske alle sine autoritetskilder, men graden han behersket dem reflekterte hans sosiale status, og dermed det nivået han kunne nå. En biskop kunne nå helt opp til keiserens nærmeste omgangskrets, noe som klart viser at han kunne tre langt ut av den rolla han egentlig var tiltenkt – i hovedsak fordi keiseren trengte rådgivere i teologiske saker hvor han hadde liten kunnskap, og ikke uten videre kunne erklære seg øverste lov. Biskopens sosiale status var altså viktigere enn læren han forfektet, og hvordan han forfektet den var også viktigere, i og med at graden av retorisk beherskelse anga hans status. Om evnene hans tillot ham å nå ei høy stilling, var biskopen også åpen for angrep på alle de kildene han funderte autoriteten sin på. Ettersom alle autoritetskildene avhengte av og grep inn i hverandre, ville et feilgrep innen én av disse autoritetskildene kunne implisere hans generelle uskikkethet. Flere biskoper knivet om å kunne stå keiseren nær, dermed sto slike biskoper utsatt til og måtte hegne om sin individuelle autoritet.

Dette førte nok til at forskjellene mellom de ulike tradisjonene ble aksentuert – likheter var uinteressante, det gjaldt å angripe forskjellene og bruke dem som bakgrunn for karakteristikker om proponentene. Dermed blir det i stor grad lagt vekt på person, det var den enkelte biskop som skulle fremmes eller senkes – noe som såklart reflekterte på tradisjonen, men i hovedsak handlet om hvordan individet tedde seg. Altså var det den individuelle som måtte konsolidere makta si og hegne om alle sine autoritetskilder, og dermed skapte han også rammene for si egen rolle.

Basilios' rolle og fremførelse av seg selv

Paideia etablerte innen kirka det klasseskillet som alt fantes i det romerske samfunnet, forskjellen mellom de med god familie, penger og utdanning – og de uten. Biskoper som hadde utdanning kunne ordlegge seg med mer autoritet enn de uten, og fungere som patron og sikre goder for seg selv og forsamlinga si.

Basilios eksemplifiserer dette aspektet svært godt, og det er spesielt tydelig ved måten han fremfører seg selv i *Anatreptikos*. Eunomios får gjennomgå for å være utilstrekkelig ikke bare på det teologiske plan, men også fordi argumentasjonen bak bærer preg av dårlig skoling i filosofi, altså en av de sentrale aspektene ved *paideia*. Når Basilios sammenligner ham med en skolegutt,⁴⁶⁴ er det for å påpeke at Eunomios argumenterer bare for å argumentere, men samtidig sier han at han heller ikke har kommet lengre enn skolebenken – han kan ikke håpe på å hevde seg mot en med såpass god utdanning som Basilios. At Basilios benyttet seg av den temmelig krasse polemiske retorikken understrekte ikke bare hans egen autoritet, men klasseskillet som helt klart eksisterte mellom ham og Eunomios – *paideia* instruerte ydmykhet og ei balansert holdning, men dette trengtes ikke overfor en person som ikke hørte til i *paideias* verden.⁴⁶⁵ Basilios skriver til Eunomios, men langt viktigere var det at han indirekte skreiv til alle velutdannede biskoper, og gjorde det klart hva slags autoritet han kunne dra veksler på. Det er ihvertfall klart utifra nivået på argumentasjonen at verket ikke var myntet på noen uten tilfredsstillende utdanning.

Å kunne benytte retorikken godt betød at biskopen kunne tilegne seg tjenester fra andre som snakket samme språk – altså hele den keiserlige administrasjonen helt opp til keiseren selv. I møte med andre i viktige stillinger som kunne gjøre ham tjenester, var dette språket essensielt for å markere lik sosial status, og grunnlaget for å kunne etablere seg et nettverk av venner. Språket viste at biskopen og den han henvendte seg til sto på lik fot, og at det kunne forventes at biskopen ville yte tjenester tilbake. Etterhvert som det ble klarere hva biskopens rolle inneholdt – blant annet muligheten for kirkelige sanksjoner og frislipp av agiterte folkemasser – ville biskopens henvendelser implisere disse konsekvensene også.

Det var såklart en forskjell mellom å tilegne seg *paideia* etter å ha antatt episkopatet, og det å ha mottatt det som en del av oppdragelsen. Basilios ble født inn i en velbemidlet familie, og

⁴⁶⁴ C.E. 2.1.

⁴⁶⁵ Han slapp antagelig unna med mer sia det var en del av polemikkens sjangertrekk også.

mottok lang utdanning, både innen retorikk og annet; i tillegg til å tilbringe seks år i utdanning i Athen. Sammenlignet med hans naturlige omgang med *paideia*, hadde ikke enklere biskoper noe å stille opp med. Basilios representerte et elitefenomen, og satt seg over andre biskoper utifra en vanlig, romersk forståelse av klasseskillelinjer. Det fantes nivåer av dette, men hovedsakelig basert på bakgrunn – om man var født inn i en god familie, hadde man råd til ordentlig utdanning. Det var nok enklest for Basilios å gå løs på en oppkomling som Eunomios for å etablere sin autoritet og fremme seg selv i den teologiske striden. I prosessen kunne han muligens greie å sverte Eudoxios, en langt mer velutdannet biskop som Basilios ikke nødvendigvis ville ha kommet like godt ut av åpen konflikt med, og som han ikke klart kunne kontrastere mot sin egen bakgrunn.

Ei rekke episkopat ble besatt av personer med bakgrunn fra *curiales*-klassen, men det tilsa ikke nødvendigvis at de hadde den nødvendige autoriteten innen kirkelige anliggender – dermed var ikke *paideia* alene det som skilte ad de høyeste sjiktene. Det var en kombinasjon av alle autoritetskildene som anga de fremste biskopene, hvis stilling dermed var like respektert i verdslige som kirkelige affærer. Dette personifiserte Basilios, gjennom kombinasjonen av sin gode bakgrunn med sin overlegne asketiske autoritet, solid etablert gjennom hans faste kontroll på ørkenasketene i sin region. Derfor mener jeg det er viktig å snakke om et elitefenomen i den suksessfulle kombinasjonen av alle midlene – selv om nok de aller fleste biskoper etterstrebet et slikt nivå, er klasseskillet relativt klart i kontrasten mellom Basilios og Eunomios.

Keiser og venner – biskopens nettverk

Biskopene som hørte til denne eliten skilte seg gjerne ut ved hvilke venner de hadde i nettverket sitt, og hvor god kontakt de hadde med keiseren. Vennene man hadde tilsa hvilket sosialt sjikt man tilhørte, og også hvem som kunne og ville støtte en. Én ting var at en biskop i stor grad hadde *parrésia* og kunne henvende seg direkte til keiser og andre, en annen ting var om han ble verdiget et svar. En biskop som kunne henvende seg til keiseren og forvente å bli hørt på bakgrunn av sin autoritet og korrekte bruk av *paideia*, stilte naturligvis i en annen klasse enn mange andre biskoper.

Keiser

Det var mange hensyn som spilte inn hos keiseren når det gjaldt å forholde seg til de ulike teologiske tradisjonene. En biskops fremtoning og måte å henvende seg på hadde en del å si for først å få kontakt med keiseren, dernest kunne han påvirkes av biskopens lære. En biskop som stred mot *paideia* ville derimot vekke keiserens antipati, og ha den følgen at hans lære ble forbundet med hans væremåte. Basilios forsøkte tidlig å komme på Valens' gode side, men han var antagelig for opptatt med politiske anliggender til å vie Basilios' fremstøt nevneverdig oppmerksomhet. Han endte opp med å la Eudoxios påvirke ham en del, men Basilios var ikke dermed uten innflytelse. Møtet eller møtene omkring 372 var en gylden mulighet for ham å vise seg i sin fulle autoritet overfor keiseren. Han var en taktfull, velutdannet og veltalende biskop med godt grep om *paideia*, og et tilhørende godt nettverk og lokal autoritet – noe som førte til at Valens måtte anse ham som en sterk lokal elite, en figur som kunne sørge for at både byen og regionen ble holdt i tømmene. Kort sagt utviste Basilios alle de viktigste sidene ved sine mulige autoritetskilder, og imponerte Valens.

Resultatet var at Basilios fikk muligheten til å spre sin innflytelse i naboprovinser som Armenia – som også var et viktig område for keiseren å få det ideologiske overtaket i, sia det var en viktig buffer mot perserne.⁴⁶⁶ Dette var høyst sannsynlig en godtgjørelse for delinga av Kappadokia, og viser klart at de to hadde etablert et vennskapsforhold. Selv om Basilios ikke konfronterte Eudoxios direkte, maktet han altså likevel å få viktig kontakt med keiseren, og dermed utvide nettverket sitt. Hans indirekte angrep på Eudoxios var også et smart grep – da risikerte han ikke å vise sinne eller stolthet rettet mot keiseren eller hans nærmeste, samtidig som han kunne håpe på å sverte Eudoxios ved å ta hans forbundsfeller. Det var subtilt, og bevarte korrekt omgangsform – i verste fall kunne han henvise til at det kun var Eunomios han var ute etter. Sågar nevner han ikke Eudoxios en gang ved navn, kun ved en subtil allusjon til hans virke.⁴⁶⁷ Mens *Anatreptikos* i seg selv ikke var spesielt subtil, var dette et viktig trekk hos Basilios. Dette er derimot ikke noe som ble noe klart trekk hos noen biskopelite. Det kan komme av at ortodoksien kom på plass like etter, men det foregikk fortsatt maktkamp om riktig doktrine, og denne forble vanligere å ta i det åpne enn gjennom mer subtile kanaler.

⁴⁶⁶ Van Dam 1986, s. 57.

⁴⁶⁷ C.E. 1.2.

Nettverk, vennskap og lokal makt

Biskopen hadde den fordel at et effektivt nettverk for kontakt med sentrale figurer i riket, inkludert keiseren, alt var etablert innen 300-tallet. Nettverket eksisterte for alle som kunne vise til *paideia*, og dermed var det kun anskaffelsen av dette som tillot ham å delta i det. Ettersom eliten blant biskopene gjerne var *curiales*, var de også alt en del av dette nettverket, spesielt gjennom den statusen de opparbeidet seg gjennom episkopatets autoritet. Å delta i nettverket var derimot ikke alt, en måtte være i stand til å oppføre seg korrekt og knytte de rette kontaktene. Det viser derimot at strukturen lå åpen for disse biskopene, det gjaldt bare å anta de riktige markørene for en respektert deltager i nettverket.

Basilios er et godt eksempel på elitens deltagelse og vedlikehold av et nettverk. Blant alle brevene som er bevart etter ham, er det flere som vitner om vennskap både innen kirka, med lokale styresmakter, og med andre viktige skikkelser. Spesielt innen kirka nådde han bredt ut, selv utafør sin egen provins – riktignok godt hjulpet av Valens, men også på eget initiativ. Som metropol hadde Basilios allerede et godt utgangspunkt. Bakgrunnen hans fra, eller ihvertfall nærhet til *curiales*-klassen, førte til et enda bredere nettverk, og han tok aktivt kontakt med nye potensielle venner i sentrale stillinger. De fleste andre biskoper kunne ikke håpe på å etablere et slikt nettverk, og dermed er dette enda et klart eksempel på hvordan biskoper med særlig høy status hegnet om og befestet sin autoritet gjennom særlig tilgang til dette nettverket. Nettverket omfattet familien, og Basilios sørget for at de fikk sin plass innen kirka også. Ikke bare knyttet han morssida av familien til en teologisk tradisjon etter Thaumaturgos og Origenes, men to av brødrene hans ble biskoper ved hans hånd, en onkel var det fra før, og Basilios sørget for å ordinere en annen onkel som biskop i Armenia.⁴⁶⁸ Amfilokhios, nevnt i forrige kapittel, var i tillegg en fetter av Gregor av Nazianz.⁴⁶⁹

Han måtte sørge for vennskap med verdslige makthavere, og tok gjerne direkte kontakt med dem han trodde kunne hjelpe ham – i så måte er *Ep. 63* et svært godt eksempel, hvor Basilios tar kontakt med guvernøren i Neocæsarea i et ønske om vennskap. Han skriver om guvernørens gode rykte, og gjør det rimelig klart mellom linjene at de to stiller på lik fot og har mye å tjene på å hjelpe hverandre – dermed er alt han sier om guvernøren også sant om ham selv, og slik etablerer han gode grunner for deres gjensidige respekt og vennskap. Brown skriver om dette brevet: «Petitions to governors, if framed in terms of spontaneous friendship,

⁴⁶⁸ Kopecek 1974, s. 298 (note 36).

⁴⁶⁹ Kopecek 1973, s. 457.

carried with them no admission of dependence.»⁴⁷⁰ – altså er det ikke snakk om noen underkastelse for Basilios sin del, men en påminner om hvem guvernørens venner kunne være.

Sånn demonstrerer Basilios hvordan nettverk og vennskap var et viktig ledd i å etablere lokal makt, men det måtte også kombineres med innflytelse på befolkninga for øvrig i biskopens virkeområde, noe som foregikk gjennom *euergesia* og også til en viss grad biskopens asketiske autoritet. Denne lokale makta tillot biskopen å anta ei stilling som den best skikkede til å holde kontroll på sin region, sørge for ordnede forhold og stabilitet, og unngå at sivilbefolkning og lokalstyre unndro seg sentral styring. Denne stabiliteten sørget ikke minst for at staten kunne kreve inn regelmessig skatt uten for mye problemer.

Lokal elite

Van Dam skriver: «By treating Basil during these few years as a focal point it becomes possible to visualize his relations with others as a series of concentric circles, ranging from emperors and imperial magistrates to suffragan bishops to his best friend.»⁴⁷¹ Dette viser viktigheten av nettverk for å forstå eliten blant biskoper, men det er flere hensyn som spiller inn. Under vil jeg beskrive hvordan de etablerte seg som en klar lokal elite.

Hvem var eliten?

[They] combined an inherited call to leadership in their cities and province, based on their social status and rigorously Hellenistic education, with the sense of another call to be both disciples of Christ, in a new and radical way, and leaders in the community of the Church.⁴⁷²

Biskopene som dannet eliten innen episkopatet var av god bakgrunn, og godt utdannet. De hadde brede nettverk, og ingen problemer med å spille patronrolla eller anta stillinga som lokal elite. I tillegg kunne de gjerne vise til asketisk autoritet gjennom å ha tilbragt tid i asketiske ordener eller lignende. En person med *paideia* kunne godt tilegne seg de asketiske kvalitetene som trengtes for å skille seg ut, det var verre motsatt vei. Skjønt, Basilios' forgjenger, Eusebios av Cæsarea, var *curialis* av særlig høy rang, men ble ordinert rett til episkopatet uten noen periode innen kirka, og var ikke spesielt overbevisende i teologiske

⁴⁷⁰ Brown 1992, s. 46.

⁴⁷¹ Van Dam 1986, s. 73.

⁴⁷² Daley 1999, s. 433.

diskusjoner heller,⁴⁷³ altså var ikke alle *curiales* eller andre med ordentlig *paideia* nødvendigvis alt fra utgangspunktet perfekte biskoper.

Kopecek har demonstrert at også flere av kappadokiernes omgangskrets, og Gregor av Nazianz selv, var fra *curiales*-klassen i kraft av at fedre eller de selv hadde tjent i *curiaen*. Dermed konkluderer han også at det er sterkt sannsynlig at Basilios, som er sparsommelig med informasjon om familiebakgrunnen sin, også var en del av den samme klassen. Argumentet er overbevisende uten å gå i fella med å overfortolke æresbevisninger ment for *curiales* – som gjerne kunne benyttes om biskoper også – og forklarer langt på vei den utdannelsen Basilios mottok, og ikke minst de omfattende eiendommene til familien.⁴⁷⁴ Han nevner også at Kappadokia syntes å ha en særlig tradisjon for utnevnelsen av *curiales* til episkopater, og ser ut til å implisere at Gregor av Nazianz' far, Gregor av Nazianz den eldre (c.276–374), kan ha vært blant de første til å kombinere *curiales'* *euergesia* (eller patriotisme, som Kopecek kaller det) med episkopatet.⁴⁷⁵ Van Dam bidrar med en anekdote som understreker i hvor stor grad episkopatet hadde blitt en del av *curiales'* mulige stillinger innen 370: En av de som opponerte mot Basilios' utnevning som biskop var hans egen onkel, noe Van Dam antar var fordi Basilios som metropol ville ha stilt seg over ham i autoritet, selv om han var eldre og til dels familiens overhode – i og med at Basilios' far hadde dødd da han var ung.⁴⁷⁶

Curiales hadde gjerne det nivået av *paideia* som behøvdes for å hevde seg blant biskopene. Keisere forsøkte til en viss grad å forhindre for mange av dem i å bli biskoper og dermed unnsnippe økonomiske plikter, men samtidig er det klart at mange av de sentrale episkopatene var besatt av dem.⁴⁷⁷ Selv om en *curialis* ble forhindre i å anta episkopatet, var det bare en av sønnene som kunne overta deres stilling i *curiaen*. Dermed kunne episkopatet være en kilde til *timé* for de øvrige sønnene – ihvertfall etterhvert som flere av de høyere klassene ble kristne. Uavhengig av om Basilios faktisk var fra en *curiales*-familie, så fikk han usedvanlig god utdanning. Andre familier kunne vise til lignende, og akkurat som det var en del av å ha høy status ellers i samfunnet, ble utdannelsen et tegn på eliten blant biskopene, og *paideia* en del av idealet. Frank D. Gilliard mener at mange biskoper var *curiales*, men samtidig at mange

⁴⁷³ Kopecek 1973, s. 458.

⁴⁷⁴ Kopecek 1973. Se nærmere utdypning også i Kopecek 1974.

⁴⁷⁵ Kopecek 1973, s. 461, Kopecek 1974, s. 295–6, 303.

⁴⁷⁶ Van Dam 1986, s. 65.

⁴⁷⁷ Gilliard 1984, s. 154–5.

kunne være av ganske beskjeden bakgrunn, og dermed, antar jeg selv, ikke like godt utdannet.⁴⁷⁸

Euergesia

I løpet av 200-tallet var de tradisjonelle elitenes tilstedeværelse i de urbane miljøene stadig mindre, og biskopen tok ei stilling som befolkninga sårt trengte. Gjennom å påta seg patronrolla gjenetablerte han en viktig lokal figur som folk forsto handlingsmønsteret til. Det begynte ved at almisser ble tilgjengelig for alle av samfunnets trengende, noe som minnet sterkt om patronens viktigste funksjon, og slik mottok biskopen folkets lojalitet. En biskop med bakgrunn fra *curiales* så dette, og samtidig at å oppfylle patronrollas øvrige krav kunne føre til både ytterligere autoritet og et bredere nettverk. I tillegg kunne han kombinere den økonomiske støtta fra keiser med egne midler, og ha råd til å bygge nye kirker – noe både Basilios og Gregor av Nazianz den eldre foretok seg i Kappadokia – og andre byggverk.

Den asketiske autoriteten var sentral for muligheten til å gi almisser. Den klareste trusselen mot dette monopolet på gavmildhet og dermed autoritet over befolkninga, var ørkenasketens folkelige appell og synlig asketiske livsstil. For de laveste sjiktene kunne ørkenasketens enkle klesdrakt og avmagrede fremtoning være et langt mer forståelig symbol enn biskopens korrekte etterfølgelse av kristne dyder, og asketens religiøsitet kunne gjerne anta et drag av folkelig eller lokal tro hvor han selv fremsto som en typisk vismann.⁴⁷⁹ Da Basilios førte munkene inn under seg med ei lettfattelig forklaring av hans egen asketiske overhøyhet, og ikke minst det enkle symbolet at de tjenestegjorde under ham, var ikke lenger tap av asketisk autoritet en trussel. Dette demonstrerer viktigheten av en velfundert asketisk autoritet sammen med *paideia* for å kunne være en del av biskopenes elite.

Paideia, på sin side, kunne implisere høy status, og dermed sikre biskopen et bredt nettverk. Dette igjen avgjorde hvor effektiv en biskop kunne være i å gjøre tjenester for befolkninga – både høyere og lavere klasser, individuelt og for byen som helhet. I kombinasjonen av *paideia* og askese kunne altså en biskop oppfylle alle kravene til en patrons *euergesia*. Her er igjen Basilios et godt eksempel på denne eliten: Han hadde et bredt nettverk, som innebefattet kontakt med Valens, og fikk bygget både ei kirke og *Basileiados*.

⁴⁷⁸ Gilliard 1984, s. 157.

⁴⁷⁹ Brown 1971, s. 100.

Lokal autoritet og keiserlig påvirkning

Denne eliten fylte altså et behov for lokalbefolkninga, og plasserte seg i en klar romersk kulturell kontekst. Selv om almissene og også til en viss grad petisjoner på folkets vegne var en naturlig del av de kristne verdiene en biskop skulle utvise, var byggevirksomheten noe som ble appropriert, og summen av disse var en figur som hadde en klar plass i det romerske samfunnet som lokal elite og den fremste blant byens beboere. Slik knyttet altså en biskopelite kirkegjerninga si klart opp mot en eksisterende skikkelse, og skapte ei rolle som tillot dem å sette seg selv i en sterk maktposisjon, men i tillegg til patronens autoritet kunne de benytte seg av trusselen om eksklusjon fra kirka og ikke minst frelsen.⁴⁸⁰ Dette lot dem i større grad dra veksler på lokalbefolkningas lojalitet, noe som kunne brukes som et pressmiddel i møte med keiser og andre i administrasjonen, noe som igjen kunne videre øke autoriteten deres. Det er fristende å påstå at kontroll på lokalbefolkninga kunne føre til kontroll på keiseren, men det blir antagelig å trekke det for langt. Uansett er det klart at denne eliten kunne legge et klart press på keiseren, og ikke minst fremstå som en viktig samarbeidspartner.

Bysantinsk kultur

I etableringa av seg selv som lokal elite, ble biskopeliten dem keiseren kunne benytte seg av for å sørge for effektiv kommunikasjon utafør sentrum. En biskop i eliten hadde det nettverket og den autoriteten i lokalsamfunnet som trengtes for å formidle keiserens ønsker og kultur. Dermed ble han en kirkelig figur som også fylte ei nødvendig sosial rolle. Det var derimot ikke bare innafor verdslige anliggender biskopen sto for ei sammensmeltning av kirkelig og romersk kultur, men også innen kirka.

Den teologiske diskursen hadde sitt opphav i *paideia*, og retorikken den baserte seg på hadde to grunnfundamenter: henvisninger, parafraiseringer og uttrykk fra klassisk gresk litteratur – hovedsakelig myter og diktninga til Homer og lignende – og gresk filosofi med dens idéverden og argumentasjonsteknikk. Bloch skriver at formell tale gjerne måtte forankres i allmennkjente tradisjoner, og ha et fastlagt henvisningsbibliotek i reglene sine.⁴⁸¹ Basilios byttet ut det pagane innholdet i dette med kirkas egne historier og myter – Skriften. Kirka hadde derimot ikke noe alternativ til den greske filosofiens begrepsapparat, og denne ble bakt

⁴⁸⁰ Sia Basilios så dette som eksklusjon fra samfunnet også, er det ikke umulig at andre biskoper i eliten, med nok autoritet bak ordene sine, kunne true med noe lignende.

⁴⁸¹ Bloch 1975, s. 6.

inn i den teologiske diskursen. Dermed ble det dets språk, idéer, argumentasjonsteknikk og til og med tekster videreført innen kirka, i det Daley kaller «Christian Hellenism».⁴⁸²

Ved å beholde disse aspektene ved pagan kultur, ble ikke kirkekulturen noe avgjørende brudd med tradisjonell romersk kultur, snarere ei videreføring og sammensmeltning til det som skulle bli den bysantinske kulturen. Hadde ikke kirka beholdt disse aspektene, kan det være at mye av kulturen og tekstene fra antikkens Hellas og Rom ikke hadde blitt bevart, men gradvis blitt faset ut med kristent innhold.⁴⁸³ Dette var et arvegods Bysants holdt på og som fikk en ny vår hos araberne i løpet av deres ekspansjon inn i Egypt og Levanten, og gjennom rikets kontinuerlig kontakt med de baltiske og italienske områdene fikk det også en renessanse i Europa.

⁴⁸² Daley 1999, s. 434.

⁴⁸³ Kinzig mener også at kristendommen reetablerte en del praksis som var i ferd med å gå tapt. Kinzig 1997, s. 655.

6 Konklusjon

Utviklinga på 300-tallet viser klart at det utkrystalliserer seg en elitekultur blant biskopene. Selv om flere episkopater besettes av menn med bakgrunn i *curiales*-klassen, er Basilios en av de førende i å etablere en elite som har en omfattende asketisk, og dermed åndelig autoritet i tillegg. Måten denne eliten etablerer sin autoritet på er derimot mer eller mindre sammenfallende med klasseskillet ellers i det romerske samfunnet: En som ikke kan vise til de riktige kjennetegnene, hører ikke hjemme. Disse blir i stor grad fremført av Basilios i *Anatreptikos*, som var mer enn et første forsøk på å formulere sin lære: Det var ei radbrekning av den autoriteten Eunomios mente han kunne gjøre krav på og dermed ei etablering av Basilios' egen.

Rolla som denne autoriteten manifesterte var både den til et religiøst overhode, og en lokal elite. Kristendommen ble den førende religiøse retninga, hvor biskopen måtte vise sin asketiske og åndelige makt i denne etableringa. Mot andre religiøse forestillinger og mot ørkenasketer og munkar, måtte han hevde sin asketiske autoritet, og innen kirka måtte han sørge for at hans embete hadde den høyeste åndelige autoriteten. Innen Basilios' tid var de fleste konkurrerende religiøse retninger alvorlig marginalisert, og gjennom å kue asketiske bevegelser og føre dem inn under hans lederskap, satte han episkopatet øverst i asketisk autoritet. Den åndelige autoriteten holdt alt embetet, men en svakhet var den teologiske striden. Basilios etablerte en teologisk diskurs som samlet flere uenige parter til en felles *paradosis*, og nærmest garanterte ortodokse utsagn utifra hva diskursen *ikke* omfattet, altså *anomoia*. Slik ble den åndelige autoriteten styrket mot angrep fra tradisjoner som falt utafør Basilios' forestilling om rettroenhet.

I det verdslige liv var biskopen en patron, og tok opp i seg patronens plikter i bytte mot den autoriteten dette ga. Den pragmatiske autoriteten og rolla som lokal elite ble tuftet på almisser og annen støtte til de trengende, byggverk til byens ære og innbyggernes nytte, og petisjoner på byens og innbyggernes vegne. Disse autoritetskildene fikk han bortimot monopol på gjennom den veletablerte asketiske og åndelige autoriteten. Gjennom dette ble han en vesentlig støttespiller for keiseren, som tillot biskopen å bli en av de førende skikkelsene i den romerske kulturen – en kultur han, gjennom å kombinere den med kirkas kristne verdier, bidro til å videreføre inn i en ny periode av Romerrikets historie. Denne fusjonen foregikk også i den teologiske diskursen. Sia den ikke kunne kvitte seg med dialektikken eller det

arkaiske språket den foregikk på, ble det en kontinuitet i den romerske kulturen, og utilgjengeligheten av *paideia*. *Anatreptikos* er et klart eksempel på nettopp dette, i tillegg til at det faktisk var et verk som forsøkte å løse et teologisk problem.

Kirka og biskopens inntog er dermed ikke noe brudd med det gamle, og maktvakuemet som oppsto etter klassiske eliter på 200-tallet ble fylt av de samme i ny drakt, biskopen oppførte seg som både religiøs leder og lokal elite. Gjennom den autoriteten han tilegnet seg fra ei eksisterende patronrolle, og den autoriteten kirka ga ham, konstruerte han derimot ei helt ny rolle. Der de gamle elitene var politiske vesen som også håndterte visse religiøse anliggender, var biskopen en religiøs figur, med en åndelig autoritet uten øvrig sammenligning i riket, som i tillegg antok de samme verdslige autoritetskildene. Den rolla som biskopen utkrystalliserte rundt konsilet i Konstantinopel var en som sørget for at sentralmakta kunne holde lokal kontroll uten for mange utslag av voldsutøvelser, og som holdt Østromerriket stabilt i lang tid fremover.

Dette var et elitefenomen blant biskopene, som jeg har blitt nødt til å bruke Basilios og hans skrifter til å beskrive klart. Her skjønner jeg at jeg står i fare for et reduksjonistisk syn, at Basilios ufravikelig er en klar representant, at eliten kan reduseres ned til ham og hans handlinger. Jeg mener derimot at han er en representant for ei endring som skjer i Kappadokia, som representerer ei endring som skjer i Østromerriket. Han kan brukes til å belyse endringene, som jeg også beskriver i mer generelle trekk, men han er ikke sammenfallende med dem i tid eller form. Han er derimot en tendens i samtida, og en av de sterkeste proponentene for den rolla som kom til å bli en klar norm for biskopen, og den kulturen som ble den bysantinske.

Litteratur

- Anastos, Milton V. «Basil's Κατὰ Ἐὐνομίου, A Critical Analysis» i Fedwick, Paul Jonathan, red. *Basil of Caesarea: Christian, Humanist, Ascetic: A Sixteen-Hundredth Anniversary Symposium*. Toronto: Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 1981: s. 67–136.
- Ayres, Lewis. *Nicaea and Its Legacy: An Approach to Fourth-century Trinitarian Theology*. Oxford: Oxford University Press, 2004.
- Barnes, Timothy D. «Review: Constantine after Seventeen Hundred Years: The Cambridge Companion, the York Exhibition and a Recent Biography» *International Journal of the Classical Tradition* 14/1–2 (2007): s. 185–220.
- Basilios den store av Cæsarea. *Ανατρεπτικός του Απολογητικού του δυσσεβούς Εὐνομίου (Contra Eunomium)*. Gjengitt i Sesboüé, Bernard, Georges-Matthieu de Durand og Louis Doutreleau, red. *Contre Eunome: Suivi de Eunome Apologie*. 2 bd. Paris: Les Éditions du Cerf, 1982–3. Oversatt til engelsk av Mark DelCogliano og Andrew Radde-Gallwitz i *Against Eunomius*. Washington D.C.: The Catholic University of America Press, 2011.
- _____. *Ἐπιστολαί (Epistulae)*. Gjengitt i Deferrari, Roy J., red. *Epistulae*. Perseus Digital Library.
<http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3atext%3a2008.01.0637> (benytta 15.04.15). Oversatt til engelsk av Agnes Clare Way i *Letters 1–185*. Washington: The Catholic University of America Press, 1965; og *Letters 186–368*. Washington: The Catholic University of America Press, 1969.
- _____. *Ascetical Works*. Oversatt til engelsk av M. Monica Wagner. Washington: The Catholic University of America Press, 1970. Gresk gjengitt i Migne, J.-P., red. *Patrologia Graeca*. Via Thesaurus Linguae Graecae® Digital Library.
<http://stephanus.tlg.uci.edu/canon.php> (benytta 31.03.15).
- Behr, John. *The Nicene Faith*. Bd. 2: One of the Holy Trinity. Crestwood: St. Vladimir's Seminary press, 2004.
- Bibelen*. Oslo: Det norske bibelselskaps forlag, 1943 (oversettelse av 1930).
- Bloch, Maurice. «Introduction» i Maurice Bloch, red. *Political Language and Oratory in Traditional Society*. London: Academic Press Inc., 1975, s. 1–28.
- Brown, Peter. *The World of Late Antiquity*. London: Thames & Hudson Ltd, 1971.
- _____. *Power and Persuasion in Late Antiquity: Towards a Christian Empire*. Madison: The University of Wisconsin Press, 1992.
- _____. *Poverty and Leadership in the Later Roman Empire*. Hanover: University Press of New England, 2002.
- Cameron, Averil. *Christianity and the Rhetoric of Empire*. Berkeley: University of California Press, 1991.

- _____. *The Later Roman Empire: AD 284 – 430*. London: Fontana Press, 1993.
- Chadwick, Henry. *The Early Church*. Revidert utgave. London: Penguin Books, 1993.
- _____. *The Church in Ancient Society: from Galilee to Gregory the Great*. Oxford: Oxford University Press, 2001.
- _____, red. *The Role of the Christian Bishop in Ancient Society: Protocol of the Thirty-Fifth Colloquy, 25 February 1979*. Eugene: Wipf and Stock Publishers, 2012.
- Cooper, Craig. «Forensic Oratory» i Ian Worthington, red. *A Companion to Greek Rhetoric*. Malden: Blackwell Publishing, 2007, s. 203–19.
- Crislip, Andrew T. *From Monastery to Hospital: Christian Monasticism & the Transformation of Health Care in Late Antiquity*. Ann Arbor: University of Michigan Press, 2005.
- Daley, Brian E. «Building a New City: The Cappadocian Fathers and the Rhetoric of Philanthropy» *Journal of Early Christian Studies* 7/3 (1999): s. 431–61.
- Duncan-Jones, Richard. *Structure and Scale in the Roman Economy*. Cambridge: Cambridge University Press, 1990.
- Eunomius. *The Extant Works*. Oversatt til engelsk og redigert av Richard Paul Vaggione. Oxford: Oxford University Press, 1987.
- Eusebios av Cæsarea. *Βίος Μεγάλου Κωνσταντίνου (Vita Constantini)*. Oversatt til engelsk av Ernest Cushing Richardson i Philip Schaff og Henry Wace, red. *Eusebius: Church History, Life of Constantine the Great, and Oration in Praise of Constantine*. New York: The Christian Literature Company, 1890: s. 481–560.
<http://babel.hathitrust.org/cgi/pt?id=mdp.39015004160001;view=1up;seq=1> (benytta 10.03.15).
- _____. *Ἐκκλησιαστικῆς ἱστορίας (Historia Ecclesiastica)*. Oversatt til engelsk av Arthur Cushman McGiffert i Philip Schaff og Henry Wace, red. *Eusebius: Church History, Life of Constantine the Great, and Oration in Praise of Constantine*. New York: The Christian Literature Company, 1890: s. 73–404.
<http://babel.hathitrust.org/cgi/pt?id=mdp.39015004160001;view=1up;seq=1> (benytta 10.03.15).
- Fedwick, Paul Jonathan. *The Church and the Charisma of Leadership in Basil of Caesarea*. Toronto: Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 1979.
- _____, red. *Basil of Caesarea: Christian, Humanist, Ascetic: A Sixteen-Hundredth Anniversary Symposium*. 2 bd. Toronto: Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 1981.
- Foucault, Michel. *Diskursens orden*. Oversatt til norsk av Espen Schaanning. Oslo: Spartacus forlag A/S, 1999.

- _____. *Archaeology of Knowledge*. Oversatt til engelsk av A.M. Sheridan Smith. London: Routledge, 2002.
- _____. «Sannhet og makt: Intervju med Michel Foucault» Oversatt til norsk av Maria Essholt Selvik i *Agora* 2–3 (2009): s. 5–26.
- Gaddis, Michael. «The Political Church: Religion and the State» i Philip Rousseau (red.). *A Companion to Late Antiquity*. Malden: Blackwell Publishing, 2009: s. 512–24.
- Gibbon, Edward. *The History of the Decline and Fall of the Roman Empire*. 6 bd. London: Strahan & Cadell, 1776–89.
- Gilliard, Frank D. «Senatorial Bishops in the Fourth Century» *The Harvard Theological Review* 77/2 (1984): s. 153–75.
- Goffman, Erving. *Vårt rollespill til daglig: En studie i hverdagslivets dramatik*. Oversatt til norsk av Kari og Kjell Risvik. Oslo: Pax forlag, 1992.
- Graumann, Thomas. «The Conduct of Theology and the “Fathers” of the Church» i Philip Rousseau (red.). *A Companion to Late Antiquity*. Malden: Blackwell Publishing, 2009: s. 539–55.
- Greek-English Lexicon*. Oxford: Oxford University Press, 1940 (9. utgave). Gjengitt, med revisjoner og endringer (se <http://sites.tufts.edu/perseusupdates/other-information/notes-on-the-status-of-lsj-and-lewis-and-short/#ftnt2> (benytt 02.03.15)), ved Gregory R. Crane, red. *Perseus Digital Library*. Tufts University, juli 2013. <http://www.perseus.tufts.edu/hopper/morph?l=>
- Gregor av Nazianz. *Εἰς τὸν μέγαν Βασιλείον, ἐπίσκοπον Καισαρείας Καππαδοκίας, ἐπιτάφιος (Orations 43)*. Oversatt til engelsk av Leo P. McCauley i *St. Gregory Nazianzen and Saint Ambrose: Funeral Orations*. Washington D.C.: The Catholic University of America Press, 1953: s. 27–100.
- Gregor av Nyssa. *Περὶ Θεότητος Υἱοῦ καὶ Πνεύματος Λόγος (De deitate Filii et Sancti Spiritus)*. Gjengitt i Migne, J.-P., red. *Patrologia Graeca*. Via Thesaurus Linguae Graecae® Digital Library. <http://stephanus.tlg.uci.edu/canon.php> (benytt 07.05.15).
- Gregory, Timothy E. *A History of Byzantium*. Malden: Blackwell Publishing, 2005.
- Halsall, Guy. *Barbarian Migrations and the Roman West, 376–568*. Cambridge: Cambridge University Press, 2009.
- Johnson, Scott Fitzgerald, red. *The Oxford Handbook of Late Antiquity*. Oxford: Oxford University Press, 2012.
- Jones, A.H.M. *The Later Roman Empire 284–602: A Social Economic and Administrative Survey*. 3 bd. og karttelegg. Oxford: Basil Blackwell and Mott Ltd., 1964.

- Kennedy, George A. *Greek Rhetoric under Christian Emperors*. Princeton: Princeton University Press, 1983.
- Kinzig, Wolfram. «The Greek Christian Writers» i Stanley E. Porter, red. *Handbook of Classical Rhetoric in the Hellenistic Period 330 B.C–A.D. 400*. Leiden: Brill, 1997, s. 633–70.
- Kopecek, Thomas A. «The Social Class of the Cappadocian Fathers» *Church History* 42/4 (1973): s. 453–66.
- _____. «The Cappadocian Fathers and Civic Patriotism» *Church History* 43/3 (1974): s. 293–303.
- _____. *A History of Neo-Arianism*. 2 bd. Cambridge: The Philadelphia Patristic Foundation, Ltd., 1979.
- Lampe Patristic Lexicon*. Oxford: Oxford University Press, 1961. Gjengitt på <https://archive.org/details/LampePatristicLexicon> (benytta 31.03.15).
- Liebeschuetz, Wolfgang. «The Rise of the Bishop in the Christian Roman Empire and the Successor Kingdoms.» *Electrum* 1 (1997): s. 113–25.
- Malherbe, Abraham J. og Everett Ferguson. *Gregory of Nyssa: The Life of Moses*. New York: HarperCollins Publishers, 2006.
- Mayer, Wendy. «Approaching Late Antiquity» i Philip Rousseau (red.). *A Companion to Late Antiquity*. Malden: Blackwell Publishing, 2009: s. 1–13.
- Mitchell, Stephen. *A History of the Later Roman Empire: AD 284–641*. Malden: Blackwell Publishing, 2007.
- Morison, E.F. *St. Basil and His Rule: A Study in Early Monasticism*. Oxford: Oxford University Press, 1912.
<https://archive.org/stream/basilrule00moriuoft#page/n0/mode/2up>
(benytta 06.04.15).
- Oxford Dictionary of Byzantium*. 3 bd. Oxford: Oxford University Press, 1991.
- Patrucco, Marcella Forlin. «Social Patronage and Political Mediation in the Activity of Basil of Caesarea» *Studia Patristica* 17 (1982): s. 1102–7.
- Percival, Henry R., red. *The Seven Ecumenical Councils of the Undivided Church: Their Canons and Dogmatic Decrees, together with the Canons of All the Local Synods Which Have Received Ecumenical Acceptance*. Grand Rapids: WM. B. Eerdmans Publishing Company, 1961.
- Potter, David S. *The Roman Empire at Bay: AD 180 – 395*. London: Routledge, 2004.
- _____. *Constantine the Emperor*. Oxford: Oxford University Press, 2013.
- Rapp, Claudia. *Holy Bishops in Late Antiquity: The Nature of Christian Leadership in an Age of Transition*. Berkeley: University of California Press, 2005.

Reallexicon für Antike und Christentum. Stuttgart: Hiersemann, 1950.

Rist, John M. «Basil's 'Neoplatonism': Its Background and Nature» i Paul Jonathan Fedwick, red. *Basil of Caesarea: Christian, Humanist, Ascetic: A Sixteen-Hundredth Anniversary Symposium*. 2 bd. Toronto: Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 1981, s. 137–220.

Ritzer, George, red. *The Blackwell Encyclopedia of Sociology*. Malden: Blackwell Publishing, 2007.
<http://www.social-sciences-and-humanities.com/pdf/encyclopedia-of-sociology.pdf> (benytta 10.05.15).

Robertson, David G. «Stoic and Aristotelian Notions of Substance in Basil of Caesarea» *Vigiliae Christianae* 52/4 (1998): s. 393–417.

Rousseau, Philip. *Basil of Caesarea*. Berkeley: University of California Press, 1994.

_____, red. *A Companion to Late Antiquity*. Malden: Blackwell Publishing, 2009.

Schaff, Philip og Henry Wace, red. *St. Basil: Letters and Select Works*. New York: The Christian Literature Company, 1895.
<http://babel.hathitrust.org/cgi/pt?id=nyp.33433087370775;view=1up;seq=1>
 (benytta 10.03.15).

Schulze, Hagen. *States, Nations and Nationalism*. Oversatt til engelsk av William E. Yuill. Malden: Blackwell Publishers Inc., 1996.

Silvas, Anna M. *Gregory of Nyssa: The Letters*. Leiden: Brill, 2007.

Sterk, Andrea. *Renouncing the World Yet Leading the Church: The Monk-Bishop in Late Antiquity*. Cambridge: Harvard University Press, 2004.

Tanner, Norman P. *Decrees of the Ecumenical Councils*. Bd. 1: Nicaea I to Lateran V. London: Sheed & Ward Limited, 1990.

Teigen, Håkon S.F. «Biskop og manikeer: Manikeiske asketer og religiøs autoritet i senantikens Romerriket». Masteroppgave, Universitetet i Oslo, 2012.

Testa, Rita Lizzi. «The Bishop, *Vir Venerabilis*: Fiscal Privileges and *Status* Definition in Late Antiquity» *Studia Patristica* 34 (2001): s. 125–44.

_____. «The Late Antique Bishop: Image and Reality» i Philip Rousseau (red.). *A Companion to Late Antiquity*. Malden: Blackwell Publishing, 2009: s. 525–38.

Theodoretos av Kyros. *Ἐκκλησιαστικῆς ἱστορίας (Historia ecclesiastica)*. Gjengitt i Migne, J.-P., red. *Patrologia Graeca*. Via Thesaurus Linguae Graecae® Digital Library. <http://stephanus.tlg.uci.edu/canon.php> (benytta 29.04.15). Oversatt til engelsk av Rev. Blomfield Jackson i Philip Schaff og Henry Wace, red. *A Select Library of Nicene and Post-Nicene Fathers of the Christian Church*. Bd. 3. Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans Publishing Company, 1979.

Vaggione, Richard Paul. *Eunomius of Cyzicus and the Nicene Revolution*. Oxford: Oxford University Press, 2000.

Van Dam, Raymond. «Emperor, Bishops, and Friends in Late Antique Cappadocia» *Journal of Theological Studies* 37/1 (1986): s. 53–76.

———. *Becoming Christian: The Conversion of Roman Cappadocia*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2003.

Wiles, Maurice. «Eunomius: Hair-Splitting Dialectician or Defender of the Accessibility of salvation?» i Rowan Williams (red.). *The Making of Orthodoxy: Essays in Honour of Henry Chadwick*. Cambridge: Cambridge University Press, 1989: s. 157–72.

Zachhuber, Johannes. «Basil and the Three-Hypostases-Tradition: Reconsidering the Origins of Cappadocian Theology» *Zeitschrift für Antikes Christentum* 5 (2001): s. 65–85.

Ødegård, Knut. *Antikken: Hellas og Roma, fra bystat til imperium*. Oslo: Pax Forlag, 2014.