

3. Kjetterretorikk og definisjonsmakt: kristologiske konflikter i senantikken (300–450)

Jan-Eric Steppa

I år 313, samme år som keiser Konstantin utstedte ediktet som for første gang ga de kristne full religionsfrihet i det romerske imperiet, hadde de kristne i Alexandria fått en ny biskop, Alexander. Som ny biskop krevde han at de presbyterne, dvs. prestene, som sto under hans autoritet og ledet menighetslivet i de mange kirkene i byen, virkelig forkynte den «rette» lære. Han forlangte at presbyterne skulle sende ham eksemplere på sine bibelutleggelsler slik at han kunne kontrollere om de oppfylte hans krav til rettroenhet (Evsebios, «Konstantins liv» 2.69). Hvis vi skal tro kirkehistorikeren Sokrates Scholastikos (ca. 380–ca. 440) samlet biskop Alexander presbyterne rundt seg for å undervise dem i kirkens rette lære, særlig om «enheten i den hellige Treenighet». Men hans undervisning møtte motstand:

En viss Arius blant presbyterne som sto under ham, en mann som ikke manglet evner for filosofisk diskusjon, mente at det biskopen presenterte, var identisk med hva Sabellius av Libya hadde lært. Stridsløst inntok han motsatt standpunkt av libyerens og imøtegjengikk øyensynlig voldsomt det som var blitt sagt av biskopen. Han sa: «Hvis Faderen har født Sønnen, har den som ble født, en begynnelse på sin eksistens, og av dette er det innlysende at det var en tid da sønnen ikke var. Følgelig må han nødvendigvis ha sin eksistens (*hypóstasis*) fra intet.» (Sokrates, «Kirkehistorie» 1.5.1–2, min overs.)

Den libyske presbyteren Sabellius hadde på begynnelsen av 200-tallet vakt oppmerksomhet i Roma gjennom sin undervisning om at Faderen, Sønnen og Ånden utgjør ulike åpenbaringsformer av en og samme guddommelige substans. Arius svarer altså nå med en syllogistisk innvending som underforstått innebærer at det som blir skapt av intet, ikke kan være noe annet enn en skapelse. Ettersom Sønnen var et skapt vesen, kunne han derfor ikke ha noen vesensidentitet med Faderen. Sønnen er derfor av vesen og natur skilt fra Faderen.

Arius (gr. Areios), som ble født i Libya omkring år 250, hadde blitt vigslert til presbyter i Alexandria, muligens i år 312, av biskop Alexanders stedfortreder Akhillas. Som presbyter hadde han blitt betrodd menigheten Baukalis, hvor han hadde skaffet seg

et respektert navn som åndelig leder og gjort seg populær som forfatter av fromme sanger for den arbeidende befolkningen (Williams 2001:29; Young 1996:59). Likevel er hans navn ufravikelig forbundet med et av kirkehistoriens mest beryktete kjetterier, den såkalte «arianismen». Det var Arius' lære om at Sønnen, den preeksistente Kristus, var et atskilt og underordnet vesen i forhold til Faderen, som kom til å danne bakgrunn for den mest dramatiske konflikten innenfor kirken som kristenheten til da hadde opplevd. Denne konflikten skulle på en avgjørende måte komme til å prege kirkens teologiske refleksjon i århundrer.

Den arianske stridens bakgrunn

Konflikten i Alexandria mellom presbyteren Arius og biskopen Alexander var i første rekke en teologisk konflikt. Rowan Williams' bok *Arius: Heresy and Tradition* har nå imidlertid bidratt til en radikal revurdering av Arius og utfordret det tradisjonelle bildet av ham som en arketypisk kjetter. Williams viser at «den arianske striden» også har sitt utspring i en spenning i Alexandrias kirkeliv mellom biskopens krav på sentral autoritet og en temmelig desentralisert kirkelig organisasjon. Denne situasjonen hadde på sin side bakgrunn i forfølgelsestidens lidelser som ikke lå langt tilbake i tid.

I år 303 hadde keiser Diokletian (ca. 243–313, keiser 284–305) innledet den kristendomsforfølgelsen som i sin veloverveide systematikk skulle bli den hardeste som noensinne rammet de kristne i det romerske riket. I Egypt, hvor forfølgelsene fortsatte stort sett uten avbrudd helt fram til år 313, ble de kristne særlig hardt rammet. Mange biskoper ble kastet i fengsel eller sendt til straffarbeid, noe som var ødeleggende for den kirkelige organisasjonen og ga rom for intern maktkamp innenfor kirken. Mens biskop Petros fra Alexandria befant seg på flukt, bygde biskop Meletios fra Lykopolis (i dag Aysut i det midtre Egypt) opp et eget kirkelig hierarki i det organisatoriske vakuum som forfølgelsene skapte. Da Petros vendte tilbake til Alexandria klarte han riktignok å gjenvinne kontrollen over stiftet og ekskommuniserte Meletios. Men for kommende generasjoner av aleksandrinske biskoper hadde det «meletianske skismaet» skapt et konstant behov for å konsolidere kirken omkring biskopens person og motvirke alle tendenser til desentralisering (Williams 2001:32–36, 44).

Likevel berodde ikke de aleksandrinske biskopenes kamp for å styrke sin autoritet utelukkende på forfølgelsestidens lidelser. En annen vesentlig bakgrunn var Alexandrias kulturelt, religiøst og demografisk heterogene karakter og stilling som den antikke verdens fremste lærdomssted. Det kulturelle mangfoldet i byen førte noen ganger til oppløp og sammenstøt mellom ulike etniske og religiøse grupper, noe som rammet den jødiske befolkningen i år 38 og 115–117, og den kristne befolkningen i år 248. Men Alexandria var også preget av intensiv kulturell utveksling mellom de etniske gruppene, samtidig som hele befolkningen tok del i den gresk-hellenistiske felleskulturen (Haas 1997:8–13).

Byens berømte akademi var åsted for kulturmøter hvor gresk litteratur og filosofi ble

3. Kjetterretorikk og definisjonsmakt: kristologiske konflikter i senantikken (300–450)

forent med orientalske tradisjoner og forestillinger. Rik intellektuell utveksling skapte tette nettverk mellom dannede personer fra ulike religiøse grupper. Blant de kristne i Alexandria avfødte den lærde utvekslingen mellom klassisk dannede innbyggere ikke bare teologihistorisk betydelige tenkere som Clemens fra Alexandria (ca. 150–ca. 215) og Origenes (ca. 185–ca. 254). Det ga også opphav til intellektuelle studiesirkler hvor kristne menn og kvinner samlet seg rundt karismatiske lærere for å reflektere over kristen teologi i lys av den samtidige filosofien. I disse studiesirklene ble det utviklet et mangfold av mer eller mindre spekulative tolkninger av det kristne trosinnholdet som til tider kunne oppfattes som utfordringer mot kirkens rene lære. Til tross for forsøk fra biskopenes side på å stille dem under sin direkte kontroll, ble disse frie studiesirklene værende en torn i øyet på det kirkelige hierarkiet i Alexandria (Watts 2006:151-171).

En ytterligere utfordring mot de aleksandrinske biskopenes streben etter makt og autoritet var det menighetslivet som preget den aleksandrinske kristenheten. De enkelte menighetene holdt vakt over sin uavhengighet fra den kirkelige overhøyheten. Alexandria hadde på 300-tallet et uvanlig stort antall kirker; i tillegg til byens bispekirke, Kaisareion, fantes det ytterligere ni kirker ledet av innflytelsesrike presbyterer som hevdet sin kollegiale selvstendighet i forhold til biskopen. Dette hadde trolig sine røtter i kirkens eldste tid i Alexandria. Det hadde fra biskop Demetrios' tid på første tredjedel av 200-tallet blitt tatt store steg mot å underordne presbyterne under den episkopale autoriteten, men den kongregjonalistiske tendensen i kirkelivet levde videre og bidro til å gi den aleksandrinske kristenheten dens pluralistiske og desentraliserte karakter (Williams 2001:41–45).

Da den teologiske striden mellom Arius og biskop Alexander om Sønnens relasjon til Faderen ble innledet, var Arius allerede en gammel mann. Et halvt århundre senere beskriver Epifanios fra Salamis ham som en temmelig høyreist mann med en lut holdning og mild stemme, asketisk kledd i kappe og armløs tunika (*Panarion* 69.3.1). Som teologisk tenker var han konservativ og hadde samtidig sine røtter dypt i Alexandrias filosofiske tradisjon. Han manglet ikke tilhengere; tvert imot brøt mange lekmenn med de presbyterne som hadde valgt å støtte biskopen og sluttet seg i stedet sammen i konventikler som var lojale mot Arius. Ingenting tyder likevel på at Arius motsatte seg Alexanders ambisjon om å styrke bispestolens autoritet på bekostning av presbyternes uavhengighet. Derimot er det ingen tvil om at Arius ble et instrument i biskop Alexanders kamp for å kontrollere den heterogene kristenheten i Alexandria. Med Arius som felles fiende kunne han forene presbyterne under seg og styrke sin egen autoritet (Williams 2001:45–47).

Arius' teologi

Vår kunnskap om Arius' teologi er basert på de polemiske vitnesbyrdene som har blitt bevart i hans motstanderes tekster, spesielt hos biskop Athanasius fra Alexandria (ca.

295–373), som på 300-tallet hardest drev polemikken mot Arius og hans lære. Framstillingen i disse tekstene gir nok knapt et helt rettferdig bilde av hvordan Arius selv oppfattet sin teologi, og derfor krever håndteringen av disse vitnesbyrdene stor forsiktighet. Heldigvis har vi muligheten til å balansere motstandernes bilde av Arius' teologi gjennom en håndfull bevarte tekster som kan knyttes til Arius selv. Herunder hører tre brev som Arius skrev på ulike stadier i konflikten, men også fragmenter av verket *Thalia*, «Banketten», hvor Arius presenterte sin teologiske posisjon i form av populære vers. Dessverre har *Thalia* bare blitt bevart som løsrevne sitater og polemiserende parafrafer i meningsmotstanderes tekster. Likevel er disse fragmentene vesentlige kilder til vår kunnskap og forståelse av Arius teologiske profil (Williams 2001:95–103; Young 1996:59–61).

Arius' teologi er basert på en sterk betoning av Guds absolutte transcendens. Som immateriell og fullkommen kilde og opphav til alt som finnes er Gud alene ufødt og uskapt. I forhold til alt annet er Gud selvstendig og usammensatt. Derfor kan ingen emanasjoner eller andre liknende prosesser skje ut fra Guds vesen, ettersom guddommen da ville blitt underkastet pluralitet og deling. Gud er i virkeligheten fullstendig unik, og hans vesen kan ikke overføres til noe annet som eksisterer. I tillegg til Guds transcendent ugrepbarhet og uavhengighet betoner Arius også Guds suverene viljesfrihet som overskrider materielle og temporale begrensninger, og som kommer til uttrykk i Guds skapergjerning. Gjennom denne viljesfriheten frambrakte Gud Sønnen av intet, ga ham all den ære han kunne bære og gjorde ham delaktig i sin visdom. Ut fra Guds unike, selvstendige og immaterielle natur trakk Arius den konklusjonen at Sønnen ble frambrakt som et selvstendig vesen (*ousía*) i forhold til Gud og følgelig tilhører den skapte verden. Samtidig er Sønnen unik i forhold til andre skapninger ettersom han er den første og den fremste av Guds skapelser og mottager av et overmål av nåde og ære (Williams 2001:105–116).

I *Thalia* forklarer Arius forholdet mellom Faderen og Sønnen på følgende måte:¹

Han som ikke har noen begynnelse, frambrakte Sønnen som alle skapningers begynnelse, og etter å ha frambrakt idéen om en slik skapning fødte han ham som sin egen sønn. Sønnen har ingenting som forener ham med Gud med henblikk på sin egen substans (*hypóstasis*). For han er ikke likeverdig (*isos*) med Gud, og han er ikke av samme vesen (*homoúsios*) som ham. Gud er vis, for han er visdommens lærer, og det er bevist at Gud er usynlig for alle, usynlig for det som ble skapt gjennom Sønnen og usynlig for Sønnen selv. [...] Ved Guds vilje er Sønnen så stor som han er (Athanasius, «Om synodene» 15,3, min overs.).

I alle aspekter er Sønnen underordnet Faderen og eier sin status som sønn bare i billedlig betydning gjennom nåde og sin betingelsesløse underkastelse under Gud. Hos Arius framtrer sønnen som et medierende mellomvesen plassert mellom en absolutt ugrepbar Gud og en menneskelighet som er underkastet alle det materielles begrens-

ninger. Men Sønnen er også Ordet, frambrakt av Faderen av guddommelig fri vilje, og selv om han ikke på noen måte er delaktig i Guds vesen, er han likevel «Gud» fra den øvrige skapelsens perspektiv. Han er den som setter i gang skapelsesprosessen og åpenbarer en gudslighet som kan gripes av mennesket med forstanden. Sønnen utgjør en bro mellom Gud og menneske, et speilbilde av den guddommelige ugripbare visdom og godhet. I dette kan man muligens ane Sønnens kosmologiske rolle som verdens frelser, selv om Arius mangler en tydelig frelsesteologisk dimensjon i sin tenkning (Williams 2001:176–177).

Det store paradokset er at «erkekjetteren» Arius i sitt teologiske utgangspunkt var tradisjonalist. Vi finner stort sett ingenting hos ham som ikke allerede hadde blitt uttrykt i tidligere teologisk refleksjon. Han vil demonstrere at han står med beina støtt plantet i kirkens læretradisjon. Det er først og fremst ved å betone Guds absolutte opphøyethet at han viser at han er forankret i den jødisk-hellenistiske kosmologien og filosofien som vi forbinder med Alexandria som intellektuelt sentrum, og som kommer til uttrykk hos de aleksandrinske tenkerne Filon, Clemens og Origenes (Williams 2001:175). Han foregrev knapt en bestemt teologisk skoledannelse og kan ikke betraktes som grunnlegger av et teologisk enhetlig «ariansk» parti. I virkeligheten har Arius en marginal posisjon, både som individuell tenker og som representant for det konglomerat av oppfatninger på 300-tallet som urettmessig omtales under samlebetegnelsen «arianisme».

Å konstruere en kjetter

Det som gjorde Arius til kjetter, var ikke at han bygde en teologi ved hjelp av byggesteiner som ikke hadde noen plass i tidligere kristne ortodoksier. Hans posisjon som den kristne historiens kanskje mest beryktede kjetter har heller ikke sammenheng med at han i sin teologiske refleksjon var mindre skrifttro enn sine samtidige motstandere. Han gjorde ikke noe forsøk på å innføre ny teologisk terminologi, men så seg selv heller som en forkjemper for bevaringen av tradisjonell kristen språkbruk. Det i hans lære som plasserte ham blant kirkehistoriens tapere var i stedet hans trang til logisk å presse forestillingen om Guds absolutte transcendens til sin ytterste grense, og dette på en måte som i realiteten opphevet forestillingen om at Gud åpenbarte seg i Kristus.

I Alexandria vakte Arius' måte å binde sammen de løse trådene i tidligere ortodoksi på umiddelbart sterke reaksjoner. En noe senere encyklika eller «rundskriv», *Henós Sómatos* («Ett legeme»), gir tydelig uttrykk for biskop Alexanders forakt:²

Ettersom den katolske kirke er ett legeme og vi har blitt befalt av Den hellige skrift å ta vare på enhetens og fredens bånd (Efeserbrevet 4,3), må vi skrive og gjøre oss gjensidig bekjent med tingenes tilstand hver og en av oss, slik at vi, hvis ett lem lider eller gleder seg, kan lide eller glede oss med hverandre (1. Korinterbrev 12,26). I vårt stift har det nylig

kommet lovløse og kristendomsfiendtlige mennesker som lærer et slikt frafall (*apostasía*) at man med rette kan betrakte og benevne dem som Antikrists forløpere. Jeg ønsket vitterlig å forbigå dette i taushet, slik at ondskapen skulle kunne bli begrenset til de frafalne selv og ikke spre seg til andre steder og besmitte de enfoldiges ører. [...] Jeg ble nødt til ikke lenger å være taus, da jeg vet hva som står i forskriftene, men informere dere alle slik at dere skal forstå hvem de frafalne er, og hva de lærer for slags avskyelig kjetteri. [...] Den lære de har funnet opp i motsetning til Skriften og tror på, er denne: «Gud var ikke alltid Fader, men det var en tid da Gud ikke var Fader. Guds ord var ikke alltid, men ble til av intet, for den evig værende Gud skapte av intet ham som før ikke var. Derfor fantes det en tid da han ikke var, for Sønnen er en skapning og et verk.» (Opitz 4b:2–5,7, min overs.)

I år 321 sammenkalte Alexander hundre egyptiske biskoper til en synode i Alexandria for å diskutere håndteringen av Arius' provoserende lære om Sønnen som underordnet Faderen. Med stort flertall besluttet synoden å ekskommunisere Arius og avsette ham fra hans embete. Kort tid etter forlot Arius Alexandria og dro til Nikomedia (i dag Izmit i Tyrkia). Det var herfra keiser Licinius regjerte den østre halvdel av Romerriket på dette tidspunktet. Her fant Arius støtte hos byens biskop, Evsebios fra Nikomedia, som skulle ble den viktigste forsvaren av Arius' teologi. Over hele den østlige delen av riket mobiliserte begge partier nå tilhengere flittig. Mens Egypt utgjorde en solid base for den teologiske oppfatningen som ble representert av Alexander fra Alexandria og som sterkt vektla enheten mellom guddomspersonene, vant Arius støtte blant mange biskoper, først og fremst i Lilleasia, Libya og Palestina (Williams 2001: 48–57).

Konflikten gikk inn i en ny fase etter at keiser Licinius 18. september 324 ble beseiret av Konstantin, keiser over den vestlige halvdel av imperiet, i slaget ved Khrysopolis (i dag Üsküdar, en bydel i Istanbul). Konstantin, som var blitt omvendt til kristendommen, ble nå enehersker over det romerske riket, og dermed trådte den kristne kirken inn i en ny triumferende epoke. Snart ble imidlertid Konstantin smertelig klar over den konflikten som hadde delt de kristne i øst i to partier. Fra en politisk synsvinkel var det romerske riket igjen forent, og Konstantin betraktet kristendommen som et viktig instrument for å opprettholde denne enheten. Splittelsen blant de kristne sto nå i motsetning til Konstantins visjon om et romersk rike forent under en kristen tro. En i utgangspunktet lokal konflikt mellom biskopen Alexander og presbyteren Arius ble plutselig et keiserlig anliggende. Konstantin sammenkalte en stor bispesynode i Ankyra (Ankara), men flyttet den så til byen Nikea (Izmit), ikke langt fra Nikomedia og den keiserlige residensen, for bedre å kunne kontrollere den. Han ga møtet i oppdrag ikke bare å løse konflikten om Arius, men også en mengde kirkerettslige spørsmål som ennå ikke hadde fått universell løsning.

Ved kirkemøtet i Nikea, som ble innledet 20. mai 325, stilte de forsamlete biskopene seg på biskop Alexanders side mot Arius (Williams 2001:48–57). De vedtok en

3. Kjetterretorikk og definisjonsmakt: kristologiske konflikter i senantikken (300–450)

bekjennelse som utgikk fra en syrisk-palestinsk trosbekjennelse og føyde til denne ordene «av Faderens vesen (*ousia*)» og den lengre setningen «Gud av Gud, lys av lys, sann Gud av sann Gud, født, ikke skapt, av samme vesen (*homoousios*) som Faderen» (Williams 2001:278). Man la også til en setning som direkte fordømte Arius' lære:

De som sier: «Det var en tid da han ikke var», eller «før han ble født, var han ikke», eller at han ble til av intet eller fra en annen substans eller vesen, og dermed påstår at Guds sønn er underkastet forandring eller omskiftelser, dem fordømmer den katolske og apostoliske kirken (Tanner 1990:5–6, min overs.).

Arius nektet å skrive under bekjennelsen og ble utelukket fra kirkens nattverdsfelleskap, fratatt sin stilling som presbyter og sendt i eksil (Williams 2001:67–70).

Striden var imidlertid ikke slutt med dette. Riktignok lot Konstantin sende Evsebios fra Nikomedia, Arius' fremste forsvarer, i eksil noen måneder etter kirkemøtet i Nikea. Til tross for at Evsebios hadde undertegnet kirkemøtets bekjennelse av Sønnens vesenshet med Faderen, hadde han nektet å bryte nattverdsfelleskapet med den bannlyste Arius. To år senere, på høsten 327, lyktes det likevel Arius å blidgjøre Konstantin med et brev hvor han formulerer sin egen tro og avslutter med sterk smiger til keiseren selv:

Vi tror på en Gud, Faderen, allmektig, og på Herren Jesus Kristus hans sønn som ble født av ham før all tid, Gud Ordet, som alle ting ble skapt gjennom, i himmelen og på jorden, som steg ned og antok legeme (*sarx*), led og sto opp igjen og steg opp til himmelen, og skal derfra komme tilbake for å dømme levende og døde, og på Den hellige ånd, på legemets oppstandelse og livet i den kommende tidsalder, og på Guds ene katolske kirke fra den ene ende av verden til den andre. Denne tro har vi mottatt fra de hellige evangeliene hvor Herren sier til sine disipler: «Gå derfor og gjør alle folkeslag til disipler! Døp dem til Faderens og Sønnens og Den hellige ånds navn» (Matteus 28,19). Hvis vi ikke tror på dette og tar imot Faderen og Sønnen og Den hellige ånd, som hele den katolske kirken og Den hellige skrift (som vi setter vår lit til i alt) lærer, er Gud vår dommer både nå og på den kommende dommens dag. Derfor bønnfaller vi din fromhet, gudfryktigste keiser, om at vi som har blitt viet til våre embeter, og som holder oss til kirkens og Den hellige skrifts tro og lære, må bli forent med vår mor, Kirken, gjennom din fredsstiftende og gudfryktige fromhet, idet alle overflødige spørsmål og de stridigheter som har sitt utspring i disse, skal settes til side, for at både vi og Kirken sammen og i fred med hverandre skal be på sedvanlig måte for ditt fredelige og fromme styre og hele din familie (Sokrates, «Kirkehistorie» 1.26.3–7).

Denne bekjennelsen, som er preget av totalt fravær av teologisk kontroversielle termer og formuleringer, oppfattet Konstantin som et fullgodt bevis på at Arius hadde vendt tilbake til den ortodokse troen. Han oppfordret derfor biskop Alexander i Alexandria om umiddelbart å gjeninnsette Arius som presbyter. Også Evsebios fra Nikomedia

fikk tillatelse til å gjenoppta sin stilling som biskop. I Alexandria ble imidlertid den keiserlige anbefalingen om å ta Arius tilbake i det kirkelige livet møtt med stor mistro. Saken ble ikke bedre av at Alexander døde våren 328 og ble erstattet av den sterkt anti-arianske diakonen Athanasius som straks trassig tilkjennega sin hensikt om ikke å ta imot Arius i Alexandria (Williams 2001:75–76).

Samtidig forsøkte Evsebios fra Nikomedia å mobilisere de biskopene som delte Arius' oppfatning, til motstand mot kirkemøtets beslutning. De var spesielt kritiske til kirkemøtets bruk av begrepet *homoousios*, som de betraktet som en åpenbar innovasjon uten forankring i Skriften, og som dessuten visket ut den faktiske forskjellen mellom gudspersonene. Uten åpent å motsette seg Nikea-møtets beslutning, sørget Evsebios og hans tilhengere for å renske ut talsmenn for den nikenske løsningen. I løpet av de neste årene lyktes det dem å felle noen av de mest profilerte anti-arianske biskopene, blant dem Athanasius fra Alexandria, ved å anklage dem for forbrytelser som ikke hadde med deres nikenske tro å gjøre. Athanasius ble anklaget for brutal håndtering av meletianske skismatikere i Egypt, spesielt for å ha bortført og myrdet den meletianske biskopen Arsenios. Det ble blant annet påstått at Athanasius hadde tatt vare på Arsenios' avhugde hånd for å bruke den i magiske ritualer. Det faktum at Arsenios plutselig dukket opp lys levende med begge hendene i behold, beskyttet ikke Athanasius fra ytterligere anklager. Athanasius appellerte forgjeves til keiseren og ble til slutt sendt i eksil til Trier i Gallia (Sokrates, «Kirkehistorie» 1.28–35).

Med Athanasius i eksil fikk Arius i år 335 lov til å vende tilbake til Alexandria, hvor han likevel ble nektet nattverd og ble gjenstand for voldsomme oppløp. På grunn av urolighetene i Alexandria ble han kalt til Konstantinopel, det romerske rikets nye hovedstad, for å stå til ansvar overfor keiser Konstantin. Men enda en gang klarte Arius å formilde keiseren ved å bedyre sin underkastelse under Nikea-møtets beslutning. En fornøyd Konstantin beordret biskop Alexander fra Konstantinopel om straks å gjenoppta Arius i kirkens fulle nattverdsfelleskap (Williams 2001:71–75).

Selv om man kan stille seg tvilende til at Arius' aksept av Nikea virkelig var ektefølt, er det rimelig å anta at han til slutt så det som en nødvendig pris å betale for å få slutt på striden og bli gjenopptatt i fullt nattverdsfelleskap. I Athanasius' øyne var det likevel en bekjennelse bare med leppene (Williams 2001:80). Athanasius spredte i en encyklika til biskopene i Egypt den dramatiske skildringen av hvordan Arius møtte døden på samme måte som Judas Iskariot (Apostlenes gjerninger 1,18). Han forteller at Arius etter sin audiens hos keiseren plutselig «falt ned som om han ble underkastet straffen for sin forbrytelse og 'falt hodestups så buken revnet og alle innvollene veltet ut'» («Til biskopene i Egypt» 18). I encyklikaen gir han deretter en detaljert beskrivelse av hendelsen:

Felles for alle mennesker er at døden er slutten på livet, og vi bør ikke snakke vondt om de døde, selv om det skulle dreie seg om en fiende, for vi vet ikke om dette også vil ramme oss selv før kvelden. Men Arius' endelikt foregikk ikke på vanlig måte og derfor fortje-

3. Kjetterretorikk og definisjonsmakt: kristologiske konflikter i senantikken (300–450)

ner det å bli gjenfortalt. Da Evsebios og hans tilhengere truet med å la ham få komme tilbake til Kirken, satte Alexander, Konstantinopels biskop, seg imot planene deres. Men Arius satte sin lit til Evsebios' trusler om maktbruk; for det var lørdag, og han skulle få vende tilbake til kommunionen dagen etter. Det var stor strid mellom de to partiene, de andre kom med trusler, mens Alexander ba. Men Herren, som var sakens dommer, avsa sin dom mot det urettferdige partiet. Solen hadde nemlig ikke gått ned ennå da de naturlige behov tvang Arius til avtredet. Der falt han ned og ble umiddelbart berøvet ikke bare kommunionen, men også sitt liv (Athanasius, «Til biskopene i Egypt» 19, min overs.).

I Sokrates' «Kirkehistorie» finnes en særlig grafisk skildring av Arius' død som uten tvil er en videreutvikling av Athanasius' historie:

Det var lørdag og Arius skulle dagen etter vende tilbake til Kirkens fellesskap. Men straffen for hans skamløse dåder tok ham igjen. Da han hadde gått ut av det keiserlige palasset, ble han eskortert av tilhengere til Evsebios midt gjennom byen, med mange tilskuere til stede. Da de nærmet seg det som kalles Konstantins forum, hvor søylen av porfyr står reist, rammet samvittigheten Arius med frykt, og med frykten fulgte slapphet i magen. Han spurte om det fantes et avtrede i nærheten, og da han fikk vite at det var et på baksiden av Konstantins forum, gikk han dit. Svimmelhet grep ham, og ekskrementene sprenget hans bakdel. Det som legene kaller rektum kom straks ut gjennom bakdelen, en mengde blod fulgte og tynntarmen ble trukket med, sammen med milten og leveren, slik at han døde umiddelbart (Sokrates, «Kirkehistorie» 1.38.6–8).

Disse skildringene som skulle bevise at Arius ved sin død sto utenfor det ortodokse nattverdsfellesskapet, er eksempler på den kjetterretorikken som befestet Arius' posisjon i kirkehistorien som en utstøtt og fordømt kjetter, rammet av Guds forferdelige, men rettferdige dom på grunn av hans fornektelse av Sønnens guddommelighet. Det finnes i virkeligheten ingenting som tyder på at Arius døde før han ble gjenopptatt i kirkens fulle fellesskap. Trolig gikk han ut av tiden kort tid etter i fullstendig ensomhet, isolert fra både tilhengere av det nikenske partiet og sine tidligere allierte.

Man kan ikke stille spørsmål ved Arius' omtanke for den ortodokse troen. Fast forankret i skrift og tradisjon forente han i sin person et skarpt intellekt, logisk sans og motstand mot læresetninger som han anså for å være i strid med den apostoliske troen og den liturgiske språkbruken. Spesielt foraktet han den såkalte sabellianismen som hadde en gudsoppfatning som tilintetgjorde både Guds integritet som én og ugrepbar og Sønnens selvstendige stilling som en nødvendig bro mellom menneskehetens tilstand av jordisk forgjengelighet og den guddommelige transcendentens absolutte fjernhet. Mot Arius sto som vi har sett Alexander, en biskop som motarbeidet det aleksandrinske kirkelivets tendens til desentralisering og forlangte fullstendig kanonisk og læremessig ensretting av de presbyterne som sto under hans autoritet som biskop. Selv om Alexanders posisjon vant i Nikea, viser spenningene før og etter kirke-møtet at Arius hadde satt fingeren på et ømt punkt: begrepet *homoousios*, «av samme

vesen», i den nikenske bekjennelsen kunne oppfattes som at Nikea helte mot et sabeliansk gudsbegrep. At det var mange som delte Arius' oppfatning, skulle komme klart for dagen i tiden som fulgte.

Evsebianernes offensiv

I 337, året etter Arius' død, ble Konstantin rammet av en alvorlig sykdom som det snart ble klart at han ikke ville overleve. For ikke å gå glipp av den himmelske saligheten mottok han nå, omsider, den kristne dåpen av Evsebios fra Nikomedia, som hadde blitt keiserens personlige sjelesørger. Ikke lenge etter ble keiseren ført til den siste hvile i et forgylt mausoleum i De hellige apostlenes kirke i Konstantinopel. I senere katolsk tradisjon har man hatt spesielt vanskelig for å akseptere at Konstantin valgte som sin dåpsbiskop en person som ikke bare hadde vært den ortodokse kirkelæreren Athanasius' fiende, men også erkekjetteren Arius' venn og støttespiller. I tidlig middelalder skapte ortodoks fromhetsiver legender om hvordan biskop Sylvester fra Roma hadde spilt den avgjørende rollen for at Konstantin skulle akseptere den kristne troen, og han hadde døpt ham så tidlig som i år 324. Fra tiden rundt keiserens død er det få synlige spor av forlegenhet over Konstantins nære forbindelse med Evsebios. Denne sto også etter keiserens død på god fot med hoffet og fortsatte å bestemme retningen på den keiserlige religionspolitikken. I år 338 ble han biskop av Konstantinopel, og året etter utnevnte tilhengerne hans en ny biskop av Alexandria, med den konsekvens at Athanasius nå ble drevet i eksil for andre gang. Denne gangen bega han seg til Roma. Først etter sju år skulle han vende tilbake til Egypt og gjenoppta stillingen som Alexandrias biskop (Barnes 1993:45–49).

Etter Konstantins død i 337 hadde riket blitt delt mellom de tre sønnene hans, Constantius, Constantinus og Constans. I år 340 stod Constans etter interne stridigheter tilbake som enehersker i vest, mens Constantius var keiser over de østlige delene. Det viste seg snart at oppdelingen av riket i en vestlig og en østlig del ikke bare ble politisk, men også teologisk. Mens Constans bekjente seg til beslutningen fra kirke-møtet i Nikea, lot Constantius seg påvirke av Evsebios fra Nikomedia og hans anti-nikenske parti (Barnes 1993:34–35, 51). Athanasius hadde derfor ingenting å frykte fra de kirkelige og verdslige makthaverne så lenge han befant seg i vest. Han hadde blitt tatt vel i mot i Roma av byens kristne aristokrati og funnet støtte hos Romas biskop Julius, som delte hans oppfatning om guddommens vesensenhets med Sønnen (50–62).

I et brev fra år 339 til biskopene i øst erklærer Julius at Athanasius er Alexandrias rettmessige biskop, og uttrykker sin sterke misnøye med de østlige biskopenes motvilje mot å akseptere beslutningen fra Nikea (Sozomenos, «Kirkehistorie» 3.8).³ Som biskop av Roma hevdet han universell domsmyndighet i kirkerettslige spørsmål:

Hvorfor skrev man ikke til oss, spesielt om det som angår den aleksandrinske kirken? Er dere uvitende om at skikken var den at det først skrives til oss, slik at vi siden herifra kan

3. Kjetterretorikk og definisjonsmakt: kristologiske konflikter i senantikken (300–450)

fatte en rettferdig beslutning? Hvis det kunne rettes slike mistanker mot biskopen der [dvs. i Alexandria], burde kirken her [dvs. i Roma] ha blitt underrettet. Når de nå har forsømt å informere oss og selv gjort som de ville, ber de nå om vårt bifall til deres beslutning, vi som aldri har fordømt ham [dvs. Athanasius]. Slik er ikke Paulus' forskrifter, slik er ikke tradisjonen fra fedrene. Dette er en annen framgangsmåte, en ny praksis [...] Det jeg skriver, er til alles beste. For det vi har mottatt fra den salige apostelen Peter, det tilkjennegir jeg for dere (Athanasius, «Forsvarskrift mot arianerne» 35.4–5, min overs.).

I januar 341 samlet 97 østlige biskoper seg i Antiokia for i keiser Constantius' nærvær å innvie den nye åttekantete bispekirken som hadde blitt påbegynt av Konstantin. Det ble også avholdt en synode hvor Julius' brev ble besvart med at den romerske biskopens krav på kirkerettslig domsmyndighet over øst ikke hadde støtte i tradisjonen (Barnes 1993:57–59). Samtidig formulerte man en bekjennelse som slo fast at Sønnen

ble født før all tid av Faderen, Gud av Gud, hel av hel, en av en, fullkommen av fullkommen, konge av konge, Herre av Herre, levende Ord, levende visdom, det sanne lyset, veien, sannheten, oppstandelsen, hyrden, porten, bestandig og uforanderlig, fullstendig avbildning av Guddommen og av Faderens substans, vilje, makt og ære; den førstefødte av alle skapninger, og den som i begynnelsen var hos Gud, Gud Ordet, som det står i evangeliet (Johannes 1,1). (Athanasius, «Om synodene» 23.3).

I stedet for å si med biskopene i Nikea at Sønnen er av samme vesen (*homoousios*) som Faderen, valgte man altså å snakke om Sønnen som en fullkommen «avbildning» (*eikón*) av Faderen og dermed bekrefte en vesensforskjell mellom Faderen og Sønnen. Biskopene slo likevel uttrykkelig fast at de ikke var tilhengere av Arius – «for hvordan kan vel biskoper være tilhengere av en presbyter?» – og betonte at de ikke fulgte noen annen bekjennelse enn den som til alle tider hadde blitt forvaltet i kirken. Ved å hevde sin forankring i en uavbrutt og uforvansket læretradisjon i samsvar med den vanlige ortodokse retorikken, avviste biskopene i Antiokia dermed på en kraftfull måte Nikea-tilhengernes anklager om at de var delaktige i en ny kjettersk bevegelse som utgikk fra presbyteren Arius' lære.

Keisere og biskoper

Den såkalte innvielsessynoden i Antiokia i år 341 markerte tydelig den stagnasjonen som nå rådde i den dogmatiske dragkampen mellom øst og vest. Likevel ble de følgende førti årene fram til kirkemøtet i Konstantinopel i år 381 fylt av nye dogmatiske stridigheter og enkelte forsøk på kompromisser som det ville føre for langt å følge i detalj. Et gjennomgående trekk var at keiserens stillingtagen for det ene eller andre partiet var avgjørende for hva som var ortodoks lære, og hva som var kjetteri. Et konkret tegn på dette er at Athanasius ble tvunget til å forlate sitt bispesete i Alexandria

og dra i eksil ikke mindre enn fem ganger i løpet av sin lange karriere (han døde i år 373). Vi skal her bare se på et par eksempler på hvordan denne vekslingen i definisjonsmakten førte til nye formuleringer av «ortodoksien».

En radikal form av den anti-nikenske bevegelsen utgikk fra biskop Evnomios fra Kyzikos (i det nordvestre Tyrkia) og Aetios, diakon i Antiokia. De hevdet at Sønnen var et helt annet vesen enn Faderen og derfor «ulik» (*anómoios*) Faderen. Disse «anomoianerne» eller «evnomianerne» brøt dermed med den dominerende retningen blant motstanderne av Nikea, de såkalte «homoianerne». Disse var ikke like radikale som anomoianerne. I stedet for å støtte Nikea-teologene som hevdet at Sønnen var av *samme* vesen (*homooúsios*) som Faderen, mente de at Sønnen var av *lignende* vesen (*homoióúsios*) som Faderen. Ved et kirkemøte i Konstantinopel i år 360 ble det så i homoiansk ånd formulert en bekjennelse som forkastet alle tidligere bekjennelsesformulærer og dessuten forbød utforming av nye (Brennecke 1988:23–55):

Vi sier at Sønnen er lik (*bómoios*) Faderen slik Den guddommelige skrift sier og lærer. Må alle kjetterier (*hairéseis*) som motsetter seg dette nå offentliggjorte dokument, så vel de som allerede har blitt fordømt tidligere som de nye som kan komme til å oppstå, fordømmes (Athanasius, «Om synodene» 30.9–10).

For mange forsvarere av Nikea var denne «homoianske» bekjennelsen den endelige bekreftelsen på at Arius' lære hadde blitt den offisielle i riket. Nikea-møtets bekjennelse av Sønnen som vesensidentisk med Faderen hadde nå blitt forkastet, og en rekke framtrepende nikenske biskoper ble avsatt fra sine bispeseter. Bekjennelsen i Konstantinopel (360) innebar imidlertid også en undertrykkelse av den radikale «arianismen» som Evsebios og Aetios representerte. I den forstand finnes det grunner til å betrakte denne bekjennelsen som et kompromiss mellom to ytterligheter: Nikea-møtets kategoriske påstand om Sønnen og Faderen som samme vesen og den anomoianske vektleggingen av forskjellen mellom Sønnen og Faderen.

Men da keiser Constantius, som hadde drevet gjennom denne «homoianske statskirken», høsten 361 ble etterfulgt av sin halvfetter Julian, ble situasjonen endret igjen. Julian tok avstand fra kristendommen – han ble dermed kjent for historien som Apostata, «den frafalne» – og Athanasius kunne vende tilbake til Alexandria hvor han i år 362 sammenkalte et mindre kirkemøte med representanter fra begge falangene, de som mente at Sønnen var av *samme* vesen som Faderen og de som mente han var av *lignende* vesen. Her kunne man etter 36 år med uavbrutt motsetning bli enige om å bekjenne Sønnen som vesensidentisk med Faderen. Biskopene som deltok på møtet, skrev under på et synodalt rundskriv, *Epístula Cathólica*, som Athanasius hadde formulert (Barnes 1993:151–156):

Vår tros emblem (*symbolon*) er den vesensidentiske (*homooúsios*) Treenighet, sann Gud som ble menneske av Maria. La den som ikke samtykker i dette, være fordømt. For dette

3. Kjetterretorikk og definisjonsmakt: kristologiske konflikter i senantikken (300–450)

er også hva det store kirkemøtet i Nikea mente med sitt trosdokument, at Sønnen er av samme vesen som Faderen, at Ånden æres [likeverdige] med Faderen og Sønnen, at Guds sønn som sann Gud fikk legemlig form, led, oppsto, steg opp til himmelen og vil komme som de levendes og dødes dommer, og at æren hører ham til fra evighet til evighet. Amen! (Tekst i Tetz 273–274, min overs.)

Her kan man ane begynnelsen på den homoiousianske sidens assimilering med det nikenske, homoousianske partiet.

Etter Athanasius' død i år 373 gikk lederskapet for det nikenske partiet over til Basileios (ca. 330–379) som var biskop av den lilleasiatiske byen Caesarea i Kappadokia (i dag Kayseri i Tyrkia). Allerede noen år etter det homoianske kirkemøtet i Konstantinopel i år 360 hadde han skrevet et polemisk skrift «Mot Evmomios», dvs. mot Evmomios fra Kyzikos og hans lære om at Sønnen er ulik Faderen, hvor han inntok en nærmest homoiousiansk innstilling. Men senere utvikler han en stadig mer uttalt homoousiansk oppfatning (Rousseau 1994:99–132). I et av sine brev forklarer Basileios at han til slutt aksepterte formuleringen «av samme vesen» fordi han fant «denne termen mindre åpen for forvrengning» (Basileios, *Brev* 9.3). I skriftet «Om Den hellige ånd» (ca. 375) lager han en distinksjon mellom begrepet *ousia* som betegner guddommens vesen, og *hypóstasis* som ordrett motsvarer *substantia* på latin, men som også brukes om individ eller person. Han beskriver Faderen, Sønnen og Ånden som tre ulike hypostaser eller selvstendige individer som er delaktige i en og samme vesenshet (Basileios, «Om Den hellige ånd» 18.44–45). Han bekrefter dermed guddomsvesenets enhet og erkjenner samtidig forskjellen mellom de tre guddomspersonene. Denne løsningen på det trinitariske problemet ble fulgt opp av hans venn Gregor fra Nazianz som i en preken i Konstantinopel år 379 sa følgende:

Mener vi ikke at den eneste definisjonen på fromhet er å tilbe Faderen, Sønnen og Den Hellige Ånd, den ene Guddommen og makten i de tre, uten å tilbe for mye eller for lite [...]? (Gregor fra Nazianz, Tale 22.12, min overs.)

Dette innebærer et steg videre fra Athanasius' betoning av den absolutte vesenshet mellom Faderen og Sønnen. Det var også et viktig steg mot en endelig bileggelse av striden mellom homoousianerne og homoiousianerne. Mange av dem som hadde betraktet Athanasius' lære om Guddommens vesenshet med mistenksomhet på grunn av faren for at forskjellen mellom guddomspersonene skulle bli redusert, kunne nå akseptere denne kappadokiske utlegningen av den nikenske bekjennelsen.

I år 378 hadde den spanske generalen Theodosius blitt keiser over den østlige delen av imperiet. Med sin bakgrunn i vest var han en sterk tilhenger av Nikea og betraktet Romas biskop som den fremste garantien for den ortodokse bekjennelsen. Hans vestlige teologiske utgangspunkt kommer tydelig fram i det ediktet som han sendte ut i år 380, og som i første rekke var rettet til de østlige biskopene.

Alle folk som vi regjerer over i barmhjertighet og måtehold, vil vi skal holde seg til den religion som den guddommelige apostelen Peter overleverte til romerne, den religion som har blitt kunngjort fra ham helt fram til nå, og som det står klart at *pontifex* Damasus [biskop av Roma 366–383] bekjenner seg til, likesom også biskop Petros fra Alexandria [biskop 373–380], en mann av apostolisk hellighet. Dette betyr at vi i samsvar med den apostoliske undervisningen og evangeliske læren tror på én Gud – Fader, Sønn og Hellig Ånd – i likeverdig majestet og hellig trefoldighet. De som følger denne lov, befaler vi skal få kalles katolske kristne. De øvrige, som vi erklærer å være galninger og dårer, må bære sin kjetterske lære (*haereticum dogma*) i skam. [...] Intet sted for gudstjeneste må stå åpen for kjetterne, ingen anledning til å utøve sitt forherdete sinns galskap (*Codex Iustinianus* I.I.I–2, min overs.).

Theodosius kalte deretter sammen et stort økumenisk kirkemøte. I mai 381 samlet hundre og femti østlige biskoper (men ingen fra vest) seg i keiserpalasset i Konstantinopel, hvor man i løpet av sommeren aksepterte den nikenske bekjennelsen som ortodoks og dessuten fastslo Åndens guddommelighet (Frend 1984:637). En bekjennelse som vi kjenner som den nikeno-konstantinopolitanske bekjennelsen ble stadfestet. Den sier at Jesus Kristus er

Guds enbårne Sønn, født av Faderen før alle tider, lys av lys, sann Gud av sann Gud, født, ikke skapt, av samme vesen (*homoousios*) som Faderen. Ved ham er alt blitt skapt (Tekst i Tanner, 24–25, min overs.).

Ved å bekrefte Nikea-møtets bekjennelse av Sønnens vesenshet med Faderen framstår kirkemøtet i Konstantinopel i år 381 som en av de store milepæler i den kristne dogmehistorien. Likevel viser det historiske forløpet mellom Nikea i 325 og Konstantinopel i 381 at stadfestelsen av den nikenske troen under keiser Theodosius ikke var resultatet av en utvikling med gitt utfall. I øst var mistenksomheten mot Nikea-møtets bekjennelse av Faderen og Sønnen allment utbredt, og i perioden mellom år 337 og 378 forholdt keisermakten i den østlige delen av imperiet seg nesten uavbrutt fiendtlig mot Nikea-møtet og forsvarerne av det. Motstanderne av Nikea-møtet i denne perioden kan likevel ikke betraktes som tilhengere av en «ariansk» bevegelse som forvaltet Arius' lære. Den anti-nikenske bevegelsen utgjorde snarere et konglomerat av falanger som argumenterte for sine egne løsninger på treenighetens problemer uten at noen av dem betraktet Arius som sin læremester. Det eneste de i realiteten hadde til felles med Arius, var synet på Gud som et eneste og absolutt transcendent vesen og Sønnen som en selvstendig eksistens i forhold til Faderen. De så i Nikea-møtets kategoriske bekjennelse av Sønnens relasjon til Faderen som vesensidentitet ikke bare en trussel mot Guds identitet som én og ugrepbar, men også faren for at Sønnen ble forvandlet til et åpenbaringsaspekt av Gud i stedet for en distinkt person. På bakgrunn av dette vekte Athanasius' ivrige forsvar for Nikea-møtets homoousianske lære bekymringer.

3. Kjetterretorikk og definisjonsmakt: kristologiske konflikter i senantikken (300–450)

Athanasius holdt resten av sitt liv, til tross for gjentatte fordømmelser og avskjedigelser, hardnakket fast ved sin radikale overbevisning om vesensenhets, uten å ta hensyn til de teologiske implikasjonene av denne overbevisningen. Dermed ble det på midten av 300-tallet klart slått fast, i alle fall i øst, at det var Athanasius som var den store kjetteren. Motstanderne hans forsøkte å finne en utveg, bort fra de kjetterske konsekvensene som Nikea-møtets snevre treenighetslære kunne få. Det er først og fremst kappadokiernes fortjeneste at man lyktes i å myke opp Nikea-møtets bekjennelse slik at den trinitariske striden kunne avsluttes og Athanasius' ettermæle som ortodoks kirkelærer reddes.



Augustin kjeppjager en kjetter. Biskopen av Hippo i Nord-Afrika (354–430) er i denne franske tideboka fra ca. 1230 avbildet som en munk med tonsur og en åpen bok (Bibelen?) i hånda. Kjetteren, fremstilt som en djevel med horn, står på en haug av raserte bygninger. Augustin var en periode i sin ungdom tiltrukket av dualismen i den manikeiske «heresien», men ble som kirkelærer og teolog med tiden selve kilden til vestlig ortodoksi. (Illuminert håndskrift fra 1200-tallet, Morgan Library, New York, M.92 © Morgan Library.)

Kontroverser omkring Kristi guddommelige og menneskelige natur

På begynnelsen av 300-tallet hadde den kristne kirken lidd under den mest omfattende kristendomsfølgelsen noensinne. Femti år senere hadde kirken oppnådd en slik grad av innflytelse i det romerske samfunnet at ingenting lenger kunne true kristendommens herredømme. Athanasius kunne uten videre avfeie Julian den frafalnes forsøk på å gjenopprette hedendommen som statsbærende religion med de kjente ordene: «Det er bare en sky som snart kommer til å gli over» (Sozomenos, «Kirkehistorie» 5.15). Overalt kunne man nå finne konkrete uttrykk for den konstantinske omvelt-

ningen. På keiserlig initiativ og med offentlige midler ble praktfulle basilikaer til den kristne gudens ære oppført i rikets byer. Biskopenes makt var ikke lenger begrenset til den kirkelig sfæren, men omfattet også en viss grad av sekulær jurisdiksjon. De turbulente konfliktene som stadig ble utkjempet mellom ulike kristne partier, var dessuten ustanselig gjenstand for keiserens aktive innblanding. Gjennom forestillingen om keiseren som Guds representant på jorden hadde man lagt grunnen for det framvoksende bysantinske enhetssamfunnet med sin til tider vidtrekkende oppløsning av skillet mellom stat og kirke, politikk og ideologi (Cameron 1993:67–71). De stadige teologiske konfliktene på 300-tallet mellom tilhengere og motstandere av Nikea-møtet kan sees på bakgrunn av kirkens nye forhold til den romerske keisermakten. Den konstantinske revolusjonen tvang kirken til å strebe etter enhet – en streben som på grunn av rikets mangfold av språklige, kulturelle og teologiske tradisjoner i de nærmest følgende århundrene skulle vise seg å være et umulig prosjekt.

På kirkemøtet i Konstantinopel i år 381 hadde den homoousianske fortolkningen av treenigheten endelig seiret. Med bekjennelsen av Sønnens vesensenhed med Faderen vokste imidlertid nye teologiske problemer fram, framfor alt spørsmålet om det spesifikke forholdet mellom det guddommelige og det menneskelige i Kristi person. En av Athanasius' mest hengivne beundrere, biskop Apollinaris fra Laodikea, hadde allerede i andre halvdel av 300-tallet hevdet at det guddommelige Ordet og Kristi legeme hadde smeltet sammen ved inkarnasjonsøyeblikket til en enkelt guddommelig natur (*physis*) som var besjelet av en himmelsk fornuft, Logos (Young 1996:182–191):

Legemet er helt avhengig av noe annet for sine bevegelser og handlinger [...] og er ikke i seg selv et fullstendig levende vesen, men har smeltet sammen med noe annet for på denne måten å bli et fullstendig levende vesen. Således er legemet blitt forent med det himmelske, styrende prinsipp og er smeltet sammen med dette [...] (Tekst i Lietzmann 1904:232, min overs.).

Kristi materielle kropp kan altså ikke eksistere som en egen natur uavhengig av det livgivende element som setter kroppen i bevegelse, og som hos Kristus utgjøres av det guddommelige Logos. Logos blir i realiteten det styrende element hos Kristus ved at det tar den plassen som hos vanlige mennesker opptas av den menneskelige sjelen.

Apollinaris' oppfatning om at Kristus ikke hadde noen menneskelig sjel, utsatte ham for kritikk fra framstående teologer, blant annet Gregor fra Nazianz og Basileios' bror, Gregor fra Nyssa. De hevdet, i motsetning til Apollinaris, at frelsesverket forutsatte at Kristus var helt og fullt menneske, noe som også måtte innebære at han ikke bare hadde menneskelig kropp, men også en menneskelig sjel og dermed også menneskelig viljesfrihet. Apollinaris' oppfatning om at det menneskelige og det guddommelige ble nesten helt assimilert i Kristus, vakte sterkest motstand blant en gruppe teologer i Antiokia som profilerte seg gjennom rasjonalistisk vitenskapelig metode, historisk-grammatisk eksegetikk og betoning av Kristi menneskelighet. En av de mest betyde-

3. Kjetterretorikk og definisjonsmakt: kristologiske konflikter i senantikken (300–450)

lige blant disse, Theodor fra Mopsuestia (350–428), sa seg enig i enheten i Kristus, men understreket samtidig den guddommelige og den menneskelige naturens selvstendighet i forhold til hverandre. Theodor understreket ikke bare dualiteten mellom det guddommelige og det menneskelige i Kristus som hadde blitt ført sammen ved guddommelig vilje, men også dualiteten mellom to ulike subjekter, to personer, som hadde blitt sammenført i Kristus til en person (*prósopon*) (Young 1996:199–213).

Et spørsmål som ble stilt allerede i samtiden, var hvilke konsekvenser en slik kristologi fikk for tilbedelsen av jomfru Maria, Kristi mor. Skulle Maria kunne æres som Guds mor, ikke bare i billedlig, men også i bokstavelig betydning? Dette hadde blitt benektet av den antiokenske teologen Diodoros fra Tarsus som i stedet hevdet at Maria ikke hadde født noe annet enn mennesket Jesus, det guddommelige Ordets tempel, og derfor kunne man neppe anse Maria for å være Ordets mor. Theodor på sin side var ikke fullt så kategorisk. Maria kunne teoretisk anses som både «menneskeføderske» (*anthropotókos*) og «Gudføderske» (*theotókos*). Mens Maria var menneskeføderske med henblikk på Kristi menneskelige natur, kunne hun anses for å være Gudføderske i den forstand at Gud tok bolig i det mennesket hun fødte. Å uten videre hevde at Gud ble født av Maria, kunne derimot ikke betraktes som annet enn gudsbespotelse, ettersom Maria i streng betydning bare hadde født et menneske (Camelot 1963: 25–27).

En patriark i Konstantinopel

I år 428 ble det valgt en ny patriark av den keiserlige hovedstaden Konstantinopel. Hans navn var Nestorios, en from munk fra Syria som hadde blitt kjent som en retorisk velkolert predikant. Som elev av Theodor fra Mopsuestia var han dypt forankret i den antiokenske teologiske tradisjonen og tilbakeviste bruken av Gudføderske som hederstittel for jomfru Maria. Ut fra sin dogmatiske tradisjon var han konservativ og en konsekvent formidler av de teologiske standpunktene han hadde fått av sine antiokenske lærere. Til tross for dette ble han straks gjenstand for konflikt i Konstantinopel. Med stor bestyrtelse måtte Nestorios konstatere at det som var solid ortodoksi i Antiokia ikke var det samme i Konstantinopel.

Nestorios begynte en upopulær reformering av det kirkelige livet i Konstantinopel. De folkekjære skarene av munkesom befant seg i byen, var latent opposisjonelle grupperinger mot både keiserhoffet og patriarken selv. Nestorios sendte disse munkene tilbake til sine klostre, noe som førte til forbitelse blant både munkesom og lekmenne (McGuckin 2004:23–24; Wessel 2004:85–86). Ved sin innsettelsespreken hadde han med pompøse ord rettet mot den tilstedeværende keiser Theodosius II, lovet å drive arianske kjettere ut av byen: «Gi meg, høye keiser, en jord renses for kjettere, så skal jeg gi deg himmelen som erstatning. Hjelp meg å styrte kjetterne, og jeg skal hjelpe deg å beseire perserne» (Sokrates, «Kirkehistorie» 7.29, min overs.). Han var åpenbart ikke klar over at mange av de arianerne som fortsatt bodde i Konstantinopel

tilhørte byens mest respekterte borgere. For dem ble denne prekenen et klart bevis på den nye patriarkens mangel på pragmatisk finfølelse. Situasjonen utviklet seg neppe til det bedre da Nestorios noen dager senere ga ordre om at den siste arianske kirken i byen skulle ødelegges. Da rivingen startet, satte medlemmene av den arianske forsamlingen selv fyr på kirken i ren desperasjon, og ilden spredte seg til de nærliggende bygningene, som ble ødelagt. Skylden for brannen og de etterfølgende tumultene falt straks på Nestorios, som fikk det folkelige økenavnet «bålmannen» (*pyrkaia*) (7.29). På den måten hadde Nestorios allerede i løpet av sine første dager som patriark vakt latter blant befolkningen ved å forsøke å rette opp den komplekse religiøse situasjonen i hovedstaden med en ukyndig nykomlings nidkjærhet. Nestorios' tid som Konstantinopels patriark kunne ikke ha begynt verre.

Før året var omme, inntraff nok en hendelse som skulle få vidtrekkende konsekvenser for Nestorios. Han hadde tatt med seg fra Antiokia en høyaktet presbyter ved navn Anastasios som han hadde utnevnt til sin nærmeste rådgiver. En dag hadde Anastasios vakt bestyrtet oppmerksomhet blant byens innbyggere ved å si om Jesu mor i en preken: «Ingen bør kalle Maria Gudføderneske, for Maria er bare en kvinne, og det er utelukket at Gud skulle ha blitt født av en kvinne.» Uttalelsen førte raskt til høylytte protester fra både munk og lekmenn. Et spesielt kraftig angrep kom fra biskop Proklos fra Kyzikos, en framtrædende skikkelse i Konstantinopels kirkeliv, som var nært knyttet til hoffet og keiser Theodosius II's innflytelsesrike storesøster Pulcheria. Søndag før jul holdt Proklos i nærvær av Nestorios en preken i Hagia Sofia, Den hellige visdoms basilika i Konstantinopel, hvor han forsvarte Maria som Gudføderneske og anklaget dem som motsatte seg denne tittelen for å representere en judaiserende kristologi ved å betrakte Kristus som kun et menneske. Proklos' preken ble møtt med rungende applaus, samtidig som Nestorios' innvendinger mot prekenen druknet i forsamlingens protester. Nestorios – som antakelig fortsatt så den populære skikken med å betrakte Kristus som Gud og følgelig Maria som Gudføderneske som en i høyden lokal villfarelse – var likevel fast bestemt på å gå i forsvar for Anastasios. Rett etter årsskiftet 429 holdt han en serie offentlige prekener over emnet med det formål å overbevise Konstantinopels innbygger om det teologisk uriktige i å bruke betegnelsen «Gudføderneske». Prekenene ble publisert og spredt blant forsamlingene i Konstantinopel. Det ble til og med sendt kopier til Alexandria og Roma, hvor det vakte bestyrte reaksjoner innen det kirkelige lederskapet (McGuckin 2004:29–31).

Våren 429 ble preget av voldsomme demonstrasjoner i Konstantinopel, og en jurist ved navn Evsebios (senere biskop av Dorylaion) anklaget Nestorios offentlig for å være en tilhenger av Paulos fra Samosata (biskop i Antiokia 260–272), som ble anklaget for å ha oppfattet Jesus som kun et unikt inspirert menneske. De keiserlige myndighetene viste svært liten interesse for å støtte Nestorios mot det folkelige sinnet, selv om keiser Theodosius II fortsatt ga i det minste formell støtte til patriarken. Keiserens søster Pulcheria bisto imidlertid aktivt dem som protesterte ved å åpne en kirke i

nærheten av sin egen residens for de munkene som hadde brutt nattverdsfelleskapet med Nestorios (McGuckin 2004:33).

En polemisk brevveksling

På dette tidspunktet var konflikten om Maria som «Gudføderske» eller «menneskeføderske» ikke lenger begrenset til den keiserlige hovedstaden. Patriark Kyrillos fra Aleksandria reagerte med bestyrtelse på det synet på Maria som ble formidlet fra den patriarkalske tronen i Konstantinopel. Dypt forankret i en aleksandrinsk kristologisk tradisjon fra Athanasius om det guddommelige Ordets legemliggjørelse (Grillmeier 1975:415–417), klargjorde han i sitt årlige påskebrev til munkene i den egyptiske ørkenen sin egen oppfatning i det spørsmålet som hadde brakt Konstantinopel i opprør. Ettersom den nikenske bekjennelsen fastslo at Kristus er guddommelig, forklarte han, må Maria regnes som Guds mor, Theotokos. Kristus var av natur virkelig Guds sønn og ikke, som Nestorios syntes å hevde, kun et menneske som fungerte som Guds instrument (*ACO = Acta Conciliorum Oecumenicorum* I.I.I, 10–23).

En kopi av Kyrillos' påskebrev nådde også Nestorios, som oppfattet det som en provokasjon. I et brev rettet til Nestorios hevdet Kyrillos sitt patriarkalske mandat til også å formane patriarken av Konstantinopel hvis han avvek fra den rette læren. For var det ikke slik, mente Kyrillos, at den som hadde startet feiden var Nestorios selv? Han hadde presentert oppfatninger som hadde framkalt stor forferdelse og til og med fått pave Cølestin i Roma til å interessere seg for saken. Ettersom det fantes mange som var beredte til å lide for sin tro på Kristus, var det nå opp til Nestorios å redde freden i kirken ved å bekjenne jomfru Maria som Theotokos (*ACO* I.I.I, 23–25). Nestorios svarte at han hadde mottatt Kyrillos' brev med tålmodighet til tross for at det var formulert uten broderlig kjærlighet (*ACO* I.I.I, 25). Samtidig undersøkte nå Nestorios muligheten for å iverksette kirkerettslige tiltak mot Kyrillos ved å ta i mot en gruppe dissidenter fra Alexandria, prester som av ulike grunner hadde blitt avsatt fra sine embeter og anså seg som urettferdig behandlet av Kyrillos. Etter at Nestorios hadde latt sin gode venn Dorotheos fra Markianoupolis i en preken erklære den som drister seg til å kalle Maria Guds mor, som fordømt, sendte Kyrillos på begynnelsen av år 430 nok et brev til Nestorios for å sette ham på plass. Dette andre brevet til Nestorios (*ACO* I.I.I, 25–28) skulle bli et av de sentrale dokumentene for den ortodokse oppfatningen i den videre konflikten.

I brevet sammenfatter Kyrillos sin kristologiske oppfatning og anklager Nestorios for å dele Kristus opp i to sønner, mennesket Jesus og det guddommelige Ordet. Mot dette utvikler Kyrillos sitt syn på den substansielle eller «hypostatisk» (*kath' hypóstasin*) enheten mellom det guddommelige og det menneskelige i Kristus som en enhet i både eksistens og vesen. Ved inkarnasjonsøyeblikket forente det guddommelige Ordet seg substansielt med det menneskelige ved å anta menneskelig legeme.

Av den grunn kan ikke Ordets fysiske kropp sies å være atskilt fra Ordet i seg selv:

Ordets kropp er ikke skilt fra ham [dvs. Kristus], for med den sitter han ved Faderens side – ikke slik at det finnes to sønner som sitter der sammen, men det finnes en eneste i forening med sitt eget kjøtt. Hvis vi benekter en forening i hypostasen som uoppnåelig eller upassende, må vi tale om to sønner: Vi blir tvunget til å hevde et skille mellom det mennesket som hedres med tittelen «Sønn» på den ene siden, og Ordet fra Gud på den andre, den som av naturen både kalles og er Sønn. Den eneste Herren Jesus Kristus skal derfor ikke deles i to sønner (tekst i *ACO* I.I.I, 28, min overs.).

Følgelig må jomfru Maria kalles Gudfødernes, ettersom det guddommelige Ordet i fødselen antok legemlig form som en følge av nettopp den substansielle enheten mellom det guddommelige og det menneskelige.

I sitt svar på Kyrillos' brev viser Nestorios at han ikke har planer om å gi seg. Han påpeker irritert det han synes er den alvorligste svakheten i Kyrillos' resonnement, nemlig forestillingen om at det guddommelige Ordet er et vesen som kan underkastes menneskelig lidelse. Kristus led og døde nemlig ikke i sin guddommelige natur, men i sin menneskelige, og nøyaktig dette samme gjelder hans fødsel. Det finnes støtte for dette i Skriften, og derfor kan man bekjenne Kristi kropp som kun et tempel for det guddommelige Ordet. Å hevde at Kristi fødsel, lidelse og død i første rekke er noe som rammet Ordet, innebærer på sin side at man står fast ved samme villfarelse som hedningene, Apollinaris fra Laodikea og Arius. Nestorios avslutter brevet med å takke Kyrillos sarkastisk for hans iver for å engasjere seg i anliggender som faktisk bare angår kirken i Konstantinopel (*ACO* I.I.I, 29–32).

I mellomtiden hadde Kyrillos sendt sitt brev med latinsk oversettelse til pave Cølestin. Forholdet mellom Cølestin og Nestorios var allerede spent, på grunn av at Nestorios hadde gitt beskyttelse til en gruppe tilhengere av den kontroversielle moralteologen Pelagius, som hadde dratt til Konstantinopel etter å ha blitt fordømt ved en synode i Roma. Nestorios befant seg derfor i motvind også i forhold til Roma, og ved en lokal synode i Roma på sensommeren år 430 ble hans lære fordømt som kjettersk. Cølestin krevde nå av Nestorios at han skulle gjøre offentlig avbikt og omvende seg til den ortodokse læren slik den ble utlagt i de romerske og aleksandrinske kirkene. Kyrillos, som hadde fått i oppdrag av Cølestin å iverksette synodebeslutningen, sammenkalte senere på høsten en egen synode i Alexandria som bekreftet den pavelige fordømmelsen av Nestorios (McGuckin 2004:37–44; Wessel 2004:103–111). Deretter sendte Kyrillos et tredje brev til Nestorios hvor han i skarpe og belærende ordelag la fram sin oppfatning om det kristologiske mysteriet. På eget ansvar la han ved tolv forkastelsesdommer som kompromissløst angrep den antiokenske tonaturlæren. Nestorios ble oppfordret til å gi sitt fulle bifall til hver og en av disse forkastelsesdommene,

3. Kjetterretorikk og definisjonsmakt: kristologiske konflikter i senantikken (300–450)

ellers ville han bli ubønhørlig utestengt fra de ortodokse kirkenes nattverdsfelleskap. Ut fra et antiokensk teologisk perspektiv var den tolvte forkastelsesdommen spesielt provoserende:

Hvis noen ikke bekjenner at Guds Ord led i kjøttet, ble korsfestet i kjøttet, smakte døden i kjøttet og ble den førstefødte fra de døde, som guddommelig liv og livgiver, må han fordømmes (tekst i *ACO* 1.1.1, 42).

For Nestorios, som ikke under noen omstendighet kunne gi sitt bifall til disse forkastelsesdommene, ble Kyrillos' tredje brev et endelig bevis på at Kyrillos i realiteten var en elev av Apollinaris fra Laodikea (McGuckin 2004:45).

De kravene som Kyrillos stilte Nestorios, gikk langt utover det opprinnelige kravet om å akseptere Maria som Gudfødterske. Nestorios ble nå dessuten avkrevd en kategorisk avstandtagen fra hele sin antiokenske teologiske identitet til fordel for teologiske formuleringer som hørte spesifikt hjemme i en aleksandrinsk teologisk kontekst, noe som neppe hadde vært en gang Cølestins hensikt. Nestorios fikk massiv støtte fra sine allierte i Syria, blant annet den lærde biskopen Theodoret fra Khyrros, som formulerte en kraftig gjendrivelse av Kyrillos' forkastelsesdommer (Wessel 2004:256–258). Kontroversen hadde blitt langt mer enn en teologisk motsetning mellom to kirkeledere. Det rådet nå åpen konflikt mellom to teologiske tradisjoner, den antiokenske og den aleksandrinske, en konflikt som truet med å bryte opp den romerske statskirken i to deler, med Roma og Alexandria på den ene siden og Konstantinopel og Antiokia på den andre (politisk hadde delingen i to riker skjedd allerede i 395). Under denne akutte trussel om skisma besluttet den vankelmødige keiseren Theodosius II å sammenkalle et allment bispemøte i Efesos som skulle innvies på pinsedagen den 7. juni 431 (Wessel 2004:134).

Kirkemøtet i Efesos

Det store kirkemøtet i Efesos ble en forestilling preget av kaos. Kyrillos hadde ankommet fra Aleksandria i god tid før møtet i følge med over femti egyptiske biskoper og en stor mengde prester og munk. Nestorios var også på plass; han hadde kommet fra den keiserlige hovedstaden med seksten biskoper og en betydelig livvaktstyrke. Den dagen møtet skulle innvies, manglet likevel mange delegater, og man måtte utsette åpningen. Etter hvert ankom delegater også fra Palestina, men fjorten dager etter den planlagte innvielsesdagen manglet fortsatt Nestorios' fremste allierte: patriarken Johannes fra Antiokia og hans syriske biskoper. I løpet av den lange ventetiden sank tålmodigheten, og Kyrillos, som hadde fått i oppdrag å presidere ved møtets forhandlinger, åpnet til tross for protester fra Nestorios kirkemøtet i Maria-basilikaen i Efesos 21. juni. Kyrillos lot Nestorios kalle til møtet gjentatte ganger,

men uten resultat. Han nektet rett og slett å innfinne seg, i visshet om at Kyrillos og hans tilhengere ville dominere møtet fullstendig i den syriske delegasjonens fravær (Wessel 2004:138–161). Nestorios ser tilbake på møtet i sitt verk «Herakleides' basar»:



Kirkemøtet i Efesos år 431 slik det fremstilles på en freske i kirken Hagios Sozomenos i landsbyen Galata på Kypros (1513). Blant de «ortodokse» biskopene står til venstre Kyrillos fra Aleksandria (med mørkt hår og skjegg), hovedmotstander av Nestorios, og hans våpendrager Memnon fra Efesos. I midten troner keiseren og til høyre for ham ser vi pave Colestin fra Roma og Johannes fra Antiokia, en tilhenger av Nestorios. Nestorios selv er fremstilt i ydmyk stilling nedenfor til høyre (i virkeligheten var han ikke en gang til stede ved kirkemøtet, det var heller ikke keiseren, paven eller Johannes). Han og den andre kjetteren, Makedonios, snur hodene oppover mens de venter på dommen fra keiseren. Mellom dem står det skrevet eretiki, «kjettere». Dette er én i en hel serie fresker som fremstiller de syv økumeniske kirkemøtene fra Nikea I i 325 til Nikea II i 787. (Published by permission of the Director of Antiquities and the Cyprus Museum.)

3. Kjetterretorikk og definisjonsmakt: kristologiske konflikter i senantikken (300–450)

Jeg ble tilkalt av Kyrillos som sammenkalte konsilet og fungerte som ordstyrer. Hvem var dommer? Kyrillos! Hvem var anklager? Kyrillos! Hvem var Romas biskop? Kyrillos! Kyrillos var alt! (Nestorios, «Herakleides' basar» 195, min overs.)

Nestorios hadde grunn til å være mistenksom, for allerede neste dag fordømte de forsamlede biskopene Nestorios' lære og fratok ham hans patriarkalske verdighet. Nestorios ble underrettet om synodens beslutning i svært direkte ordelag:

Til Nestorios, den nye Judas. Du skal vite at du på grunn av din ugudelige forkynnelse og ulydighet mot forskriftene, den 22. i inneværende måned juni, i samsvar med kirkens regler har blitt avsatt av den hellige synoden og er fratatt all kirkelig rang (tekst i *ACO* 1.1.2, 64).

Nestorios og hans tilhengere sendte umiddelbart et brev til keiseren hvor de klaget over den «barbariske forsamlingen» og fordømte hele framgangsmåten. Kort etter ankom den forsinkede delegasjonen til Johannes fra Antiokia Efesos. Johannes ble bestyrtet over Kyrillos' framgangsmåte ved synoden og besluttet umiddelbart å sammenkalle en egen synode på sitt herberge. Der fordømte man Kyrillos og beordret ham til å ta avstand fra de tolv forkastelsesdommene som han hadde lagt ved sitt tredje brev til Nestorios. Kyrillos' sak ble imidlertid ytterligere styrket da delegater fra pave Cølestin ankom Efesos 10. juli og godkjente formelt beslutningen om å avsette Nestorios (Wessel 2004:162–175).

Nå grep Theodosius II inn i striden og sendte en keiserlig embetsmann til Efesos som tok kontroll over situasjonen. Foran de forsamlede biskopene ble både Kyrillos og Nestorios erklært avsatt, og deretter ble alle biskopene beordret til å forlate Efesos umiddelbart. Kyrillos og Nestorios ble satt i husarrest. Det ble også biskop Memnon fra Efesos som hadde vært Kyrillos' viktigste allierte på synoden. Begge partiene sendte nå delegasjoner til Konstantinopel for å appellere direkte til keiseren. Fra sin husarrest i Efesos lyktes Kyrillos i å vinne støtte fra innflytelsesrike personer ved hoffet ved hjelp av enorme pengesummer i bestikkelser, noe som førte til at Nestorios' stilling ble enda mer håpløs. Nok en gang bekreftet keiseren avsettelsen av Nestorios, og ga ham tillatelse til å vende tilbake til sitt kloster i Antiokia. Også Kyrillos forlot Efesos i løpet av høsten og vendte tilbake til Alexandria. På dette tidspunkt hadde keiseren oppløst kirkemøtet i Efesos formelt uten at det hadde vært mulig å presentere en konkret teologisk konsensusløsning. I år 433 ble det inngått våpenhvile mellom Alexandria og Antiokia, da Johannes fra Antiokia i et brev til Kyrillos uttrykte vilje til å akseptere de tolv forkastelsesdommene i bytte mot at Kyrillos skulle akseptere en bekjennelse som Johannes hadde formulert, og som innholdt følgende ord:

For av to naturer har en forening kommet i stand. Derfor bekjenner vi én Kristus, én Sønn, én Herre. I samsvar med denne forening uten sammenblanding (*asynkhytos hén-*

sis) bekjenner vi at den hellige jomfru er Gudfødernes, ettersom Gud Ordet ble kjøtt og menneske og forente seg ved selve unnfangelsen med tempelet som han mottok av henne (tekst i *ACO* 1.1.7, 70).

Kyrillos aksepterte forslaget og begge patriarkene undertegnet dokumentet som skulle komme til å bli kalt enhetsformelen (Wessel 2004:270–278).

Det viste seg snart at striden mellom Nestorios og Kyrillos og de intrigene som fulgte etter kirkemøtet i Efesos i år 431, bare hadde vært et forspill til en ytterligere kristologisk konflikt på 440-tallet. Den dreide seg om asketen Evtykhes som var sterkt influert av Kyrillos, og hans lære om Kristi ene natur, og den tvang fram det store kirkemøtet i Khalkedon (ved Bosporos) i år 451. Fortsettelsen av striden gjaldt i stor grad den teologiske arven etter Kyrillos og hvordan Kyrillos' utlegning av den mystiske foreningen av guddommelig og menneskelig i Kristus skulle forstås. Enhetsformelen ble av mange oppfattet som et åpenbart avvik fra læren om naturenes udelelige enhet i Kristus som Kyrillos hadde hevdet overfor Nestorios. Representantene for denne overbevisningen blir gjerne omtalt med den noe misvisende termen «monofysitter», dvs. tilhengere av læren om «én natur». De krevde nå at enhetsformelen skulle oppgis og erstattes med Kyrillos' tolv forkastelsesdommer.

Andre så på enhetsformelen som en fullgod utlegning av det ortodokse synet på forholdet mellom det guddommelige og det menneskelige i Kristus. I følge dem bekreftet Kyrillos' aksept av enhetsformelen den lære som han hadde presentert i sin brevveksling med Nestorios. Blant representantene for denne retningen fantes ikke bare moderate tilhengere av den antiokenske tradisjonen, men også pave Leo den store (død 461). I sin gjendrivelse av Evtykhes i sin berømte *Tomus* betonet Leo den antiokenske oppfatningen om distinksjonen mellom Kristi to naturer, men aksepterte samtidig den aleksandrinske tradisjonens lære om at det guddommelige Ordet, Logos, utgjorde Kristi person. På kirkemøtet i Khalkedon i år 451 ble Leos utlegning akseptert som ortodoks og i overensstemmelse med Kyrillos' lære. Det ble utarbeidet en kristologisk definisjon som ble stadfestet av Theodosius IIs etterfølger Marcian. Den tok avstand fra både Nestorios og Evtykhes: Man bekjente seg til en Kristus som var konstituert av en ublandet, uforanderlig, udelelig og uatskillelig forening av to naturer i en person og en hypostase (*ACO* 2.1.2, 129–130).

Kirkemøtet skulle imidlertid komme til å bidra til en enda større polarisering mellom de religiøse grupperingene innen imperiet. Mens Nestorios' tilhengere forsvant stadig lenger ut i periferien, førte kirkemøtet til voldsom motstand i Egypt, Palestina og Syria. Tilhengerne av den anti-khalkedonske bevegelsen, som var sterkt forankret i aleksandrinsk teologisk tradisjon, erklærte beslutningen i Khalkedon for å være både ukanonisk og kjettersk. Motstanden mot Khalkedon kom ikke minst til uttrykk i litterær form. I den propagandistiske anekdotesamlingen *Plerophories* («Bekreftelser»),⁴ forfattet av prestemunken Johannes Rufus på begynnelsen av 500-tallet, finner vi følgende historie:

3. Kjetterretorikk og definisjonsmakt: kristologiske konflikter i senantikken (300–450)

Fader Innocentius av Pamphylia, som var en ren mann og leder for brødrene, fortalte oss at det fantes en stor og dyp dal i Pamphylia hvor en av de hellige asketene en gang før konsilet i Khalkedon hadde sett fristeren komme mot ham og si til ham: «Kast deg for mine føtter og tilbe meg.» Den hellige fyltes av vrede og skjelte ham ut. Da fjernet demonen seg såret fra ham og sa til ham: «Hvorfor vil du ikke tilbe meg? Se! Jeg skal samle alle biskopene og holde et konsil, og alle biskopene skal ære meg.» (Johannes Rufus, *Plerophories* 9, min overs.)

Et århundre med gjensidige fordømmelser og mislykkede foreningsforsøk skulle til slutt tvinge motstanderne av Khalkedon til å gå sin egen vei og grunnlegge kirker som var uavhengige av rikskirken, og som fram til vår egen tid har beholdt en imponerende vitalitet i tradisjon, lære og fromhet (Frend 1972). Den ikke-khalkedonske («monofysittiske») tradisjonen blir i dag forvaltet innenfor en rekke kirker: den syrisk-ortodokse, den koptisk-ortodokse, den armensk-ortodokse, den etiopisk-ortodokse, den eritreisk-ortodokse og den indisk-ortodokse.

I etterdønningene etter kirkemøtet i Efesos i år 431 og enhetsformelen av 433 levde Nestorios i begynnelsen en bortgjemt tilværelse i sitt kloster i Antiokia. Hans tidligere venn, patriarken Johannes fra Antiokia, hadde nå sviktet ham. I begynnelsen av august 435 ble det utstedt et keiserlig edikt som ga ordre om at alle Nestorios' verk skulle brennes og han selv sendes i eksil. Først ble han ført til Petra i provinsen Arabia og deretter til straffekolonien Den store oasen i den libyske ørkenen (McGuckin 2004:117–118). Det ser ut til at han til slutt havnet i byen Panopolis i Thebais (i dag Akhmim i Egypt), hvor han døde i år 452.

Det var trolig under eksilet i Den store oasen at Nestorios skrev sin bemerkelsesverdige selvbiografiske redegjørelse «Herakleides' basar» (*Liber Heraclidis*). Den greske grunnteksten ble tidlig ødelagt, men verket ble gjenoppdaget i syrisk oversettelse så sent som i 1889. I denne apologien modererer Nestorios tendensen til deling av Kristus i to selvstendige subjekter som framkommer i hans brev til Kyrillos, og det tradisjonelle bildet av ham som erkekjetter blir imøtegått. I stedet kommer det fram et bilde av en ydmyk forsvarer av den ortodokse lære:

Derfor er det mitt mål og min iver at Gud skal velsignes og æres både i himmelen og på jorden. Når det gjelder Nestorios, må fordømmelsen hvile over ham, men la mennesker tale om Gud slik jeg ber for dem at de skal gjøre. For jeg er med dem som er for Gud, men ikke med dem som er mot Gud eller dem som med et ytre skinn av gudfryktighet snakker stygt om Gud og får ham til å slutte å være Gud (Nestorios, «Herakleides' basar» 370, min overs.).

Disse ordene gir et tydelig vitnesbyrd om at Nestorios i første rekke betraktet seg selv som en forsvarer av Guds ukrenkelighet som nettopp Gud. Den som lar Gud lide, hedrer ikke Gud, mener Nestorios, men gjør seg i stedet skyldig i alvorlig gudsbepot-

telse. Selv om det bare finnes en eneste Herre Jesus Kristus, må Kristus derfor bekjennes som både Gud og menneske, slik at det blir mulig for Kristus å gjøre guddommelige ting slik som Gud, mens hans som menneske er underkastet menneskelige vilkår. Nestorios hadde dermed påtatt seg en vanskelig teologisk utfordring, nemlig å avbalansere en bekjennelse av Kristus som både en og to. Prisen han måtte betale, var å bli symbolet for manglene i en altfor kategorisk antiokensk kristologi, selv om han senere erklærte at pave Leo den stores *Tomus* var helt forenlig med hans egen oppfatning.

Nestorios' død ble, på samme måte som Arius', gjenstand for en negativ mytologisering som hadde til hensikt å få en guddommelig bekreftelse på hans kjetteri. I den anti-khalkedonske propagandaen ble skildringen av Nestorios' død viktig for å framheve Guds fordømmelse av de kristologiske beslutningene i Khalkedon i år 451. I propagandaskriftet *Plerophories* finnes følgende beskrivelse, gjentfortalt av en høytstående embetsmann i Alexandria:

Da den ugudelige Nestorios befant seg i eksil i Thebais, ble jeg sendt dit av min overordnede for å gi lønn til soldatene [som voktet ham]. Jeg snakket med Nestorios og fikk høre hans blasfemiske ord: «Jeg har da ikke med urette sagt at Kristus ikke er Gud og at Maria ikke har født Gud!» Etter disse ordene løsnet tungen hans og ble hengende langt utenfor munnen, og det var da den råtnet, at han døde, bare én dag før en embetsmann kom som sendebud for ta ham bort derfra. [...] Jorden ville ikke ta i mot hans legeme etter hans død, men forkastet den tre ganger slik at lokalbefolkningen fant det nødvendig å legge det i en kurv og mure den inn i en vegg (Johannes Rufus, *Plerophories* 33, min overs.).

I samme tekstsamling finnes nok en beskrivelse som har blitt hentet fra et tapt kirkehistorisk verk av den aleksandrinske patriarken Timotheos (død 477) med økenavnet *Ailouros*, «katten», og som gir oss flere detaljer om omstendighetene rundt Nestorios' død. En høytstående keiserlig embetsmann, *tribunus et notarius*, blir sendt av gårde for å hente Nestorios og biskop Dorotheos som er i frivillig landflyktighet sammen med ham. Han finner dem i Panopolis. Det viser seg at Nestorios er rammet av en forferdelig sykdom:

Nestorios' tilstand ble bare verre og verre. Foran tribunen oppløstes og råtnet tungen i munnen på ham. Ordene hans ble ugjenkjennelige og for hver dag råtnet tungen hans stadig mer, slik at han ble gjenstand for stor frykt og bestyrtelse, noe tribunen skulle komme til å bære vitnesbyrd om. Det var Gud som var opphavsmannen bak det vi nettopp har beskrevet, for tribunen fortalte at han raskt hadde beordret erfarne leger dit fra alle byene som lå i nærheten av Panopolis, men uten at de kunne gjøre noe, ettersom det var Gud som hadde straffet Nestorios og tilkjennegitt hans forferdelige død gjennom rapporter fra tribunen og gjennom legenes beretninger. Etter sin død ble Nestorios begravd av Dorotheos på et spesielt sted, mens tribunen som hadde blitt sendt dit av keiseren, var sammen med ham (Johannes Rufus, *Plerophories* 37).

3. Kjetterretorikk og definisjonsmakt: kristologiske konflikter i senantikken (300–450)

Her kommer temaet fra Athanasius' og Sokrates' redegjørelse for Arius' død tilbake. Utgangspunktet er at keiseren har besluttet å benåde de kjetterne som kirken har valgt å fordømme, men Gud griper inn med sin rettfærdige dom før den offisielle rehabiliteringen har blitt iverksatt. Det er ikke usannsynlig at beskrivelsen av Nestorios' død i den anti-khalkedonske *Plerophories* har blitt modellert på bakgrunn av nettopp fortellingene om Arius' død.

I den romerske rikskirken hadde Nestorios' lære blitt fordømt som kjettersk, men den kristologien som han forsvarte, fortsatte å samle tilhengere, ikke minst i Syria. De såkalte syriske nestorianerne som æret Nestorios som en helgen og Theodor fra Mopsuestia som denne tradisjonens fremste kirkelærer, hadde på 400-tallet sin sterkeste bastion i Edessa (i dag Urfa i det sørøstlige Tyrkia). Ved forfølgelser ble de i løpet av århundret drevet stadig lenger øst og utenfor imperiets grenser inn i Persia. Nestorianerne i Persia fikk en betydningsfull posisjon i den persiske kristenheten. I år 486 vedtok den persiske kirken under innflytelse av metropolitten Barsaumas av Nisibis en nestoriansk bekjennelse. Dermed ble det antiokenske patriarkatets makt over den persiske kirken brutt. Den ble dogmatisk og kirkepolitisk helt uavhengig av den videre utviklingen i vest. På den måten kunne en syriskspråklig nestoriansk kristenhet leve videre i fiendeland og etter hvert spre seg stadig lengre øst, helt til Kina.⁵

Konklusjon

Perioden mellom kirkemøtene i Nikea (325) og Efesos (431) er en av verdenshistoriens store brytningsperioder. Fra keiser Konstantins regjeringstid hadde det romerske riket begynt en langsom kristningsprosess som skulle komme til å påvirke alle nivåer i samfunnet. Kristendommen, som tidligere hadde vært forfulgt, hadde plutselig blitt imperiets offisielt foretrukne religion. Den romerske middelhavsverdenen ble underkastet en transformasjon som gav den gresk-romerske kulturen en ny religiøs og ideologisk overbygning. Men samtidig som den kristne kirken formet den omkringliggende kulturen og samfunnet, ble også kristenheten forandret. Konstantin hadde skapt et tett bånd mellom stat og kirke. Keisermakten ble et aspekt av den kirkelige autoriteten, samtidig som den kirkelige organisasjonen ble et element i statsapparatet. Bekjennelsen var ikke lenger bare et vitnesbyrd på ortodoks forankring i den apostoliske troen slik den hadde blitt forkynt av alle kristne siden kirkens fødsel. Den hadde nå også blitt forvandlet til et bevis på lojalitet til keiseren. Kirkens enhet var i denne nye epoken heller ikke bare et spørsmål om å klare å få alle kristne forsamlinger i verden til sammen å holde fast ved arven fra apostlene. Enhetskravet hadde nå også fått en politisk dimensjon: de kristnes enhet i tro og bekjennelse ble et aspekt av keiserens streben etter stabilitet, velstand og harmoni innenfor imperiet og sikkerhet ved grensene. Disse forholdene utgjorde grunnvullen i det framvoksende bysantinske enhetssamfunnet. På denne bakgrunn ble kampen om definisjonsmakten over den ortodokse læren drevet til sin ytterste grense.

Betydningen av de politiske omstendighetene for konstruksjonen av kjettere og rettroende kan neppe overdrives. I den kompliserte korrelasjonen mellom kirkelig tradisjon, folkelig fromhet, sterke kirkeledere og keisermakt er det alltid spesifikke historiske situasjoner som avgjør definisjonen av kjettere og ortodokse. Det er bare i retrospekt at det er mulig å avgjøre hvem som ble rammet av den avgjørende kjetterdommen og hvem som ble opphøyet som den ortodokse bekjennelsens forsvarere. I Alexandria trakk Arius, som var en konservativ presbyter forankret i Skriften, de logiske konsekvensene av tradisjonelle utsagn om Guddommen og fremmet sin konklusjon i intensiv polemikk mot den aleksandrinske biskopen Alexander. Han manglet ikke støtte for sin oppfatning om Sønnen som et vesen som er atskilt fra den transcendent Guddommen, men fikk likevel plass blant den kristne historiens mest beryktede kjettere. Athanasius fra Alexandria, som etterfulgte Alexander i år 328 og straks ble Arius' og Evsebios' fremste motstander, fikk flere fordømmende dommer mot seg på kirkemøter som var sammenkalt av den ene eller andre keiseren. Han ble tvunget i eksil ikke mindre enn fem ganger i løpet av sin karriere som biskop, men ble æret som troens forsvarer umiddelbart etter sin død. I 1568 erklærte pave Pius ham for å være en av den katolske kirkens kirkelærere. I første halvdel av 400-tallet trådte munken Nestorios fram, teologisk konservativ på samme måte som Arius. Velbevandret i Skriften, på vakt mot kjetterske tendenser og veltalende som han var, ble han som patriark i imperiets hovedstad en innflytelsesrik mann med gode kontakter i keiserhoffet. Likevel endte han sine dager i eksil i Egypt, fordømt som kjetter.

Kjetteri og ortodoksi framtrer altså som relative begreper som bare har stabilitet ut fra historien, i takt med at den langsomt utfolder seg foran øynene våre. Ettersom det er historien som gir dogmene legitimitet og befester tradisjonene, dreier konstruksjonen av ortodoksi og heresi seg i ytterste konsekvens om historiografi. Historiografien frambringer som verktøy for den kristne historiens stadige meningsproduksjon en narrativ representasjon av verden som en dualistisk kamp mellom godt og ondt, løgn og sannhet. I denne kampen har kjetterne den viktige oppgaven å frambringe de krisene som gir ortodoksien anledning til selvdefinisjon. På denne måten konstrueres, bekrefte og presiseres den ortodokse sannheten på bakgrunn av den historiografiske narrative framstillingen av kjetteriet som forvrenget sannhet, fordømt av Gud. Konstruksjonen av kjettere i den kristne tradisjonen er dermed en forutsetning for utarbeidingen av en ortodoks selvforståelse og teologi.

Kapitlet oversatt fra svensk av Aslak Rostad.

Noter

- ¹ Teksten i Athanasius, *De Synodis* 15 er formodentlig den mest troverdig gjengitte versjonen av *Thalia*. Det finnes ytterligere en versjon bevart i Athanasius' *Orationes contra Arianos* 1.4–9, men den består i hovedsak av sterkt polemiske parafraaser.

3. Kjetterretorikk og definisjonsmakt: kristologiske konflikter i senantikken (300–450)

- ² Opitz daterer encyklikaen til år 319 og det samme gjør Loose (1990). I følge Williams (2001:48–61, 252–254) peker likevel indisier i selve teksten på at den bør dateres til januar eller februar 325.
- ³ Brevet blir gjengitt i Athanasius, *Apologia contra Arianos* 20–35.
- ⁴ *Plerophories* ble opprinnelig skrevet på gresk, men finnes i dag bare bevart på syrisk.
- ⁵ De såkalte nestorianerne finnes fortsatt i dag som en kirkeorganisasjon uavhengig av de store kirketradisjonene under navnet Østens assyriske kirke. Den har ca. 4,5 millioner medlemmer og finnes i dag i hovedsak i Syria, Libanon, Irak og Iran, men også i Europa, Nord-Amerika, Australia og India. Kirken har øst-syrisk som liturgisk språk og har siden 1976 blitt ledet av Mar Dinkha IV Khanania.

Lesetips

Kildene og litteraturen om 300- og 400-tallets teologiske konflikter om treenigheten og Kristi person er nærmest uoverskuelig. Når det gjelder Nikea-møtet og opprinnelsen til den såkalte arianske striden, finnes det viktigste kildematerialet samlet i Hans-Georg Opitz, *Urkunden zur Geschichte des Arianischen Streites, 318–328* (1934). For vår kunnskap om treenighets-debattens historiske forløp er vi i stor grad avhengige av tidlige kirkehistorikere som Sokrates og Sozomenos, som skrev sine verker i første halvdel av 400-tallet. Athanasius' omfattende forfatterskap er også av sentral betydning; det er samlet i Opitzs *Athanasius Werke*, 1934–1941. De fullstendige aktene fra kirkemøtene i Efesos i år 431 og Khalkedon i år 451 er bevart i *Acta Conciliorum Oecumenicorum (ACO)*. Der finnes også den dogmehistorisk viktige brevvekslingen mellom Kyrillos og Nestorios før kirkemøtet i Efesos. For et rikt utvalg av betydningsfulle kildetekster i engelsk oversettelse, se James Stevenson, *Creeeds, councils and controversies* (1966).

Standardverket om Arius og hans teologi er Rowan Williams, *Arius: Heresy and tradition* (2. utg. 2001). I et appendiks til den andre utgaven presenterer Williams dessuten en verdifull gjennomgang av den viktigste litteraturen om Arius etter 1987, altså etter at førsteutgaven kom ut. For den dogmatiske og religionspolitiske utviklingen etter Nikea-møtet har Timothy Barnes, *Athanasius and Constantius* (1993) og Hanns Christof Brennecke, *Studien zur Geschichte der Homöer* (1988) varig verdi. De kappadokiske fedrenes rolle i 300-tallets teologiske debatter blir belyst blant annet i Philip Rousseau, *Basil of Caesarea* (1994) og John McGuckin, *Saint Gregory of Nazianzus* (2001). Når det gjelder kontroversen omkring Nestorios og kirkemøtet i Efesos, er McGuckins *Saint Cyril of Alexandria and the christological controversy* (2004) og Susan Wessel, *Cyril of Alexandria and the Nestorian controversy* (2004) utmerkede og oppdaterte monografier som går både i dybden og bredden, selv om fokuset i begge disse bøkene ligger på Kyrillos fra Alexandrias rolle i konflikten. For kirkemøtet i Khalkedon i år 451 og motstanden på 400- og 500-tallet mot vedtakene der er W.H.C. Friend, *The rise of the Monophysite movement* (1972) uovertruffen som en første oversikt. Aloys Grillmeier, *Christ in Christian tradition*, Vol. I (1975) gir fra et teologihistorisk perspektiv en enestående gjennomgang av den kristologiske utviklingen i den tidlige kirken; 300-tallets arianske strid og 400-tallets kristologiske debatter vies stor oppmerksomhet. For en grundig, men lett tilgjengelig teologi- og litteraturhistorisk oversikt for perioden mellom Nikea og Khalkedon, se Frances Young, *From Nicaea to Chalcedon* (1996).

Kildetekster

- Acta Conciliorum Oecumenicorum* (= ACO), ed. E. Schwartz et al., Berlin 1914–1940.
- Athanasius, *Apologia contra Arianos* (Athanasius, *Werke*, II.ii), hg. Hans-Georg Opitz, Berlin 1938.
- *De Synodis Arimini in Italia et Seleucia in Isauria* (Athanasius, *Werke*, II.i), hg. Hans-Georg Opitz, Berlin 1941.
- *Epistula ad episcopos Aegypti et Libyae*, i: *Patrologia Graeca*, 25.
- *Orationes I et II contra Arianos* (Athanasius, *Werke*, I.i, *Die dogmatischen Schriften*, Lfg 2), hg. Karin Metzler & Kyriakos Savvidis, Berlin & New York 1998.
- Basile de Césarée, *Sur le Saint-Esprit*, éd. Benoît Pruche (Sources chrétiennes, 17), Paris 1968.
- *Lettres*, I–III, éd. Yves Courtonne (Les Belles Lettres), Paris 1957–1966.
- Corpus iuris civilis*, II: *Codex Iustinianus*, ed. Paul Krueger, Berlin 1952.
- Epiphanius, *Panarion*, I, hg. Karl Holl, Leipzig 1915.
- Eusebius, *Über das Leben des Kaisers Konstantins* (Eusebius, *Werke*, I.i), hg. Friedhelm Winkelmann, Berlin 1975.
- Grégoire de Nazianze, *Discours 20–23*, éd. Justin Mossay & Guy Lafontaine (Sources Chrétiennes, 270), Paris 1980.
- Hilarius, *Collectanea antiariana Parisina*, hg. Alfred Leonard Feder (Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum, 65), Wien 1916.
- Johannes Rufus, *Plérrophories, témoignages et révélations contre le concile de Chalcédoine*, éd. François Nau (Patrologia Orientalis, 8.1), Paris 1912.
- Nestorius, *Le Livre d'Héraclide de Damas*, éd. Paul Bedjan, Leipzig 1910.
- *The Bazaar of Heracleides*, trans. G.R. Driver & Leonard Hodgson, Oxford 1925.
- Opitz, Hans-Georg (hg.), *Urkunden zur Geschichte des Arianischen Streites, 318–328* (Athanasius, *Werke*, III.i), Berlin 1934.
- Sokrates, *Kirchengeschichte*, hg. Günther Christian Hansen (Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten Jahrhunderte, N.F., 1), Berlin 1994.
- Sozomenos, *Kirchengeschichte*, hg. Joseph Bidéz & Günther Christian Hansen (Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten Jahrhunderte, 50), Berlin 1960.
- Stevenson, James, *Creeds, councils and controversies: Documents illustrating the history of the Church*, London 1966.
- Tanner, Norman P. (ed.), *Decrees of the Ecumenical Councils, I Nicaea I to Lateran V*, London & Washington, DC 1990.
- Tetz, Martin, «Ein enzyklisches Schreiben der Synode von Alexandrien (362)», *Zeitschrift für neutestamentliche Wissenschaft* 79, 1988, 262–281. (*Epistula Catholica*.)

Litteratur

- Barnes, Timothy D. 1993: *Athanasius and Constantius: Theology and politics in the Constantinian empire*, Cambridge, MA & London.
- Brennecke, Hanns Christof 1988: *Studien zur Geschichte der Homöer: der Osten bis zum Ende der homöischen Reichskirche* (Beiträge zur historischen Theologie, 73), Tübingen.

3. Kjetterretorikk og definisjonsmakt: kristologiske konflikter i senantikken (300–450)

- Camelot, Pierre-Thomas 1963: *Ephesus und Chalcedon*, Mainz.
- Cameron, Averil 1993: *The Mediterranean world in Late Antiquity, AD 395–600*, London & New York.
- Frend, W.H.C. 1972: *The rise of the Monophysite movement: Chapters in the history of the Church in the fifth and sixth centuries*, Cambridge.
- 1984: *The rise of Christianity*, Philadelphia.
- Grillmeier, Aloys 1975: «Christ in Christian tradition», I: *From the apostolic age to Chalcedon (451)*, Atlanta.
- Haas, Christopher 1997: *Alexandria in Late Antiquity: Topography and social conflict*, Baltimore & London.
- Lietzmann, Hans 1904: *Apollinaris von Laodicea und seine Schule* (Texte und Untersuchungen, 1), Tübingen.
- Loose, Uta 1990: «Zur Chronologie des arianischen Streites», *Zeitschrift für Kirchengeschichte* 101, 88–92.
- McGuckin, John 2001: *Saint Gregory of Nazianzus: An intellectual biography*, New York.
- 2004: *Saint Cyril of Alexandria and the christological controversy*, New York.
- Opitz, Hans-Georg 1934: «Die Zeitfolge des arianischen Streites von den Anfängen bis zum Jahr 328», *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche* 33, 131–159.
- Rousseau, Philip 1994: *Basil of Caesarea*, Berkeley, Los Angeles & London.
- Watts, Edward J. 2006: *City and school in Late Antique Athens and Alexandria*, Berkeley.
- Wessel, Susan 2004: *Cyril of Alexandria and the Nestorian controversy: The making of a saint and of a heretic*, Oxford.
- Williams, Rowan 2001: *Arius: Heresy and tradition*, 2nd ed., London. (1. utg. 1987.)
- Young, Frances M. 1996: *From Nicaea to Chalcedon: A guide to the literature and its background*, London.