



Bildet på forsiden: ἡ νέκυια – Odyssevs påkaller spøkelset til Teiresias.
Maleri av Johann Heinrich Füssli fra 1780-85

Kandidatnummer: 10018

Mastergradsoppgave i litteraturvitenskap våren 2020

Oppgavelyd:

Homers eposer og Evangeliene: tematiske paralleller i skildringen av det hinsidige

Abstract

This master thesis examines several thematic parallels between Homeric epics –the Iliad and the Odyssey– and the Gospels in the New Testament. Scholarly debate in this topic so far is polarised between the position of Dennis MacDonald and Karl Olav Sandnes. The first argues a direct influence of Homer on the Gospel of Mark based on the so-called mimetic criticism; whereas the latter denies this hypothesis showing that Greek archaic texts cannot have influenced early Christian writers. In the absence of any textual quotation (the New Testament does not mention Homer), it becomes a challenge to show that Mark has borrowed thematic kernels from Homer. Nevertheless, this thesis attempts to explain how, and why, a series of thematic parallels can be established between Homer's epics and the Gospel of St. Mark, Luke and John. For twenty-five of such parallels that were found, the challenge is to justify a connection on the basis of a new light on the issue. As this thesis shows, the narratives of Achilles and Odysseus were widely circulating in Mark's age. Through an historical analysis we try to follow the influence of Homer's work throughout the classical era and up to the 2nd century. A.D. We raise the question of the extent to which Jewish writers in Jewish Palestine were subjected to literary influence during the period in which classical Greek and Koine Greek were used as spoken and written languages in the eastern Mediterranean. As it turns out, Christian writers were dismissing what they considered pagan culture. On the other hand, however, it appears that Paul had a good knowledge of the Greek literary heritage. Moreover, the editorial awareness that Mark, and especially John, display in their Gospels provides further evidence for arguing in favour of that these authors have borrowed from the Greek literary heritage. On this ground, it becomes plausible to vouch for Homeric reception in the Gospels. This hypothesis finds also support in Reader Response Theory, which shows how literary themes circulate and reappear in later works and are used in entirely new contexts. The thesis also proposes a comparative analysis of these texts with emphasis on shared narrative forms. What emerges upon closer reading is that the character of Jesus is textualized, in his life and undertakings, based on, but at the same time in contrast to, Homeric heroes. We find a complex use of allegories, which emerges, in the Gospel of John, more consciously than in Mark. In John's version, indeed, Jesus turns out as a representative for the opposite of the cult of Dionysus.

Sammendrag

Denne masteroppgaven undersøker flere paralleller tematisk sett mellom de homeriske eposene *Iliaden* og *Odysseen* - og Evangeliene i Det nye testamentet. Den faglige debatten rundt dette emnet er representert ved Dennis MacDonalds og Karl Olav Sandnes' posisjoner. MacDonald argumenterer for at det har vært en innflytelse fra Homer på Markusevangeliet ut fra den såkalte mimesis-kritikken, mens Sandnes benekter denne hypotesen og viser at eldre greske tekster ikke har øvd innflytelse på de tidligste kristne forfatterne. I mangel på sitater fra Homer (Det nye testamente nevner ikke Homer), blir det en utfordring å vise at Markus har lånt temaer fra Homer. Likevel forsøker denne avhandlingen å forklare hvordan og hvorfor det er mulig å se en rekke tematiske paralleller mellom Homers eposer og Markus-, Lukas- og Johanesevangeliet. Ut fra tjuefem slike paralleller som ble funnet er utfordringen å rettferdiggjøre en slik forbindelse ut fra en ny gjennomgang av denne problemstillingen. Som denne avhandlingen viser, sirkulerte fortellingene om Achilles og Odysseus bredt i perioden Markus virket. Gjennom en historisk analyse prøver vi å følge påvirkningen fra Homers arbeid gjennom den klassiske æraen og fram til 2000-tallet e.Kr. Vi reiser spørsmålet om i hvilken grad jødiske forfattere i det jødiske Palestina ble utsatt for litterær innflytelse i perioden hvor klassisk gresk og koine-gresk ble brukt som tale- og skriftspråk i det østlige Middelhavet. Som det viste seg avfeide kristne forfattere det de anså som en hedensk kultur. På den andre siden ser det imidlertid ut til at Paulus har hatt god kjennskap til den greske litterære arven. Videre gir den redaksjonelle bevisstheten som Markus, og spesielt det Johannes viser i sitt Evangelium, ytterligere grunnlag for å argumentere for at de kan ha lånt temaer fra eldre gresk litteratur. På dette grunnlaget blir det sannsynliggjort at det har vært en mottakelse av Homer i Evangeliene. Denne hypotesen finner vi også støtte for i 'Reader Response Theory', som viser hvordan litterære temaer sirkulerer og dukker opp igjen i senere arbeider og brukes i helt nye sammenhenger. Oppgaven foreslår også en komparativ analyse av disse tekstene med vekt på de felles narrative former. Det som kommer frem ved nærmere lesning er at karakteren Jesus er fremstilt på lignende måte som Homers helter, men med motsatt fortegn. I Johannesevangeliet finner vi en mer kompleks bruk av allegorier enn det vi finner i Markusevangeliet. Hos Johannes fremstilles Jesus i opposisjon til den greske dionysios-kulten.

Innholdsfortegnelse

1. Innledning.....	s. 7
2. Problemformulering.....	s. 15
3. Hypotese.....	s. 16
4. Faglig formål.....	s. 16
4.1. Motivasjon.....	s. 17
4.2. Bakgrunn for valg av tema og tidligere forskning.....	s. 17
4.3. Empirien.....	s. 18
4.4. Gjennomføringen.....	s. 19
4.5. Avgrensning.....	s. 19
4.6. Forskningsetiske overveielser.....	s. 19
5. Metode	s. 20
6. Kritisk kommentar til faglitteratur og problemet med det historiske mørket.....	s. 22
7. Metodisk drøfting av eventuelle paralleller.....	s. 25
7.1. Tjuefem paralleller i Homers eposer og Evangeliene.....	s. 30
7.2. Et felles fortellerskjema for eposene og Evangeliene.....	s. 38
7.3. Gudenes inngripen i menneskenes kamp.....	s. 40
7.4. Fortellinger som inneholder beretning om en parallellverden.....	s. 43
7.5. Evangeliene som gjentakelse av Homer for å vise at Jesus er det gode eksempel....	s. 44
7.6. Heltens hemmelige identitet.....	s. 45
7.7. Fordømmelse eller nåde for dem som skal sendes ned til Hades.....	s. 46
7.8. Dødsriket som et ufordelaktig sted.....	s. 46
7.9. De som fikk livet to ganger i gave.....	s. 48
7.10. Evangeliene som avsløring av Jesus som det gode eksempel.....	s. 48
7.11. Forherligelse av heltens ytre.....	s. 49
7.12. Kongens inntog.....	s. 49
7.13. Vinens mystikk- Nekuia og nattverden – som gir innsyn i det hinsidige.....	s. 50
7.14. Forhenget mellom himmelen og jorden – opprettelsen av harmoni.....	s. 58
7.15. Når Guds Sønn dør lar herskeren et mørke falle over verden.....	s. 58
7.16. Afrodite og Jesus har veske i stedet for blod i årene.....	s. 59
7.17. Heltens død - Hektor og Jesus.....	s. 60
7.18. Når gudene stopper dødens krefter.....	s. 66

8.	Hva var den greske litterære arven i Palestina i det første århundret etter Kristus, med vekt på Karl Olav Sandnes' – <i>The Challenge of Homer?</i>	s. 66
9.	Foreløpig konklusjon.....	s. 73
10.	Likhet med hensyn til fortellingenes ramme: begynnelse – konfrontasjon – slutt...s.	73
11.	Forsøk på å si hvordan disse tekstene taler til leseren på et dypere plan.....	s. 74
12.	Resepsjonshistorie.....	s. 76
12.1.	De klassiske tekstene gjenfortelles inn i vår tid når vi har bruk for det.....	s. 77
12.2.	Resepsjonen blir verdistyrt når forfatteren beskriver vår endelige skjebne.....	s. 79
12.3.	Odyssøvs og Paulus - den arketyperiske helt som legger ut på reise.....s.	82
12.4.	Krysning til det hinsidige som gjenoppdukkende tema i nyere litteratur.....s.	83
13.	Nærmere fokus på fremstilling av skillet mellom liv og død i eposene og Evangeliene.....	s. 84
14.	Hvordan mottok Paulus fortellingen om Jesus?.....	s. 86
15.	Hvorfor gjør Evangeliene et sprang med hensyn til forståelsen av det jødiske påskemåltidet?.....	s. 88
16.	Den blinde sannsigeren Teiresias gjenoppstått.....	s. 94
17.	Om det at en oppgave tar uventede retninger og at man gjør overraskende oppdagelser.....	s. 95
18.	Konklusjon.....	s. 97
19.	Tillegg med noter og forklaringer til forkortelser.....	s. 100
20.	Referanseliste.....	s. 101

1. Innledning

Homers eposer er blant det eldste klassisk greske skriftmateriale vi har. De er skrevet på arkaisk, østlig ionisk dialekt (Horrocks, 1997, s. 17). I den ioniske kultur, hvor de homeriske eposene tar form, er det gitt at det på forhånd har vært forestillinger om kosmologi, som har dannet det kulturelle og religiøse bakteppet og har gitt ideene om gudene og de overnaturlige hendelsene vi leser om i disse eposene. Språket Homer skriver på er poetisk og dette arkaiske greske språket har i seg selv et tydelig etymologisk uttrykk, og kan spores tilbake til det tredje årtusen f.Kr. (Martin, 2003, s. 16). Med etymologisk uttrykk menes at for eksempel stammen på ord i enda større grad enn senere greske dialekter har konkrete betydninger. I den norske oversettelsen av *Iliaden* står det om dødsøyeblikket til Hektor: «Bort fra lemmene svevet hans sjel og vandret til Hades» (Homer, 2014, s. 383). Oversetteren kunne brukt ordet «dro». Eller, oversetteren kunne brukt ordet «fløy» og da ville oversettelsen fått et visst poetisk uttrykk, men ordet ville da allikevel kun vært halvveis oversatt, ut fra det som er ordets opprinnelige betydning. En samtidig leser på Homers tid ville umiddelbart ha sett noen bilder hvis han leste om Hektors død. To av betydningene ordet har på eldre klassisk gresk er «fly som piler» og «å fly som en flokk med fugler». En leser på Homers tid ville ha oppfattet setningen som at Hektors sjel «dro» til Hades, samtidig som han ville ha sett for seg piler som flyr over himmelen og blir mindre og mindre i det de forsvinner eller at han så opp og så en flokk med små fugler som fløy hastig først den ene veien og så den andre veien over ham på den blå himmelen. Sagt på en annen måte: ordene i Homers greske språk har ofte en poetisk dybde som kun lar seg oversette til norsk hvis vi bruker en hel setning for å oversette ett enkelt ord. Homer har i sin kultur hatt rikt tilfang på allerede eksisterende myter. På den ene siden har språket røtter i et eldre Indoeuropeisk språk, mens mytene kan spores tilbake til blant annet Egypt. Dette bekreftes av kommentarer vi finner hos Herodot og Platon (Martin, 2003, s. 15). Noe av det mytiske stoffet Homer benytter kan ha røtter langt tilbake i tid. Noe kan Homer ha diktet selv. Tradisjonen med å gjenfortelle fra mytologien oppstod tidlig hos greske forfattere og er et kjennetegn på den genren Homer er den første kjente representanten for. Poeten Callimachus (310-240 f.Kr.) skriver at han ikke skriver noe uten å ha belegg for det i de gamle skriftene. Callimachus nevner at han har hundrevis av papyrusruller i biblioteket i Alexandria, der han virket, som han konsulterer når han skal skrive om de gamle greske mytene (Martin, 2003, s. 16). Som Edward W. Said skriver i forordet til Auerbachs *Mimesis*, så inspireres Homer av myter som allerede fantes om hvem gudene var og skriver om en poetisk tid med kjemper og barbarer, som er i ferd med å bli avløst av tiden med helter, som gradvis vil gå over i tiden med mennesker (Auerbach, 2013, Loc 163, Kindle Edition). I *Iliaden* og *Odyseeren* forlater gudene hyppig Olympen og drar

til menneskenes verden, der de gjør gjerninger både skjult for det menneskene kan oppfatte og synlig for menneskene, der reaksjonen fra menneskene som regel er frykt. Gudsåpenbaringene skjer hyppig i disse eposene.

Eposene gir seg ut for å være fortellinger fra en poetisk eller mytisk tid, da gudene enda var synlige i denne verden. Fortellingenes karakterer fremstilles for oss lesere som helter som konfronterer guddommelige krefter. De hadde muligheten til å bli helter hvis de viste mot. I denne tiden gjestet gudene vår verden og heltenes handlinger kunne bli stående for all evighet som fortellinger om heltemot. I begge disse fortellingene tas avgjørelser i den himmelske sfære, av guder med sine guddommelige krefter. Avgjørelsene styrer karakterenes skjebner. Fra et leserperspektiv kan vi da si at gudenes inngripen styrer handlingens gang. I denne kosmologiske settingen finner vi ideen om at menneskenes liv styres av gudenes vilje. I *Illiaden* og *Odysseen* er de kjempende soldatene prisgitt gudenes vilje de gangene gudene bestemmer seg for å gripe inn. Det er hos Zevs loddet faller for Hektor sin del. Hektor mister den guddommelige beskyttelsen og taper for Akilles. I dette kosmos, med to parallelle virkeligheter, er ikke verden styrt av en guddommelig plan. Gudene har sine nykker. De får plutselige innfall, akkurat slik mennesker kan få. I menneskenes verden er det blant de menneskelige karakterene halvguder. Man kan si at de menneskelige karakterene i disse to verkene har guddommelige sider og gudene har menneskelige sider, der både gudene og menneskene handler ut fra sine affekter.

Det som ifølge M.M. Bakhtin kjennetegner eposer som dette, er at de forteller om begynnelser av nasjoner, om grunnleggerne og historiske høydepunkter (Holquist, 2017, s. 15). Vi finner mange allusjoner hos de greske tragedieforfatterne til Homers eposer. Den greske mytologien var kjent for befolkningen gjennom sanger og fortellinger. Fortellingene var ikke fikserte som en utgivelse i vår moderne tid er det. De mytologiske fortellingene var mer folkelige gjenfortellinger med overlevering fra person til person. I tillegg kunne det skje at en dikter med stort talent formulerte muntlig eller skriftlig den mytologiske fortellingen med sine egne ord. Når litterære tekster senere ble samlet i private og offentlige biblioteker, oppstod muligheten for en litterær kultur der forfattere kunne få kunnskap om de litterære verk som var skrevet. Generelt kan vi si at klassiske tekster forekommer der kulturen har ivaretatt lesning av klassiske tekster som tradisjon (Hardwick, 2003, s. 1-5). Homers to eposer bruker forfattere senere i den klassiske periode hyppig som utgangspunkt for handlingene i sine tragedier, der ett motiv er ønsket om å fremheve den greske kulturen. En viktig resepsjon av Homers verk er hos tragedieforfatterne, som tar for seg de gamle kongeslektenes skjebner. Vi møter den samme

forestillingen om parallelle verdener. Fortellinger der vi hører om hvordan gudene direkte blander seg inn og påvirker menneskeskjebner. Evangeliene på sin side oppfyller alle kriteriene til Bakhtin ved sin opphøyde stil og vektlegging av karakteren Jesus. Til forskjell fra Homers eposer bygger Evangeliene på eldre tekster. Her er stadige allusjoner til tekster i Det gamle testamentet. Evangeliene bærer preg av å være forklarende reportasje om livet til et menneske. I denne fortellingen kommer den guddommelige sfære inn på en overraskende måte. Jesus gjør flere mirakler ved hjelp av Guds kraft. Noe som ofte sjokkerer øyenvitnene, som ser at naturens lover blir satt til side. Gud rokker ved hvordan naturkreftene virker i fortellingen der Jesus stiller stormen i Markus 4, 35-41. Gud viser seg som aktiv aktør i fortellingen ved å la dette skje. Han griper også inn ved å endre menneskers fysikk, som når Jesus endrer utseende i fortellingen om forklarelsen på berget i Mt 17, 1-9. Nå ser de disiplene som er til stede at guden griper inn, på samme måte som Odyssevs sønn og tjenestekar ser at guden, etter Odyssevs hjemkomst, gjør Odyssevs yngre, mer høyreist og vakrere, før oppgjøret med frierne.

Ved gjentatte allusjoner til eldre bibeltekster og gjentatte antydninger om at Guds kraft nå virker gjennom Jesus, peker evangelietekstene gjennomgående utover seg selv mot det som har skjedd før i historien. Roland Barthes kaller dette i sin analyse av kapittel 10 og 11 i Apostlenes gjerninger for den metalingvistiske kode - når et språk taler om et annet språk (Barthes, 1994, s. 240). Evangelienes forfattere har ikke fortellerperspektivet kun rettet mot å fortelle om hendelsene i ett menneskes liv, men like så mye rettet mot det som har gått forut av signifikante hendelser i menneskehetens historie, som for bibelens del er fortellingen om mennesket i Guds verden. En fortelling om endringer i forholdet mellom Gud og menneskene.

Helt siden moderne arkeologi fattet interesse for Homer fra Heinrich Schliemann i 1870, har det vært diskusjon om det forhold at det noen steder står skrevet om bronse og andre steder jern i Homers eposer (Morris & Powell, 1997. s. 535-559). Er Homers to eposer skrevet ned i jernalder, men beskriver kamper ved en oldtidsby i det vestlige Tyrkia i bronsealderen? Er *Iliaden* og *Odysseen* resultat av en muntlig overleveringstradisjon, der fortellere har overlevert flere diktsykluser til neste generasjon fortellere, der man etterhvert får en samling fortellinger i sammenheng av kampene ved Troja og hva Odyssevs opplevde på sin hjemferd? At en tilblivelsesprosess over mange år til slutt gav Homer flere fortellinger, som han så fører i pennen på rim. Det å gå dypere inn i denne forskningen på Homers verk er utenfor det som er vår oppgave. Det som imidlertid kan sies, er at til å være dikt på rim, er eposene hver for seg svært lange. Det er en ekstraordinær prestasjon, enten det er snakk om at fortellere har klart å

overlevere så lange dikt fra generasjon til generasjon eller om det er snakk om at en forfatter har klart å skrive to dikt av et slikt veldig omfang. Eposene er gjennomgående skrevet på verseformen daktylisk heksameter, der hver setning har den samme kombinasjon av korte og lange stavelser ut fra varierende lengde av vokalene i ordene (Horrocks, 1997, s. 18). Vi sitter altså igjen med to muligheter. På den ene siden kan Homer ha vært en eksepsjonell dikter, som har skrevet alle disse verselinjene på rim eller man har hatt en muntlig fortellertradisjon med svært gode fortellere, der Homer på et tidspunkt har vært skriveren som har ført alt i pennen i det 7. århundre før Kristus (Kirk, 2019, Homer, Encyclopædia Britannica). I denne oppgaven tar vi for oss disse to eposene som to helhetlige verk, og går ut fra at Homers eposer på et tidspunkt er nedskrevet slik vi kjenner verkene i dag av en forfatter, selv om forskjeller i stil kan tas til inntekt for hypotesen om at det er snakk om flere forfattere.

Et spørsmål som ofte stilles om fortellinger om den eldste tiden, er om den kulturen det fortelles om virkelig var så utviklet og avansert som det fortelles om. Slike spørsmål må også stilles til arkeologien, siden man har lite skriftmateriale å støtte seg til. Eldre fortellinger kan ha overdrivelser. Når vi leser en av disse fortellingene, er det lett å tenke at fortellingen har overdrivelser når vi leser om noe som knapt er mulig ut fra det vi vet i dag ut fra moderne kunnskap. Var det virkelig så mange skip som seilte over havet? Var borgen virkelig så prekelig og stor? Bestod virkelig hærene av så mange stridende soldater? På den andre siden kan arkeologiens funn overraske oss. Enhver som har besøkt museet ved graven til Filip II av Makedonia, far til Aleksander den store, kan ikke unngå å bli imponert over det høye nivået på metallarbeidet til håndtverkerne i det 4. århundre før Kristus. Museet ligger i dagens Vergina i Hellas, der den intakte graven til Filip II av Makedonia ble funnet i 1977 (whc.unesco.org). Det er tydelig at det i den antikke og klassiske perioden i Hellas vokste fram flere avanserte krigerkulturer. I *Iliaden* leser vi om flere typer våpen. Det er mulig å tenke at våpen av jern har hatt en funksjon og våpen av bronse en annen. Tilbakeholdenhet med å tidligdatere skriftlige nedtegnelser holder stikk kun til neste arkeologiske funn som fastslår at den aktuelle kulturen virkelig var så avansert som det skriftlige materialet tilsier. Det blir også utenfor denne oppgaven å forsøke å finne ut om eposene til Homer er skrevet ned etter en lang prosess, der overdrivelser har oppstått, eller om det ekte Troja var det Heinrich Schliemann fant restene av i 1870. Det var et funn av restene av en by nært Hellespont i Tyrkia med en høyt utviklet sivilisasjon, som utviklet seg fra 3000 f.Kr. og ble ødelagt rundt 1200 f.Kr (Martin, 2003, s. 259).

Evangelietekstene er nedskrevet flere år etter de aktuelle hendelsene, der et argumentet for tidlig datering av nedtegnelsen av Markusevangeliet er at hvis det har vært nedtegnet etter 70 e.Kr, ville det ha omtalt romernes ødeleggelse av Jerusalem samme året. Markusevangeliet nevner ikke ødeleggelsen av Jerusalem. På den andre siden kan Markus ha unnlatt å nevne den romerske hærens ødeleggelse av Jerusalem i år 70 e.Kr og latt denne katastrofen bli uttrykt mer subtilt i passasjer i Evangeliet der Jesus fordømmer denne verden. Da kan man datere Markusevangeliet etter 70 e.Kr. Dette er et enkelt eksempel på vurdering av årstall for nedtegnelse. Det er på sin side flere argumenter for en senere datering av Johannesevangeliet. Vi har valgt å ta Markusevangeliet som utgangspunkt og så henvise til skriftsteder i de andre Evangeliene der disse har tekstavsnitt som Markus ikke har. Det synet som er rådende er at fortellingen om Jesu' liv har blitt farget av en muntlig fortellertradisjon, der fortellingen om Jesus er overlevert fra person til person, før skriftlig nedtegnelse. Det innlysende argumentet for dette er at ingen av evangelieforfatterne er disipler. Det er utenfor denne oppgavens fokus å gå nærmere inn på forskningen som er gjort på årstallene for nedtegnelsene av Evangeliene i skriftlig form. I denne forskningen er det flere teorier som foreslår forskjellige årstall for nedtegnelsen av de fire Evangeliene. Hendelsene i Jesu voksne liv skjer rundt år 30 e.Kr. Det felles stoffet i Markus-, Matteus- og Lukasevangeliet førte til at den moderne bibelforskningen tidlig kom fram til at det ligger en felles tekst til grunn. En felles kilde. Tyske bibelforskerer kalte denne tidligste felles tekst Q-kilden, som kommer av *Quelle* som betyr kilde på tysk (www.oxfordbiblicalstudies.com). På norsk kan man bruke termen Ur-markus. Fellesstoffet i de tre første Evangeliene i Det nye testamente er lettere å få oversikt over ved en oppstilling av Evangeliene etter Markus, Matteus og Lukas i tre kolonner. På hver side er det tre kolonner der delfortellingene om hva som skjedde i Jesu liv står oppført kronologisk, der teksten fra ett Evangelium er ledende. En såkalt synopse. Johannesevangeliet føres ikke opp parallelt med de andre tre i en synopse, men kan stå som bunntekst, fordi fortellingen i dette Evangeliet har en annen disposisjon. Ur-markus kan i sin helhet ha vært muntlig fortelling. Det kan også ha blitt skrevet ned på et tidlig tidspunkt. Matteusevangeliet og Lukasevangeliet tar tydelig hensyn til Markusevangeliet, der de fleste små fortellinger repeteres, men noe føyes til. Det er utbredt enighet om at disse er skrevet ned senere enn Markusevangeliet. Men, også Johannesevangeliet der delfortellingene i tillegg har en annen utforming, følger samme tidslinje fortellingsmessig, fra starten på Jesu' virke til hans død. Matteus og Lukas starter riktignok med noen avsnitt om Jesu' fødsel. Man kan se det på den måten at Markus-, Matteus og Lukasevangeliet har sin forløper i et Ur-markus, som hovedsakelig svarer til det skrevne Markusevangeliet vi kjenner.

De fire Evangeliene, der det har vært redaksjonelle endringer i etterkant av et Ur-markus, kan ha likheter med Homers eposer, der de første kristne menighetene i årene som fulgte etter Jesu' død, med sin opposisjon mot alle ikke-troende, har vært nøye med å ikke overta tankegods fra gresk kultur, men allikevel kan ha lånt noe fra Homer. Dette er mulig ut fra at det i greskspråklig kultur før Jesu' levetid har vært en lang litterær tradisjon som var opptatt av Homer. Denne muligheten er der særlig ut fra at Evangeliene er nedskrevet på gresk.

Den litterære arv fra Homer og den arkaiske tid ser man har utøvd stor innflytelse på kulturen i det greske Polis når vi kommer over i klassisk tid. På midten av 400-tallet f.Kr. utøvde Homers diktning stor innflytelse blant annet på miljøet Sofokles og Euripedes befant seg i. Dette kan vi lese ut av deres tragedieverk. Dette er en tidsepoke da rasjonell tenkning blir mer framtrædende i den greske diktningen. Tragedieforfatternes oppfattelse av det mytologiske bakteppet for tragediegenren begynner da å endres. I de tidligste myter opptrer gudene av og til irrasjonelt og ondskapsfullt. Tragedieforfatterne bruker så dette momentet til å aktualisere moralske utfordringer i sin samtid, slik at de mytologiske fortellingene som det refereres til i verkene fra denne klassiske perioden, ikke kan tas til inntekt for at de speiler dramaforfatternes moral. Dramatikerne har brukt dette materialet fordi det aktualiserer tidløse etiske og moralske problemer, der de også i gjendiktningen legger noe av sin egen tids etiske og moralske dilemmaer inn i beskrivelsen av gudene og de gamle kongeslekter. Stoikeren Quintus Lucilius Balbus, som virket i århundret før Kristi fødsel, som Cicero (106 f.Kr.-43 f.Kr.) refererer til i sitt verk *De Natura Deorum*, kommenterer det at den klassiske litteraturen konverterer moralske standpunkter til guder. De eldste mytologiske fortellingene de klassiske forfatterne referer til, er tatt i bruk som virkemiddel for å sette søkelyset på moralske spørsmål som var aktuelle i forfatternes samtid. Den moderne leser misoppfatter de antikke tekstene hvis han tror gudenes fremste forsett er å handle rett. Gudenes handlinger i det mytologiske innslaget vi finner i verk fra Homer til tragedieforfatterne problematiserer spørsmålet om moralsk gode- og dårlige handlinger. Gudenes handlinger blir fortellingsmessig et nødvendig innslag for å beskrive dette temaet. Også i gresk filosofisk tradisjon er det fra sent 400-tall f.Kr. hyppige referanser til Homer. I disse senere resepsjonene ser vi at det i tragedieverker og fortellinger blir fokusert på det moralske aspektet, der gudenes til dels vilkårlige og umoralske handlinger blir problematisert.

Forestillingen om allmektige guder er en av de kosmologiske oppfatningene som blir overført fra Homer til tragedieforfattere som Sofokles og Euripedes. Det har vært en utvikling fra

Iliadens gudегalleri, der gudene i denne fortellingen i vesentlig grad må sies å være karakterer som bidrar til kaos for de menneskelige karakterene i fortellingen, til tragediene der det moralsk riktige oftere vinner fram ved tragedienes slutt.

Den samme kosmologiske oppfatning som vi finner hos Homer, finner vi som grunnelement i bibelens tekster. Gud har en makt som overgår alt menneskene kan stille opp med. I Bibelen er Gud i større grad enehersker i Kosmos. Bibelens Gud har større grad av kontroll. Karakterer som forårsaker kaos, som slangen i 1 Mosebok eller Satan i Jobs bok, er mer tilbaketrukne. Men, de er der.

I den greske litterære tradisjon var det en mimesis-tradisjon. Vi må tilbake til den klassiske epoken for å forstå hvor gjennomgripende den var. Platon på sin side er kritisk til mimesis-tradisjonen:

«Plato considers the content of mimesis to be merely doxa or opinion, which has three limitations. It is made up of happenings (gignomena), not abstract thought; the happenings are visually concrete (horata); and they are many (polla), that is, pluralized, not organized according to cause and effect. For Plato, then, mimesis is only “an illusion of reality” and “a phantom of virtue,” the “stark antithesis” of knowledge or science (epistēmē); it is utterly “alien” to thinking (phronēsis).» (Dewey, 2013, s, 81).

Platon skriver i den andre boken av *Republikken* at historiemakernes fortellinger må avvises (Dewey, 2013, s. 14). Platon viser også en skepsis mot kunstnerne. Kunstneriske uttrykk er forsøk på å imitere det sanne som ligger til grunn for det vi umiddelbart ser og forstår. Imitasjon av ideen som ligger til grunn. I denne sammenhengen står Homers eposer i en særstilling. De ble grunnfortellinger som senere forfattere gikk ut fra. Vergils *Æneiden*, skrevet 29-19 f.Kr, er et godt eksempel på mimesis. Det er her vi finner den største forskjellen mellom resepsjonen av Homers eposer og Evangeliene. På den ene siden har vi en litterær tradisjon som benytter de mytologiske fortellingene fritt. På den andre siden har vi en religiøs, litterær tradisjon, der det kun er de skriftene som uttrykker gudssannhetene som blir godtatte og senere inngår som kanoniske skrifter. Ut fra det skulle man tro at det ikke lå noe til grunn for at Evangelienes forfattere skulle ha interesse av å imitere passasjer i Homers eposer. Det er som sagt ingen referanser til Homer i Det nye testamentet og det er stor avstand i tid mellom disse tekstene.

Ved lesning av eposene og Evangeliene er den første tydelige likheten beskrivelsen av en parallellverden til vår verden. Både i eposene og i Evangeliene finner vi ideen om sjelens bevegelser etter dette livet, der de krysser over til det hinsidige. Dette er et sentralt virkemiddel som forfatterne tar i bruk i de tekstene vi her sammenligner. Det er ikke bare gudene som krysser grensen mellom det hinsidige og vår verden, menneskenes sjeler krysser også denne grensen. Og, de krysser over til det hinsidige og tilbake til vår verden. Dette får da en helt spesiell funksjon hos Homer og i Evangeliene. Karakterene i fortellingene blir med dette betydningsfulle aktører i de store kosmologiske hendelsene som skal ha skjedd. Odyssevs får reise til nedgangen til Underverdenen for å se. I fortellingen om den rike mann og Lasarus kan vi lese om et pinens sted i det hinsidige. Den rike mannen i fortellingen ønsker å gi beskjed fra dette pinens sted til mennesker i denne verden. Det eksistensielle spørsmålet en tilhører eller leser naturlig vil spørre seg om de store grunnfortellingene er: hvem styrer i universet? Hva er virkeligheten? Finnes det to parallelle verdener? I tilfelle gudene finnes, vil de oss noe? Leseren vil speile sine oppfatninger av hva tilværelsen er mot grunnfortellingens fremstilling om gudenes handlinger og menneskenes skjebner.

Fra og med Homer ser vi som sagt en utviklingslinje i kosmiske fortellinger, fra at gudene har antropomorfe egenskaper og menneskelige svakheter, til at den omnipotente gud med den moralske perfektion oppstår. Svarene på de eksistensielle spørsmålene menneskene stiller seg kommer til uttrykk i fortellingen i slike passasjer som karakteriserer gudene. Dette er tilfelle når vi senere kommer til de klassiske tragediene. Det samme kan vi se med hensyn til utviklingen fra Det gamle testamentet til Evangeliene. I tidens morgen oppstod verden ved at store krefter var i sving. Det var også en tid der det var kamp. Adam og Eva må forlate Edens hage i 1 Mos etter konflikt. Når vi kommer fram til da Jahve åpenbarer seg for Moses og israelsfolket skal få det lovede landet, er Jahve den sterke som regjerer i universet. Borte er de store havdyr Leviatan og Behemot som vi finner i Jobs bok, krefter som eksisterte ved siden av Jahve. Borte er kjempene som en gang levde, som vi leser om i 1 Mosebok. I gresk diktning blir Zevs i den litterære tradisjon gradvis transformert til en omnipotent gud, som ser til at urett blir rettet opp. Det mytologiske persongalleriet blir også gradvis gjort rasjonelt. Dette kan vi se på som uttrykk for forfatternes ønske om å finne mening i den menneskelige tilværelse gjennom fortellinger, der det er en utvikling fra å beskrive tilværelsen som noe irrasjonelt og vilkårlig, til at kosmos synes å være styrt av krefter som har en plan for menneskenes liv.

Som fortelling om menneskets skjebne er det en likhet mellom eposene og Evangeliene. Mennesket oppfattes som et dobbelt vesen, hvis sjel vandrer etter livet og mottar enten straff eller belønning i Underverdenen. Forskjellen på lesningen går på at man i det gamle Hellas var åpne for at det mytologiske var forfattet ut fra menneskelig kreativitet, til at man i jødisk tradisjon så på bibeltekster som hellig, ufeilbarlig skrift, gitt til menneskene for at de nøye skulle rette seg etter Guds åpenbarte ord:

«Professor Zeller emphasises the impartiality of the Greeks as they regarded the world about them, which in combination with their sense of reality and power for abstraction, enabled them at a very early date to recognise their religious ideas for what they actually were – creations of an artistic imagination.»

(Coplestone, 1993, s. 16)

2. Problemformulering

Vi kan tydelig observere en likhet i beskrivelsen av ånde verdenen hos Homer og i Evangeliene. Her er en større likhet enn det vi finner mellom Det gamle testamentet og Evangeliene. Det er et sprang mellom Det gamle testamentet og Evangeliene med hensyn til beskrivelsen av hvor framtrepende åndene er. Det er et skifte fra få og vage fremstillinger i Det gamle testamentet, til et mer eksplisitt uttrykk i fortellingen om Jesu liv. Vi finner i Evangeliene en helt annen virkelighetsbeskrivelse enn i Det gamle testamentet, der Jahve for det meste er den skjulte guden, som unntaksvis griper inn ved å styre naturens krefter, viser seg i drømmer eller lar noen få utvalgte høre hans stemme. I Evangeliene opptrer det flere steder onde ånder som er i konflikt med Jesus. De onde åndene involverer seg i den kosmiske kampen som utspiller seg den siste tidsperioden i Jesu liv. Da Jesus kommer til Gerasenerlandet i kapittel 5, 1-10 i Markusevangeliet, snakker den urene ånden direkte til Jesus, sier hans navn er Legion – for de er mange – og ber ham ikke sende dem ut av den besatte mannen. Evangeliene har mer tale om det som har med den åndelige dimensjon å gjøre. Jesus gjør mirakel etter mirakel fordi han har en Guds kraft. Når det gjelder graden av innvirkning fra ånders og guders side, ligner Det nye testamente mer på eposene enn på Det gamle testamentet. Det reiser det interessante spørsmål om dette kan skyldes innflytelse fra forestillinger i antikk tankegods som går på forestillinger om en parallellverden på den nytestamentlige teksten. Har det vært en virkningshistorie ¹⁾ her, der Homers diktning har hatt innflytelse? Har Evangeliene blitt influert av de antikke greske

mytene slik de blant annet kommer til uttrykk hos Homer i fortellingen om Odyssevs møte med de døde?

Det er særlig distribusjonen av Homers eposer og gjentagelsen av de samme fortellingene om de gamle greske kongehusene i tragediene (fremført muntlig til et stort publikum) og deres store popularitet i sin samtid, som gir grunn til å stille spørsmålet om en virkningshistorie. En viktig faktor er at tekstene vi sammenligner er skrevet på samme språk, selv om det nye Testamentets koine-gresk hadde gjennomgått en språklig utvikling fra de klassiske greske dialektene. En annen faktor er at de antikke teatrene ble anlagt over et stort geografisk område rundt det østlige Middelhav. Mange av disse står relativt intakte den dag i dag. Det sentrale spørsmålet er i hvor stor grad jødiske forfattere i det jødiske Palestina ble utsatt for litterær påvirkning i den perioden klassisk gresk og koine-gresk var anvendt som tale- og skriftspråk i det østlige Middelhav.

3. Hypotese

Det er likheter mellom Homers eposer og Evangeliene. Likheten i beskrivelsen av en parallellverden, sjelenes bevegelser etter døden og ideen om en Underverden i Homers eposer og Evangeliene kan skyldes en litterær påvirkning. På den andre siden kan disse temaene ha oppstått i tekstene vi sammenlikner ut fra et allmennmenneskelig behov for å fremstille at gudene påvirker menneskenes skjebner. Flere typer inspirasjoner kan ha innvirket når evangelieforfatterne har utformet sin tekst. Vi vil særlig ta for oss paralleller i de passasjene i fortellingene som beskriver skillet mellom vår verden og det hinsidige, der det beskrives bevegelser frem og tilbake over dette skillet. Vi påstår at ved å analysere disse parallellene vil vi vise at det er sannsynlig Homers eposer har påvirket evangelieforfatterne.

4. Faglig formål

Hovedformålet er å undersøke det som ser ut som sammenlignbare litterære temaer mellom de antikke tekstene og bibelteksten. Her kan vi forhåpentligvis kunne si noe om kontekstualitet, at en senere epoke er influert av en foregående. Kan vi sannsynliggjøre en slik sammenheng som nevnt, vil dette vise kontinuitet mellom disse antikke greske og de koine-greske tekstene som er forfattet i et område rundt det østlige Middelhav, noe som ikke er unaturlig som sagt med tanke på fortellingene om trojanerkrigen sin store evne til å overleve som muntlige fremførte tekster og deres innvirkning på senere litteratur. Vi ønsker å finne ut om mimesis-tradisjonen har ført til at homeriske temaer oppstår på nytt i Evangeliene. En realisering av oppgavens intensjon vil være et bidrag i retning av en ny tolkningsnøkkel til Evangeliene.

4.1. Motivasjon

Jeg har motivasjon til å jobbe med dette temaet ut fra en egeninteresse i å jobbe med litterær analyse av evangelietekstene, *Odysseen* og *Iliaden*, der jeg får brukt teologisk kompetanse, deriblant litt kompetanse i koine-gresk. Målet er at oppgaven hovedsakelig skal bevege seg innenfor fagfeltet litteraturvitenskap, der et viktig fokus blir å se på disse fortellingenes funksjon og deres virkning på leseren.

4.2. Bakgrunn for valg av tema og tidligere forskning

Et hovedaspekt med hensyn til denne oppgaven er at den ligger i krysningspunktet mellom litteraturvitenskap og teologi. Oppgaven er en litteraturvitenskapelig oppgave der litteraturvitenskapen møter et annet fagområde som i stor grad har blikket vendt innover. Dette ut fra blant annet Luthers skrifttolkningsprinsipp *sola scriptura* (skriften alene). Når teologien skal tolke innholdet i tekster så skal de samlede bibelske tekstene utgjøre tolkningsnøkkelen. Uklare passasjer forsøkes belyst ved hjelp av andre passasjer som er mer klare. Derfor vil teologiens tolkning av bibelteksternes intensjon stadig ende opp med å peke mot spørsmålet om gudsåpenbaringen. Teologifagets hovedintensjon er å få innsikt i gudsåpenbaringen, der litterær analyse er mer underordnet. I den grad litterær analyse brukes, er det hovedsakelig for å virkeliggjøre hovedintensjonen. Den litteraturvitenskapelige tilnærming vil med dette få begrenset hjelp fra den teologiske tilnærmingen. Det er her denne oppgaven er et forsøk på å gjøre noen funn på en nisje som ikke så ofte er besøkt av teologien, der vi ser etter innflytelse fra Homer på Evangeliene. Som Mark Bilby skriver, så er mimesis-kritikk noe som er omtrent fraværende i introduksjoner til Det nye testamente (Bilby, 2018, s. 7).

Ved siden av kommentarverk på tragediegenren blir det nødvendig å konsultere teologiske verk som tar for seg bibeltekstens tilblivelseshistorie. Det er et tidsgap mellom hendelsene og nedtegnelsen. Helt opp til renessansen er det den latinske grunnteksten i *Vulgata* som er utgangspunktet for oversettelser til de europeiskspråklige bibelutgavene. Eberhard Nestle sammenstilte forskjellige tekstversjoner fra originalspråket koine-gresk, og valgte ut dem han anså som de beste, og gav ut den første Nestle-utgaven av den greske grunnteksten i 1898. Senere kom Kurt Aland med i arbeidet og den første utgave av Nestle-Aland, *Novum Testamentum Graecum*, blir utgitt i 1963. Utgivelsene har etter dette beholdt navnet. Man fortsatte med å forbedre den greske grunnteksten av Det nye testamentet, slik at den siste versjonen, som er den 28., er resultat av en svært grundig harmonisering av de beste kildene (Deutsche Bibelgesellschaft. www.die-bibel.de). Også bibelforskningen på greske

papyrusmanuskripter, kodekser og kommentarer fra forfattere i det 1. og 2. århundret e.Kr. har vært grundig. Den nåværende greske nytestamentutgaven er konstruert av over 6000 fragmenter skrevet på koine-gresk. Noen av fragmentene er blant andre *papyrus 45* og *codex sinaiticus*, som kan spores tilbake til midten av 200-tallet e.Kr. (Sagrusten, 2014, s. 90). Som regel vurderes de eldste manuskriptene høyest. Fra andre kilder vet vi det har versert skriftlige versjoner før denne tid. Et innlysende belegg er åpningsversene i Lukasevangeliet, der det står at mange har fortalt historien om Jesus før.

Evangelienes dialoger er derimot opprinnelig fremført på arameisk. Hva som har skjedd i den muntlige overleveringstradisjonen før den første nedskrivning, ligger til en stor grad i et historisk mørke. Endringer i den muntlige fortellingen har da skjedd blant arameisktalende. Det nye testamentet er imidlertid skrevet på koine-gresk. Hvorfor skrives så Evangeliene på det romerske administrasjonsspråket gresk? Et språk som i tillegg ble snakket av en del av dem som tilhørte den økonomiske eliten. Dette språket var utbredt i det østlige Middelhav, så den romerske okkupasjonsmakten lot gresk være administrasjonsspråket. Dette skjer i tiden rundt 30 e.Kr. Ledelsen i Palestina blant de romerske okkupantene korresponderte imidlertid med Roma på latin. Latin var talespråket til den øverste militære ledelsen og soldatene var nødt til å beherske latin til en viss grad, for i mange tilfeller var rekruttert fra utkanten av Romerriket. En kuriositet med tanke på dette at Jesus og hans disipler snakket arameisk er at vi ett sted i Evangeliene finner et skriftsted som kan tyde på at Jesus også snakket gresk. Det nevnes at kvinnen som vi leser om i Mk 7, 26 var gresktalende. Jesus kan ha behersket gresk og her snakket med henne på hennes morsmål. Det greske språket stod sterkt i Palestina helt fram til 300-tallet e.Kr. I løpet av regjeringstiden til kong Ptolemaios II (283-246 e.Kr.) ble jødiske skriftlærde ifølge den ledende bibliotekaren Aristeas, bedt om å bidra til at de fikk oversatt de hebraiske gammeltestamentlige tekstene til gresk, som resulterte i den såkalte *Septuaginta*, der det skal ha vært 70 skriftlærde som bidro (Bakker, 2010, s. 267). Det er med andre ord ingen holdepunkter for å påstå muligheten for innflytelse fra den greske litterære tradisjonen ikke var til stede i perioden Evangeliene tok form og til slutt ble skrevet ned i den formen vi har dem i dag.

4.3. Empirien

De fire evangeliene i Det nye testamente.

Verkene *Iliaden* og *Odysséen* av Homer.

4.4. Gjennomføringen

1. Starte en første fase med stofftilfang og leting etter passasjer hos Homer, for å se om man kan finne paralleller til aktuelle passasjer i Evangeliene. Deretter gjennomføres sammenstilling av aktuelle tekster.
2. Innskrenkning av tekstavsnittene hos Homer og i Evangeliene som skal være med som sammenligningsgrunnlag.
3. Gjennomgang av aktuelle kommentarverk innenfor teologi og litteraturvitenskap, samt utvelgelse av støttelitteratur.
4. Gjennomføring metodisk i.h.t. oppsettet nedenfor med hensyn til metode.
5. Å ha et kontinuerlig blikk på om problemstillingen er adekvat.
6. Foreløpig konklusjon, med eventuell reformulering og kursendring ut fra ny innsikt.
7. Se på om det er grunnlag for å konkludere med at det er en innflytelse. Se om det er grunnlag for å konkludere med at like forestillinger om parallellverdener har oppstått i to forskjellige epoker uten overføring gjennom virkningshistorie. ²⁾

4.5. Avgrensning

Avgrensningen i *Iliaden* og *Odysseen* gjøres til de stedene i disse verkene som omhandler en parallellverden og sjelenes bevegelser mellom denne verden og det hinsidige. Vi tar med skriftsteder med beskrivelser av Olympen, Elysion og Hades som korresponderer til Evangelienes tale om himmelriket og dødsriket. I tillegg velger vi ut de skriftstedene i eposene der vi finner delfortellinger som ligner på delfortellinger i Evangeliene. For Evangeliene sin del holder vi oss primært til Markusevangeliet. I tillegg tar vi med noe av det som kalles særstoff, blant annet fra Johannesevangeliet, som er passasjer som bare finnes der. I noen tilfeller nevnes paralleller som finnes utenom Evangeliene, som for eksempel Apostlenes gjerninger, 1 Korinterbrev, 2 Petersbrev og Johannes Åpenbaring.

4.6. Forskningsetiske overveielser

Oppgaven skrives med nøye overholdelse av regler for bruk av sitater og referanser. APA-stilen vil bli brukt. Oppgaven vil ikke komme til å inneholde personsensitive opplysninger. Underveis vil det være kontakt med veileder der vi vil være oppmerksom på å ikke velge kommentarverk

og støttelitteratur som ikke er objektive, men velge anerkjent litteratur. Oppgaven ønskes publisert på NTNU sitt digitale arkiv.

5. Metode

I oppgavelyden spør vi om paralleller. Eventuelle paralleller vil så danne oppsett for sammenlikning. Det vil være nødvendig å analysere de tekstene som skal sammenstilles på setningsnivå.

En årsak-virkning med hensyn til innflytelse på evangelietekstene fra Homer vil være påvist hvis vi finner konkrete allusjoner til eldre gresk litteratur i evangelietekstene. I tilfelle det skulle være en innflytelse mellom de eldre greske tekstene og Det nye testamentets tekster på meningsplanet, vil dette kunne bety det har vært snakk om en virkningshistorie. Det kan også bety at en eller flere av evangelieforfatterne direkte har blitt påvirket av Homer ved at de har hørt eller lest Homers eposer. Vi vil nærme oss tekstene ut fra forskjellige metoder og ved å fokusere på følgende temaer:

- 1) Fortolkning på setningsnivå, etymologisk definisjoner og semantiske gjennomganger.
Sidestilling av tekster.
- 2) Tolkning av myter og gjennomgang av allegoriens betydning i eposene og Evangeliene.
- 3) Mimesis-kritikk.
- 4) Resepsjonshistorie. Hva har reaksjonen på eposene av Homer og Evangeliene vært?
Hva har intensjonen bak fortellingene vært fra forfatterens side og hvordan har dette blitt oppfattet i de miljøene som har mottatt fortellingene?
- 5) Hermeneutikk.
- 6) "Reader-response theory". Hvordan opplever leserne disse fortellingene?
- 7) Vi ser på tilblivelseshistorien til Evangeliene og bringer inn religionshistorisk analyse.
- 8) Fenomenologi - opplevelsesaspektet hos de som hører teksten uavhengig av historisk kontekst.
- 9) Om det arketyperiske. Har fenomener en allmenngyldig essens slik at de kan oppstå i forskjellige litterære epoker?

10) Virkningshistorie. I hvor stor grad har tankegods fra det antikke Hellas blitt videreført?

11) Historisitet.

Til dette siste punktet, historisitet (*Geschichtlichkeit*) spør vi: På hvilken måte er det forskjeller i opplevelsen hos leseren av en parallellverden (det hinsidiges eksistens ved siden av vår verden) i de tekstene vi sammenstiller? På hvilken måte er opplevelsen historisk betinget? Eller er det forskjeller i opplevelsen av en tekst fra epoke til epoke ut fra forskjellig historisk ståsted? Er det tale om samme arketyper, allmenmenneskelige forestilling? Er det tale om en allmenmenneskelig forestilling, som stadig gir seg uttrykk i litteraturen at guder påvirker vår verden? Homers innflytelse på senere litteratur er vanskelig å definere, fordi *Iliaden* og *Odysseen* har hatt så monumental innflytelse på senere klassisk gresk litteratur. Homers forestillinger om hvordan gudene opptrer, gjenoppstår etter den klassiske perioden i utallige senere litterære verk.

Det kan hos forfatterne av Evangeligene ha vært en mottakelse av klassisk greske tekster som har inneholdt homeriske temaer, der disse temaene har øvd innflytelse, uten at evangelieforfatterne har sitert direkte. Disse temaene som dukker opp hos greske filosofer, kan i sin tur kan ha øvd innflytelse på evangelieforfatterne.

Historien om Jesus slik vi kjenner den i for eksempel Markusevangeliet bærer preg av å være en samling korte fortellinger. Mest sannsynlig er samlingen fortellinger muntlig overlevert gjennom flere ledd fortellere i forkant. En periode der fortellere har tilpasset fortellerstilen til det som Hans-Georg Gadamer kaller forventningens horisont hos tilhørerne. Etter denne overleveringsperioden med tilpasninger til tilhørerne, kan tekstene ved den endelige sammenstillingen til ferdige Evangelier, blitt gitt en ramme av evangelieforfatterne influert av klassisk gresk litterær tradisjon.

I lesning av kommentarverk til Det nye testamentet må vi være årvåkne med hensyn til teologiens opptatthet av hva som er det historiske korrekte innholdet i Evangeliene. Vi må åpne for at viktig innflytelse fra klassisk gresk litteratur kan ha kommet til uttrykk for å gi tekstene et opphøyd artistisk nivå, uten at dette nødvendigvis har gått utover det forfatterne har sett på

som sannhetsgehalten i de opprinnelige jesusordene i tekstene. De ordene Jesus virkelig uttalte er på sin side gjengivelser fra øyenvitner som i større eller mindre grad har tolket hva de hørte, før de gjenfortalte. Videre så har forfatterne av Evangeliene vært bevisste hva de ønsket å formidle. De har vært bevisste hvordan de ønsket tekstene skulle bli oppfattet. De har hatt et budskap til leserne om hvordan tekstene skulle fortolkes. Tekstene skulle blant annet være leveregler for de første kristne. Det er nødvendig her å ta med det Nietzsche kaller for «vilje til makt», som også Habermas tar opp:

«...Habermas indicates that there are limits to the hermeneutical method. Language is not only a medium of communication; it is also a medium of domination and social power. Intended and symbolically.» (Martindale, 2006, Loc. 707-708. Kindle edition).

Evangelietekstene uttrykker eksplisitt moralske leveregler som påvirker leserens opplevelse av tekstene på en annen måte en Homers eposer, som ikke så sterkt er moralsk formanende. Dette er det nødvendig å se forbi ved sammenstilling av tekstene for å realisere intensjonen i denne oppgaven.

Resepsjonsstudier vil være nyttige i denne oppgaven for å få en forståelse av mekanismene som gjør seg gjeldende ved senere mottakelser av tekster fra antikken og den klassiske perioden. Vi vil nærme oss tekstene åpent og ta med i betraktning den litteraturhistoriske utfordringen med å definere klassisk gresk litteratur. En fallgrube er den positivistiske tendens til å definere den klassiske perioden som “det den egentlig var”. Som Nietzsche sier, så må vi forstå den klassiske epoke ut fra det klassiske og ikke ut fra vår tids oppfatning av hva det klassiske er (Jensen & Heit, 2014, s. 168). Vi vil innta en åpen holdning til hva forfatterens intensjoner var med hensyn til tekstene. Forfattere fra og med den klassiske perioden har ikke hatt et dogmatisk forhold til de eldre greske mytene som nevnt, men tar seg artistiske friheter med hensyn til allusjoner til dette stoffet.

6. Kritisk kommentar til faglitteratur og problemet med det historiske mørke

Det er nødvendig før vi går videre til drøftingen å komme med en kritisk kommentar til faglitteratur som er benyttet. De tekstmessige parallellene som ble funnet er for en stor del de samme som Dennis R. MacDonald (PH. D. i Teologi fra Harvard University) har funnet. MacDonald kommenter selv kritikken som er rettet mot ham, blant annet fra Kay Higuera Smith (Bilby, 2018, s. 145). Et argument Smith kommer med er at Markus ikke har den utdannelsen

som skal til for å kunne foreta en slik konstruksjon med omfattende allusjoner til Homer i Markusevangeliet som MacDonald påstår. Dette særlig ut fra det ufullstendige nivået på det greske språket i Markusevangeliet. MacDonald imøtegår denne kritikken og også kritikken som er blitt rettet mot ham fra Karl Olav Sandnes, professor ved Det teologiske Menighetsfakultet i Oslo (MacDonald, 2015, s. 8). Etter gjennomlesning av aktuelle kapitler fra Sandnes sin bok *The Challenge of Homer*, ser vi at Sandnes bruker lite plass på å motgå MacDonalds påstander. Sandnes dokumenterer på en grundig måte hvordan utdanning for dem som skulle lære gresk foregikk i tiden før og etter Jesu fødsel og at tekster av Homer har vært brukt i undervisningsøyemed i det jødiske miljøet i Alexandria. Alexandria ble anlagt i 331 f.Kr. av Aleksander den store og hadde rundt Jesu levetid en stor populasjon av jøder, der den jødiske skriftlærde Filon av Alexandria er en sentral kilde ut fra det han skriver om stoicismen og den allegoriske fortolkningsmåte. Senere kommenterer kristne forfattere den greske litterære arven utover det 2. århundret e.Kr. MacDonald viser også flere steder til mimesis-tradisjonen, som for eksempel å trekke fram Quintilian. Mimesis oppstår naturligvis i et litterært miljø der man har god kjennskap til tidligere litterære tradisjoner, som for eksempel den greske. MacDonald er helt på linje med Sandnes når han kommenterer at Det nye testamentet kun refererer en gang til Menander og en gang til Hesoid, men ingen ganger til Homer. Sandnes viser til at de kristne avviste den homeriske tradisjonen som umoralsk og ugudelig. De nytestamentlige tekstene må ses i en jødisk litterær og religiøs kontekst. Det er her MacDonald trekker en helt annen konklusjon og viser til at senere kristne forfattere totalt har fornektet alle likhetene mellom Homer og Evangeliene på teologisk grunnlag. MacDonald viser hvor omfattende likhetene er mellom Homers eposer og særlig Markus- og Lukasevangeliet. Ut fra Sandnes kunne vi si at MacDonalds argumenter er spekulative ut fra at det ikke finnes historiske belegg i form av kommentarer til Homer i den nytestamentlige teksten eller kommentarer fra de som levde samtidig som evangelieforfatterne. Ut fra MacDonald kunne vi motargumentere med å si at vi ikke har noen kommentarer fra evangelieforfatterne som skrev sine Evangelier etter Markusevangeliet eller de tidlige kristne forfatterne grunnet en moralsk avstandstagen til det de så på som hedensk litteratur, men at det er et faktum at det er mange paralleller mellom Markusevangeliet og Homers eposer. Kommentarer på likheten mellom Homer og Evangeliene dukker for øvrig opp i de senere *Centos*, kristne legender som trekker inn karakterer fra den antikke og klassiske greske periode i fiktive samtaler mellom blant andre Jesus og greske filosofer. De første *Centos* oppstår med den kristne biskopen Patricius i det 4. århundret e.Kr. (Usher, 1997). MacDonalds bøker omhandler temaet paralleller mellom Homer og Det nye testamentet og vil være provoserende sett fra et teologisk synspunkt med den autentisiteten

teologien tillegger jesuordene i Evangeliene. Teologien vil underbygge avvisningen av MacDonald med at det i teksten til Det nye testamentet ikke finnes referanser som forteller oss det her har foregått et litterært lån. Men, dette kan ikke brukes til å argumentere mot MacDonalds funn at det ut fra en tekstmessig sammenlikning, der vi ser på temaene i mange av delfortellingene i Markusevangeliet, er mange paralleller. Vi kommer ikke utenom at disse forholdene ligger i et historisk mørke, der vi ikke vet mer om forfatteren av Markusevangeliet enn to korte notiser i Apostlenes gjerninger, skrevet av evangelisten Lukas:

«Peter kom til seg selv igjen og sa: «Nå vet jeg virkelig at Herren har sendt sin engel og fridd meg ut av Herodes' hånd og fra alt det som jødefolket nå går og venter på.» Da dette var blitt klart for ham, gikk han til huset hvor Maria bodde, mor til Johannes med tilnavnet Markus.» (Apg 12, 11f).

«Etter en tid sa Paulus til Barnabas: «La oss dra tilbake og besøke våre søsken i alle de byene hvor vi har forkynt Herrens ord, for å se hvordan det går med dem.» Barnabas ønsket å ta med seg Johannes med tilnavnet Markus.» (Apg 15, 36f).

MacDonald bruker relativt liten plass på å argumentere for at det har vært et gresktalende intellektuelt miljø i Palestina i den første tiden etter at Jesus levde, og har lite vitenskapelig belegg for at et slikt miljø fantes. Derimot bruker Sandnes mye tid på å vise at det blant de første kristne forfatterne ikke er mulig å finne gode kilder for at den greske kulturen influerte de første kristne forfatterne. Sandnes gransker inngående undervisning barn og unge gjennomgikk i tiden før og etter Jesus levde. De første kristne var først og fremst jøder som hadde gått over til denne nye troen og de første kristne forfatterne stod desto mer i en jødisk, lærd skriftradisjon.

Vi trekker den slutning av faglige utvekslinger som har vært mellom disse to teologiprofessorene at teologene i oldkirken som kommenterer de nytestamentlige tekstene ikke har latt seg inspirere av Homers tekster. Sandnes forklarer oldkirkens forfattere utelukkende befattet seg med de bibelske skriftene. Det hedenske skulle man ta avstand fra. Dette kan illustreres ved det Paulus sier om å kun være opptatt av Evangeliet. Paulus er en av de tidlige teologene som i sine brev kommenterer temaer i Evangeliene. Kapittel 2 i Paulus 1 brev til Korinterne starter med ordene:

«Da jeg kom til dere, søsken, var det ikke med fremragende talekunst eller visdom jeg forkynte Guds mysterium. For jeg hadde bestemt at jeg ikke ville vite av noe annet hos dere enn Jesus Kristus og ham korsfestet.» (1 Kor 2, 1f).

På den ene siden har vi ovenfor vist at Paulus kjente Markus. I tilfelle dette er Markusevangeliets forfatter, kan man tenke seg den jødiske skriftlærde Paulus ville ha korrigeret denne evangelieforfatteren hvis han kopierte Homer. På den andre siden åpner det seg en helt annen mulighet hvis forfatteren av Markusevangeliet ikke er den Markus som omtales i Apostlenes gjerninger. Det kan være tale om en forfatter som ikke er nevnt i Det nye testamentet, som personlig har blitt inspirert av Homer, før nedtegnelsen. Om denne nedtegnelsen skjedde noen år før forfattere som Paulus begynner å virke eller noen år etter Paulus' levetid, er en annen diskusjon. Det vi må åpne muligheten for er at forfatteren av Markusevangeliet ikke har virket i kretsen Paulus har virket i og ikke vært utsatt for Paulus' holdning om at de kristne skulle holde seg borte fra alt hedensk. Forfatteren av Markusevangeliet kan ha blitt inspirert mens historien om Jesus eksisterte som en rekke korte fortellinger som inneholdt jesuord, og plassert disse inn i samme fortellingsramme som Homers eposer, både med hensyn til det tematiske i delfortellingene og karakterene i den enkelte scene.

7. Metodisk drøfting av eventuelle paralleller

I det følgende skal vi sidestille delfortellinger som omhandler heltene i kampene ved Troja og Odyssevs reise hjem med et kronologisk oppsett av hendelser den siste tiden av Jesu' liv. De tre verkene som sidestilles, *Iliaden*, *Odysseen* og Evangeliefortellingen, har alle tre en episk fortellerstil. Særlig i *Odysseen* finner vi den episke tilbakeskuende fortellerstilen, som når tjenestekvinnen Evrykleia ser Odyssevs arr og hendelsen gjenfortelles der Odyssevs såres av villsvinet da han i ungdommen var på jakt (Auerbach, 2013, Loc 613. Kindle edition). Fortelleren sakker farten på fremdriften. Det dveles ved detaljer. En fortellerstil som til sammenligning er lik det Gustave Flaubert benytter til fulle i romanen *Madame Bovary*. Med dette aksentueres betydningen av den hendelsen som omtales. I dette tilfellet gjenkjennelsen av Odyssevs. Spenningen som hemmeligheten har skapt holdes oppe ved at forfatteren dveler, før han lar avsløringen skje. Det tilbakeskuende perspektivet er også tydelig i Evangeliene med hyppige referanser til profetiene om en person som en dag skulle tre fram som gudsrepresentanten. Det legges trykk på profetioppfyllelsen, og dette peker fram mot kuliminasjonen i Jerusalem i påskehøytiden da Jesus dør.

«Se, vi går opp til Jerusalem, og Menneskesønnen skal overgis til overprestene og de skriftlærde. De skal dømme ham til døden og overgi ham til hedningene, og han skal bli hånt og pisket og korsfestet. Og den tredje dagen skal han reises opp.» (Mt 20, 18f).

Tekstene vi sammenlikner har høydepunkter som er særlig mettede symbolsk sett, og vil forbli sentrale i leserens leseopplevelse. Tekster som for ettertiden vil stå sterkt i hukommelsen. I *Iliaden* og *Odysseen* er det flere høydepunkter der fortellingen blir utførlig. Høydepunkter som de som har hørt eller lest Homers eposer husker dem ved. En leser som kommer til hendelsen i evangeliefortellingen der Josef av Arimatea ber Pilatus om å få Jesu lik så de kan begrave ham på foreskrevet måte, vil derfor lett kunne assosiere til kong Priams bønn til Akilles om å få utlevert sin sønns døde kropp for å gjennomføre de nødvendige begravelsesrutinene. Det er fordi denne scenen med Priam og Akilles var så kjent for lesere i greske kultur i klassisk og hellenistisk tid. Når det gjelder Josef av Arimatea har vi det som ser ut til å være en dobbel allusjon. Det alluderes også til rikdommen til den som ber om å få utlevert den dodes kropp: «Da det ble kveld, kom en rik mann som het Josef. Han var fra Arimatea og var også blitt en disippel av Jesus. Han gikk til Pilatus og ba om å få Jesu kropp.» (Mt 27, 57f). Vi finner også paralleller som virker å være innskutte og tilfeldige, som når det nevnes i Mk 6, 2f at Jesus er snekker:

«Hva er det for en visdom han har fått? Og slike mektige gjerninger som han gjør! Er ikke dette tømmermannen, sønn av Maria og bror til Jakob, Joses, Judas og Simon? Og bor ikke søstrene hans her hos oss?» Og de ble forarget og avviste ham.»

Dette virker å være en direkte allusjon til de stedene i Homers eposer som forteller om Odyssevs store ferdigheter som trearbeider, enten det er at Odyssevs har utført trearbeider i sin egen bolig eller har bygd skip. Et tredje eksempel er når tre kvinner, deriblant Maria Magdalena (som kan oversettes Maria fra tårnbyen) står på avstand og ser på den korsfestede Jesus. Denne delfortellingen ligner på fortellingen om kvinnene som fra tårnet på Trojas borg ser Akilles dra den døde Hektor etter vognen. Som et siste eksempel kan det nevnes når Odyssevs må utføre et rituale der blodet fra offerdyr må til for å åpne opp for at de døde sjelene fra Hades skal vise seg. Denne delfortellingen har likhet med fortellingen der Jesus under det siste måltidet sier til disiplene at vinen i begeret er hans blod og dermed det som åpner opp for innsikt i de himmelske ting. I dette siste tilfellet er likhetene på et dypere symbolsk plan, som bringer opp følgende spørsmål: var forfatteren av for eksempel Markusevangeliet en forfatter som komponerte sin

fortelling ut fra inngående kjennskap til temaene i Homers eposer, der han har hatt et sideblikk til disse poetisk velformulerte og kjente fortellingene hos Homer?

Dette er fortellinger som i seg selv inviterer til å bli gjenfortalt. For eksempel er Odyssevs kamp for å berge seg selv og sitt mannskap, slik at de når hjemlandet sitt, uttrykt metaforisk. Delfortellingen om at Odyssevs klarer å få gudinnen Kirke til å omskape hans mannskap tilbake fra å være griser til å være mennesker er metafor for den modige helt som berger livet til sine venner. Hans mannskap, innestengt som griser, venter underforstått på å bli spist. Deres leder berger deres liv.

Umiddelbart kan man se at det er likheter med hensyn de overordnede temaene som driver handlingen framover. Konflikt, heltens strevsomme hjemferd, heltens skjulte identitet og oppgjøret til slutt der alt avhenger av at helten seirer over sterke motstandere. Det ser også ut til å være andre langsgående tematiske paralleller, som at Akilles er helten som alt avhenger av. Eller, helten som snart skal komme inn i kampen og vise sin styrke. Ifølge myten ville Troja først falle når Akillevs ble med i kampen. Jesus er den som trer frem som domsprofet og starter kampen, med lovnaden om det himmelske rikets seier. I *Iliaden* føres harde kamper ved Trojas murer. Jesus fører en kamp mot de skriftlærde og fariseerne. Trojas fall som antydes i det Hektor felles av Akilles. En kamp som Akilles selv ikke overlever. Jesus profeterer Jerusalems fall, som ikke kommer i hans levetid, fordi han blir tatt av dage av de romerske okkupantene (Bilby, 2018, s. 23).

På det overordnede planet ser de mest grunnleggende langsgående temaene i eposene og Evangeliene ut til å være:

konflikt – heltens skjulte identitet – helten seirer

Disse langsgående temaene fører til oppbygning av en spenning som peker fram mot fortellingens endelige klimaks. For eposene og Evangeliene del kan dette skjematiseres på en annen måte, hvis vi tar med aspektet med den kosmiske kamp og vekselvirkningen mellom gudenes vilje og menneskenes moralske og umoralske handlinger:

disharmoni oppstår p.g.a. menneskelige feil – oppgjør – gjenopprettelse av harmoni

Ved en sammenligning etter at alle tekstene er lest viser det seg at det er mange skriftsteder i Evangeliene som likner skriftsteder i *Iliaden* og *Odysseen*. Det er også flere overordnede temaer som går igjen i de tekstene sammenliknes. Spesielle er de skriftstedene i Evangeliene som ligner passasjer i eposene og som står der uten å være nødvendige for fortellingens gang. Den mest kjente forskeren på temaet, Dennis R. MacDonald, har i den senere tid tatt for seg Apostlenes Gjerninger i Det nye testamentet og sett på paralleller mellom denne boken og Homers eposer.

Vi må også ta med at det rent tilfeldig kan være likheter mellom fortellinger som omhandler ånde verdenen og det kosmiske. I Det nye testamentet er det særlig Johannes Åpenbaring som omhandler det kosmiske. Et eksempel som MacDonald trekker fram er fra Johannes Åpenbaring. Her er et eksempel på at Det nye testamentet har likheter med gresk mytologi. I den andre boken i *Iliaden* står det om et fryktelig tegn Zevs sender de greske helter:

«En fryktelig slange, blodrød på ryggen, et udyr som Allfader selv hadde utsendt, snodde seg frem under altret og buktet seg hen til platanen. Oppe i den var et rede hvor småfuglens vernløse unger lå på den høyeste gren og gjemte seg vel under løvet.»

(II, 2014, s. 26)

De ni fugleungene slukes av slangen. Et tegn på at heltene skal måtte kjempe i ni år foran Trojas murer. Her er det sterke kosmiske krefter som er i aksjon. Parallelt står det i Johannes Åpenbaring om endetidens tegn. Endetiden er den tiden som skal komme de siste dagene denne jord består:

«Også et annet tegn viste seg på himmelen, en stor, ildrød drage med sju hoder og ti horn. På hodene hadde den sju kroner. Halen rev ned en tredjedel av stjernene på himmelen og kastet dem ned på jorden. Dragen stilte seg foran kvinnen som skulle føde, for å sluke barnet så snart det var født. Da fødte hun et guttebarn som en gang skal styre alle folkeslag med jernstav. Og barnet ble rykket opp til Gud, til hans trone.»

(Åpn 12, 3-4).

I 2 Petersbrev er det en beskrivelse av Underverdenen som ligger helt opp til den greske mytologiens beskrivelse av guden Hades, som nidkjært skjøtter sin oppgave med å holde sjelene til de døde i forvaring til evig tid:

«For Gud skånte ikke engler som hadde syndet, men styrte dem ned i avgrunnen, hvor de holdes i varetekt med mørkets lenker til dommen. Heller ikke skånte han den gamle verden»
(2 Pet 2, 4f).

Vi kunne med andre ord tatt for oss hele Det nye testamentet og vist relativt mange likheter. Tekstbegrensningen er gjort for å kunne fokusere på funksjonen noen viktige paralleller har i fortellingen om Jesu liv. Det å fokusere på funksjonen paralleller har i fortellingen bringer oss over til spørsmålet om evangelieforfatterne bevist har alludert til tidligere skrevne tekster. Her ligger også spørsmålet om allusjoner er gjort ut fra en oppfatning hos forfatterne av at det finnes evige sannheter som tidvis kommer til uttrykk i menneskenes historie.

Her må vi ta med at de nytestamentlige tekstene flere steder selv uttrykker at de er allegoriske. Filon av Alexandria (20 f.Kr. – 59 e.Kr.) regnes som den første som formulerer en teori om allegorien. Den usynlige betydningen ligger gjemt i ordene ifølge Filon. Ordene er som polert glass man ser gjennom. Gjennom glasset får man øye på symbolene (Grondin, 1994, s. 27). Gud har spredt slike symboler ut gjennom de jødiske hellige skriftene. Det første eksemplet er «livets tre» og «kunnskapens tre» det snakkes om i 1 Mos 2, 9. I 1 Mos skal vi ikke lese bokstavelig at det er trær det er snakk om, siden dette ikke er trær slik vi kjenner dem. Filon står i en esoterisk tradisjon og er sterkt influert av den stoisismen. Det er de innvidde som klarer å se de skjulte betydningene i teksten. De nytestamentlige tekstene uttrykker selv flere steder at den sanne kunnskap ligger skjult i ordene, med åpningskapitlet av Johannesevangeliet som det mest klare eksempel. Forklaringen til Joh 1, 1: «I begynnelsen var Ordet.» kommer senere med Joh 1, 14: «Og Ordet ble menneske og tok bolig iblant oss, (...)» og Joh 1, 11: «Han kom til sitt eget, og hans egne tok ikke imot ham.». Jesus er Ordet og han kom for å forkynne Guds vilje. Dette korresponderer med platonismen, og er et preludium til senere hermeneutiske teorier, om at noe skriftlig må stå i relasjon til noe før-skriftlig (Grondin, 1994, s. 28). På grunn av sin forbindelse med den greske Orfeus-tradisjonen ble Filon møtt med skepsis av samtidige rabbinere, som mente han ikke tolket de hellige skriftene tilstrekkelig bokstavelig. Noe som ifølge den rabbinske tradisjonen var nødvendig med hensyn til den loviske lesning (Grondin, 1994, s. 28).

Det vil i denne oppgaven være nødvendig å stoppe opp ved slike skriftsteder der man kan lese teksten allegorisk. Noen av disse skriftstedene i Det nye testamentet har såpass tydelige likheter med passasjer i Homers eposer at det kan være snakk om allusjoner. Eksemplet ovenfor med at

skriftstedet fra Johannes Åpenbaring 12, 3-4 om at «Også et annet tegn viste seg på himmelen, en stor, ildrød drage (...)» ligner på det som står i *Iliadens* andre bok om at «En fryktelig slange, blodrød på ryggen, et udyr som Allfader selv hadde utsendt (...)» er et eksempel på en tydelig parallell. Å gå videre og argumentere for at det ikke har vært forfatterens intensjon å alludere blir hypotetisk ut fra at vi har svært begrensede opplysninger om forfatteren Johannes.

For å få et inntrykk av omfanget av paralleller mellom eposene og det utdrag av Det nye testamentet som evangeliene utgjør, sidestiller vi noen av momentene i fortellingene. Det vil synliggjøre noe av omfanget, som er større enn det som er listet opp nedenfor. Det er flere måter å gruppere parallellene, alt etter om det er tekstavsnitt som ligner hverandre ordmessig og semantisk, eller om det er overordnede, tematiske paralleller. Nedenfor sidestiller vi i to kolonner noen av parallellene som synes å være mellom eposene og Evangeliene.

7.1 Tjuefem paralleller i Homers eposer og Evangeliene:

Iliaden og Odysseen.

(1) Ingen makter det utenom Akilles
som har til mor en gudinne

(om det å temme hester)

(Il. S. 169)

(2) Odyssevs som truer tjenestekvinnen
om å ikke avsløre ham

(Od. S. 269)

(3) Melanthius (som betyr den svikefulle)
sår tvil om hvem Odyssevs er

(Od. S. 257)

(4) Odyssevs er hjelpeløs i stormen
inntil gudene stilner stormen

(Od. S. 81)

(5) Apollo stopper blødningene
fra Glavkos sår

(Il. S. 283)

(6) Snekkeren Odyssevs

(Od. S. 77)

(7) Nestors fest for 4500

(Od. S. 31)

(8) Hermes går på vannet til kong Priam

(Il. S. 421)

Markus-, Johannes- og Lukasevangeliet

«Her begynner evangeliet om
Jesus Kristus, Guds Sønn.»

(Mk 1, 1)

Jesus som truer den spedalske
om å ikke avsløre ham

(Mk 1, 40-44)

Judas, han som forrødte Jesus

(Mk 3, 19)

Jesus stiller stormen selv

(Mk 4, 39-41)

Jesus stopper blødningene
til en kvinne

(Mk 5, 25-29)

Snekkeren Jesus

(Mk 6, 1-6)

Jesus metter 5000

(Mk 6, 30-44)

Jesus går på vannet

(Mk 6, 45-52)

(9) Mennene som omgjøres til svin
i fjelldalen i Kirkes borg
(Od. S. 146)

Den besatte mannen fra gravhulene
i gerasenerlandet og åndene som
farer inn i svinene på fjellet
(Lk 8, 26-39)

(10) Odyssevs i møte med Telemakos
der utseendet til Odyssevs forherliges
(Od. S. 238)

Forklaringen på berget,
der utseendet til Jesus forherliges
(Mk 9, 2-13)

(11) Odyssevs kjøres av muldyr
til kong Alkinoos kongsgård,
der han får hjelp av gudene i idrettsleker
til å seire
(S. 94 -110)

Jesu inntog i Jerusalem på esel
der han hylles som konge
(Mk 11, 7-11)

(12) Odyssevs tar livet av frierne
i hallen og bord og stoler velter
(Od. S. 321-323)

Jesus velter bordene og kaster
ut pengevekslerne fra templet
(Mk 11, 15-18)

(13) Den profetiske eik i Dodona
(Od. S. 286)

Det profetiske fikentreet
(Mk 13, 28-32)

(14) Menneskene sammenliknes med bladene
(Il. s. 369)

Menneskene stilles opp mot
gresset som kles så fint og
kastes i ovnen i morgen
(Lk 12, 28)

(15) Hektor nekter å motta vin
for å bli styrket
(Il. S. 102)

Jesus nekter å motta vin blandet
med myrra (Mk 15, 22-23)

(16) Akilles håner Hektor
(Il. S. 381)

De som går forbi den korsfestede
Jesus håner ham
(Mk 15, 29-32)

(17) Odyssevs mannskap slakter kyr
mens Odyssevs først ber og deretter sover
(Od. S. 184)

Jesu' disipler sover mens Jesus
ber i Getsemane hage
(Mk 14, 27-42)

(18) Melanthius mishandles og får
blant annet kuttet av ørene
(Od. S. 334)

Avkuttingen av øret til
øversteprestens tjener
(Mk 14, 43-49)

(19) Hektor klager over at gudene
kaller ham til dødsstunden.
(Il. S. 382)

Jesus roper på Gud i
dødsstunden (Mk 15, 33f)

(20) Hektors sjel flyr fra hans lemmer
og drar til Hades' hus
(Il. S. 383)

Jesus roper høyt og utånder
(Mk 15, 37)

(21) Klar veske som renner fra Afrodite
da hun blir såret av Diomedes
(Il. S. 79)

Jesus som stikkes i siden på korset
av den romerske soldaten og blod
og vann renner ut (Joh 19, 34)

(22) Andromake og to terner
skynder seg til tårnet
og ser den døde Hektor
bli slept foran byen av Akilles
(Il. S. 386)

Maria, Salome og Maria
Magdalena (som betyr hun
som er fra tårnbyen) står på
avstand og sørger over den døde
Jesus på korset (Mk 15, 40f)

(23) Kong Priam får Hektors
døde kropp av Akilles
(Il. S. 427)

Josef av Arimathea spør Pilatus
om å få Jesu døde kropp
(Mk 15, 42-16,1)

(24) Apollo gjør det slik at
Hektors kropp ikke går i forråtnelse
(Il. S. 423)

Jesu kropp er intakt etter
hans død (Lk 24, 36-40)

(25) Odyssevs' far Laertes gjenkjenner
sin sønn på grunn av arrene
(Od. S. 356)

Disiplene gjenkjenner
Jesus på grunn av arrene
(Lk 24, 39f)

Dette er et utdrag av det som synes å være paralleller. For å unngå en positivistisk tilnærming, der vi stadig får bekreftelse på en først antatt likhet mellom eposene og Evangeliene, må man avveie om likhetene synes å være intendert. Med andre ord: er det snakk om allusjoner og ikke tilfeldigheter? For det første ser det ut som Evangeliene kontrasterer eposene. Jesus fremstilles som Homers helter og Evangelienes Gud på lignende vis som Zevs, men med motsatt moralsk fortegn. Evangeliene endrer på beskrivelsen av gudene som lunefulle. I handlingen i *Iliaden*, som leder fram til Hektors død, øker *Iliadens* guder støtten til de greske soldatene så trojanerne taper. Evangelienes Gud er blitt den trofaste gud, som lar sin sønn oppstå fra de døde. Akilles ber til Zevs, men spares ikke til slutt (Il. s. 275-276). Jesus ber til Gud og reises til slutt opp fra de døde. For det andre finner vi en del opplysninger om karakterene i Evangeliene som synes å være innskutte. At Jesus er snekker likesom Odyssevs er ett slikt eksempel.

Som et første steg har vi her sett på ordmessig og tematisk likhet. Sidehenvisningene til *Iliaden* og *Odysseen* refererer til de norske oversettelsene av Østbye, som er angitt i litteraturlisten. De tjuefem parallellene listet opp ovenfor følger for en stor del handlingens gang i Markusevangeliet. Ser vi fortløpende på oppsettet ovenfor og lager en tidslinje i fortellingen om Jesus, med sideblikk til *Iliaden* og *Odysseen* og følger punkt for punkt fra 1 til 25, ser vi at Markus slår fast allerede i åpningssetningen i Mk 1,1 at Jesus er Guds Sønn (1). *Iliadens* handling er lagt til en mytisk tid der gudene fremdeles var synlige i menneskenes verden. Så er også Akilles en halvgud med gudinne som mor. Det er tidlig i fortellingen sannsynlig at når Akilles omsider legger sin vrede mot Agamemnon til side og engasjerer seg på nytt i kampen, vil kampen mot trojanerne og den mektige Hektor kunne lykkes for de greske krigerne. I den nittende boken i *Odysseen* griper Odyssevs sin fostermor Evrykleia i strupen og truer henne å ikke avsløre hvem han er for sin ektefelle Penelopeia (2). Han vil ikke at noe skal forhindre ham i å utføre hevnen mot frierne. En spenning skapes, som en oppbygging til Odyssevs endelige konfrontasjon med frierne til Penelopeia. Frierne har okkupert hjemmet hans og utarmer hans gård for småfe og storfe. I det første kapitlet i Markusevangeliet formaner Jesus den spedalske strengt om å ikke avsløre hans identitet. En spenning lages tidlig i fortellingen ved at helten holder sin sanne identitet hemmelig. Tiden for det endelige oppgjøret med de skriftlærde og fariseerne, og ikke minst med de religiøse lederne i Jerusalem, er enda ikke kommet. Etter at Odyssevs har ankommet Itaka, er det svikeren Melanthius som skaper den livsfarlige situasjonen for helten (3). Melanthius er ond og viser disrespekt for Odyssevs, som er forkledt som en stakkarslig, eldre vandringsmann. Melanthius' ondskap og opptatthet av helten i alles påsyn i hallen setter Odyssevs umiddelbart i livsfare. Hos Markus introduseres

Judas allerede i Mk 3, 19 med ordene: «(...) og Judas Iskariot, han som forrådde ham». Som koret i det greske drama avslører Markus i det tredje kapitlet heltens endelikt. Naturkreftene er redskaper for gudene til å vise sin vrede (4). Odyssevs er prisgitt at gudene berger ham og hans mannskap fra stormer som truer deres liv når de er til havs. Jesus er den som av Gud blir gitt krefter så han kan stille stormen selv i Markus 4. I Markus 5 utfører Jesus et mirakel som bare guder kan. Han stopper blødningen til en kvinne som har hatt blødninger i tolv år (5). Ingen har kunnet hjelpe henne. I *Iliadens* nittende bok er Glavkos såret i skulderen. Han ber til guden Apollon og klager at det ikke slutter å blø fra såret. Apollon helbreder Glavkos og gir ham i tillegg mot i hjertet. I starten på Jesu' virke spør alle som hører hans forkynnelse: «Er ikke dette tømmermannen (...)» i Mk 6, 3. Jesus er den som alle først trodde bare var en vanlig mann. Jesus behersker det samme håndtverket som Odyssevs (6). *Odysseen* er fortellingen om reisen hjem. Odyssevs får så en forsmak av hva den hjemvendte helt kan forvente seg når han kommer hjem til et intakt hus og en familie som venter. Han får en forsmak på dette gode fellesskapet når han er med på festmåltidet som Nestor holder for 4.500 gjester (7). Jesus gjør et stort mirakel og omskaper fem brød og to fisker til mat for 500 flere gjester enn hva Nestor hadde. Brødunderet er en forsmak på nattverden, som i sin tur peker fram mot det himmelske fellesskap ved tidens fylde. Jesus har til fulle gudenes evner. Han går på vannet i Markus 6 likesom guden Hermes går på vannet når han skal oppsøke kong Priam (8). Det er hos Lukas vi finner innslag av det okkulte i kapittel 8. De onde åndene farer inn i svineflokket etter eksorsismen Jesus utfører på den besatte i gravhulene i gerasenerlandet (9). Helten må kjempe mot skremmende krefter. Likesom konfrontasjonen med åndenes skjær ved gravhulene for Jesu' del, hører vi om at Odyssevs må kjempe mot Kyklopen i hulen i den niende boken i *Odysseen*. Odyssevs og de andre som er innestengt i hulen slipper ut ved det at de først har blindet Kyklopen. De er avhengige av at den store steinen som stenger inngangen er rullet vekk. Så bindes de under buken på sauene. Den blindete Kyklopen kjenner på hver sau, men merker ikke mennene som klamrer seg fast under. Fortellingen om de onde åndene som farer inn i svineflokket da Jesus utfører eksorsismen har en annen parallell til *Odysseen*. I Kirkes borg er Odyssevs menn omskapt til svin av gudinnen Kirke. Odyssevs må beholde gudinnens gunst og gir etter for hennes elskovssyke. Odyssevs deler seng med henne. Odyssevs blir hos Kirke så lenge at han står i fare for å glemme sitt hjemlige Itaka. Gud forherliger Jesu' ytre i Markus 9 likesom Atene endrer Odyssevs ytre før møtet med sønnen Telemakos (10). Guden er med og kan endre heltens kropp. En spenning skapes: helten kan da vel ikke tape i sluttkampen når guden er med? Odyssevs fraktes på vognen trukket av muldyr, som kongens datter Navsikaa ordner sete for ham i, og leder så muldyrene til kongens slott i fortellingen der Odyssevs besøker faiakerne

(11). Disiplene ordner så Jesus kan sitte på eselfolen når han skal ri inn i Jerusalem. Under lekene hjelper gudene Odyssevs så han vinner idrettslekene. Jesus hylles som konge når han rir inn i Jerusalem i Markus 11. I samme kapitlet kommer oppgjøret med de som ikke respekterer templet som gudshus (12). Jesus jager ut alle selgerne på tempelplassen. Det er et voldsomt oppgjør. Bordene til pengevekslerne veltes så alt blir strødd utover steinhellene. I de første linjene i bok 22 i *Odysseen* tar Odyssevs livet av Frieren Antinous, som sparker til bordet i dødskampen så det velter og maten farer bortover gulvet. Frierne roper ut i angst så det ljoner gjennom hele hallen. I kapittel 19 i *Odysseen* hører vi om at Odyssevs er i Dodona (13). Det er ut fra en hvisken i det fyldige løvverket til eiken i Dodona at Odyssevs hører ord fra Zevs om hvordan han skal returnere hjem til sitt kjære Itaka. I Markus 13 er det snakk om Jesu' andre komme til jorden og apokalypsen. Jesus ber oss lære av fikentreet. Når tiden er inne er det som når sevjen stiger i fikentreet og kommer ut i grenene og treet får blader. I *Iliaden* sammenliknes menneskene med bladene. Menneskene er veike. Snart er de fulle av liv, og snart må de visne og dø (14). Jesus sammenligner mennesket med gresset. Jesus setter mot i de troende med å si at selv om gresset en dag står der fint og kastes i ovnen den neste dagen, så vil Gud ta vare på dem og kle dem. I den sjette boken i *Iliaden* tilbyr Hektors mor ham vin og sier han bør drikke etter han først har helt ut et beger til Zevs' og de andre gudenes ære (15). Hektor nekter å drikke, for vinen ville ha gjort ham sløv. Han kjemper for å berge folket. Jesus er den som har sagt til disiplene at han skal gi sitt liv for mange. I Markus 15, 23 byr de Jesus vin med myrra. Jesus nekter å motta vin blandet med det bedøvende midlet myrra. I neste vers står det at de korsfester ham. I den endelige kampen i den tjuende boken i *Iliaden* håner Akilles Hektor, og sier det aldri kan være enighet mellom løver og menn, ei heller mellom ulver og lam (16). Akilles degraderer Hektor til noe mye mindre enn ham selv. De som går forbi korset til den korsfestede Jesus håner ham og sier: «Frels deg selv og stig ned fra korset!». Når Odyssevs nærmer seg slutten av ferden og det har røynt på for ham, er han avhengig av at mannskapet støtter ham og følger rådene (17). I den tolvte boken i *Odysseen* hører vi om solguden Helios' kyr. Odyssevs og mannskapet må ikke røre Helios kyr. Odyssevs har gått innover øyen. Han er i en skog der det også er en bekk. Der vasker han hendene og ber til samtlige guder før han sovner. Mannskapet svikter Odyssevs mens han sover. De tar av kyrene for å mette seg. Jesus er i Getsemane hage like før arrestasjonen. Han føler seg alene. Han klager til Gud, og vil det beger han må drikke må gå ham forbi. I denne ensomme og vanskelige situasjonen svikter hans disipler ham og sovner av. Odyssevs tar livet av frierne. Mot slutten av den tjuende boken i *Odysseen* tar de livet av Melanthius (18). Det første de gjør er å kutte av ørene og nesene. I Markus 14 hører vi om en flokk som kommer sammen med Judas for å arrestere Jesus. De er

bevæpnet med sverd og stokker. Overraskende for oss lesere er begge partene i denne scenen bevæpnet med sverd. En som er i følge med Jesus drar sverdet og kutter av øret til øversteprestens tjener. Denne scenen skiller seg ut som atypisk i forhold til hva vi ellers leser i Evangeliene om Jesus og hans disipler som ikke-voldelige. I avsnittet i den tjuende boken i *Iliaden* klager Hektor når han skjønner broren Deifobos ikke er ved hans side og at han står alene overfor Akilles (19). Det er ikke hans bror Deifobos som har stått ved hans side, men en gud som har omskapt seg så han ligner hans bror: «Ve meg! Tilvisse har gudene selv villet sende meg dødsbud, (...)». Hektor klager over at denne gangen er det umulig for ham å flykte, noe Zevs og hans sønn før har hjulpet ham med. I Markus 15 klager Jesus, som henger på korset, på at Gud har forlatt ham: «Min Gud, min Gud, hvorfor har du forlatt meg!». Hektors sjel flyr bort fra ham til Hades når han dør (20). Jesus roper høyt og utånder. Evangelisten Johannes har et tillegg de andre evangelistene ikke har og skriver i Joh 19 om at en soldat stikker Jesus i siden med et spyd så vann og blod renner ut (21). At Jesus ikke bare har blod i årene, antyder at han er Gud likesom Afrodite, som i det femte kapitlet i *Iliaden* blir såret og en guddommelig veske renner fra såret. Da Hektor er felt er det tre kvinner som skynder seg fra kammerset, der Andromake har sittet og vevd på purpurkappen, til tårnet på borgen (22). Andromake ber to av ternene følge henne. Da de når tårnet på borgen, ser Andromake på avstand sin mann bli slept av Akilles bak vognen trukket av hestene. Markus gjør et poeng av at Maria, Salome og Maria Magdalena står på lang avstand og ser mot korset idet Jesus dør i Markus 15. Scenen er helt annerledes gjengitt hos evangelisten Johannes, som skriver i kapittel 19, 25 at Maria, Klopas' hustru Maria og Maria Magdalena står ved Jesu kors når Jesus dør. Hektors far kong Priam drar til Akilles for å spørre om å få Hektors' lik i *Iliadens* tjuenfjerde bok. Da Priam har fått liket, blir det vasket av Priams tjenestekvinner, salvet med olje og hyllet inn i kappen og kjortelen (24). Josef av Arimathea får Jesu' lik, kjøper et linklede og svøper liket inn i kledet. Hektors lik er ikke gått i forråtnelse selv om det er gått tolv dager. På slutten av *Odyseen* i bok 24 vil Odyssevs' far Laertes ha et bevis for at det er hans sønn som står foran ham, selv om Odyssevs har sagt hvem han er. Odyssevs viser ham arrene som villsvinet påførte ham da han var på jaktturen i sin ungdom. I Lukas 24 kjenner ikke disiplene igjen Jesus. De tror det er en ånd som står foran dem. Jesus sier de må ta på ham, og se. Så viser han dem sine hender og føtter med arrene. Når det gjelder emmausvandrerne i avsnittet før, som plutselig gjenkjenner Jesus (Lk 24, 13-32) da de spiser sammen, så må Jesu' ytre ha vært endret siden de ikke kjenner ham igjen, og er avhengige av arrene hans for å gjenkjenne ham. Øynene deres ble hindret i å se, som det står i Lk 24, 16. Odyssevs på sin side blir endret av gudinnen Atene så han blir yngre, vakrere og får en renvasket drakt, før møtet med Evmaios og Telemakos. Sønnen Telemakos

tror han er en gud (Homer, 2017, s. 238). Også hans tjenestekvinne og faren Laertes er avhengig av å se arrene Odyssevs har på benet for å kjenne ham igjen. Evmaios (εὐμαίος) er navnet på Odyssevs tjener, svinerøkteren. Evmaios ligner på det greske ordet eumaie, som betyr «å søke på en god måte». Lukas skriver at to av disiplene var på vei til landsbyen Emmaus (Emmaous) i Lk 24, 13. Det synes som at navnene på disiplene er underordnet, for de nevnes ikke. Poenget for Lukas er å fortelle at de er på vei til oldtidslandsbyen som på gresk ble kalt Emmaus, med navnet Hammat på hebraisk. Tilfeldigvis er navnet på byen nesten likelydende med navnet på svinerøkteren som jobber på gården til Odyssevs, han som var den mest trofaste i sitt håp om at hans herre skulle vende tilbake. Jesu' disipler er de som forsøker å være trofaste slik som svinerøkteren var det. Det er i Lukas 24 Jesus avdekker hemmeligheten om at han lever: «Hvorfor er dere forferdet, og hvorfor lar der tvilen stige opp i dere? Se på mine hender og mine føtter; det er meg. Ta på meg og se!» (Lk 24, 39).

7.2 Et felles fortellerskjema for eposene og Evangeliene

Overordnet sett er fortellerskjemaet hvis vi bare ser på *Iliaden* og *Odysseen*:

heltene drar i hærferd – det bringer fram etiske problemstillinger – hjemkomst og avslutning

Ut fra de parallellene som er funnet ovenfor er det mulig å sette opp to fortellerskjemaer ved siden av hverandre i kolonner, ut fra viktige temaer som er felles for eposene og Evangeliene:

Uløst konflikt (Heltenes lidelse, død og vansker med å returnere hjem; delvis på grunn av gudenes motstand)

Odyssevs hemmelige identitet

Offerblodet i Nekuia og innsikt i det hinsidige

Friernes død ved Odyssevs hånd - Odyssevs som hevneren

Fredsslutning og gjenopprettelse av harmoni (gudene påvirker sinnet til familiene til å bli mer forsonlig som har vært ofre og mistet sønner og fedre)

Israelsfolkets motstand mot å vende om da Jesus begynner sitt virke

Jesu hemmelige identitet

Inntstiftelsen av nattverden og innsikt i det hinsidige

Jesus som seirer ved å dø selv - Jesus som frelseren

Oppstandelsen og Jesu' opphøyelse til guddom

Går vi videre fra å lete etter ordlikheter og delfortellinger som likner hverandre og leser Evangeliene mer allegorisk, trer det fram noen felles temaer for eposene og Evangeliene. I det følgende vil vi utdype følgende temaer, som synes å virke felles for tekstene vi sammenlikner:

- 7.3. Gudenes inngripen i menneskenes kamp
- 7.4. Fortellinger som inneholder beretning om en parallellverden
- 7.5. Evangeliene som gjentakelse av Homer for å vise at Jesus er det gode eksempel
- 7.6. Heltens hemmelige identitet
- 7.7. Fordømmelse eller nåde for dem som skal sendes ned til Hades
- 7.8. Dødsriket som et ufordelaktig sted
- 7.9. De som fikk livet to ganger i gave
- 7.10. Evangeliene som avsløring av Jesus som det gode eksempel
- 7.11. Forherligelse av heltens ytre
- 7.12. Kongens inntog
- 7.13. Vinens mystikk- Nekuia og nattverden – som gir innsyn i det hinsidige
- 7.14. Forhenget mellom himmelen og jorden – opprettelsen av harmoni
- 7.15. Når Guds Sønn dør lar herskeren et mørke falle over verden
- 7.16. Afrodite og Jesus har veske i stedet for blod i årene
- 7.17. Heltens død - Hektor og Jesus
- 7.18. Når gudene stopper dødens krefter

Når vi kommer til det første århundret av vår tidsregning har allerede de homeriske tekstene i flere århundrer blitt tolket allegorisk. Dette er tekster som ble antatt å inneholde sannheter. I tekster med allegorier ligger det andre meninger som ligger bakom det som eksplisitt uttrykkes. Kunsthistorikeren Winckelmann setter ord på denne mottakelsen Homers eposer fikk allerede i klassisk tid i *Versuch einer Allegorie (1766)*:

«Alt man kan lære om statsmannskunst og alminnelig moral av beretningene om Akilles' vrede og Odyssevs' hjemreise, finnes knapt like klart og slett ikke like behagelig noe annet sted.»

(Gundersen, 1999, s. 11).

Homers eposer ble sett på som litterære verk som inneholdt mye visdom og gav innsikt. Vi må være åpne for at evangelieforfatterne kjente til dette og bevisst har lagt inn i sine fortellinger allusjoner til Homers tekster. I det tilfellet det er snakk om allusjoner, vil en tekst inneholde

skjulte budskaper som er mer eller mindre krevende å få øye på. For en forfatter er dette mer sofistisert enn etterligninger som er eksplisitte. I Det nye testamentet er det krevende å få øye på at det siktes til de romerske soldatenes ødeleggelse av Jerusalem i 70 e.Kr, i Jesu' tale om apokalypse. Selv i Johannes Åpenbaring, som beskriver svært dramatiske hendelser som medfører død for en stor del av menneskene på jorden, er det ikke konkrete referanser til romernes store massakre på sivilbefolkningen i Jerusalem. I det tilfelle Johannes Åpenbaring er skrevet etter år 70 e.Kr, som vi må gå ut fra, medfører dette at forfatteren av Johannes Åpenbaring ut fra redselen for Keiseren i Roma, holder seg langt unna fra å skrive konkret om Jerusalems ødeleggelse, som levde i folks minne som den største katastrofen som hadde rammet byen. I tiden etter Jesu' død ser vi blant forfatterne av de nytestamentlige bøkene en tilbaketrekning fra samfunnet. Denne verden er under det ondes kontroll. De isolerer seg og venter på Jesu' gjenkomst. Etersom forfølgelsen av de kristne tiltok, måtte de være varsomme med åpent å konfrontere de romerske styresmaktene. I dette miljøet disse forfatterne befant seg i, er det mulig de lett kan ha brukt Homers eposer som inspirasjon ut fra at de har hatt et apokalyptisk tenkesett. De kan ha sett på dramatiske hendelser i Israel som de mørke kreftenes fremtreden i historien, allerede beskrevet av Homer. At det som beskrives av Homer om forholdene mellom vår verden og det hinsidige, er *sensus typicus*, noe universelt (Gundersen, 1999, s. 20). I *Iliaden* uttrykkes dette overnaturlige dramatiske når Akilles atter kommer inn i kampen og med guddommelige krefter går løs på de trojanske krigerne ved elven. Ved å gå dypere inn i disse felles temaene vil det bli lettere å ta stilling til om evangelieforfatterne har kopiert temaer fra Homer slik at de skulle ha samme funksjon i fortellingen om Jesu liv.

7.3. Gudenes inngripen i menneskenes kamp

Fortellingen om Troja beveger seg i tidslinjen: fra årsaken til konflikten til Odyssevs gjenkomst. Fortellingen starter med konflikten rundt Chryseis som er holdt fange hos grekerne og Agamemnon som tar Akilles' elskerinne Briseis fra Akilles. Konflikten mellom Akilles og Agamemnon er sentral i fortellingen. Akilles' vrede mot Agamemnon etterfølges av et intermezzo, der Akilles hevner drapet av sin venn Patroklos, med det resultat at Trojas prins, Hektor, felles av Akilles. Trojas fall, som er antydnet i slutten av *Iliaden*, avrunder ikke fortellingen, men blir en overgang til fortellingen om Trojas fall. Det er sannsynlig Homer skrev flere eposer som ikke er bevart, som beskriver det som skjedde etter Hektors fall, før diktskyklusen avsluttes med Odyssevs strevsomme reise hjem. Odyssevs hindres stadig i nå hjem til Itaka og sin Penelopeia. Penelopeias friere utgjør den siste trussel for Odyssevs, i den

overgripende fortellingen, som går gjennom begge eposene, om Odyssevs lange hærferd og fravær fra hjemmet sitt. Tilbakevending til det harmoniske skjer først ved Odyssevs hjemkomst.

Etter lesning av tekstene står det klart at gudenes inngripen eller det at de unnlater å gripe inn, er et forhold som holder spenningen oppe i *Iliaden* og *Odysseen*. Gudenes handlinger er i samspill med handlingene til de menneskelige karakterene. Gudene vil reagere positivt om karakterene ofrer til dem og ærer dem på rett vis. Utføres ikke ofringer forskriftsmessig, vil gudenes gunst trekkes tilbake. I fortellingen om Jesu liv er også Gud aktivt med i handlingen. I både Homers eposer og Evangeliene har gudene agendaer. De har interesser i menneskenes liv. Dette skaper en spenning i disse fortellingene rundt menneskenes moralske valg. Både evangeliefortellingene, og da særlig *Iliaden*, plasserer hovedguden sentralt i fortellingen som viktig aktør ut fra hans evne til å se og bedømme alt menneskene foretar seg: «Allfader Zevs, du store, du Idas høylovede hersker! Helios, du som allting kan se og allting kan høre!» (Homer, 2014, s.49). Zevs er guden som har oversikt og den med mest makt. Evangelienes Gud er den som har all makt. Både i eposene og Evangeliene er dødsriket et sted som er der med nødvendighet. Dødsriket er et sted som representerer straff: «Den som til alles forderv har øvd så en skammelig gjerning, la ham få segne i døden og vandre til Hades bolig.» (Homer, 2014, s. 50). Selv om alle mennesker før eller senere dør, uttrykkes det i disse fortellingene at gal livsførsel kan føre til en tidlig og brå død. Ekstra straff kan utmåles i henhold til hvor gal livsførsel karakteren hadde i dette livet. Men, er så *Iliadens* Zevs den mektige guden som rettleder mennesker med hensyn til hvordan det skal leve? Er dette guden som mennesket bør søke og som berger mennesket? Svaret er at *Iliaden* tegner et tvetydig bilde av Zevs rettferdighet. Ut igjennom *Iliaden* er guden Zevs den som er noe på avstand fra krigshandlingene ved Trojas murer. Mot slutten av handlingen endres dette brått ved Zevs rystende, indifferente moralske handling, der Zevs gir gudene tillatelse til å blande seg inn i kampen etter egne ønsker (Homer, 2014, s. 343). Det tas ikke hensyn til de menneskelige karakterenes lidelser i kampen. De greske og trojanske krigerne faller i striden og er ute av stand til å verge seg når slike krefter slippes løs. Poseidon oppfordrer gudene til å la mennene kjempe alene uten deres påvirkning. Når Zevs ser hvordan gudene sloss mot hverandre, ler han! (Homer, 2014, s. 367). Dette karaktertrekk hos Zevs kontrasteres på det sterkeste i fortellingen om Jesus, der Jesus viser omtanke for dem han møter, og flere steder poengterer at det han viser dem er Guds sinnelag. Som vi skal komme tilbake til, er dette et argument for at det ligger en intensjon hos evangelieforfatterne til å fremstille Jesus som den som nå gir en ny åpenbaring av en gud som andre har talt om før. Beskrivelsen av Zevs moralske indifferens aktualiserer spørsmålet om

rettferdig krig. Når er det god nok grunn til å gå til krig? Her beskrives også krigens meningsløshet. Livet på jorden er det eneste verdifulle man har, siden Hades skyggetilværelse er en uønsket tilstand å være i. Vi hører hos Homer en antikrigs-stemme. Dette kan leses som at Homer avviser gudeverdenen og vår opptatthet av den. En avvisning av gudenes handlinger og hva deres vilje er. Livet er det eneste sikre vi har og det er i livet vi må søke lykken: «Livet er kostbart, det veier dog mer enn alt hva man sier Ilions praktfulle by har eiet av herlige skatte.» (Homer, 2014, s. 149). Det reiser spørsmålet for leserens del om det er visdom å hente ved å lese om gudeverdenen slik Homer fremstiller den. Svaret på det er at eposet vanskelig kan settes i samme genre som den moderne heltefortelling, slik vi kjenner fra filmmanuskripter, der en spenning skapes fordi det onde må overvinnest og det gode vinner til slutt. *Iliaden* er like mye en fortelling som beskriver det kaotiske som den er en fortelling som skaper klarhet i hva menneskenes skjebner er. Den blir en beskrivelse av de vilkårlige lidelser mennesker blir utsatt for i konflikt og krig. En beskrivelse av gudeverdenen som ikke griper inn. Og, når de griper inn, kan det gå på tvers av det vi oppfatter som rettferdig. Vår oppfatning av det rettferdige i *Iliaden* kommer av sympatien som karakterene har vekket i en. Det er urettferdig at Hektor, som elsker sin sønn og sin kone, skal drepes av Akilles som er forblindet av hevntanker på grunn av tapet av Patroklos. Opplevelsen av å lese *Iliaden* vil for en leser være preget av det tragiske. Man leser om krigen i Troja som fører til mange personlige tap for de greske krigerne. Det blir stadig færre helter. Forventningen om en lykkelig slutt er det færre og færre helter som kan realisere. Til slutt står håpet til Odyssevs. Det er ikke før helt i slutten av fortellingene om heltene ved Troja at den lykkelige slutt kommer ved Odyssevs hjemkomst. Men, også her må det til en ekstraordinær inngripen fra gudenes side for at Odyssevs skal lykkes. Beskrivelsen av moralsk indifferens fra Olympen er ikke slik å forstå at Homer ønsker å spre dårlig moral, men heller en beskrivelse av hvordan det tragiske vilkårlig kan ramme mennesket. Livet er uendelig kostbart, fordi det er kun her på jorden det er verdt å leve. I Hades eller Dødens Hus er det ingen ting å glede seg over. Det er med hensyn til dette aspektet Evangeliene blir antitetisk i forhold til Homers eposer. Jesus får sine tilhørere stadig vekk til å sette sin lit til det himmelske rike som kan oppnås etter dette livet. De skal sette sin lit til det himmelske rike til tross for innvendinger de møter fra andre mennesker. Man kan også si *Iliaden* er en fortelling som innehar visdom om hvordan kosmos henger sammen. Dette er den andre siden av fremstillingen av Zevs. Alt er bestemt av skjebnen. Her kan mennesket lite gjøre for å avverge det endelige utfall hvis loddene faller ugunstig ut. Zevs fremstilles som den som har mest makt i kosmos. Zevs er den som både hjelper og straffer menneskene. Menneskene vet ofte ikke hva Zevs har bestemt skal skje. I *Iliaden* og *Odyseeren* finner vi uttrykt, selv om det ikke er like eksplisitt

uttrykt som i Evangeliene, at det i kosmos er en allmenn moralsk lov som alltid vil innhente mennesket. «Allfader Zevs gir aldri sin hjelp til den som har løyet» (Homer, 2014, s. 61). Det er med andre ord en varierende fremstilling av Zevs i eposene, alt fra at han er den mektigste guden som morer seg over lidelse som rammer mennesker, til at han er guden som lar det få følger for de menneskene som ikke lever rett og belønner de rettferdige. Evangelienes beskrivelse av den kosmiske virkelighet er på den andre siden beskrivelsen av en forutsigbarhet. Evangelienes Gud er den som har kontroll, selv om mye i tiden og i den enkeltes liv bærer preg av lidelse, kamp og undergang. Undergangskreftene får råde bare midlertidig. Her tegnes det opp et bilde av en kosmisk orden, som bare midlertidig er kommet i uorden på grunn av menneskenes handlinger, i motsetning til den skjebnesmessige vilkårlighet sjelene i eposene må leve under. Evangeliene blir her antitese til det tragisk-sentimentale i fortellingen om de store tap de greske helter må utstå ved Trojas murer.

7.4. Fortellinger som inneholder beretning om en parallellverden

Menneskenes vandring mellom dette livet og det hinsidige er sentralt i fortellingene. Overgangen mellom liv og død representerer ikke en slutt i handlingen slik den ville gjort det hvis det var et vanlig dødelig menneske vi fulgte historien til. Skillet mellom denne verden og det hinsidige krysses av aktører og disse bevegelsene mellom vår verden og det hinsidige utgjør en viktig del av dramaturgien. Odyssevs får se inn i Dødens Hus. Jesus ser inn i det himmelske rike. Leseren får være med til den andre siden av grensen for dette livet og hører om gudenes planer. Leseren blir innvidd. Leseren får følge med i det betydningsfulle, kosmiske dramaet. Her har gudene planer for menneskenes skjebner. Det beskrives at det i det hinsidige venter forskjellige skjebner for de forskjellige karakterene. En likhet mellom Homers eposer og evangeliene er at himmelske aktører er aktivt med i fortellingen. Gudene fra Olympen eller Gud i himmelen, bryter inn i fortellingen med varsel om hva som venter på den andre siden. Eller, de bryter inn direkte i fortellingens gang og påvirker. Dette er fortellinger med et dobbelt persongalleri, med menneskelige karakterer på den ene siden og guder som virker i kulissene på den andre siden. Dette blir en av de viktigste virkemidlene i både Homers eposer og Evangeliene. Fortellingene har helter som krysser grensen mellom denne verden og det hinsidige. Et viktig moment i fortellingenes spenningsnivå, er at i det hinsidige holder gudene mulighetene både for straff og belønning for menneskers handlinger. I *Iliaden*, særlig uttrykt ved den kontinuerlige intervensjonen fra guders side i krigens gang utenfor Trojas murer, der krigere sendes ned til Hades hvis gudene ikke elsker dem. Andre har beskyttelse fordi gudene elsker dem. Troja transcenderer oppfattelsen vår av hva en by er. Den er symbol på noe mer.

Byen er ikke bygget av menneskehender. I følge mytologien ble dens murer lagd av Poseidon og Apollo (Martin, 2003, s. 263). I Evangeliene uttrykkes dette med at den andre verdenen nå er kommet nær vår verden ved Jesu' antydninger ut gjennom fortellingen om at han er i den tetteste kontakt med Gud, der han tydelig antyder Gud vil komme til å gripe inn. I disse fortellingene har vi som virkemiddel en oppløsning av grensen mellom vår synlige verden og det hinsidige som vi ikke har tilgang til.

7.5. Evangeliene som gjentakelse av Homer for å vise at Jesus er det gode eksempel

Hva er grunnen til at evangelieforfatterne benytter en disposisjon i fortellingen som ligner eposene for å fremstille Jesus? Er det fordi Evangeliene skal ha den funksjon å vise at Jesus var det guddommelige gode eksempel til forskjell fra de hedenske greske heltene? Støtte for denne påstanden finner vi i at allusjonene i Evangeliene til eposene er tilstrekkelig tydelige og er såpass mange. Det er særlig avslutningen av *Odysseen* og det som skjer med Odyssevs, som ser ut til å bli gjentatt hos Markus, der Jesus fremstilles som det gode eksempel til forskjell fra hevneren Odyssevs. Den svikefulle Melanthius blir til Judas. Forherligelsen og foryngelsen av Odyssevs blir til forklarelsen på berget. Odyssevs hevn i hallen, der alt velter, blir til renselsen av templet. Tjenestekvinnen som gjenkjenner Odyssevs arr, blir til disiplenes gjenkjenning av Jesus når han viser dem sine arr.

Forutsetningen for at Markus kan ha kopiert slutten av *Odysseen* forutsetter at fortellingen om Odyssevs var kjent. I denne argumentasjonslinjen kan man argumentere for at resepsjonen av Homer var bred i senere gresktalende kultur og fortellingsrammer kan ha kommet til overflaten på nytt når evangelieforfatterne skal fortelle om Jesu' liv. I evangeliene er det noen delfortellinger som tydelig gjentar delfortellinger i *Iliaden* og *Odysseen*, der det ser ut som at evangelieforfatterne ønsker å vise at Jesus, til forskjell fra de greske helter, er det gode eksempel. Han er det gode eksempel, til forskjell fra de feilbarlige, greske helter. En grunn til at allusjonene går mer på det moralske innholdet i delfortellingene enn på det poetiske, kan være at Homers eposer senere fikk en motakelse der de poetiske kvaliteter ikke ble sett på i isolasjon. Tekstenes samfunnsnyttige funksjon ble vel så mye kommentert. Sannhetsgehalten i eposene ble problematisert. Man stilte seg spørsmålet om mytene om de greske guder fortalte sannhet om mennesket. Allerede hos Sokrates ser vi kritikk av Homer på bagrunn av at *Iliaden* og *Odysseen* blir sagt å ikke ha en samfunnsnyttig funksjon. Sokrates avslutter *Republikken* med sin egen fortelling. Fortellingen om soldaten Er, som etter sin død får reise til inngangen til Underverdenen og Himmelen og får se skjebnen til sjelene. Markusevangeliet har

utelukkende fokusert på fortellingen som Jesu' liv, med argumenter for faktisiteten til fortellingen, slik at man kan forvente en avstandstagen til moralen man finner hos Homer. Selv om det har vært en slik moralsk avstandstagen, kan allikevel strukturer fra Homers eposer ha blitt lånt. En av Odyssevs mannskaper, Elphenor, er uforstandig og legger seg til å sove på taket etter et festmåltid med mye god mat og vin. Han faller utenfor og dør. Elphenors sjel ber Odyssevs i et syn om å gi ham en verdig begravelse med anvisninger om hvordan liket skal stelles. Dette står i kontrast til den forstandige Jesus, der den prominente Josef av Arimatea er den som får utlevert liket til Jesus for å stille det. Det er når antallet slike paralleller øker at det blir sannsynlig det er snakk om intenderte paralleller. Det er da forståelig at vi i Evangeliene ikke finner tydelige etterligninger av delfortellingene i Homers eposer. Evangelieforfatterne nyskaper fordi de vil fortelle om den sanne helt. Hvis det er slik at de i utgangspunktet har hatt en mengde enkeltutsagn fra Jesus og hatt en mengde korte fortellinger om møter Jesus har hatt med mennesker, har de trengt en ramme alle disse fragmentene kunne settes inn i. Da har disposisjonen til *Iliaden* og *Odysseen* vært et dramaturgisk virkningsfullt fortellingskjema de kan ha valgt å bruke. I starten av utformingen av fortellingen om Jesu liv kan det mest overordnede i fortellingen om Odyssevs ha vært det som har tiltrukket dem:

Den skjulte helt som er i kamp mot motstanderne - oppgjør der helten viser sin sanne styrke

7.6. Heltens hemmelige identitet

Det skapes en spenning i slutten av *Odysseen* omkring spørsmålet om Odyssevs kommer til å vinne i oppgjøret med frierne. At heltens identitet er hemmelig, bidrar enda mer til å holde spenningen oppe. Ved at Jesus forbyr den spedalske om å avsløre at han har guddommelige krefter, utsettes øyeblikket da Jesu' fiender vil oppdage dette. I det øyeblikket de oppdager at Jesus utgir seg for å være Gud, vet vi den store konfrontasjonen vil komme. I Lukas' fortelling bidrar dette med heltens hemmelige identitet til å bygge opp spenningen før klimaks:

«Jesus rakte ut hånden og rørte ved ham. «Jeg vil», sa han. «Bli ren!» Og straks forsvant spedalskheten. Jesus forbød ham å si det til noen. «Men gå og vis deg for presten», sa han, «og bær fram et offer for renselsen din, slik som Moses har påbudt. Det skal være et vitnesbyrd for dem.» Men ryktet om ham spredte seg bare enda mer, og store flokker strømmet til for å høre ham og bli helbredet for sykdommene sine. Men selv trakk han seg ofte tilbake til øde steder og ba.» (Lk 5, 13-16).

7.7. Fordømmelse eller nåde for dem som skal sendes ned til Hades

I dødens stund der de tre som henger på korset vet de snart skal dø, lover Jesus det umulige.

Den ene forbryteren får løfte om at han skal være med Jesus til Paradis:

«En av forbryterne som hang der, spottet ham også og sa: «Er ikke du Messias? Frels da deg selv og oss!» Men den andre irettesatte ham og sa: «Frykter du ikke Gud, enda du har samme dom over deg? For oss er dommen rettferdig, vi får bare igjen for det vi har gjort. Men han har ikke gjort noe galt.» Så sa han: «Jesus, husk på meg når du kommer i ditt rike!» Jesus svarte: «Sannelig, jeg sier deg: I dag skal du være med meg i paradisi.» (Lk 23, 39-43).

I *Odysseen* har Penelopeias frierne det motsatte i vente. Døden er det som ingen ønsker seg. Her representerer døden det som ikke er ærefullt: «Forhall og borggård er full av vrimplende skygger som stevner ned imot Erebos' port til det evige mørke, og solen slukner på himlen.»

(Homer, 2017, s. 306).

7.8. Dødsriket som et ufordelaktig sted

Beskrivelsen av å komme til dødsriket setter ord på den dypeste eksistensielle angst mennesket har for å tilintetgjøres. Ekstra skremmende er det hvis man tror man har gudene mot seg. I kampene ved Trojas murer er døden realiteten for dem som taper for sine rasende fiender. «Trygt har jeg håpet å sende ham ned til Hades bolig.» (Homer, 2014, s. 75). I Markus kapittel 9 nevnes dødsriket som straff for dem som ikke følger nestekjærlighetsbudet:

«Den som gir dere et beger vann å drikke fordi dere hører Kristus til – sannelig, jeg sier dere: Han skal slett ikke miste sin lønn. Men den som lokker til fall en av disse små som tror på meg, for ham var det bedre om han var kastet i havet med en kvernstein om halsen.» (Mk 9, 41f).

Iliaden har også eksempler på beskrivelsen av dødsriket som noe grufullt: «Paris fikk rammet ham hårdt under kjeven og øret, og livet flyktet fra lemmene bratt, og mørket, det grufulle, tok ham.» (Om Evke'nor som faller i kamp) (Homer, 2014, s. 229). Disse elementene, å komme til Hades der sjelen er som en skygge av seg selv eller å komme til Evangelienes helvete, der mark spiser på de døde og det er ild, skaper de sterkeste assosiasjoner hos leseren. Tanker om at en fortelling kanskje sier noe sant om vårt liv og om hva et menneske kan ha i vente.

I Markusevangeliet kommer i tillegg tanken inn at å komme til dette stedet er konsekvensen av gale handlinger i dette livet:

«Om hånden din lokker deg til fall, så hugg den av! Det er bedre for deg å gå lemlestet inn til livet enn å ha begge hender og komme til helvete, til ilden som aldri slukner, der marken som eter dem, ikke dør og ilden ikke slukner. Og om foten din lokker deg til fall, så hugg den av! Det er bedre for deg å gå halt inn til livet enn å ha begge føtter og bli kastet i helvete, der marken som eter dem, ikke dør og ilden ikke slukner. Og om øyet ditt lokker deg til fall, så riv det ut! Det er bedre for deg å gå enøyd inn i Guds rike enn å ha begge øyne og bli kastet i helvete, der marken som eter dem, ikke dør og ilden ikke slukner.» (Mk 9, 43-48).

I *Iliaden* beskrives døden ikke bare som det grufulle mørket. Det er en grense mellom liv og død som mennesker ikke kan krysse. Dødsrikets krefter er det som selv gudene frykter: «Styx, som strømmer i dypet, hin elv som de salige guder nevner med hemmelig gru, når de sverger de dyreste eder.» (Homer, 2014, s. 250). Dette ser ut til å være en sentral setning siden denne setningen i *Iliaden* nesten er ordrett gjentatt i *Odysseen*: «... og Styx som strømmer i dypet, elven som nevnes med hemmelig gru av de salige guder, når de vil sverge sin dyreste ed, ...» (Homer, 2017, s. 75). I Lukas kapittel 16 er dette skillet mellom de levende og døde mer eksplisitt uttrykt:

«Det var en rik mann som kledde seg i purpur og fineste lin og levde i fest og luksus dag etter dag. Men utenfor porten hans lå det en fattig mann som het Lasarus, full av verkende sår. Han ønsket bare å få mette seg med det som falt fra den rikes bord. Hundene kom til og med og slikket sårene hans. Så døde den fattige, og englene bar ham til Abrahams fang. Den rike døde også og ble begravet. Da han slo øynene opp i dødsriket, der han var i pine, så han Abraham langt borte og Lasarus tett inntil ham. 'Far Abraham', ropte han, 'ha barmhjertighet med meg og send Lasarus hit, så han kan dyppe fingertuppen i vann og svale tungen min. For jeg pines i denne flammen.' Men Abraham svarte: 'Husk, mitt barn, at du fikk alt det gode mens du levde, og Lasarus fikk det vonde. Nå trøstes han her, mens du er i pine. Dessuten er det lagt en dyp kløft mellom oss og dere, slik at de som vil komme herfra og over til dere, ikke skal kunne det, og ingen kan gå over fra dere til oss.» (Lk 16, 19-26).

Dette står i kontrast til hva Jesus lover de som tror på ham, at han ved sin oppstandelse vil ta bort dødens uavvendelighet for menneskene og gjøre noe med dødens kosmiske makt. I dette tydeliggjøres evangelieforfatternes intensjon med fortellingen: nå – fortelles fortellingen om én som kan gjøre noe med dødsrikets krefter. At det med hensyn til overgangen fra liv til død er paralleller mellom *Odysseen* og Evangeliene sannsynliggjøres også ved en bevisst bruk av samme talsymbolikk hos Markus. Tre år lurte Penelopeias frierne med å veve på liksvøpet til Odyssevs far Laertes (Homer, 2017, s. 351). Tre dager var Jesus svøpt i graven før han oppstod fra de døde (Mk 16, 2).

7.9. De som fikk livet to ganger i gave

Vognføreren Foiniks snakker til Akillevs og nevner at en gud en gang glattet hans rynker og gjorde ham ung igjen (Homer, 2014, s. 151). Et lignende mirakel møter vi i fortellingen om Jesus som vekker Lasarus opp fra de døde. Lasarus, som allerede har begynt å gå i forråtnelse, nyskapes kroppslig sett:

«Da han hadde sagt dette, ropte han høyt: «Lasarus, kom ut!» Da kom den døde ut, med liksvøp rundt hender og føtter og med et tørkle bundet over ansiktet. Jesus sa til dem: «Løs ham og la ham gå!» (Joh 11, 43f).

7.10. Evangeliene som avsløring av Jesus som det gode eksempel

I parallellene mellom eposene og Evangeliene beskriver evangelistene Jesus som helten som har det motsatte handlingsmønster som Homers helter. Med tanke på temaet «krig eller fred» - er Evangeliene forskjellige fra *Iliaden* og *Odysseen*. Hos Homer ser vi at tanken om blodhevn truer med å opprettholde personkonfliktene så de aldri får en ende. Til slutt skaper også drapene på frierne, som er ute etter å vinne Odyssevs kone Penelopeia, enda en blodfeide. Familiene til de drepte frierne vil potensielt bli dødsfiender av Odyssevs og hans hus for ettertiden, etter at nå Odyssevs og Penelopeia er gjenforent, selv om det isolert sett ut fra deres kjærlighetsforhold er den perfekte anledning til å la fortellingen slutte. Gudene griper inn og mildner sinnene til de døde friernes nærmeste og fjerner muligheten for den sannsynlige hevnen som vil komme mot Odyssevs og hans hus. Evangelienes avslutning er at Jesus dør. Hans død vil i seg selv føre til forsoning mellom menneskene og Gud hvis menneskene tar imot hans budskap.

7.11. Forherligelse av heltens ytre

Et av høydepunktene i *Odysseen* er gjenkjennelsen av helten. Dette er som dramatisk virkemiddel i fortellingen så viktig at det er overveiende sannsynlig dette temaet har hatt en lang virkningshistorie og har dukket opp som tema i fortellinger til senere forfattere:

«Således talte Atene og rørte ham lett med sin gullstav. Fikk han da atter en veltoet drakt, en kappe og kjortel lagt om sitt bryst, og hun øket hans vekst og gjorde ham yngre. Huden ble brunlig som før og kinnene faste og runde. Sort ble det dunbløte skjegg som kruset seg tett om hans hake. Pallas Atene gikk bort etter dette sitt verk; men Odyssevs vandret til hytten. Da stusset hans elskede sønn, og forferdet vendte han øynene bort i frykt for å skue en guddom. Talte han da med vingede ord til Odyssevs og mælte; «Fremmede gjest. Du tykkes meg nu en annen enn hittil. Endret er hele din drakt, og ditt ytre er ikke det samme. Visselig er du en gud av dem som har himlen til bolig.»

(Homer, 2017, s. 238).

Hos Markus finner vi samme tema: helten som forvandles, avslører sin identitet og tilskuere som ser på med frykt og beven. Helten blir forvandlet og fremstår mer praktfullt:

«Seks dager senere tok Jesus med seg Peter, Jakob og Johannes og førte dem opp på et Høyt fjell, hvor de var alene. Der ble han forvandlet for øynene på dem, og klærne hans ble så skinnende hvite at ingen som bleker klær her på jorden, kan få dem så hvite.»

(Mk 9, 2-3).

7.12. Kongens inntog

I Johannesevangeliet siteres profetien fra Sakarjas (Sak 9, 9ff) bok i Det gamle Testamentet om fredskongen på Sion:

«Jesus fant et esel og satte seg opp på det, slik det står skrevet:
Vær ikke redd, datter Sion! Se, din konge kommer, ridende på en eselfole.
Dette skjønnte ikke disiplene med det samme. Men da Jesus var blitt herliggjort, husket de at dette sto skrevet om ham, og at folket hadde hilst ham slik.»

(Joh 12, 14-16).

Jesu' entre her i Jerusalem ligner Odyssevs entre i Faiakernes by. Landet Odyssevs har kommet til er ikke et vanlig land. Innbyggerne er ikke som vanlige mennesker: «Selv er de gudenes frender». (Homer, 2017, s. 71). Navsikaa finner Odyssevs naken. Hun drar hjem til sin far kongen og spør om å få låne to muldyr og en vogn for å hente Odyssevs. Navsikaa bretter klærne og legger dem på vognen. I Markus 11, 7 legger disiplene kapper på eselfolen før Jesus setter seg opp. Inntoget i Jerusalem hylles av de som står ved siden av veien. Faiakerne hyller Odyssevs som er i vognen. De tror han er en gud.

Ut gjennom *Odysseen* beskrives velstanden hjemme på gården til Odyssevs. Bruce Loudon skriver i sin bok *Homer'Odyssey and the near East* at Homer her skaper myten om kongens hemmelige retur til sitt kongedømme. Odyssevs er kongen som returnerer til sitt eget kongedømme, ikke blir gjenkjent og blir mishandlet (Louden, s. 2011, s. 259). Denne myten skaper spenningen ut fra at helten her ikke får det som tilhører ham rettmessig. Leserens rettferdighetssans aktiveres. Andre har kommet og tatt for seg av rikdommene som tilhørte kongen mens han var borte. Hvorfor skjønner ikke de som har okkupert kongens bolig at huset tilhører ham som nå står foran dem? Når skal helten få tilbake det som tilhører ham? Er de ikke i stand til å se? Jesus nærmer seg Jerusalem og hylles som konge når han gjør sitt inntog. De religiøse lederne i Jerusalem misforstår hvilken type konge han er. Jesu' kommentar i Markus 13 om at templet skal bli ødelagt blir et utsagn som anklagerne senere bruker mot ham: «Ja, ser du disse storslåtte bygningene? Her skal det ikke bli stein tilbake på stein, alt skal rives ned.» (Mk 13, 2). Han blir misforstått og oppfattet som en som skal ødelegge, og lederne ser ikke at han er kongen. Hos evangelisten Johannes er misforståelsen rundt Jesu' kongetittel det viktigste momentet i avhøret hos Pilatus. Pilatus spør: «Er du jødernes konge?» (Joh 18, 35). Jesus svarer at hans kongemakt ikke er av denne verden. Hos Johannes er denne misforståelsen høydepunktet i avsnittet som omtaler denne summariske rettssaken, som får det utfallet at Jesus dømmes til døden. Folkemengden som står utenfor borgen har ikke hørt dialogen mellom Jesus og Pilatus. De roper når Pilatus går ut til dem at de heller vil Barabbas skal bli løslatt.

7.13. Vinens mystikk - Nekuia og nattverden – som gir innsyn i det hinsidige

Både *Odysseen* og Evangeliene har innslag av det mystiske. Odyssev får reise til inngangen til Undeverdenen, og der utfører han et rituale for å påkalle spøkelsene til den blinde seeren Teiresias, Akilles, hans mor og flere andre helter. Det er ofringen av dyrene og blodet fra offerdyrene som åpner opp skillet og lar Odyssevs se det som befinner seg i det hinsidige. De døde i dødsriket er som flagrende skygger. Skjult kunnskap om de døde sjelenes ønsker og

lengsler avdekkes ved offerhandlingen. Slik får Odyssevs innsikt. Reisen til inngangen til Underverdenen starter med at Odyssevs klarer å fri seg fra fangenskapet hos gudinnen Kirke. De deler seng. Odyssevs reiser seg opp på kne i sengen og ber henne holde sitt løfte om å la ham og hans mannskap slippe fri slik at de kan komme hjem til sitt land (Homer, 2017, s. 152). Kirke lar dem dra, men pålegger dem først et oppdrag:

«Dog, I har ennå tilbake en ferd; ti først må I gjeste Hades' grufulle hjem og den strenge Perséphones rike. Der skal du spørre Teirésias' sjel, den blinde tebaners, spåmannen gjev om et råd; ti forstand har han ennå som fordem. Han er den eneste mann som Perséphone unte å eie selv etter døden forstand. De andre er flagrende skygger.»

(Homer, 2017, s. 153).

Kirke forteller dem hvilket sted de skal dra til for å få tilgang til Underverdenen. Så forteller hun om hva slags ritual som skal utføres:

«Sammen med Kokytoselven, en arm av de stygiske vanne, styrter seg der Pyriflégetons strøm i Akerons bølger. Der hvor de begge forenes i brusende stryk, er en fjellvegg. Smyg deg langs denne, du mandige helt, og gjør som jeg sier: Der skal du grave et hull, en alen i lengde og bredde. Hell så om hullet et drikkoffer ut til alle de døde, først av honning og melk og dernest av vinen, den søte. Tredje gang ofrer du vann. Hvitt byggmel skal drysses om hullet. Be til de kraftløse skygger og lov at du siden skal ofre, når du er kommet til Itakas ø, din ypperste kvie.»

(Homer, 2017, s. 153).

Her er Robert Fagles' engelske oversettelse mer utfyllende og talende med tanke på symbolikken. Klassiske greske ord, i dette tilfellet navnet på elvene, består gjerne av en rot som har en konkret betydning eller har en bestemt betydning ut fra mytologien. Her – ser vi at elvene symboliserer «sorg» og «hat»:

«And there into Acheron, the Flood of Grief, two rivers flow, the torrent River of Fire, the wailing River of Tears that branches off from Styx, the Stream of Hate, and a stark crag looms where the two rivers thunder down and meet. Once there, go forward, hero. Do as I say now. Dig a trench of about a forearm's depth and length and around it pour libations out to all the dead — first with milk and honey, and then with mellow wine, (...)»

(Od, 2002, s. 246).

I det følgende vil vi bruke den greske originalteksten til *Iliaden* og internettsiden «perseus». Her avviker linje-henvisningene noe fra den norske oversettelsen. På «perseus» brukes onlineleksikonet Middle Liddle. Norske ord står under de greske ordene. Oversettelsen er gjort ord for ord og tettest mulig opp mot den greske originalteksten. Der det er nødvendig å rokkere på de norske ordene for å gjøre setningen forståelig på norsk settes de norske ordene i parentes. Noen få steder er det nødvendig å plassere norske ord som for eksempel «da» og «som» i parentes for å få til sammenhengende setninger.

Følelsene river i hjertene til Odyssevs og hans mannskap. Følelser forårsaket av tapene den trojanske krig har påført dem. Nå har Kirke gitt dem muligheten til å krysse gjennom det hav av sorg og hat som de sitter igjen med etter å ha mistet så mange av sine. Elven Akeron er sorgens elv. Elven Pyriflégeton betyr bokstavelig «det som flammer». Navnet på elven Styx kommer av det greske ordet stugos, som betyr hat. Ifølge myten var den kvinnelige guden Styx forelsket i Flegeton, men ble brent opp av hans flammer. En av rollene elven Styx har for ettertiden er at de dømte i Hades blir helbredet gjennom stor lidelse når hennes vann helles ned i halsen deres:

ἔνθα μὲν	εἰς Ἀχέροντα	Πυριφλεγέθων	τε ρέουσιν
der	inn i Akeron	Pyriflégeton	strømmer (og også)

Κόκυτός θ',	ὅς δὴ	Στυγὸς ὕδατός	ἔστιν ἀπορρώξ,
Kokytoselven,	akkurat der hvor	Styx' vann	brekker av

(Homer, 2017, s. 153).

Det skillet som elvene representerer i Hades kan ikke et menneske krysse uten guddommelig hjelp. Gudinnen Kirke har gitt Odyssevs instruksjonene for hvordan han skal komme i kontakt med de døde:

«Når du har endt din bønn til skaren av navngjetne døde, slakt da som offer to kullsorte dyr, en sau og en saubukk. Vend dem mot Erebus' mulm; men selv skal du vende ditt åsyn hen mot Okéanos' brusende strøm, og da vil de komme alle de talløse skygger, de avdødes kraftløse sjeler.»

(Homer, 2017, s. 154).

De døde er kraftløse, men hvis de klarer å drikke av offerblodet får de kraft:

«Så skal du trekke fra lend ditt skarpslepne slagsverd og rolig sette deg ned; men la ikke én av de kraftløse døde nærme seg blodet; ti først skal du spørre Teirésias skygge.»

(Homer, 2017, s. 154).

De døde i dødsriket lever i alt annet enn harmoni:

«Fler hadde vist seg av fortidens menn som jeg ønsket å skue, herlige sønner av guder, Peiritoos kanskje og Tesevs; men med forferdende skrik kom stimlende skarer av døde tusen på tusen, og gjennom meg jog den likbleke redsel; ti jeg var redd at den stolte Perséfone selv skulle sende Gorgo fra Hades, hint utyske fælt med det grufulle åsyn. Skrekkslagen hastet jeg ned til mitt skip og bød mine svenner ilsomt å stige ombord og løse de festede landtau.»

(Homer, 2017, s. 173).

Når Odyssevs når bestemmelsesstedet, utfører han ritualet på foreskrevet måte:

ἀμφ' αὐτῷ δὲ χοῆν χερόμην πᾶσιν νεκύεσσι,
(men selv rundt det hele) helte drikkoffer (til) alle døde

πρῶτα μελικρήτω, μετέπειτα δὲ ἡδέι οἴνω,
først en blanding av melk og honning og etterpå velsmakende vin

(Homer, 2017, s. 157).

Deretter viser åndene seg:

τοὺς δ' ἐπεὶ εὐχολῆσι λιτῆσί τε, ἔθνεα νεκρῶν,
(men deretter etter) løftene og bønnene, (da) nasjonen av døde

ἐλλισάμην, τὰ δὲ μῆλα λαβῶν ἀπεδειροτόμησα
hadde blitt bedt til, (ble) sauene grepet og slaktet ved å kutte av hodet

ἐς βόθρον, ῥέε δ' αἷμα κελαινεφές: αἱ δ' ἀγέροντο
i gropen, (da) rant blodet som skyene sorte og da samlet de seg

ψυχαὶ ὑπέξ Ἐρέβευς νεκύων κατατεθνηώτων.
åndene ut fra under Erebus fra likene til de som hadde dødd

(Homer, 2017, s. 157).

I Markus 14, der vi leser om nattverdinnstiftelsen, har blodet en offerfunksjon: «Og han tok et beger, takket, ga dem, og de drakk alle av det. Og han sa til dem: «Dette er mitt blod, paktens blod, som blir utøst for mange.» (Mk 14, 23f). Vi kunne si ut fra *Odysseen*: ved å drikke offerblodet får de som drikker det - livskraft.

Teriasias drikker blodet, får mer livskraft og kan fortelle:

«Ta nu tilbake ditt skarpslepne sverd og flytt deg fra hullet, så jeg kan drikke av blodet og sanndru få sagt deg din skjebne.» Så han talte. Da trakk jeg meg bort, og mitt sølvsmykke slagsverd stakk jeg i skjeden på ny, og da han med blodet, det sorte, først hadde slukket sin tørst, tok spåmannen atter til orde: «Gjæve Odyssevs, du vil jeg skal spå deg en lykkelig hjemferd. Dog, en guddom vil gjøre den tung; ti jeg tror at du neppe unngår hin jordrysters blikk» (Homer, 2017, s. 159).

I Johannes kapittel 6 går Johannes et steg videre enn de andre evangelieforfatterne og forklarer hva slags kraft som ligger i offerblodet. I dette blodet ligger livets kraft:

«Jesus sa da til dem: «Sannelig, sannelig, jeg sier dere: Hvis dere ikke spiser Menneskesønnens kropp og drikker hans blod, har dere ikke livet i dere. Men den som spiser min kropp og drikker mitt blod, har evig liv, og jeg skal reise ham opp på den siste dag.» (Joh 6, 53f).

Videre i *Nekuia* blir de følelsesmessige bånd Odyssevs har til sin avdøde mor, et viktig innslag i fortellingen:

«Således talte Teirésias' sjel, og den fremsynte hersker vandret til Hades' borg, da han hadde forkynt meg sin spådom. Selv ble jeg sittende der, til min mor kom frem og fikk slukket tørsten med blodet, det sorte. Straks kjente hun sønnen, og sorgfull talte hun vingede ord og spurte med klagende stemme: «Hvorledes kom du, mitt elskede barn, i levende live ned til det tåkede mulm, som er skjult for de levende blikke? Mektige elver med fryktelig strøm går tvers over veien.» (Homer, 2017, s. 160).

«Så hun talte. Da ville jeg straks med bankende hjerte favne min mors, den bortgangnes, sjel i kjærlige armer. Tre ganger nærmet jeg meg og grep etter henne i lengsel. Tre ganger flyktet hun ut av min arm som en drøm eller skygge.» (Homer, 2017, s. 162).

«Så jeg talte. Min verdige mor tok atter til orde: «Elskede sønn, usaligste mann som lever på jorden. Nei, hin datter av Zevs Perséfone, dårer deg ikke; men etter døden er dette den lodd som rammer oss alle. Kjøttet og benene holdes ei mer av senene sammen; men på det brennende bål fortærer den flammende hete dette til aske, så snart fra knoklene livet er flyktet. Sjelen må fly og flagrer omkring så flyktig som drømmen. Stevn nu mot lyset, så snart som du kan, og nu må du nøye minnes hva er du har sett og fortelle det alt til din hustru.» (Homer, 2017, s. 162).

I Johannesevangeliet gjentas dette temaet med kjærligheten mellom mor og sønn. Avskjeden mellom Jesus og hans mor er det emosjonelle høydepunktet like før Jesus dør:

«Ved Jesu kors sto hans mor, morens søster, Maria som var gift med Klopas, og Maria Magdalena. Da Jesus så sin mor og ved siden av henne disippelen han elsket, sa han til sin mor: «Kvinne, dette er din sønn.» Deretter sa han til disippelen: «Dette er din mor.» Fra da av tok disippelen henne hjem til seg.» (Joh 19, 25f).

Når Odyssevs møter Agamemnon, er det som om Agamemnon etter å ha drukket av blodet, blir bevisst sin håpløse situasjon og får kraft til å uttrykke seg:

«Høvdingen kjente meg straks, da han drakk av blodet, det sorte. Hulkende brast han i gråt og felte de bitreste tårer. Armene rakte han frem og søkte å favne meg kjærlig. Dog, hans styrke var svekket og brutt; han eide ei lenger spennkraft som den der bodde tilforn i hans smidige lemmer. Da jeg fikk se ham, brast jeg i gråt, og i hjertelig medynk talte jeg til ham med vingede ord og spurte ham vennlig: «Atrevs' navngjetne sønn, stormektige drott Agamemnon. Hva for en dødslodd har kuet din kraft og lagt deg på båren?» (Homer, 2017, s. 167).

Men, de som dør kan også få andre skjebner enn de klagende sjelene i Hades. *Odysseen* taler om et himmelens rike der Menelaos loves å komme til Elysion:

«Deg, Menelaos, gudfostrede drott, er det ikke beskåret at du skal dø og ende ditt liv i det hestrike Argos; men til Elysions slette ved jorderiks ytterste grenser hvor Radamantys er drott, skal evige guder deg følge.» (Homer, 2017, s. 62).

Så møter Odyssevs helten Akilles:

«Høybårne sønn av Laertes, du rådsnare gjeve Odyssevs! Hva tør du våge, dumdristige mann, som er verre enn dette? Hvor fikk du mot til å drage til Hades' bo, hvor de døde dveler med tanketomt sinn som henfarne menneskers skygger?» (Homer, 2017, s. 169).

Her har den engelske oversettelsen av Robert Fagles mer poetisk kraft og er mer talende, der Akilles i handlingen snakker til Odyssevs:

«What daring brought you down to the House of Death? – where the senseless, burnt-out wraiths of mortals make their home.» (Homer, 2002, Od. 11.537. Kindle Loc 7022).

Her i Hades har ikke de døde bevart sine sjeler intakte. Sjelene er bleke, skadde og bare en skygge av seg selv. De er blitt til noe mindre enn de levende menneskene. Akilles sier: «Bedre det tykkes meg nu å tjene på jorden en herre ringe og fattig på gods for kummerlig lønn enn å råde nede i Hades som ypperste drott over alle de døde.» (Homer, 2017, s. 170). Her lyder eposets viktigste setning om menneskenes skjebne. Akilles vil heller være slave på jorden enn å være der han er i Dødens Hus. Vel kan det finnes steder i det hinsidige der det er behagelig å oppholde seg, men på grunn av uvissheten om hvor man havner, er lykke i dette livet langt å foretrekke. I Evangeliene kommer Jesus med det motsatte budskap. Det er på dødens side av grensen mellom liv og død at det evige liv kan oppnås. Det evige liv gis til den som tror og vender om, ikke til den som har vært helt i krig som Akillevs. Forfatteren Homer på sin side setter allikevel krigerkultens etos høyt:

«Så jeg talte, og sjelen gikk bort. Den raske Akillevs vandret med veldige skritt over engen hvor liljene vokser, glad da han hørte meg prise hans sønn som en ypperlig kriger.» (Homer, 2017, s. 171).

Vi finner bare noen få linjer som omtaler dom i det hinsidige, men de er desto viktigere ut fra at de sier noe om skjebnen som kan vente et menneske og den virkning dette kan ha på leseren:

«Nu fikk jeg øye på Minos, den herlige sønn av Kronion. Høvdingen satt med gullstav i hånd og dømte blant døde. Flokket om herskeren satt eller stod de ventende skarer nede ved Hades' veldige port og esket hans dommer.» (Homer, 2017, s. 172).

Her ved dødsrikets porter finner vi også domstolen. En lignende domstol er eksplisitt beskrevet i Johannes Åpenbaring, men antydes allerede i Markusevangeliet:

«Igjen spurte øverstepresten: «Er du Messias, Sønn av Den velsignede?» Jesus svarte: «Jeg er det. Og dere skal se Menneskesønnen sitte ved Kraftens høyre hånd og komme med himmelens skyer.» (Mk 14, 61-62).

I evangeliefortellingene kommer innstiftelsen av nattverden som avsløringen av hva det er som etter Jesu' død skal være det som åpner for forbindelsen mellom de levende og den oppstandne Jesus. Jesu' legeme og blod som nevnes i nattverdliturgien fra oldkirken av, skal være elementer som for all tid - inntil Jesu' andre komme til jorden - åpner inn til det hinsidige for de som deltar i et slikt måltid. Et sakrament innstiftet dagen før Jesus dør. Ved å delta i en slik handling opprettes det en relasjon til det himmelske.

Både Odyssevs og Jesus blir de eksklusive vitnene som bringer oss kunnskap om det hinsidige. Eposene og Evangeliene blir ut fra denne avslørte innsikten i det hinsidige og gudenes vilje, mystiske fortellinger. Vi leser om at karakterenes handlinger får konsekvenser etter dette livet. Ved å innstifte nattverden åpner Jesus opp for mysteriet som gir innsikt i de himmelske forordninger. Odyssevs er den som kan dra tilbake til de levende og fortelle hva de dødes tanker er. Han kommer fra møtet med Teiresias også med kunnskap om hva han skal gjøre for å komme hjem. Han må unngå å skade Helios' fe på øya Thrinakia. Hjemkomst som tema ligger også i nattverdinnstiftelsen. Himmelen er hjemmet som Jesus er på vei til:

«Mens de holdt måltid, tok han et brød, takket og brøt det, ga dem og sa: «Ta imot, dette er min kropp.» Og han tok et beger, takket, ga dem, og de drakk alle av det. Og han sa til dem: «Dette er mitt blod, paktens blod, som blir utøst for mange. Sannelig, jeg sier dere: Aldri mer skal jeg drikke av vintreets frukt før den dagen jeg drikker den ny i Guds rike.» (Mk 14, 22-25).

7.14. Forhenget som henger mellom himmelen og jorden – opprettelsen av harmoni

Forhenget i templet i Jerusalem står som symbol på skillet mellom denne verden og det hinsidige. Skillet mellom himmelen og jorden, som åpnes etter en avgjørende kamp mellom det himmelske og dødsrikets krefter: «Men Jesus ropte høyt og utåndet. Og forhenget i tempelet revnet i to, fra øverst til nederst.» (Mk 15, 37f). I *Iliaden* rir Hera gjennom Olympens port, der det er et forheng og en stengende sky, skillet mellom gudenes bolig og denne verden (Il, 2014, s. 90).

7.15. Når Guds Sønn dør lar herskeren et mørke falle over verden

I *Odysseen* griper guden Atene inn og røkkes ved jordens og solens bevegelser i forhold til hverandre, så natten skal bli kortere for dem som er i krise:

«Visselig hadde de hulket i gråt til den gryende morgen, hvis ei Atene, den blåøyde mø, hadde tenkt på en utvei, ti hun forlenget den svinnende natt og stengte dens veier, og ved Okéanos holdt hun den gullfagre Eos tilbake.» (Homer, 2017, s. 343).

Et annet eksempel er når det røkkes ved himmellegemene, som er et varsel om nært forestående død. Solformørkelse skjer på dagen da de onde dømmes, der seeren Theoklymenos varsler friernes død:

«Tok da den fremsynte helt Teoklymenos ordet iblant dem: «Hva går der av jer, usalige menn? Et mørke som nattens dekker som tettete slør eders hode og åsyn og lemmer. Stønnende lyder jert sukk, og kinnene vætes av tårer. Stenket med blod er veggene selv og de prektige åser. Forhall og borggård er full av vrimplende skygger som stevner ned imot Erebos´ port til det evige mørke, og solen slukner på himlen.»

(Homer, 2017, s. 306).

På liknende vis faller et mørke over Jerusalem før Jesus dør. Her er det et forvarsel om noe mer enn at mennesket Jesus er i ferd med å dø. Denne verdens onde krefter er i ferd med å bli overvunnet. Jesus har ikke veket unna og rømt fra arrestasjon og korsfestelse. Han går til korsdøden frivillig. Ved å gjøre det vet vi seieren over døden er nært forestående:

«Da den sjette time kom, falt det et mørke over hele landet helt til den niende time. Og ved den niende time ropte Jesus med høy røst:
 « Eloï, Eloï, leamá sabaktáni?»
 Det betyr: « Min Gud, min Gud, hvorfor har du forlatt meg?» (Mk 15, 33f).

7.16. Afrodite og Jesus har veske i stedet for blod i årene

Afrodite har en himmelsk veske i årene fordi hun er en gud. Johannes, som fremstiller Jesus som guddommelig og menneskelig, fremstiller Jesus med både veske og blod i årene.

Afrodite såres:

ῥέε δ' ἄμβροτον αἷμα θεοῖο ἰχώρ,
 men (da) guddommelig blod fra guden, en himmelsk veske,

οἷός περ τε ῥέει μακάρεσσι θεοῖσιν:
 slik som fra alle (de salige gudene, rant)

(Il. Bok 5, linje 339 og 340).

I Johannes 19, 34 stikkes Jesus i siden:

ἀλλ' εἷς τῶν στρατιωτῶν λόγχῃ αὐτοῦ τὴν πλευρὰν ἔνυξεν,
 og en av soldatene (med sitt spyd) hans side gjennomboret

καὶ ἐξῆλθεν εὐθὺς αἷμα καὶ ὕδωρ.
 og det kom ut med en gang blod og vann

I dette eksemplet er det ikke ordlikheter mellom *Iliadens* bruk av veske/ saft (ἰχώρ) og blod og vann (αἷμα καὶ ὕδωρ). Her kan imidlertid Johannes ha alludert til bok 5 i *Iliaden* og lagt inn et skjult budskap. Mens Afrodite er gudinne med klar veske i blodårene i stedet for blod, er Jesus både menneske og Gud siden det renner ut både vann og blod fra såret.

7.17. Heltens død - Hektor og Jesus

I bok 22 i *Iliaden* løfter Zevs vektstangen og dødsloppet daler for Hektor sin del. Guden Foibos Apollon omskaper seg selv til Akilles bror Deifobos og setter mot i Hektor. Det er dette sviket fra guden Foibos Apollon som blir Hektors bane. Plutselig er det som så ut som Hektors bror borte og i denne stund forstår Hektor at han er ført bak lyset:

ὦ πόποι ἦ μάλα δὴ με θεοὶ θάνατον δὲ κάλεσσαν:
 Å, skam virkelig (har gudene dog meg) til døden kalt,

Δηϊφωβον γὰρ ἔγωγ' ἐφάμην ἦρωα παρεῖναι:
 (Deifobos var for min del) antatt (som) helten (som) var nær

ἀλλ' ὁ μὲν ἐν τείχει, ἐμὲ δ' ἐξαπάτησεν Ἀθήνη.
 men han er akk innenfor muren, meg har (Atene forblindet)

(Il. bok 22, linje 298–299).

I Markusevangeliet oppnås på lignende måte en dramatisk effekt og et omslag i fortellingen når Jesus under det siste måltid uttaler seg - og vi forstår - at han vet om sviket Judas og overprestene har avtalt:

Καὶ ὀψίας γενομένης, ἔρχεται μετὰ τῶν δώδεκα.
 Og (da det hadde blitt kveld) kom han med de tolv.

Καὶ ἀνακειμένων αὐτῶν, καὶ ἐσθιόντων, ὁ Ἰησοῦς εἶπεν, Ἀμὴν
 Og (mens de lå) og spiste (sa Jesus) Sannelig

λέγω ὑμῖν ὅτι ἐξ εἰς ὑμῶν παραδώσει με, ὁ ἐσθίων μετ' ἐμοῦ.
 jeg sier dere at (en av dere) skal overlevere meg, en som spiser med meg (Mk 14, 17f).

Homer bruker verbet *ἐξαπατάω*, som betyr «å føre bak lyset». Markus bruker verbet «overlevere» (*παραδώσει*) som kan brukes i betydningen å forråde eller svikte (Arndt & Gingrich, 1979, s. 615). Vekten som tillegges forræderens rolle i fortellingen øker enda mer i

Markusevangeliet med ordene Jesus uttaler før de forlater Getsemane hage i Mk 14, 42: «Stå opp, la oss gå! Han som forråder meg, er nær.»

Når vi i Markusevangeliet kommer til stedet der Jesus hånes av soldatene for å være konge, er det vanlig å kommentere at kappen soldatene legger om hans skuldre har den funksjon i fortellingen å vise at Jesus er den sanne kongen. Det spesielle er at hverken Matteus eller Lukas bruker samme ord som Markus. Matteus bruker «skarlagensrød soldatkappe» og Lukas bruker «praktfull kappe». Markus derimot bruker «purpurkappe» i Mk 15, 17:

καὶ ἐνδιδύσκουσιν αὐτὸν πορφύραν, καὶ περιτιθέασιν αὐτῷ,

og la på ham purpur og plasserte på ham

Denne forskjellen synes ved første øyekast å ikke være av stor betydning. Det som er oppsiktsvekkende er at det i Markusevangeliet nevnes et så verdifullt plagg. Jesus er ifølge Markusevangeliet ført inn i borggården og er nå blant vaktstyrken. Det utrolige er at disse soldatene har tilgang på en kappe farget i purpur. Man trengte 10.000 skalldyr av typen Murex Brandaris for å produsere 1 gram purpurfarge. Prisen var høyere enn prisen på gull, noe som for oss i dag ville koste mer enn kr 500 pr. gram (Cartwright, 2016). På grunn av prisen var det svært sjeldent at man på Jesu tid farget store tøyestykker. Her har Markus valgt å skrive at kappen de la om Jesu' skuldre var purpurfarget, et plagg som ville ha vært verdt millioner, mens Matteus og Lukas har utelatt dette. Vi finner tale om en purpurkappe i bok 22, linje 440 i *Iliaden*. Like før Hektors hustru Andromake får vite at hennes mann er død, er hun i sitt kammer og vever på en purpurkappe:

ὑφαίνε μυχῶ δόμου ὑψηλοῖο

vevde innerst i kroken i huset på loftet

δίπλακα πορφυρέην, ἐν δὲ θρόνῳ ποικίλ' ἔπασσε.

dobbelt foldet purpurkappe med blomsterdekor i mange fargers dryss

Dette avsnittet om at hun intetanende sitter og vever og at hun også forbereder vannet i en rommelig kjele, slik at Hektor kan ta seg et bad når han returnerer, er klimakset i denne fortellingen om hustru og mann, der avskjedstalen mellom disse to har vært allerede i bok 6. Det viser seg nå i bok 22 at Hektor hverken skal få purpurkappen eller få muligheten til å ta seg

badet Andromake har gjort i stand: «Nu fikk hun høre de jamrende skrik og klager fra tårnet. Lemmene rystet av angst, og skyttelen slapp hun på gulvet.» (II, 2014, s. 386).

Da Akillevs har drept Hektor og de andre akaierne hver har gitt den døde Hektor en flenge med sine lanser, hyller Akillevs akaierne for den heder de har vunnet. Det er ikke en vanlig kriger fra fiendens side han har drept, men en halvgud: «Glimrende ry har vi vunnet. Vi drepte den herlige Hektor, helten, som troernes menn har prist som en guddom i byen.» (II, 2014, s. 384).

ἠράμεθα μέγα κῦδος: ἐπέφνομεν Ἕκτορα δῖον,
Løft opp stor ære: vi slo Hektor den himmelske

ὧ Τρῶες κατὰ ἄστυ θεῶ ὡς εὐχετόωντο.
som Troerne fra byen (tilba som gud)

I Markus 14, 9 er det den romerske offiseren som proklamerer at Jesus var en guddom:

Ἀληθῶς οὗτος ὁ ἄνθρωπος Υἱὸς Θεοῦ ἦν!
Sannelig denne (mannen var) (Guds Sønn)

Den døende Hektor har et inderlig ønske at hans døde kropp må få en riktig gravferd. Akillevs siste hevn er å håne Hektor og han sier at hunder og gribber skal flenge hele hans kropp. Fem setninger ovenfor nevnes det at Hektors hode ikke skal skånes:

ὡς οὐκ ἔσθ' ὃς σῆς γε κύνας κεφαλῆς ἀπαλάλκοι,
(Således er det ikke noen som) hundene (fra å spise) ditt hode kan holde vekk
(II. Bok 22, linje 348).

I Markusevangeliet 15, 15 står det at Jesus blir pisket og overgitt til korsfestelse. Som Hektor blir hans kropp flenget. I vers 17 til 19 gjøres det et poeng av at de gjør skade på hans hode ved å sette på ham en tornekrone. Som Hektor fornedres Jesus ved at hans hode skades:

πλέξαντες ἀκάνθινον στέφανον, καὶ ἤρξαντο ἀσπάζεσθαι
 hadde flettet av torner en krone og begynte å hylle

αὐτόν, Χαῖρε, Βασιλεῦ τῶν Ἰουδαίων! Καὶ ἔτυπτον αὐτοῦ τὴν
 ham vær hilset kongen av jødene og de slo ham

κεφαλὴν καλάμῳ
 på hodet med en stokk

I evangeliene er Jesu klage på korset et brudd i fortellingen. Jesus gripes av angst og gru i Markusevangeliets kapittel 14, men overvinner tvilen, og fra og med arrestasjonen viser han et usvikelig mot blant annet under avhøret hos Pilatus i kapittel 15. Senere kommer Jesu´ klage på korset uventet inn i fortellingen og kommenteres ikke av Markus. Fortellingsmessig skaper dette samme dramaturgisk effekt som Hektors klage til gudene før han faller for Akilles hånd:

«Ve meg! Tilvisse har gudene selv villet sende meg dødsbud; ti jeg har stolt på at helten Deïfobos stod ved min side; men han er innenfor muren, og meg har Atene forblindet.»
 (Homer, 2014, s. 382).

Går vi til Mk 15, 34-37, er det her en sannsynlig parallell til *Iliaden*:

«Eloi, Eloi, lemá sabaktáni?»

ο εστιν μεθερμηνευομενον ο θεος μου ο θεος μου εις τι . εγκατελιπεσ με

Det betyr: «Min Gud, min Gud, hvorfor har du forlatt meg?»
 (Mk 15, 34b).

Verbet *εγκατελιπεσ* (som kommer av *εγκαταλειπω* = å bli forlatt) brukes av Lukas (som regnes som forfatter av både Lukasevangeliet og Apostlenes gjerninger) senere i Apg 2, 27, der salme 16 fra Det gamle testamente siteres:

οτι ουκ εγκαταλειψεισ την ψυχην μου εις αδην
 ikke du forlater sjelen min i Hades

εγκαταλείπω brukes blant andre av Sokrates (Ep. 14, 10) for å uttrykke det som skjer når sjelen forlater kroppen (Arndt & Gingrich, 1979, s. 2015).

Lengre ned, i Apostlenes gjerninger 2, 27 bruker Lukas noen vers fra salme 16 i Salmenes Bok når han skriver om Jesus som ble korsfestet: «For du skal ikke forlate min sjel i dødsriket og ikke la din hellige se forrånelse.» (Apg 2, 27). Den samme detaljen finner vi i bok 24 i *Iliaden* der kong Priamos er på tur til Akillevs for å spørre ham om han kan få liket til sin sønn Hektor. Før Priamos når fram, får han vite:

«Nei, ærverdige gubbe, han er ikke ennu fortæret, hverken av hund eller fugl. Ved Akillevs' telter og snekker ligger han ennu som før. Når morgenen gryr, blir det tolvte dagen han ligger. Ei råtner hans lik, ei eter ham ennu ormenes kryp som fortærer de menn som er falne på valen.» (Il, 2014, s. 423).

Dødsøyeblikket for helten er et høydepunkt i fortellingene. Her er det tematisk likhet, selv om ikke de samme ordene er benyttet der vi leser om Hektors død:

«Så han talte, og over ham gled den evige dødssøvn. Bort fra lemmene svevet hans sjel og vandret til Hades,...» (Homer, 2014, s. 383)

I den greske teksten får vi bedre inntrykk av viktigheten av bruken av verbet «å fly av gårde» - som brukes for å beskrive dødsøyeblikket:

ὡς	ἄρα	μιν	τέλος	θανάτιο	κάλυψε,
som	han talte		(dødens slutt)		ham omsluttet

ψυχή	δ'	ἐκ	ῥεθέων	πταμένη	Ἅϊδος	δὲ	βεβήκει
sjelen	fra	hans	lemmer	flydde til	Hades	den	gikk

Verbet πετομαι betegner noe som flyr avgårde i høy fart, som insekter eller piler. I Markus 15, 37 beskrives Jesu' dødsøyeblikk. Det er samme aksentuering av at helten utånder:

«Men Jesus ropte høyt og utåndet.» Her brukes verbet utånde, ἐξέπνευσεν, som kommer av εκπνεω som betyr «å puste ut» eller «å puste ut sitt siste pust»:

ὁ δὲ Ἰησοῦς ἀφείδω φωνὴν μεγάλην ἐξέπνευσεν.

Og Jesus (gav ut en høy lyd) (og han gav ut sitt siste pust)

I kampen som beskrives i *Iliadens* femtende sang styrker Zevs Hektor så han pånytt puster rolig (Homer, 2014, s. 255). Hektor er for Zevs det Jesus er for Gud: «Å, for et syn! Hist skuer mitt blikk et merkelig under. Se hvordan Hektor har reist seg påny og er reddet fra døden!» (Homer, 2014, s. 256). Den som svikter med hensyn til pusten, taper på slagmarken. Zevs redder her Hektors liv. Hektor reddes fra døden, men bare midlertidig. Gud redder ikke Jesu' liv på korset. Jesus oppgir pusten.

Hektors død varsler kun død og ødeleggelse for dem som er innenfor Trojas murer. Jesu' død, der han oppgir pusten, varsler ikke død og ødeleggelse for hans etterfølgere, men blir en kilde til evig liv. Jesus blir den ene helten som redder de mange, til forskjell fra Hektor, som blir helten som dør og hjembyen blir lagt åpen for fienden.

I Markusevangeliet er det et innskutt en opplysning om kvinnene som gråter over den døde helt:

«Det var også noen kvinner der som sto på avstand og så på. Blant dem var Maria Magdalena, Salome og Maria, mor til Jakob den yngre og Joses. De hadde fulgt Jesus og tjent ham da han var i Galilea. Det sto også mange andre kvinner der som var kommet opp til Jerusalem sammen med ham.» (Mk 15, 40f).

Magdalena (Μαγδαληνη) betyr på gresk «fra Magdala» og ordet er avledet av det hebraiske «Migdal», som betyr «tårn». I *Iliaden* er det ved tårnet at Hektors hustru oppdager hva som har skjedd: «Men da hun nådde til tårnet og kom til mennenes skare, stod hun på muren med speidende blikk. Da så hun sin husbond slepes av sted foran byen.» (Homer, 2014, s. 386). Og, det er her ved tårnet kvinnene samles og sørger: «Da hun fikk ånde påny og atter var kommet til samling, gav hun seg over i jammer og klaget blant troernes kvinner: «Hektor, å ve meg arme! (...)» (Homer, 2014, s. 386).

7.18. Når gudene stopper dødens krefter

Den døde Hektor går ikke i forråtnelse. Priamos får vite at liket til Hektor ikke har begynt å gå i forråtnelse selv etter tolv dager (Homer, 2014, s. 423). Jesus vekker liket til sin venn Lasarus til live og Lasarus' kropp fornyes, selv om forråtnelsen hadde startet:

«Jesus sier: «Ta steinen bort!» «Herre», sier Marta, den dødes søster, «det lukter alt av ham. Han har jo ligget fire dager i graven.» Jesus sier til henne: «Sa jeg deg ikke at hvis du tror, skal du se Guds herlighet?» (Joh 11, 39-40).

8. Hva var den greske litterære arven i Palestina i det første århundret etter Kristus, med vekt på Karl Olav Sandnes' – *The Challenge of Homer?*

I det 1. århundret etter Kristus er det i Palestina en gresk litterær arv der de som var lese- og skrivekyndige hadde tilgang på eldre, greske tekster med mytologisk innhold. Det mytologiske innholdet ligger delvis til grunn for Homers diktning. Den greske mytologien var ikke fortellinger om de greske gudene som var fast formet. Tragedieforfattere kunne gjøre visse endringer og bruke det mytologiske stoffet til eget bruk. Det finnes også en del variasjoner i den eldste mytologien som hadde blitt felleseie på Homers tid. En av disse mytologiske fortellingene er fortellingen om menneskets opprinnelse. Fortellingen om menneskenes opprinnelse varierer fra at mennesket sies å ha oppstått av at Titanenes blod dryppet på bakken, til at menneskene oppstod ut av røyken som steg opp av de drepte Titanene. Når det gjelder bruken av mytologien i det kultiske er variasjonen i hvordan mytene tas i bruk enda større. Dette er en annen kanal, der eldre gresk tankegod senere får gjenklang i religionenes riter, og ikke bare i litteraturen.

For et par år siden ble det holdt et møte i Sør-Korea der teologer blant annet diskuterte mimesis-tradisjonen. Blant disse var Dennis MacDonald, som har gjort det til sitt livsverk å skrive om paralleller mellom klassisk greske tekster og bøkene i Det nye testamentet. Kochenash, en av forskerne på konferansen, har skrevet om likhetene mellom Evripides' *Bakantinnene* og Johannesevangeliet. Johannesevangeliet, som er skrevet ca. 110 e.Kr, har en annen disposisjon enn de tre andre Evangeliene og har ingen delfortelling som omhandler nattverden. Nattverdsetemaet ligger skjult og er spredt ut gjennom teksten, som for eksempel vinunderet i Galilea og Jesu tale om at han er det sanne vintre. Når vi leser *Bakantinnene* og Evangeliene i lys av det kultiske, er det likheter mellom nattverdfeiringen og dionysiusfeiringen som kan knyttes til myten om Dionysius. Dionysius-myten kan dateres helt tilbake til Olympidorus i det

6. århundre f.Kr. ut fra det vi kan lese i Platons *Faidon* fra det 4. århundre f.Kr. I *Bakantinnene* kommer festdeltakerne i ekstasen ute i skogen og får flammer på hodet – som ikke skader dem. Beretningen om underet på Pinedag som Lukas skriver om er som et ekko. Flammer setter seg på hodene til apostlene:

«Da pinedagen kom, var alle samlet på ett sted. Plutselig lød det fra himmelen som når en kraftig vind blåser, og lyden fylte hele huset hvor de satt. Tunger som av ild viste seg for dem, delte seg og satte seg på hver enkelt av dem.» (Apg 2, 1ff).

Eller, man kan ta som eksempel stedet i *Bakantinnene* der soldaten kommer til kong Pentheus og sier fangene har rømt fra fangehullet i kong Pentheus' slott:

«But the Bacchantes you imprisoned, the ones you seized and put in chains in the public gaol – they're loosed and are dancing away to the mountain-glades, calling upon Bromius their god. Without the action of any guard the fetters were loosed from their ankles, and the bolts let the doors swing open untouched by mortal hand.»

(Euripides, 2005, s. 138).

Dette er en fortelling om at de sanne tilbedere får hjelp av en gud. En fortelling som dukker opp igjen hos den samme forfatteren Lukas, der vi leser om Paulus og Silas som får hjelp av guddommelige krefter til å slippe ut av fangenskapet:

«Ved midnattstider holdt Paulus og Silas bønn og sang lovsanger til Gud, og fangene lyttet til dem. Plutselig kom det et kraftig jordskjelv, så grunnmuren i fengselet ristet. Straks sprang alle dørene opp, og lenkene løsnet av alle fangene.» (Apg 16, 25f).

Slik kan vi fortsette utover i Apostelens gjerninger, som er skrevet av evangelisten Lukas. Paulus' skibbrudd i kapittel 27 likner Odyssevs skibbrudd i *Odysseen*. I neste kapittel redder Paulus seg i land på Malta, der han mirakuløst ikke blir syk av slangebittet når slangen som kryper fram fra bålet biter ham. I *Bakantinnene* straffer Dionysius den tidligere kong Cadmus og omskaper ham til slange, og det fortelles at Cadmus skal krige mot mange byer. Den blinde seer Teiresias dukker opp igjen i *Bakantinnene*, der Teiresias er med i begynnelsen av dramaet og ønsker å feire Dionysius sammen med Cadmus. Vi kunne ha fortsatt med å vise til noen spesielle innslag i Evangeliene som forteller om Jesu spesielle tiltrekning på kvinner som har

levd et promiskuøst liv og blitt hans tilhengere, som virker som et ekko av Dionysiuskultens tiltrekning på kvinner. Denne mulige påvirkningen på de nytestamentlige tekstene kom fra dionysius-kulten, som eksisterte fra det 4. århundre f.Kr. til det 2. århundre e.Kr. Dette var ikke noen utbredt og etablert religion, men mer en feiring som fant sted under festivaler og høytider.

I Palestina i det 1. århundret e.Kr. er det også i kultisk sammenheng en gresk litterær arv. Vi ser det av medaljonger med inskripsjoner på som ble brukt i forbindelse med gravferder. Arkeologiske funn på tolv steder i Hellas, ett sted på Kreta, ett sted på Sicilia og to steder i Italia, viser at det var utbredt praksis å gravlegge døde med gullmedaljonger festet rundt halsen med bønner formulert til Persefone. I en av inskripsjonene fra Makedonia er den engelske oversettelsen av inskripsjonen: «Pure and sacred to Dionysius, Bacchius am I, Archeboule, daughter of Antidorus» (Graf, 2013, s. 41). Så sent som på 300-tallet finner man denne gravferdspraksisen i Palestina (Graf, 2013, s. 208-213). Evangelieforfatterne har dermed ikke bare vært omgitt av fortellinger fra den greske kultur, men også av dødsriter med røtter tilbake til det antikke Hellas.

Det finnes også en del skriftlige kilder etter Jesu levetid med kommentarer på Homer fra romerske og kristne forfattere. Den norske bibelforskeren Karl Olav Sandnes har tatt for seg mange av disse kommentarene i sin bok *The Challenge of Homer*. I Palestina på midten av det 1. århundret e.Kr. var det et fåtall som fikk undervisning i å lese og skrive. Det som er interessant er hva slags undervisning de fikk – de som senere selv forfattet tekster i den kristne tradisjonen. Det er forfattere som i det 1. århundret i vår tidsregning stod både i en romersk og gresk litterær tradisjon. Paulus er et eksempel, som både er jøde og romersk borger. Romerne hadde overtatt mye av den klassisk greske litteraturen og brukte disse tekstene i undervisning, ifølge Quintilian (35 – 96 e.Kr.). Quintilian ville at tekster, blant annet av Homer, skulle være det første skoleelever ble undervist i (Sandnes, 2009, s. 44). Med Quintilian er vi midt i det tidsrommet evangelieforfatterne virket. Paulus, som selv har gått på skole hos Gamaliel, argumenterer sterkt i sine brev for at de kristne bare skal holde seg til de bibelske tekstene og de brevene han selv sender ut til menighetene:

«Her har jeg brukt meg selv og Apollos som eksempel for dere, søsken. Av oss skal dere lære å «ikke gå ut over det som står skrevet», så ingen skal blåse seg opp og holde med den ene framfor den andre.» (1 Kor 4, 6).

Denne uttalelsen kan tas til inntekt for at Paulus her forsøker å formane menigheten i Korint til å ikke la seg påvirke av den greske og romerske kulturen. Denne kulturen så de første kristne på som hedensk. *Iliaden* og *Odysseen*, som evangelieforfatterne kan ha blitt inspirert av på grunn av de poetiske kvalitetene og de fortellermessige kvalitetene, ble flere hundre år før mottatt i Aten som en grunnfortelling om det greske. Eposene hadde fått denne posisjonen på grunn av disse poetiske og fortellermessige kvalitetene.

Blant flere av filosofene ble eposene oppfattet som fortellinger som inneholdt tvilsom etikk og som de mente burde vurderes ut fra den nytten de hadde i forbindelse med undervisning, dannelsen og ut fra hvor gode råd de gav for utviklingen av den greske *Polis*. Denne kritiske mottakelsen av eposene har ikke nødvendigvis evangelieforfatterne hatt tilgang til. Et argument for at evangelieforfatterne har hatt tilgang på mange av de eldre greske tekstene, er at forfattere 50-150 år senere hadde en slik tilgang. Det er usannsynlig de fire evangelieskriverne ikke skulle ha hatt tilgang til eldre greske tekster, mens senere kristne forfattere har hatt det. Lucian av Samosata (120 e.Kr. – 180 e.Kr.) skriver i dialogen *Menippus* at han opplevde en krise da han ble eldre og Homer feilet i å være et moralsk forbilde for ham. For, hos Homer begår heltene og gudene utroskap, krangling og tyveri (Sandnes, 2009, s. 49). Her er det også mulig å se for seg Lucian sin reaksjon er påvirket av det Platon skriver i *Republikken* (Resp. 378B; 381-D-382A) om at å skrive om guder som sloss, lyver og bedrager, og som snakker usant og handler dårlig, ikke er passende tekster å undervise barn i (Sandnes, 2009, s. 50). Det er interessant at en forventning er bygget opp at Homer skulle være moralsk forbilde. Kom denne forventningen av at Homers tekster i så stor grad ble brukt til undervisning? Har det som ble skrevet som fiksjon, gått over til å bli tekster som forventes å være moralsk forbilledlige? Vi må anta at resepsjonen av Homer i den klassiske perioden i Hellas, der filosofene vurderer Homer moralsk, påvirker flere senere forfattere som har hatt tilgang på filosofenes skrifter. Homers eposer blir ikke vurdert verdinøytralt fra og med klassisk tid i den greske kulturen. Dette skyldes at Homers eposer tidlig fikk høy status. Platons kritikk av Homer skjer ut fra at disse eposene allerede hadde opparbeidet seg en høy status som bærere av den greske kultur da Platon begynte å forfatte sine kjente verk.

Iliaden og *Odysseen* vil ikke kunne oppfylle ønsket om at de skal være eksempelfortellinger som gjør oss til bedre mennesker. I vår tids filmindustri møter vi den samme verdidommen over nye dramatiseringer av viktige historiske hendelser. En lykkelig slutt eller heltens tragiske død aksepteres, mens filmer som beskriver delvis umoralske karakterer møter kritikk.

Filmen *Der Untergang* fra 2004, regissert av Oliver Hirschbiegel, portretterer Hitler som den onde hovedpersonen, men aksepteres fordi publikum underforstått vet at Vestmaktene til slutt seiret i august 1945. I samme forståelsesramme vil også filmer om Holocaust bli plassert, som filmen *Schindlers List* fra 1993. Fortellinger om jødeutryddelsen ses opp mot det kjente historiske faktum at aksemaktene til slutt kapitulerte betingelsesløst. Filmen *Inglourious Basterds* fra 2009, av Quentin Tarantino, med Brad Pitt i hovedrollen, har på den annen side møtt kritikk på grunn av dens fremstilling av amerikanske soldater som sadistiske hevner. Filmen blir kontroversiell fordi den vinnende part fremstilles som ond og sadistisk. *Iliaden*, der Akillevs ofrer unge trojanske menn og kaster dem på Patroklos' likbål, eller *Odysseen*, der Odyssevs hylles som erobreren av byer, kan man ikke forvente ble mottatt av evangelieforfatterne som gode fortellinger. Det som de imidlertid kan ha gjort, er at de har lånt fra *Iliaden* og *Odysseen* for å fremstille Jesus som det gode eksempel, som en motsats til Homers helter.

Hos kristne forfattere i det 1. og 2. århundre e.Kr. ser vi en tydelig holdning til å bedømme Homer negativt. Justin Martyr, Tatian og Ireneus mente at passasjer som Agamemnons drøm, der Zevs har gitt Agamemnon en falsk drøm om at Troja er lett inntagelig, er bevis for ondskapen til de greske gudene (Sandnes, 2009, s. 43). For å starte med den forfatteren som i tid ligger lengst fra tidsrommet Evangeliene ble nedskrevet, kan vi nevne Tatian (120-180 e.Kr.), som kritiserer språkopplæringen og uttrykker at skolebarn ledes vill av de demoniske krefter i Homers eposer. Det som Tatian kritiserer er en undervisningspraksis som tok form mellom 300 og 200 f.Kr. og holdt seg i tusen år (Sandnes, 2009, s. 247). En praksis som vi i dag har i våre skoler i norskundervisningen. Elever må lese de kjente norske klassikerne, eksempler på litteratur av høy kvalitet. Med det memoreres også det tematiske i tekstene og det dramaturgiske. Også Justin martyr (100-165 e.Kr.) er kritisk til litteraturen som brukes i opplæring i det greske språket og skriver i 1 apol. 54, 1-2 at de klassiske poetene var ført vill av demoner for å forføre menneskene (Sandnes, 2009, s. 87). Den tredje av kirkefedrene som kommenterer bruken av Homers tekster er Plutarch (45-125 e.Kr.), som diskuterer hva som er bra og ikke bra hos Homer med tanke på å bruke disse tekstene til undervisning (Sandnes, 2009, s. 52). Den fjerde er Filon av Alexandria. Alexandria ligger ute ved kysten, 180 km nord for dagens Kairo i Egypt, og hadde en jødisk populasjon på 1 million i det første århundre e.Kr. Filons kommentarer er ekstra interessante siden han levde mellom 20. f.Kr. og 50 e.Kr. Filon skriver i Od. 17, 485 i en diskusjon om den allegoriske fortolkningen at selv om Homers fortellinger er moralsk uakseptable, kan de være nyttige (sumferontws) (Sandnes 2009, s. 68).

Ut av disse kommentarene fra tidlige kristne forfattere kan vi trekke følgende sikre slutning: Homers tekster tiltrakk seg disse teologenes oppmerksomhet ut fra tekstenes moralske innhold. Ut fra dette er det ikke mulig å si at Homers tekster har påvirket hvordan Evangelieforfatterne skrev. Men, vi kan si at de første kristne forfatterne som skrev på koine-gresk har vært omgitt på alle kanter av en undervisningspraksis som tok i bruk Homers tekster for å lære elever gresk.

I tidsperioden rundt Jesu' levetid måtte retorikkstudenter under sin utdanning skrive lignende bønner som kong Priam ba til Akilles for å få tilbake sin døde sønn Hektor. I den tidligere klassiske tidsepoken fra og med de greske tragedieforfattere var poeter svært lydhøre mot Homers daktyliske heksameter og fulgte nøye imitasjonen av korte og lange vokaler. Dette har med å gjøre at Homer skriver på et fastlagt versemål med krav til vokallengden i stavelsene. Når vi klassifiserer Homers eposer som dikt, forklarer dette lydhørheten hos antikke forfattere som skulle gjengi Homer. Skulle Homer gjengis, måtte det gjøres ved direkte sitater. Det gjør at det er mer sannsynlig at man vil finne parafraseringer og allusjoner til Homers verk enn sitater hos senere forfattere som gjendikter. Noe som taler imot sannsynligheten for at evangelieforfattere ville finne på å ordrett gjengi en setning fra Homer.

Med dette som bakgrunn spør vi hva evangelieforfatternes forventningshorisont var. De skrev i en religiøs kontekst der de hadde en åpen og søkende forventning om at det i Det gamle testamentet lå tekstavnitt som talte til deres situasjon. En forventning om at det i eldre tider var åpenbart sannheter. En oppfatning om at Gud hadde virket i historien. I Det gamle testamentet leser vi om gode og onde krefter som virker. I fortellingen om Abraham, der han blir bedt om å ofre sin sønn Isak, gripes leseren av tvil om påbudet om dette ofret er noe Gud vil. Kan dette påbudet virkelig komme fra Gud? Så viser det seg at Gud ikke vil offerhandlingen skal utføres. Han har bare villet teste Abraham. Evangelieforfatterne ville sannsynligvis ha mottatt fortellingen om Agamemnon som blir bedt om å ofre datteren Iphigenia annerledes. Her bidrar gudene i fortellingen bare til å øke lidelsene til karakterene, i en fortelling som inneholder mange scener der soldater dør i krig. En fortelling som ikke inneholder noe fredens budskap. I en eventuell mottakelse av Homers eposer ville evangelieforfatterne her ha hatt forskjellige mulige responser. De kunne ha avvist fortellingen om ofringen av Iphigenia som en barbarisk, hedensk handling og ikke ønsket å alludere til den. Eller, de kunne ha sett på denne fortellingen som uttrykk for hvordan onde krefter i det virkelige liv leder mennesker vill, og ønsket å gjenfortelle den, der de satte inn et religiøst motiv og viste at Gud er den som leder på rett vei. Eller, som et tredje alternativ, så kunne de sett på fortellingen om guden som ber et menneske

ofre en av sine kjære som en aktuell historisk hendelse om et vanskelig valg en leder hadde i krig og allikevel ønsket å gjenfortelle den. Mest sannsynlig ville de ha sett på fortellingen om Iphigenia som en gjentakelse av noe som stadig gjentar seg i en verden som stadig faller fra og ikke følger Jahves bud, en hendelse som først skjedde med Abraham og senere skjedde ved Troja.

Homers tekster har vært en del av den litterære arv og vært lett tilgjengelig til undervisningsformål i hele perioden klassisk gresk og senere koine-gresk ble brukt som talespråk i det østlige området av Middelhavet. I den klassiske perioden i Hellas var Homer kulturelt sett uunngåelig. Fra den tidligste alder blir elever undervist i Homers tekster. Noen studenter lærte utenat hele *Iliaden* og *Odysseen*. Alle som lærte å skrive gresk hadde vært eksponert for Homers eposer. Homers eposer oversvømte litterær undervisning på gresk fra det mest grunnleggende nivået og opp. Jødiske forfattere som var bosatt i Alexandria var særlig eksponert for det greske språket. Det er sannsynlig at kristne forfattere fra og med evangelisten Johannes, om de har hatt sete i Jerusalem eller utenfor, har sett parallellene mellom eposene og fortellingen om Jesu liv slik den da forelå. At en slik mulighet var der gjøres mer sannsynlig når vi ser hvordan senere skriftekspertene i klassisk gresk så lett oppdaget parallellene. Går vi noen hundre år fremover i tid etter de nytestamentlige skriftene finner sin endelige form, til byzantisk tid, ser vi at ut fra de såkalte *Homeriske Centos* at forfatterne har sett likheten mellom for eksempel Hektor og Jesus. De *Homeriske Centos* fusjonerer passasjer fra Homer med bibelske temaer (MacDonald, 2015, s. 356-386).

Det var et ideal for poeter å etterligne blant annet Homers' verker. I moderne tid er denne tradisjonen borte. 'Copyright' gjør det helt uaktuelt i dag for poeter å kopiere andres dikt og også å gjendikte uten å gi forfatteren og utgiveren kreditt (Dennis MacDonald, 2015, Loc. 2960. Kindle edition). Etterhvert forsvinner ekspertisen på klassisk gresk i det østlige Middelhav. I det Øst-Romerske riket hadde det greske språk en vidstrakt bruk utover i den byzantinske epoken frem mot ottomannernes beseiring av dagens Istanbul, hovedstaden i det Øst-Romerske riket, før språket forsvinner og forblir et språk få behersker tilfredsstillende inntil Rennessansen.

9. Foreløpig konklusjon

For det første viste det seg i løpet av kort tids leting i forfatterskapet til tidlige kristne tenkere at de massivt avviser den klassiske greske litteraturen som hedensk. For det andre viste søk for å finne ut hva som er skrevet om likheter mellom Homer og Evangeliene i nyere tid at den norske teologen Karl Olav Sandes har skrevet og argumentert mot klassisk-eksperter som påstår Evangeliene, og da særlig Markus, er påvirket av *Odysseen* og *Iliaden*. Den fremste representanten her er Dennis MacDonald, som er ekspert på klassisk gresk og også teolog, tidligere ansatt ved Harvard Divinity School. Karl Olav Sandes' bok *The Challenge of Homer* (2009) imøtegår publiseringene til Dennis MacDonald, som har spesialisert seg på å vise paralleller mellom Homer og særlig Markusevangeliet og Apostlenes Gjerninger.

I det foregående har vi kun tatt for oss noen av de parallellene MacDonald mener å ha påvist. Den foreløpige konklusjonen er at vi har funnet mange paralleller mellom Homers eposer og Evangeliene. Det som kan være tilfellet er at ett av evangelieforfatternes skjulte budskaper er at Jesus er et eksempel på en helt som er helt annerledes enn Homers helter. Det som også trer fram ved nærmere lesning er at vi finner en enda mer bevisst bruk av allegorier hos evangelisten Johannes enn hos Markus.

10. Likhet med hensyn til fortellingenes ramme: begynnelse – konfrontasjon – slutt

Hvis vi sammenstiller eposene og Evangeliene er fortellingenes ramme lik med hensyn til det som skaper spenningen, spenningens utløsning og avslutningen av fortellingene. Hovedpersonene går fra å være tapende part til å være den seirende part. Her skjer det motsatte som ved tragediens vendepunkt (peripeteia) der fremgang snur om til ulykke:

Ramme for *Iliaden* og *Odysseen*:

1. Konflikt ut fra at Agamemnon tar Briseis fra Akilles, at Helen er bortført til Troja og at de greske krigerne i ti år ikke gir opp i sitt forsøk på å erobre og plyndre Troja.
2. Oppgjør der Odyssevs tar livet av frierne og forsøker å gjøre slutt på alle problemene felttoget mot Troja har ført med seg.

3. Fred oppnås ved at Pallas Atene truer Odyssev til å ende striden i eposets sju siste linjer. Pallas Atene omskaper seg selv til den grånende helt Mentor og får partene til å inngå en fredspakt (Homer, 2017, s. 362).

Ramme for Evangeliene:

1. Konflikt mellom Jesus på den ene siden og fariseerne, de skriftlærde, de vantro, de jødiske religiøse lederne og de romerske okkupantene på den andre siden.

2. Jesu' lidelse og død, etterfulgt av oppstandelsen på Påskedag profetert i Markus 8: Tallet tre symboliserer seieren over døden: «Menneskesønnen skal overgis i menneskers hender, og de skal slå ham ihjel, og tre dager etter skal han oppstå.» (Mk 9, 31).

3. Åpen slutt på fortellingen i Markus 16 der Jesus blir tatt opp til himmelen og setter seg ved Guds høyre hånd, der leseren har med seg profetier om Jesu' gjenkomst til jorden med et endelig oppgjør mot det onde og et evig Guds rike og den evige fred som sluttresultat.

11. Forsøk på å si hvordan disse tekstene taler til leseren på et dypere plan

For den moderne leser vil beskrivelsen av Olympen og de greske gudene være atskillig mer fjern enn for Homers tilhørere for over to og et halvt tusen år siden. Homers tilhørere kjente til mytologien på forhånd. Dagens moderne leser vil være mer tilbøyelige til å bedømme Homers beskrivelser av den greske gudeverden ut fra de verdslige kriteriene «sant - usant».

Vi har fokusert særlig på sjelenes vandringer mellom dette livet og det hinsidige. Det har betydning hva slags verdensbilde leseren har. Ut fra aspektet leseropplevelse stiller vi da spørsmålet: Hva slags funksjon i fortellingen har disse beskrivelsene av hva som finnes på den andre siden? Både Odyssevs og Jesus er karakterer i fortellingene som har kontakt med det hinsidige. Nekuia og nattverdinnstiftelsen er fortellinger som er supranaturale. Beskrivelsen av en ånde verden i disse fortellingene er vesentlig for fortellingenes utvikling. Alle stedene Odyssevs strander er bebodd av mennesker eller skapninger som har en eller annen form for overnaturlige krefter. Odyssevs' kamp er ikke mot mennesker. I Evangeliene beror seieren Jesus til slutt oppnår utelukkende på krefter som finnes i det hinsidige. For leseren reiser tekster som dette et spørsmål: korresponderer beskrivelsen av gudene med hva virkeligheten er i kosmos med tanke på eksistensen av guder og det hinsidige? Hvis leseren totalt avviser

fiksjonen, vil han ikke bli engasjert fortellingen. Homer vil allikevel engasjere fordi han tar for seg spørsmålet om liv og død. I *Odysseen* er delfortellingen om da Odyssevs møter sin døde mor en tekst som appellerer til leserens eksistensielle opptatthet av sin egen tilværelse, en opptatthet som er der uavhengig av hvilken litterær tekst leseren møtes av. Offerhandlingen *Nekuia* lar Odyssevs komme i kontakt med de dødes sjeler. Denne delfortellingen forsterker opplevelsen av sorg som kommer av atskillelse. Odyssevs må se at hans mor forsvinner ut av hans armer som en drøm eller skygge. Tre ganger har han nærmet seg henne og grepet etter henne i lengsel. Odyssevs hjerte banker i affekt (Homer, 2017, s. 162). Det siste hans mor sier er at han må skynde seg mot lyset så snart som han kan. Livet er stabilt så lenge kroppen til mennesket henger sammen og vi lever. Når vi dør og kjøtt og ben ikke lenger holdes sammen av senene, flyr sjelen bort. Når sjelen har forlatt kroppen er den en flyktig ting. Når den ved at gravferdsriten er fulgt har kommet til Hades, må den være der. Men, der i Hades er sjelen bare som en skygge. Det er ved å drikke av offerblodet at Odyssevs' mor får tilbake litt av livskraften. Etter møtet med moren haster så Odyssevs tilbake til denne verden fra dette skremmende stedet (Homer, 2017, s. 162). Homer skriver her om det som er skjult for mennesket. Det som finnes der i det hinsidige. Det som er fundamentalt annerledes enn det vi erfarer i vår verden. Disse to sfærene er det som Durkheim klassifiserer som enten «profane» eller «sacré» (Durkheim, 2000, s. 28). I «sacré» ligger det som overgår mennesket. Det Odyssevs opplever er noe som overgår hans egne krefter. Han har fått innsikt i en verden der hans krefter ikke er til noen nytte. I *Evangeliene* leser vi om nattverden som rite, som etterfølges av Jesu' nedstigning til dødsriket og hans oppstandelse derfra tilbake til de levende. Her blir disiplene delaktig i et fellesskap som strekker seg over grensene døden setter for mennesket. Ved dette ritualet skal de få fellesskap med sin læremester. Han ble tatt vekk fra dem og fikk dødsstraff. Før han blir arrestert sier han at han skal være med dem for all tid. Det triste ved atskillelsen mildnes ved at disiplene får et løfte om at deres læremester vil være der på den andre siden, men samtidig være usynlig ved deres side i dette livet. Et av spørsmålene vi kan stille ut fra disse fortellingene er: hva slags virkning har fortellingene på leseren ved at det overnaturlige er så sentral del av fortellingene? Et svar er at forfatterne av tekstene vi sammenlikner appellerer til en av våre dypeste lengsler. Mennesket er i seg selv på leting etter en dypere mening med tilværelsen.

Den vesentlige forskjellen mellom eposene og *Evangeliene* er at det *Evangeliene* eksplisitt uttrykker at fortellingen om Jesus er en fortelling leseren bør tro på. Jesus fremsettes som den som åpenbarer Gud for oss. Fortellingen vil kunne ha en sterk appell til lesere som har en sterkt

eksistensiell lengsel etter å få innsikt i det hinsidige. Filosofen Bertrand Russel skriver om mystisk illuminasjon i sin bok *Religion*, om reaksjonen hans på sykdommen til ektefellen til en av sine venner. Bertrand har besøkt vennen sammen med noen andre venner av familien. Under besøket har de hatt opplesning av en skjønnlitterær tekst. Han skriver følgende etter opplevelsen de har hatt sammen under opplesningen: «The loneliness of the human soul is unendurable, nothing can penetrate it except the highest intensity of the sort of love that religious teachers have preached; (...)» (Russel, 1999, s. 39).

12. Resepsjonshistorie

Resepsjonsteorien oppstod på 60-tallet (Martindale, 2006, Loc. 2917-2918. Kindle edition). Resepsjonsteorien er opptatt av måtene vi leser litteratur på. Med dens fokus på leseren står den med dette i opposisjon til historismens påstand om å være objektiv metode. Resepsjonsteori er ikke, som noen av dens kritikere mener, en vilkårlig subjektiv lesning. Stanley Fish skriver i *Is There a Text in This Class?* (1980) at et tilskudd til resepsjonsteorien er psykoanalysen, som bidrar til å forstå mennesket som et subjekt som står i et krysningspunkt mellom flere fiksjoner, lagd for subjektet og lagd av det. Å benytte denne metoden er å være klar over våre antakelser om hva litteratur er. Dette bestemmer hva slags oppmerksomhet vi retter mot et litterært verk (Martindale, 2006, Loc. 1174-1183. Kindle edition). Litteraturkritikeren Kenneth Haynes ved Brown University siterer Gadamer for å vise at tekstforståelse ikke er at vi sitter i vår tid og objektivt vurderer det som har vært. Vi er selv et produkt av den historiske prosessen. Vår forståelse er tett knyttet til den historiske tradisjon vi står i. Det er denne bakgrunnen som gjør at vi tolker tekster som vi gjør.³⁾

Gadamer skriver: «In fact history does not belong to us; we belong to it. Long before we understand ourselves through the process of self-examination, we understand ourselves in a self-evident way in the family, society, and state in which we live ... That is why the prejudices of the individual, far more than his judgments, constitute the historical reality of his being.»
(Martindale, 2006, Loc. 675-676. Kindle edition).

I mellommenneskelig kommunikasjon erfarer vi daglig at det mottakeren sitter igjen med etter vi har sagt noe er hvordan mottakeren oppfattet det vi sa. Forståelse hos mottakeren kommer etter en prosess som skjer mellom to subjekter. På lignende måte er en litterær tekst levende. Denne intersubjektiviteten er Tim Whitmarsh inne på i sine kommentarer om Bakhtins *essayer*, der han sier at tekstens liv utvikler seg på grensen mellom to subjekter (Martindale, 2006, Loc.

1468-1470. Kindle edition). En som har gitt mange bidrag til denne litteraturkritiske metoden er Heideggers elev Hans Robert Jauss. Jauss skriver at mening ikke er noe som blir gitt mottakeren, men noe som oppnås, og som blir virkeliggjort etter diskusjon og konsensus med andre. Jauss taler om en teksts forventningshorisont, et intersubjektivt system eller struktur av forventninger som mottakeren mottar og som kan endre mottakerens forventningshorisont betraktelig (Martindale, 2006, Loc. 131-135. Kindle edition). Homers tekster bringer oss inn i en mytisk tid, der vi inviteres til å se på hendelsene som universelt gyldige. Odyssevs møte med Kyklopen er en allegori på vårt møte med det onde i våre liv. Situasjoner der vi i en sårbar situasjon ikke vises nåde av disse kreftene, enten det er mennesker eller institusjoner vi står overfor. Fortellingen om Jesus er en fortelling vi kan identifisere oss med. Jesus kjemper mot uforstand. De skriftlærde og fariseerne ser ikke visdommen i hans tale. De er forblindet. De raser i sin uforstand og er i sin egoisme som Kyklopen som ikke ser på Odyssevs og hans mannskap som mennesker med følelser, men bare som mat.

12.1. De klassiske tekstene gjenfortelles inn i vår tid når vi har bruk for det

Når klassiske tekster er kjent i kulturen kan de spontant bli alludert til, som når Göring i sin radiotale 30. januar i 1943 ber offiserene som er omringet i Stalingrad å sammenligne seg med spartanerne ved Termopylene i 480 f.Kr. Klassiske tekster kan også på en mer indirekte måte inngå i ny diktning, som inspirasjon der det ikke alluderes eksplisitt slik at passasjer hos Homer gjenkjennes. Allusjonene kan være subtile og kreve kunnskap hos leseren om å kunne ett enkelt ord eller kunne en kort setning hentet fra et klassisk verk.

Et eksempel på allusjon er filmen *'O' Brother, where Art thou'* fra 2000, regissert av Joel Coen, der blant andre George Clooney medvirker. Heltenes opplevelser i filmen følger Homers fortelling om vanskene Odyssevs og hans mannskap møtte på sin hjemferd. Spenningen i filmen skapes særlig ut fra de stadige problemene disse rømlingene fra fengsel møter. Et annet eksempel er rennessansens oppdagelse av den klassiske litteratur, der for eksempel Racine bygger videre på den klassiske tragediegenren (Hardwick, 2006, s. 1). Et eksempel Lorna Hardwick nevner, er den amerikanske psykiateren Jonathan Shay sin bok *Odyssevs in Vietnam - Combat Trauma and the Trials of Homecoming*, en bok som har fått stor anerkjennelse blant dem som arbeider med hjemvendte veteraner fra krigsområder (Martindale, 2006, Loc. 2855-2856. Kindle edition). Boken tilhører genren faglitteratur. Dette er et godt eksempel på hvordan en historie kan gjenfortelles, uten at siktemålet er å gjenfortelle fortellingens gang, men å bruke det overordnede temaet i fortellingen som Shay gjør til å trekke en parallell mellom Odyssevs

og hans mannskap og vietnamveteranene. Allusjonen til Homers epos ligger her i det ytre forhold. Temaet er ikke kampene ved Troja, men amerikanske soldater og hvordan de profesjonelt kan hjelpes i veteranarbeidet. Allusjonen har hovedsaklig funksjon som litterært virkemiddel for å fremheve sakens kjerne: krig – hjemkomst – traumer. I artikkelen *Remodeling Receptions: Greek Drama as Diaspora in Performance* tar Lorna Hardwick opp hvordan greske dramaer ble oppført i *townships* som et ledd i kampen mot apartheid:

«For example, in South Africa, Greek drama has been used in a variety of theatrical forms as a means of confronting apartheid and challenging restrictive assumptions about the aesthetic and cultural energies of marginalized groups.»

(Martindale & Thomas, 2006, Loc. 2756-2757. Kindle edition).

Det var de moralske spørsmålene som tragediene tok opp som var aktuelle for de sorte sørafrikanerne. Ved å finne de samme moralske dilemmaene i tragediene og så fremføre disse stykkene, satte man ord på kampen mot de hvites herredømme på en ny måte. Nelson Mandela har i sine memoarer skrevet at oppføringen av de greske tragediene i fengslet på Robin Island var viktig for ham for å holde motet oppe (Hardwick, 2003, s. 99). Han og hans medfanger har tilgang til et lite bibliotek. De velger å gjøre oppsetninger av greske tragedier på samme måte som det hadde blitt tradisjon for i *the townships*. Nelson Mandela var i samme situasjon som Paulus var i. Paulus har begynt å følge en religiøs bevegelse som er kommet i konflikt med de skriftlærde blant jødene. Nelson Mandela er i konflikt med styresmaktene. Felles for Mandela og Paulus er at de befinner seg i en dramatisk tid, der bevegelsene de er ledere for, står i en reell fare for å bli utslettet. Hva kan være en aktuell måte å uttrykke den moralske kampen de står i på? Hvordan skal de uttrykke seg i skjebnetiden de er inne i?

Allen Tate skriver i sitt essay som tar for seg Ezra Pounds *Cantos* om den modernistiske tendens i litteraturen til å hente karakterer fra flere litterære epoker (Frank, 1991, Loc. 682. Kindle edition). Karakteren Tireisias i *Odysséen* transcenderer det historiske og blir talerør i alle epoker. En karakter som blant annet dukker opp i Evripides' *Bakantinnene* og senere får et nytt uttrykk når karakteren igjen dukker opp i Evangeliene som den blinde Bartimeus. Allan Tate sier en slik sammensmeltning gjør historien ahistorisk. Vi får en transformasjon av den historiske tradisjon til myte. Handlinger og hendelser blir manifestasjoner av evige prototyper.

12.2. Resepsjonen blir verdistyrt når forfatteren beskriver vår endelige skjebne

Et spørsmål vi har stilt er om det er så mange paralleller mellom Homers eposer og Evangeliene at evangelieforfatterne med stor sannsynlighet kan sies å ha kopiert fortellingens struktur og delfortellinger. Det er ikke denne oppgavens eneste fokus å drøfte sannsynligheten av dette, men også å se på fortellingenes effekt på lesere den gang og i senere tider. Mottakelsen av tekstene vi sammenlikner har i resepsjonen tidlig blitt styrt av moralske motiver. Lesning av tekstene som kun skjønnlitteratur kom i skyggen av interessenter som enten veide tekstene moralsk eller ut fra deres antatte sannhetsinnhold. Helt tilbake til Platons tid ble det reist kritikk mot tekstene. Kritikken gikk på det moralske innholdet i tekstene. Evangeliene på sin side er tekster som ikke kan mottas nøytralt av dem som leser dem. Dette er tekster som utfordrer leserne direkte til å tro på det som står skrevet. Hvis den som leser går til teksten med et engasjement for å lete etter sant og usant, vil mottakelsen hos leseren vekke et sterkt behov for å bedømme sannhetsgehalten i fortellingene. Homers eposer og Evangeliene er fortellinger som på ulikt vis ikke oppfattes som nøytrale. For *Iliaden* og *Odysseen* finner vi den mest kjente kritikken hos Sokrates i boken *Republikken*. Homers beskrivelse av Underverdenen møter kritikk av Sokrates, som setter seg fore å skrive en alternativ fortelling. I den tiende boken i *Republikken* begynner Sokrates sin argumentasjon mot Homer ved å vise at Homer ikke har hatt noen positiv effekt på det offentlige liv. For eksempel sier Sokrates at Homer ikke har gitt noen bidrag som har ført til noen suksess i de krigene som har vært ført. Homer har ikke vært lærer for dem som har lest hans tekster på den måten at de har kunnet leve etter en homerisk etos. Sokrates går så langt som til å avvise at Homer var av betydning i sin samtid:

«... No, nothing of this sort either is reported; for Creophylos, Socrates, the friend of Homer, would perhaps be even more ridiculous than his name as a representative of Homeric culture and education, if what is said about Homer is true. For the tradition is that Homer was completely neglected in his own lifetime by that friend of the flesh.»

(*Plato. The Republic, Book X. III. 600. B*).

Det er nytten av Homers eposer som Sokrates drar i tvil. Sokrates fortsetter så med å komme med en fortelling til Glavkon. Denne fortellingen framsetter han som alternativ til fortellingen om Underverdenen i Homers *Odysseen*. Denne fortellingen utgjør siste del av boken *Republikken*.

Vi parafraserer i sammenfattet form fortellingen om Er fra følgende sider i Loeb-serien, Platon. *The Republic*. X. XIII. 614. B - X.VI. 621. D.):

Er dør på slagmarken, og når de døde kroppene på den tiende dagen blir samlet sammen til de som har dødd i slaget, har ikke Er sin kropp begynt å gå i forråtnelse. Hans kropp blir båret hjem for å begravnes, men på den tolvte dagen mens kroppen ligger på likbålet våkner Er til live og begynner å fortelle hva han har sett i Underverdenen. Er forteller at da sjelen hans forlot kroppen dro han på en ferd med flere følgesvenner og de kom til et mystisk sted der det var to åpninger i jorden som lå ved siden av hverandre. Like ved var det også to åpninger opp mot himmelen. Mellom satt det dommere som dømte de rettferdige og sendte dem opp åpningen til høyre opp mot himmelen. De som ble regnet som urettferdige og hadde levd et dårlig liv, måtte dra ned i åpningen i jorden som lå til venstre, og ble også merket med symboler på ryggen for sine dårlige handlinger. Er gikk nærmere og ble fortalt han skulle være budbringeren av det han så i Underverdenen til oss levende. I de to andre åpningene ser Er de som kommer ned fra himmelen og de som kommer opp fra Underverdenen. De første skinnende rene og de andre støvete og slitne som etter en lang reise. Sjelene ankommer en fager eng, der de slår leir som man gjør når man ankommer en festival. Sjelene hilser på hverandre og snakker sammen om hva de har sett og opplevd enten i himmelen eller i Underverdenen. De som har vært på reise i Underverdenen har vært på reise i tusen dager. De gråter og klager og forteller om alt de har måttet utstå på sin reise. De som kommer fra himmelen forteller om himmelske goder og om en uendelig skjønnhet. De som hadde vært i Underverdenen har måttet lide ti ganger så mye som den lidelse de påførte andre mennesker mens de var i live. Er spør også etter Ardiaeus den store, tyrannen i byen Pamfylia, som levde tusen år før soldaten Er. En ånd sier Aridaeus aldri vil komme til den fagre engen på grunn av alvorligheten av sine misgjerninger. Da Er har fått alle disse synene og skal til å returnere til jorden og livet, kommer Ardiaeus, andre tyranner og andre personer som hadde begått mye urett til syne i åpningen opp fra Underverden. Det lyder et brøl fra åpningen fra uhyggelige og ville menn som vokter åpningen. De griper disse som har oppført seg svært dårlig i livet og bærer dem ned igjen, fordi de ikke har betalt tilstrekkelig for sine gjerninger. Først binder de dem så hodet, hender og føtter er bundet fast. Deretter kaster de dem ned på bakken og flår dem. Og, drar dem ved siden av veien ned til Underverden så kroppene deres kardes som ull mot torner. Vokterne kunngjør for forbipasserende hva disse dårlige mennesker har gjort seg skyldige i og sier de nå føres bort for å bli kastet i helvete. For de ulykkelige som dras av gårde opplevdes dette som det verste av alle pinsler. Men, de som hørte stemmen som frigjør var på den annen side fylt av glede over å være ferdig med å sone

straffen. De som oppholdt seg på den fagre engen må vente i sju dager og får på den åttende dagen lov til å bevege seg mot himmelen. Fire dager senere får de se en lysstråle som går tvers gjennom jorden og himmelen og ligner regnbuen i farge, bare lysere og renere. De ser enden på himmelens lenker som kommer ovenfra og som holder sammen universets sirkler. Spiraler holder sammen alt, der den ene sirkelen ligger over den andre. Er ser Skjebnene. De er døtrene til Nødvendighet. Oppå hver sirkel er en Sirene. Lachesis synger om fortiden. Clotho om nåtiden. Atropos om fremtiden. En profet kommer til syne og strør utover nye liv som de dødelige sjelene får velge mellom. Er får ikke lov til å velge et nytt liv for ham selv. Det strøs utover mange flere nye liv enn antallet sjeler som er der for å velge, både dyreliv som kunne leves og liv til tyranner. Noen av livene ville komme til å ende i elendighet og ytterste fattigdom. Noen av livene er livene til berømte menn. Sokrates går så over i sin fortelling til å adressere Glavkon, og sier det viktige for oss mennesker er å velge mellom det onde og det gode, der det ekstreme på begge sider må unngås. Er ser at den første av sjelene som kommer fram for å velge, gjør et uklokt valg og velger tyrannens liv. Denne sjelen er ulykkelig, fordi han kom fra himmelen og hadde ikke blitt modnet gjennom prøvelser slik som dem som hadde vært i Underverdenen. Noen av heltene fra mytologien velger dyreliv ut fra lidelser mennesker hadde påført dem mens de var i live. Odyssevs er den siste som kommer fram og skal velge, og plukker opp det livet som ingen andre har valgt. Livet til mannen som ikke har noen sorger å bære. Sjelene går først med sine nye liv til Lachesis. De sendes så til Clotho. Deretter til Atropos som spinner deres livstråder og gjør skjebnene irreversible. Så marsjerer de gjennom brennende hete til sletten ved navn Forglemmelse, og kommer mot kveld til elven Ikke-tankefullhet, der de slår leir og drikker av elven og glemmer alt. Så legger de seg. Midt på natten kommer det uvær og torden, og også jordskjelv. Er får ikke lov å drikke fra glemselens elv og våkner så liggende på likbålet og er kalt tilbake til livet på jorden. Sokrates avslutter fortellingen ved å formane Glavkon til å leve et liv fullt av rettferdighet og dyd. Vi skal belønnes som atleter som deltar i idrett. Følger vi reglene skal det gå godt med oss i dette livet og i pilegrimsreisen på tusen år.

Det er mange muligheter for at Sokrates kan ha farget senere tiders oppfatninger om hvordan det ser ut i det hinsidige. Som vi ser ut fra dette sammendraget av siste del av den tiende boken i *Republikken*, er den dekkende for den forståelsen av det hinsidige som et straffens sted som vi finner i Det nye testamentet, og er for øvrig også dekkende for beskrivelsen av dette straffens sted i Dante Alighieris *Den gudommelige komedie* fra 1321 e.Kr.

12.3. Odyssevs og Paulus - den arketyriske helt som legger ut på reise.

Ifølge psykoanalysen har mennesket dype drifter. Disse driftene har ikke mennesket uten videre tilgang til slik at det kan reflektere over dem. Men, i drømmene kan det skjulte komme til overflaten. Uttrykk for driftene kan vi også finne i litteraturen. Det er i de greske tragediene Sigmund Freud finner karakterer som representerer disse driftene. I følge Nortrop Frye manifesterer menneskets drift til å bli helt seg i litteraturen. Det kan manifestere seg som heltens reise inn i mørke og prøvelser, etterfulgt av en fornyelse av livet (Sugg, 1992, s. 26). I slike arketyriske fortellinger om helten som foretar en farlig reise er det som regel et skifte. Skiftet i fortellingene over til *det fantastiske* skjer gjerne ved at helten så å si snubler inn i en annen virkelighet. Den greske mytologien uttrykker dette bokstavelig ved at den beskriver det er flere passasjer ned til Underverdenen plassert flere steder rundt om i Hellas. Fortellinger om heltens reise til en fremmed verden for å løse et oppdrag, og hans retur til denne verden, er blitt en grunnfortelling i litteraturen. Fortellingen om heltens modige ferd og løsning av et oppdrag som kommer gruppen til gode. Odyssevs har kommet for langt vekk hjemmefra. Han har krysset grensene som er satt for mennesket og tas til fange av skapninger med overmenneskelig styrke. Han må komme seg ut av mange fastlåste situasjoner på sin ferd hjem ved hjelp av kløkt. Han er også den som tør å krysse grensen til det hinsidige, og får ved det ekstra innsikt.

Richard Miller har skrevet om mimesis og Det nye testamentet i en artikkel der han tar opp de arketyriske helter i fortellinger. Til spørsmålet om forfattere av bøkene i Det nye testamentet har etterliknet eldre greske tekster sier Miller at en ny hypotese ikke bør avvises for snart ved at man fokuserer på dens svake punkter (Bilby, 2018, s. 149). Det ligger i allusjonens natur at den kan være subtil. Hvis et litterært verk har vært utbredt og populært, skal det lite til for at lesere eller tilhørere oppfatter allusjoner. Flere av de greske tragedieforfatterne var svært populære i sin samtid og populariteten til deres verk holdt seg i lang tid. Evripides var sin tids George Lucas. Evripides skriver om de kjente helter og disse fortellingene var svært populære i det østlige Middelhav. Slike populære fortellinger om arketyriske helter har en stor evne til leve videre gjennom litterære tidsepoker. Miller siteter Cicero, som sier de arketyriske heltene er udødelige (Bilby, 2018, s. 40) Det vil være oppsiktsvekkende hvis man skulle påstå at en gresk-språklig forfatter i det 1. århundre etter Kristus ikke hadde kjenskap til Odyssevs. Det vil være svært sannsynlig at en gresktalende person som evangelisten Lukas ville ha assosiert til Odyssevs hjemferd der Odyssevs og hans mannskaper opplever skibbrudd når han skal skrive om Paulus' opplevelse av skibbruddet på sin misjonsreise. Paulus kommer iland på Malta og møter den lokale befolkningen som reagerer med å si han må være en gud siden han ikke dør

av slangebittet til en slange som kryper ut av bålet og biter ham (Apg 28, 1- 10). Den vinklingen, at en helt som ferdes på havet og opplever skibbrudd og fantastiske ting på øyene han kommer til, er oppsiktsvekkende lik i *Odysséen* og Apostlenes gjerninger.

12.4. Krysning til det hinsidige som gjenoppdukkende tema i nyere litteratur

Hva er grunnen til at fortellinger om heltens reise til en annen virkelighet stadig gjenfortelles? Kan forklaringen være vårt behov for å overvinne trusler som er for sterke for oss? Svaret kan være at døden med dens trussel om opphør av selvet har nedfelt seg i litterær fiksjon om hvordan mennesket kan unngå døden eller oppnå krefter som setter skillet mellom liv og død ut av spill. Vi finner dette uttrykt i diktet om Orfeus' reise til Hades for å få med seg sin Evrydike tilbake til verden, der han ved å spille - rører dødsrikets hovedskikkelser til gråt. Vi finner det samme uttrykt der Jesus lover sine disipler at de skal feire nattverdmåltidet med ham i himmelen en gang.

En forfatter som bevisst alluderer til det arketypiske er C.S. Lewis (1898-1963). I C.S. Lewis' roman *The Lion, the Witch and the Wardrobe* (1950) er Lucy en av karakterene. Settingen er andre verdenskrig. Fortellingen handler om hva som skjer med Lucy og hennes søsken som er sendt ut på landet under «The Blitz» i England for å bo hos fremmede. Lucy er bare et stakkars barn, men blir den arketypiske helten ved at hun er den første som finner veien til Narnia gjennom bakveggen til et klesskap. Ut fra temaet temaet «bevegelser mellom denne verden og det hinsidige» kan vi sette opp følgende felles tidslinje fra 1 til 5 i fortellingene *Odysséen*, *Evangeliene* og *The Lion, the Witch and the Wardrobe*:

1. Helten klarer (i motsetning til oss vanlige mennesker) å krysse over fra livet til det hinsidige.
2. Det er ved hjelp av en spesiell ting eller effekt at det er mulig for helten å krysse over.
3. På den andre siden er det skremmende krefter.
4. Helten finner fram til viktige svar på det - som vi som er tilbake i verden ikke finner ut av.
5. Helten vender tilbake til oss og blir forbilde for oss

Helten blir forbilde for gruppen hun eller han returnerer til. Helten blir også forbilde for oss som lesere ved at vi har identifisert oss med gruppen under lesningen. Gruppen representerer oss, som ikke har magiske evner og ikke ville makte å oppnå det samme med våre begrensede krefter. Heltefortellinger som dette tilfredsstiller dagdrømmen vår om å slippe fri fra alle våre begrensninger. Vi drømmer om å lykkes. Dagdrømmen om seier føyer vi inn i historien om oss

selv. I denne historien investerer vi håpet om å slippe fri fra våre dypeste eksistensielle bekymringer.

13. Nærmere fokus på fremstilling av skillet mellom liv og død i eposene og Evangeliene
 Evangeliene uttrykker at tidens fylde er nådd når Jesus starter sitt virke. I Lukas 4 går Jesus inn i synagogen og leser opp fra en av bokrullene:

«Så rullet han bokrullen sammen, rakte den til synagogetjeneren og satte seg. Alle i synagogen stirret spent på ham. Han begynte da med å si: «I dag er dette skriftordet blitt oppfylt mens dere hørte på.» (Lk 4, 20f).

I boken *The Fulness of Time* av Cullmann og Marsh brukes termen *kairos* om tidspunktet som er fylt av signifikans og fylt av mening ut fra tidspunktets relasjon til slutten (Kermode, 2000, s. 47). Når vi nærmer oss den siste Påsken Jesus er i live, antyder Jesus sterkt at nå er tidens fylde nådd. Alt som er profetert om ham går nå snart i oppfyllelse: «Han tok de tolv til side og sa til dem: «Se, vi går opp til Jerusalem, og alt det som profetene har skrevet om Menneskesønnen, skal gå i oppfyllelse» (Lk 18, 31). Åpenbaringer som andre sannsigere i tidligere tider har fått peker nå fram mot dette tidspunktet da alt skal gå i oppfyllelse. Nå avdekkes snart det tidløse. Den siste Påsken kommer og går, men verden består fremdeles. Disiplene må reorientere seg. Hvordan skal de tolke Jesu´ apokalyptiske taler inn i sin egen eksistens i tiden? For disiplene, som må leve videre uten sin læremester, blir det riten med vin og brød som de gjentar for å minnes Jesus, og som de også gjentar for å opprettholde et fellesskap som krysser grensen mellom dette livet og det hinsidige.

I Paulus første brev til Korinterne har vi ett av de eldste skriftstedene i Det nye testamente. I Korinterbrev er skrevet i Efesos i år 55 e.Kr. (Booker, 2013, Loc 228). Her er Jesu ord ved innstiftelsen av nattverden gjengitt:

«På samme måte tok han begeret etter måltidet og sa: «Dette begeret er den nye pakt i mitt blod. Hver gang dere drikker av det, gjør det til minne om meg!» For hver gang dere spiser dette brødet og drikker av begeret, forkynner dere Herrens død helt til han kommer.» (1 Kor 11, 25f).

Nattverdsriten er noe tidløst som nå er gitt etterfølgerne og eksisterer uavhengig av tiden. Riten tilhører *kairos*, det tidløse, som står i relasjon til Jesu' andre komme til jorden når endetiden kommer, da apokalypsen vil inntreffe.

Her har vi det som kan ses på som en kreativ syntese av *Nekuia* og offerhandlinger som for eksempel den vi finner i *Iliaden* når Akilles heller vin på bakken rundt likbålet til Patroklos. Den døde Patroklos ånd nærmer seg stille den sovende Akilles og ber ham innstendig om å utføre gravferdsriten:

«Kjære Akillevs, du sover, og meg har du helt kunnet glemme. Da jeg var levende, sviktet du ei som nu efter døden. Legg meg straks i min grav. La meg gå gjennom Hades' porte. Åndene jager meg bort, og ei vil de avdødes skygger ennu forunne meg samvær og slippe meg frem over floden. Hvileløs flakker jeg om ved Hades' mektige porte. Hør dog min klagende bønn og rekk meg din hånd; ti jeg vender aldri tilbake fra Hades, når først I har lagt meg på bålet.» (Il. 2014, s. 390).

Hades er et ufordelaktig sted å komme til, men enda verre er det å ikke komme over elven Styx, som er skillet mellom vår verden og Hades.

Den jødiske påskefeiringen var markeringen av at jødene unnslopp fangenskapet i Egypt og etter en lang vandring nådde fram til det lovede landet. Her er det en forbindelse til *manna*, maten jødene spiste på sin lange vandring i ørkenen. Derfor inngikk usyret brød i det jødiske påskemåltidet. Det er et slikt brød Jesus bryter og sier er hans legeme. Jesus kunne ha benyttet stekt kjøtt fra et av offerlammene når han skaper sin egen rite, men velger brødet. Deretter tar han vinbegeret og sier vinen er hans blod. I Guds rike skal han drikke vin på ny (Mk 14, 22-25). Akilles går gjennom natten og øser vin ut av begeret:

«Luen fra likbålet hvirvlet de vilt med samlede krefter natten igjennom med hvinende blest, og natten til ende øste Akillevs fra bollen av gull med tvehanket beger vin på den tørstende jord og vøtet dens muld med sitt offer ropende gang efter gang på den arme Patroklos' skygge.» (Homer, 1990, s. 394).

Noen linjer før er det en liknende rite, der det ikke er vin, med blod som er elementet som brukes:

«Tallrike fetede okser ble drept og brølte for kniven. Lam ble slaktet i mengde og tallrike brekende gjeter. Mangt et trivelig hvittannet svin som struttet av fedme, holdt de på spidd over bålet og svidde de strittende børster. Strømmevis fløt overalt det rødmende blod om den døde.» (Il, 2014, s. 389).

Etter riten der vin blir benyttet sovner Akilles og ved daggry når han våkner sier Akilles: «Atrevs' sønn og I andre, akaiernes ypperste fyrster, kom nu og slukk for det første et ulmende bål med den søte funklende vin overalt hvor de veldige luer har raset.» (Il. 2014, s. 394). Patroklos' ben ligger intakte i midten av bålet. De døde stridsmenn og de døde hestene som lå rundt offerdyrene har brent helt opp. Benene til Patroklos legges i en gullskål. Ritene som det å helle ut blod og vin ved Patroklos' likbål er det som lar Patroklos fare til Hades og passere skillet som Styx representerer slik at hans gjenferd ikke skal vandre rundt hvileløst på breddene av Styx. På samme måte er *Nekuia* det som åpner opp skillet mellom liv og død, og gjør det mulig for Odyssevs å møte de dødes sjeler.

14. Hvordan mottok Paulus fortellingen om Jesus?

Paulus ble sannsynligvis elev hos den kjente religiøse læreren Gamaliel da han var 12 år gammel (Booker, 2013, Loc 323). Paulus skriver at han var en ung mann da han var til stede da Stefanus ble steinet i år 31 e.Kr. (Booker, 2013, Loc 450). Hvis vi tar utgangspunktet i at 1 Korinterbrev er skrevet flere tiår før Evangeliene, vil nedtegnelsen av brevet ha skjedd i perioden da Ur-markus ble utformet. Paulus nevner greske filosofer tre steder i sine skrifter: Apg 17, 28; Tit 1, 12 og 1 Kor 15, 33) (Booker, 2013, Loc 382). Det er altså i skriftene til Paulus vi har flest referanser til gresk kultur i det nytestamentlige tekstene. Hvis vi forsøker å finne det historiske sporet til Gamaliel er det bevart en skriftlig kommentar som hans sønn kommer med om farshuset:

«Jewish writings give us the following interesting information about Gamaliel. After hearing the arguments against the study of Greek, Gamaliel's son is reported to have said, "There were a thousand pupils in my father's house; five hundred studied Torah and five hundred studied Greek wisdom." (Booker, 2013, Loc 377).

Ut fra dette er det hevet over tvil at de kristne miljøene fra år 32 e.Kr. hadde i sin midte en høyt utdannet lærer i den jødiske tro, som også kunne gresk. Det er i 32 e.Kr. at Paulus blir omvendt etter opplevelsen på veien til Damaskus (Apg 9, 1-2). Ut fra hans brev ser man at Paulus er den av de nytestamentlige forfatterne som kan de hebraiske gammeltestamentlige tekstene best. Paulus sine brev bærer tydelig preg av at han ikke bare skriver av - men gjenforteller etter hukommelsen – når han tar med skriftsteder fra de hellige jødiske skriftene (Dewey, 2013, s. 23). Paulus er også den som sendes på misjonsreiser til Hellas og blir enda mer kjent med den greske kulturen. Paulus fengsles flere ganger. Han blir hardt fysisk avstraffet. Han er i livsfare flere ganger.

Hva griper Paulus til av grunnfortellinger i sine brev og i sin muntlige kontakt med sine trosfeller? Paulus befinner seg midt blant det miljøet som utformet et Ur-markus, som senere blir malen for evangelietskrivningen til Markus, Matteus, Lukas og Johannes. Pieter Botha skriver at den gresk-romerske litterære kultur var preget av mimesis-tradisjonen. De pleide å gjenfortelle fortellinger. Kun 2 til 4 % av de voksne i det østlige Middelhav var skriftkyndige (Dewey, 2013, s. 5). Fortelling av historier ble gjort av barnepiker, tjenere og slaver i husene til de velstående. De kunne ikke lese historiene og de kunne ikke skrive dem ned. Historiene ble fortalt fra person til person. Slik ble de som ikke kunne lese og skrive kjent med den litterære arven. Det som var mest populært å fortelle om var de hellige religiøse skriftene, sagaene om de tradisjonelle heltene og de kjente dikterne (Dewey, 2013, s. 13). I denne perioden med muntlig overlevering var fortellingen om Jesu' liv mottakelig for påvirkning av dem som hadde personlige interesser og motiver for å forme fortellingen.

De første kristne leste ikke Markusevangeliet i sin helhet slik som moderne lesere kan tenke seg å gjøre. De hørte det i en forsamling med andre der gjerne hele Evangeliet ble fremført i sin helhet i en lesning (Dewey, 2013, s. 93). Det er lett å tenke seg at Paulus også hørte greske tekster i huset til Gamaliel. Når man på denne måten satt og hørte de kjente fortellingene om helter, ville fortelleren se an sitt publikum og legge følelse i det han fortalte, slik at han vekket sympati hos tilhørerne for helten og fremkalte motstand hos tilhørerne mot karakterene i fortellingen som handlet galt (Dewey, 2013, s. 101-102). På denne måten kunne fortellinger endre form fra generasjon til generasjon:

«Werner Kelber writes, “If a message is alien to an audience, or a matter of indifference, or socially unacceptable, it will not be continued in the form in which it was spoken. It will either have to be altered, that is, adjusted to prevailing social expectations, or eliminated altogether.»
(Dewey, 2013, s. 105).

Hvis vi ut fra det som er sagt ovenfor går ut fra at Markusevangeliet er det eldste evangeliet og er skrevet 70 e.Kr, vil de 40 årene før den skriftlige nedtegnelsen ha vært en periode med hyppige muntlige fremføringer av fortellingen om Jesus. I en periode på over ti år har Paulus, som en av de intellektuelt mest kapable av etterfølgerne, vært i tett kontakt med de sentrale skikkelsene i denne nye religiøse bevegelsen som oppstod rundt Jesu´ død i år 30 e.Kr. i Jerusalem. I dette tiåret har han beveget seg i et miljø der muntlig overlevering av fortellinger har vært det vanlige utenom lesningene i synagogene. Vi kan, ut fra det vi har gjennomgått av skrifter og kilder, ikke si med sikkerhet at fortellingen om Jesus har fått tillegg fra gresk litterær tradisjon fra en kreativ forfatter i kretsen til de kristne, men vi har vist at Paulus med sikkerhet har vært i posisjon og har hatt muligheten til å utøve en slik påvirkning. Paulus har i åresvis vært omgitt av studier av sentrale greske, skjønnlitterære og filosofiske skrifter i Gamaliels hus. Paulus er forfatteren av 1 Korinterbrev og det er i denne eldste av de nytestamentlige tekstene vi finner nattverdsritens ord gjengitt. Brevet sendes til menigheten i Korint i det sydlige Hellas. Ut fra 1 Kor er det tydelig Paulus kjenner til at vin blir brukt i en annen sammenheng enn i den kristne nattverden. Paulus avviser den hedenske praksisen. Men, samtidig kan han ha formulert seg i opposisjon til gresk tradisjon. I så tilfelle vil det være naturlig at Paulus gjengir noe fra gresk tradisjon for så å motsi det:

«Og jeg vil ikke at dere skal ha fellesskap med de onde åndene. Dere kan ikke drikke både Herrens beger og onde ånders beger. Dere kan ikke delta både ved Herrens bord og ved onde ånders bord. Eller våger vi å utfordre Herren til harme? Er vi sterkere enn han?»
(1 Kor 10, 20-22).

15. Hvorfor gjør Evangeliene et sprang m.h.t. forståelsen av det jødiske påskemåltidet?

Det jødiske påskemåltidet er feiringen av utgangen av Egypt. Det er en av de mest sentrale fortellingene i den jødiske religion. Usyret brød benyttes som ett av elementene. Det er brød som kan bakes i hast. I måltidet refereres det til blod fra dyr. Blodet fra offerdyr var det som beskyttet israelittene fra straffen som rammet egypterne. I den jødiske religion var ofring av dyr vanlig. Jødene hadde den forestilling om at sjelen er i blodet. Men, det er aldri snakk om at

offerdyret har en verdighet eller ekstra verdi fordi det er offerdyr. Det er blodet og av og til andre deler av dyret man trenger. Kjøttet til offerdyret blir benyttet som mat etter ofringen.

Formen på nattverden, innstiftet på Skjærtorsdag, utgjør et sprang med hensyn til hva slags elementer som benyttes. Her benyttes ikke blod, men vin. Jesus sier på Skjærtorsdag at vinen er hans blod. Vinen benyttes i *Iliaden* av Akilles i sammenheng med begravelseritualet til Patroklos'. Generelt, i både *Iliaden* og *Odysseen*, er vinen det som er rammen, sammen med stekt kjøtt fra de beste dyrene, for etegildene vi stadig vekk leser om. Måltidene er rekreasjon og fungerer trøstende for menneskene etter strevsomme dager, der de på kvelden alltid stiller sin tørst med vin og sin hunger med stekt kjøtt til de er vel fornøyde og går til ro for natten. Dette er etegilder som har et sosialt formål. Vi leser også om at disse måltidene skaper fellesskap mellom de greske heltene og fremmede.

Brant Pitre, som er professor ved Augustine Institute, Denver Colorado, har spesialisert seg på eldre jødisk tradisjon og har skrevet boken *Jesus and the Jewish Roots of the Eucharist*. Det er først når vi ser nattverden i lys av det jødiske påskemåltidet og jødisk tradisjon, at vi ser de underliggende betydningene i skriftavsnittene om nattverden. Vi stiller først opp teksten til Markusevangeliet:

«Mens de holdt måltid, tok han et brød, takket og brøt det, ga dem og sa: «Ta imot, dette er min kropp.» Og han tok et beger, takket, ga dem, og de drakk alle av det. Og han sa til dem: «Dette er mitt blod, paktens blod, som blir utøst for mange. Sannelig, jeg sier dere: Aldri mer skal jeg drikke av vintreets frukt før den dagen jeg drikker den ny i Guds rike.»

(Mk 14, 22-26).

I Lukasevangeliet er det en tilleggsopplysning om at Jesus tar tak i vinbegeret to ganger:

«Så tok han et beger, ba takkebønnen og sa: «Ta dette og del det mellom dere. For jeg sier dere: Fra nå av skal jeg aldri mer drikke av vintreets frukt før Guds rike er kommet.» Så tok han et brød, takket og brøt det, ga dem og sa: «Dette er min kropp, som gis for dere. Gjør dette til minne om meg.» På samme måte tok han begeret etter måltidet og sa: «Dette begeret er den nye pakt i mitt blod, som blir utøst for dere.»

(Lk 22, 17-20).

For en jøde på Jesu tid ville det vært utenkelig å drikke blodet til et menneske. (Pitre, 2011, s.13). I de jødiske forskriftene om hva slags mat som er forbudt å spise, er det et strengt forbud mot å spise blodet, siden sjelen til levende vesener er i blodet:

«Alt som lever og rører seg, skal dere ha å spise. Som jeg ga dere de grønne plantene, gir jeg dere nå alt dette. Men kjøtt som har liv i seg, det vil si blod, skal dere ikke spise.»

(1 Mos 9, 3f).

I tredje Mosebok kapittel 17 forbys det strengt å spise blodet (Pitre, 2011, s. 15). Livet er i blodet. Blodet skal brukes på alteret til bruk som sonoffer. I 2 Mos 24, 5-11 blir påskemåltidet påbudt. Moses befester pakten mellom Gud og folket før de entrer det lovede landet med å stenke dem med blod. Deretter spiser de. Måltidet blir et fellesskapsmåltid. I 2 Mos er det inngående bestemmelser for hvordan påskelammene skal slaktes og blodet spres. Etterpå skal de spise kjøttet. Hvert år skal de feire Påske på den 14. dagen i den jødiske måneden Nisan (Pitre, 2011, s. 29). Til det jødiske påskemåltidet er det foreskrevet helstekt lam stekt på spidd, usyret brød, vin og bitre urter. Det usyrede brødet er brød som ikke trenger heving og kan stekes med en gang deigen er laget. Det symboliserer at jødene hadde hast rett før de flyktet ut av Egypt. De bitre urtene symboliserer alle prøvelsene jødene har måttet gjennomgå. Når det gjelder vinen, lå det ingen tungtveiende symbolikk i det at denne drikken skulle drikkes under måltidet. Men, det ble drukket vin flere ganger på bestemte steder i måltidet (Mishnah, Pesahim 10:1) (Pitre, 2011, s. 68).

I den jødiske påskefeiringen var utøsing av blodet over alteret et høydepunkt. Flere hundre tusen jøder brakte sine offerlam til prestene i Jerusalem. Jesus og disiplene samles senere samme kveld den 14. Nisan for å spise påskelammet. Å spise påskelammet er viktig hvis man er jøde. Med dette gjentar de handlingen jødene foretok seg rett før de flyktet fra Egypt. Egypterne, som ikke hadde beskyttelse av blodet, ble hjemsøkt av ulykke. Den førstefødte gutten døde i alle hjem. For jødene på Jesu tid var det viktig å spise påskelammet for å fremdeles være under Guds beskyttelse.

Det radikale skiftet er at vinen i nattverden blir symbol for blod. Jesus nytolker det jødiske påskemåltidet og setter seg selv i sentrum i stedet for feiringen av utgangen fra Egypt:

«Men den som spiser min kropp og drikker mitt blod, har evig liv, og jeg skal reise ham opp på den siste dag. For min kropp er sann mat, og mitt blod er sann drikk. Den som spiser min kropp og drikker mitt blod, blir i meg og jeg i ham.» (Joh 6, 54-56).

Det er bare ett skriftsted i Det gamle testamente som kopler det å spise av en frukt med det å få evig liv (1 Mos 3, 22). Det er i Skapelsesberetningen der det står om Edens hage:

«Herren Gud sa: «Nå er mennesket blitt som en av oss og kjenner godt og ondt. Bare det nå ikke strekker hånden ut og tar av livstreet også og spiser og lever evig!»

(1 Mos 3, 22).

Her er det naturlig å assosiere til vin, som er et produkt av en frukt som vokser på et tre, enn til brød. Men, assosiasjonen det er mulig å gjøre mellom frukten fra treet i Edens hage til vinen i nattverdalken gir seg ikke selv. Det står ikke hva slags tre frukten i Edens hage vokste på (Pitre, 2011, s. 103-104). Vi hører ellers om at vin blandet med vann bli brukt i måltidsfeiring ved viktige hendelser, som når kong Melkisedek bringer fram brød og vin i 1 Mos 14, 18 (Pitre, 2011, s. 127).

I den jødiske feiringen av påskemåltidet skulle det ifølge *Mishnah*, Pesahim 10:1 drikkes fire beger med vin (Pitre, 2011, s. 150):

- 1) Kiddush-begeret: faren leser en velsignelse over begeret og festdagen.
- 2) Haggadah-begeret: vinen og vannet blandes, men begeret blir stående urørt.
Faren forteller om hva Gud har gjort for jødene da han fridde dem ut av Egypt.
- 3) Det tredje begeret er vinen som markerer at måltidet starter og de spiser påskelammet.
- 4) Det fjerde begeret er avslutning og takksigelse (zabah todah) der det leses fra salme 116.
Til slutt blir salme 118 sunget og måltidet er over.

Salmene 115 til 118 er hallel-salmene. I disse salmene finner vi blant annet hentydninger til inntreden inn i det himmelske. Salme 118, vers 19 og 20 lyder:

«Lukk rettferds porter opp for meg,
 jeg vil gå inn og prise Herren!
 Dette er Herrens port,
 her går de rettferdige inn.»

Merk at hverken Markusevangeliet eller Matteusevangeliet sier at Jesus og disiplene drakk det fjerde begeret med vin. Når Paulus skriver om begeret som brukes i nattverden i 1 Kor 11, 26 bruker han det rabbiniske uttrykket for det tredje begeret. Man kan tolke det Jesus sier om å ikke drikke av vintreets frukt før han drikker den i himmelen, som at det fjerde begeret ikke skal drikkes enda:

«Så tok han et beger, ba takkebønnen og sa: «Ta dette og del det mellom dere. For jeg sier dere: Fra nå av skal jeg aldri mer drikke av vintreets frukt før Guds rike er kommet.»
 (Lk 22, 18).

Så går de Getsemane hage. Her ber Jesus om at begeret må gå ham forbi. Dette er det fjerde begeret som han ikke har drukket ennå, som han ber Gud spare ham for (Pitre, 2011, s. 161):

«Han gikk fram et lite stykke, kastet seg til jorden og ba om at timen måtte gå ham forbi, om det var mulig. Han sa: «Abba, Far! Alt er mulig for deg. Ta dette begeret fra meg! Men ikke som jeg vil, bare som du vil.»
 (Mk 14, 35f).

Rett før Jesus blir korsfestet nekter han å drikke vin blandet med myrra. Dette var en blanding som ble brukt til å lindre smerte. Dette er det fjerde begeret som Jesus nå nekter å drikke: «De førte Jesus ut til et sted som heter Golgata – det betyr Hodeskallen. De ville gi ham vin med myrra i, men han tok ikke imot den.» (Mk 15, 22f). Elleve vers lengre ned står det:

«Og ved den niende time ropte Jesus med høy røst: «Eloï, Eloï, lemá sabaktáni?» Det betyr: «Min Gud, min Gud, hvorfor har du forlatt meg?» Noen av dem som sto der, hørte det og sa: «Hør, han roper på Elia.» Da løp en bort og fylte en svamp med vineddik, satte den på en stang og ville gi ham å drikke. Han sa: «Vent, la oss se om Elia kommer for å ta ham ned.» Men Jesus ropte høyt og utåndet.» (Mk 15, 34-37).

Pitre skriver at Jesus ikke avsluttet måltidet i rommet ovenpå hvor de feiret det jødiske påskemåltidet, men avsluttet det på korset. Det fjerde begeret drikkes idet de rekker opp stangen til munnen hans med svampen med vineddik i.

Det som er interessant med tanke på senere resepsjoner av Homer er den høye bevisstheten som evangelieforfatterne her viser med tanke på komposisjonen av Jesu' lidelseshistorie i sitt redaksjonsarbeid. Evangelisten Johannes poengterer enda sterkere det er det fjerde begeret vin som markerer overgangen fra liv til død for Jesus (Pitre, 2011, s. 167-168). Ifølge evangelisten Johannes spør Jesus selv om noe å drikke. Da de rekker opp en isopstilk med vineddik – dør Jesus:

«Jesus visste nå at alt var fullbrakt, og for at Skriften skulle bli oppfylt, sa han:
«Jeg tørster.» Det sto et kar der med vineddik. De fylte en svamp med den, satte svampen på en isopstilk og holdt den opp til munnen hans. Da Jesus hadde fått vineddiken, sa han: «Det er fullbrakt!» Så bøyde han hodet og utåndet.» (Joh 19, 28f).

Merk her at det er først når Jesus vet at alt er fullbrakt at han spør om å få noe å drikke. Det fjerde begeret drikkes ikke før han ved grensen mellom liv og død har forsikret seg om at hans gjerning på jorden er fullført. Kun Johannes skriver at Jesus drikker av vineddiken på korset.

Her er det riktig å komme med en kritisk bemerkning. Det ser ut som at evangelieforfatterne bevisst alluderer til de fire beger med vin som skal drikkes i den jødiske påskefeiringen og knytter det til Jesu' ofring av seg selv. Hvis dette er riktig at evangelieforfatterne foretar denne syntesen, viser det at de har vært svært bevisst på koplingen mellom de fire begreene vin, og at Jesus får vin for fjerde gang på korset rett før han dør og det jødiske påskemåltidet. Det kan tas til inntekt for at evangelieforfatterne ikke assosierer til noe utenfor den jødiske påsketradisjonen, som for eksempel Homer. På den annen side viser denne gjennomgangen av den jødiske påskefeiringen at evangelieforfatterne har vært svært bevisste i sin redigering av Jesu' lidelseshistorie og helt bevisst lagt inn en dypere symbolikk. De har redaksjonsmessig vært svært bevisste på hvordan de nytolker det jødiske påskemåltidet. Dette åpner for at de også har vært reflekterte hvis de har hatt kjennskap til eldre greske tekster. Vinbeget, der vinen i beget i utgangspunktet ikke var tillagt dypere symbolikk, blir nå det ene av denne nye ritens to elementer.

16. Den blinde sannsigeren Teiresias gjenoppstått.

Den tidligere omtalte Teiresias er hovedkarakteren i *Nekuia* i *Odysseens* ellevte bok. Hans karakter får en lignende funksjon som korene i de greske tragediene. Den blinde seeren Teiresias er den som forteller Odyssevs sannhetsord. Han får kraften til å snakke ved at han får drikke av offerblodet. Teiresias opptrer også i Euripides' tragedie *Bakantinnene*. I begynnelsen av tragedien opptrer Teiresias og Cadmus, tidligere konge av Theben. Teiresias og Cadmus sitter der sammen. Teiresias er kledd for dionysiusfesten og føler seg ung igjen. De er oppspilte og glade, klare for dansen og vindrikkingen til ære for Bacchus. I Markusevangeliet opptrer den blinde sannsigeren som Bartimeus, som både proklamerer hvem Jesus er og ber om nåde for seg selv. Bartimeus har fått åpenbart hvilke guddommelige krefter Jesus har:

«De kom til Jeriko, og da Jesus dro ut av byen sammen med disiplene og en stor folkemengde, satt en blind mann ved veien og tigget. Han het Bartimeus, sønn av Timeus. Da han hørte at det var Jesus fra Nasaret som kom, satte han i å rope: «Jesus, du Davids sønn, ha barmhjertighet med meg!» (Mk 10, 46f).

Teiresias som har en opptreden i *Odysseen*, og på nytt dukker opp i Euripides' *Bakantinnene*, blir karakteren som er bindeleddet i fortellinger som disse mellom det himmelske og vår verden. Teiresias er ifølge myten født i Teben, samme by som Dionysios er født i. Teiresias er i løpet av livet først mann, deretter kvinne og blir til slutt mann igjen (Martin, 2003, s. 231). Ifølge myten besøkte Dionysius vinbonden Ikaria, ikke langt fra Marathon, og lærte Ikaria å skjytte vinrankene på rett måte. I nærheten var det noen gjeterne. De får smake på vinen, men tenker ikke på å vanne den ut og blir beruset. De tror de er blitt forhekset og dreper Ikaria, og graver ned liket. Ikarias datter Erigone finner farens lik etter at hans trofaste venn, hunden Maira, begynner å grave der drapsmennene har gravd ham ned. Når Erigone ser hvem det er som blir gravd opp, blir hun helt ute av seg. Erigone tar livet sitt ved å henge seg på det samme stedet (Martin, 2003, s. 77). Gjeterne har ikke respektert guden som viste hvordan man skal ta vare på vintreet. I Evangeliene leser vi i Matteus 27, 5 at Judas angrer på å ha forrådt Jesus, og går bort og henger seg.

Blant teologer er det få som har skrevet om Orfeus-dionysius-tradisjonen. I moderne tid er det noen klassiskeksperter som har forsket på denne tradisjonen. Den første representanten er Alfred Loisy (1853-1940), som virket på slutten av 1800-tallet. Da Alfred Loisy (1853-1940) skrev i boken *Les Mysteres Païens et le Mystere Chretien* (1914) at dionysius-kulten lærte

samme type frelse for den enkelte som den katolske kirken gjorde, og sammenliknet Bacchus-ritene med nattverden, ble han fjernet fra det katolske lærestedet i Paris og senere ekskommunisert av Pave Pius X i 1908 (Graf & Johnston, 2013, Loc. 863). De som i årene som fulgte mente at kristendommen var direkte influert av denne mysteriekulten møtte stor motstand fra særlig evangeliske kristne. Det gjaldt blant andre Adolf Von Harnack, som i en forelesningsserie i USA foreleste over emnet ved New York Columbia University fra 1929-1930 (Graf & Johnston, 2013, Loc. 884) ⁴.

17. Om det at en oppgave tar uventede retninger og at man gjør overraskende oppdagelser

Evangelisten Johannes unnlater å skrive om nattverden. I stedet skriver Johannes om et måltid som var før påskehøytiden satte inn, der Jesus vasker føttene til disiplene og deretter fremfører flere taler. En av talene peker mot nattverdfeiringen. Nattverdfeiringen hadde pågått i mange år når Johannes skriver følgende:

«Jesus sa da til dem: «Sannelig, sannelig, jeg sier dere: Hvis dere ikke spiser Menneskesønnens kropp og drikker hans blod, har dere ikke livet i dere. Men den som spiser min kropp og drikker mitt blod, har evig liv, og jeg skal reise ham opp på den siste dag. For min kropp er sann mat, og mitt blod er sann drikk. Den som spiser min kropp og drikker mitt blod, blir i meg og jeg i ham.» (Joh 6, 53-56).

I den greskspråklige og latinspråklige verden oppstår den kristne bevegelsen i et lite område som benytter arameisk språk. Det jødiske påskemåltidet hadde blitt feiret i mange hundre år da vi kommer til Jesu tid. Det Jesus gjør er å redefinere den jødiske påskefeiringen. Fra nå av skal hans tilhengere spise brød og drikke vin. Brødet er hans kropp. Vinen er hans blod. En uhyrlig tanke for en jøde. Dette førte også til at de kristne snart opplevde motstand og forfølgelse fra dem som forsvarte den sanne jødedom.

I fortellingen om nattverden finner vi en helt ny ide om ofring. Ofring for at blodet skal påvirke gudene får her et allegorisk uttrykk vi ikke finner noe annet sted i Bibelen. Vinen blir allegori for blodet. Her er en likhet med dionysius-festivalene som ble feiret i Hellas med prosesjoner til ære til Dionysius. Komedier og tragedier ble fremført. Vin ble drukket og deltakere søkte å komme i ekstase. Ritualer ble utført av kvinner som dro ut i utmarken og ofret små stykker rått kjøtt (Martin, 2003, s. 68). Dette andre elementet - kjøttet - benyttes også i nattverdfeiringen, symbolisert ved brødet. Men, det nye er at vinen benyttes som allegori for blodet.

I løpet av oppgaveskrivingen kom jeg over at forskere på mimesis-tradisjonen også har blitt oppmerksom på det som ser ut som påvirkning på Johannesevangeliet fra antikk og klassisk gresk litteratur. Dette evangeliet er hittil i denne oppgaven omtalt lite siden Johannesevangeliet har en annen disposisjon enn de tre andre evangeliene og ikke står oppført i synopsen som ble brukt for å kunne lese de andre tre evangeliene parallelt. Det er Markusevangeliet vi har gått ut fra for å finne paralleller til Homers tekster. En annen grunn til at Johannesevangeliet ikke er brukt som hovedkilde for å sammenlikne med eposene er at dette Evangeliet regnes for å være nedtegnet senere enn de tre andre. Valget som ble tatt var å gå ut fra den evangelieteksten som ble forfattet først. Det hadde også vært mulig å gå ut fra Johannesevangeliet, som regnes for å være forfattet sist. Videre gjennomgang av utviklingen fra Markusevangeliet til Johannesevangeliet skal vi la ligge. Generelt kan det sies at Johannesevangeliet bærer preg av å være mye mer reflektert enn de andre tre Evangeliene.

Teologen Chan Sok Park er en forsker som har kommentert Dennis MacDonalds arbeider (Bilby, 2018, s. 45). Park skriver om den nære likheten det ser ut til å være mellom Evripides' *Bakkantinnene* og Johannesevangeliet. I stykket til Evripides så er vin, foryngelse, vann og evig liv elementer i tilbedelsen av Dionysios. Ifølge Park reformulerer Johannes de andre Evangeliene med tanke på nattverden, for at det skal konkurrere med Dionysius-kulten som de kristne i Johannes' samtid så på som hedensk. Johannes ville vise at Jesus var større enn Dionysius. Johannes tar ikke med historien om nattverden, men reformulerer temaet. Vi hører om Brylluppet i Kana i Joh 2, der vann gjøres om til vin. Vi hører om brødet fra himmelen i Joh 6. Levende vann i Joh 7. Det sanne vintre i Joh 15.

Mark Bilby kommenterer den samme likheten mellom Evripides og Johannesevangeliet. Det er flere paralleller. Både Jesus og Dionysius gjør at gamle menn blir som unge. Begge tiltrekker seg kvinner som var kjent for å være promiskuøse. Begge krever at tilhengerne må spise rått kjøtt av guden og drikke gudens blod (Bilby, 2018, s. 50). Begge kan krysse grensen til det hinsidige og komme tilbake. I begge fortellingene står det om kvinner som ikke kjenner igjen den dødes kropp.

At Johannesevangeliet har vært nedskrevet ca. 47 år etter Markusevangeliet sier oss ikke så mye om Markusevangeliet, men det sier oss en viktig ting når vi ser på hvor mye lengre Johannes går med sine reflekterte avsnitt: Johannesevangeliet er sterkt preget av forfatterens fortellerintensjon.

Johannes har et engasjement for å fortelle historien på en annen måte. Det ser ut som at Johannes har reformulert fortellingen, slik at Johannesevangeliets tale om nattverden er rettet retorisk. Det ser ut som at den er rettet direkte mot dem som var tilhengere av dionysius-kulten.

Vi er også tilbake der vi startet med å nevne Berøa, der graven til faren til Aleksander den store er, stedet også Paulus besøkte flere hundre år senere. Dette er samme stedet som handlingen i Evripides' *Bakantinnene* utspiller seg. Et sted som hadde beholdt sin sterke kulturelle identitet.

Michael Kochenash har også bidratt til denne mimesis-kritikken av nytestamentlige tekster, som vi ser flere og flere får øynene opp for. Kochenash fant at det er påfallende paralleller, og det som virker som å være allusjoner, mellom Evripides' *Bakkantinnene* og Apostlenes Gjerninger. Dette var ikke tema for vår oppgave, som så på Homers eposer, men det peker mot at resepsjonen av Homer og andre klassiske verker kan ha flere resepsjoner enn hittil antatt i de to første århundrene i vår tidsregning.

18. Konklusjon

Kjennskap til Homers eposer var utbredt i det antikke Hellas og holdt seg til tidsperioden Evangeliene ble nedskrevet i det østlige Middelhav. I tillegg til å inspirere skjønnlitterære forfattere har eposene blitt grundig kommentert av greske filosofer, slik at de som hadde tilgang til filosofiske skrifter på Jesu tid også kan ha fått impulser fra Homer via denne kilden. Vi har vist at de første kristne forfatterne avviste greske filosofer og greske religiøse uttrykk som hedensk. Kilder som sier noe om hvorfor evangelietekstene oppsto i et greskspråklig miljø og ikke et hebraiskspråklig miljø er fraværende. Likeså finnes det ikke kilder som sier noe om i hvilken grad evangelieforfatterne kjente til eldre gresk litteratur. Ut fra den sterke sensuren som Paulus utøver er det lite trolig at Markus har oppholdt seg i samme miljø som Paulus, og så har kopiert fortellerskjemaene til Homer eller gjenfortalt delfortellinger vi finner hos Homer. Hvis Evangeliene derimot er basert på et Ur-markus som har blitt utformet før Paulus kommer på den historiske scenen, er det mulighet for at det er snakk om en forfatter av et Ur-markus som bevisst har lånt fra Homer. Vi har påvist 20 delfortellinger hos Markus, 4 hos Lukas og 1 hos Johannes som har påfallende likheter med delfortellinger i *Iliaden* og *Odyseesen*. Det er ingen kommentarer hos kirkefedrene som sier noe om dette faktumet. Men så er det da heller ikke de ytre fakta som er fokuset til kirkefedrene - i scenene der Jesus drar fra sted til sted og møter forskjellige karakterer. Slik er det underordnet at det er når de går forbi fikentreet at Jesus ytrer visdomsord og profetier, som for øvrig ligner på scenen da Odyssevs drar til den profetiske eik

i Dodona. De samme visdomsordene og den samme profetien kunne vært ytret med en annen ytre ramme for delfortellingen. Vi har foretatt en grundig sammenligning for å sannsynliggjøre at evangelieforfatterne kopierer temaer fra Homer og bruker disse slik at temaene får samme funksjon og virkning på leseren i fortellingen om Jesu liv. Som argument for denne påstanden om at de har kopiert, har vi argumentert med at intensjonen til evangelieforfatterne ser ut til å være at de ønsker å fremstille Jesus som det gode eksempelet til forskjell fra Homers helter. Den greske litterære arven har Paulus kjent til, og det øker sannsynligheten for at også andre i hans krets kjente til den samme arven.

Evangelisten Johannes er svært bevisst det symbolske innholdet når han skriver om nattverden og bruken av offerblod, og det virker som han er bevisst den greske kultiske arven. Han virker i samme krets som Paulus hadde virket i, om enn noe senere. Her må vi gå ut fra at det er en kontinuitet i kunnskap og innsikt i samtidens litterære arv blant de tidligste kristne forfatterne, og veie dette opp mot den store samvittigheten de legger for dagen for å fremstille hendelsene slik de virkelig skjedde. Det er her det kommer inn at evangelisten Johannes er svært bevisst det symbolske innholdet når han skriver om nattverden og bruken av offerblod. Delfortellingen om nattverdfeiringen får tillegg når vi beveger oss fra Markus til Lukas, og får flere tillegg og blir mer allegorisk når vi beveger oss til Johannes. Johannesevangeliet viser også noen påfallende likheter med Evripides' *Bakantinnene*.

Jo mer man leter desto mer finner man. Vi kommer ikke lengre enn til å si at forfatternes artistiske uttrykk kan inneholde mimesis. Det er ikke mulig å si at det forholder seg slik. Vi har vist at det er når antallet likheter øker at sannsynligheten øker for at det er snakk om intenderte allusjoner. Konkrete likheter i delfortellingene utgjør mye av det vi har kalt paralleller. Når vi ser etter det symbolske og allegoriske, finner man i videre lesning stadig mer:

I *Iliaden* salves Patroklos' lik med 9-årig salve (Homer, 2014, II. s. 323). I Joh 12, 3-5 har Maria kommet med ett pund kostbar nardussalve verdt 300 dinarer. Sjelene til de døde frierne har klaget på at Penelopeia vevde på Laertes' liksvøp og hadde lurt dem ved å si at når hun var ferdig med svøpet, ville hun diskutere giftemål med en av dem. Penelopeia vevde i tre år, men på det fjerde året kom Odyssevs hjem og drepte dem (Homer, 2017, s. 351).

Akilles trekker Hektors lik tre ganger rundt Patroklos' gravhaug (Homer, 2014, Il. s. 412), men må gi avkall på sin kjære venn. Evangelieforfatterne benytter også her anledningen til å fortelle et annerledes og godt budskap: Jesus oppstår fra de døde på den tredje dagen:

«Se, vi går opp til Jerusalem, og Menneskesønnen skal overgis til overprestene og de skriftlærde. De skal dømme ham til døden og overgi ham til hedningene, og han skal bli hånt og pisket og korsfestet. Og den tredje dagen skal han reises opp.» (Mt 20, 18f).

19. Tillegg med noter, forklaringer til forkortelser og kommentar til sitater

Noter:

- 1) Halvor Moxnes, *historien om det nye Testamentet*, side 123:
 “Resepsjonshistorie representerer et filosofisk og kulturelt perspektiv som går tilbake til den tyske filosofen Hans-Georg Gadamer som skapte termen “Virkningshistorie” (Wirkungsgeschichte). Denne tyske termen er blitt oversatt til andre språk på ulike måter. Selve begrepet “resepsjonshistorie” stammer fra en annen tyske akademiker, Hans Robert Jauss. Han ble inspirert av Gadamer til å utvikle en teori om resepsjonshistorie. Den fokuserer på at leserens rolle er nødvendig for å skape meningen i teksten. Ulike lesere vil lese teksten på forskjellige måter, avhengig av dere forutsetninger eller “forventningshorisonter.”
- 2) Punktene for gjennomføringen refererer til kapittel 2 i *Skriveprosesser ved selvstendige oppgaver* i Læreboken *Den gode oppgaven*, av Rienecker og Jørgensen.
- 3) Avsnittet om resepsjonshistorie refererer til *Introduction - Thinking Through Reception*, Innledningen til boken *Classics and the Uses of Reception*; Charles Martindale and Richard F. Thomas.
- 4) Deler av dette avsnittet er fra en innlevering av Erik Mørtzell på NTNU våren 2020, som handler om paralleller mellom Evripides’ *Bakantinnene* og Johannesevangeliet.

Forklaring til forkortelser:

Mk = Markusevangeliet

Mt = Matteusevangeliet

Lk = Lukasevangeliet

Joh = Johannesevangeliet

Apg = Apostlenes gjerninger

1 Kor = Paulus’ første brev til menigheten i Korint

Åpn = Johannes åpenbaring

Eks: Lk 2, 1f (2 betegner kapittel. 1 betegner vers og f betyr følgende vers, ff betyr flere følgende vers)

Od. = *Odysseen*

Il. = *Iliaden*

20. Referanseliste:

Arndt, W. F. & Gingrich, F. W. (1979). *Greek-English Lexicon of the New Testament. A translation and adaptation of the fourth revised and augmented edition of Walter Bauer's (...). The University of Chicago Press.*

Auerbach, E. (2013). *Mimesis: The Representation of Reality in Western Literature – New and Expanded Edition.* Princeton Classics. Princeton University Press. Kindle Edition.

Bakker, E. J. (2010). *A Companion to the Ancient Greek Language.* Blackwell Companions to the Ancient World. Wiley-Blackwell. UK.

Barthes, R. (1994). *The semiotic language.* University of California Press. Berkeley Los Angeles.

Bibel.no. *Bibelen 2011.* Bibelselskapet.

Bilby, M. & Kochenash, M. & Froelich, M. (2018). *Classical Greek Models of the Gospels and Acts – Studies in Mimesis Criticism.* Claremont Studies in New Testament and Christian Origins. Claremont Press. California. USA.

Booker, R. (2013) *Saul of Tarsus - Understanding Paul in his Historical, Cultural and Jewish Context.* Sounds of the Trumpet. Kindle Edition.

Cartwright, Mark, 21. juli 206. Artikkelen «Tyrian Purple» i Ancient History Encyclopedia.

Copleston, F. S. J. (1993). *A History of Philosophy.* Volume 1, *Greece and Rome, An Image Book,* Published by Doubleday, New York

Deutsche Bibelgesellschaft. www.die-bibel.de

Dewey, J. (2013). *The Oral Ethos of the Early Church: Speaking, Writing, and the Gospel of Mark.* Cascade Books, an Imprint of Wipf and Stock Publishers.

Durkheim, E. (2006). *The Ancestors. Theories of religion – a reader.* Edinburgh University Press Ltd. Great Britain.

Euripides. (2005). *Euripides – The Bacchae and other plays. Translated by John Davie, with an introduction and notes by Richard Rutherford.* Penguin Books.

Euripides. *The Bacchae and Other Plays* (Penguin Classics) . Penguin Books Ltd. Kindle Edition.

Frank, J. (1991). Rutgers University Press. New Brunswick and London. Kindle edition.

Gadamer, Hans-Georg. (1999). *Truth and method*, Translation revised by Joel Weinsheimer and Donald G. Marshall, Sheed & Ward – London.

Graf, F. & Johnston, S. I. (2013). *Ritual Texts for the Afterlife*. Routledge 2013. Kindle Edition.

Grondin, J. *Introduction to Philosophical Hermeneutics*. (1994). Yale Studies in Hermeneutics. Yale University Press. New Haven and London.

Gundersen, K. (1999). *Allegorier – Innganger til litteraturens rom*. Aschehoug. Oslo.

Hardwick, L. (2003). *Reception studies*, Cambridge University Press, England,

Homer, *Iliaden*, oversatt av P. Østbye, Aschehoug 2014. Oslo.

Homer, *Odysséen*, gjendiktet av P. Østbye, Aschehoug 2017. Oslo.

Homer, *The Iliad*, translated by Robert Fagles, Penguin Books Ltd. 1990. Kindle edition.

Homer, *The Odyssey*, translated by Robert Fagles, Penguin Books Ltd. 2002. Kindle edition.

Holquist, M. (2017). *Epic and novel*. Essay by M. M. Bakhtin. University of Texas Press, Austin.

Horrocks, G. (1997). *Greek – a history of the language and its speakers*. Longman publishing groups. United Kingdom.

Jensen, A. K & Heit, H. (2014). *Nietzsche as a Scholar of Antiquity*. *Bloomsbury Studies in Philosophy*. London & New Dehli & New York & Sydney.

Kermode, F. (2000). *The Sense of an Ending – Studies in the Theory of Fiction with a New Epilogue*. Oxford University Press.

Kirk, G. S. (November 2019). *Homer – greek poet*. Kirk: Professor of Greek at Cambridge University (1974-1983). Encyclopædia Britannica.

Louden, B. (2011). *Homer's Odyssey and the near East*. Cambridge University Press. Cambridge. United Kingdom.

MacDonald, D. R. (2015). *The Gospels and Homer. Imitations of Greek Epic in Mark and Luke-Acts. The New Testament and Greek Literature, Volume I*. Rowman & Littlefield. Lanham – Boulder - New York - London. Kindle edition.

Martin, R. P. (2003). *Myths of The Ancient Greeks*. Penguin group (USA). Kindle Edition.

Martindale, C. & Thomas R. F. (2006). *Classics and the Uses of Reception*, Blackwell Publishing, , Australia, Kindle edition, Amazon.

Metzger, B. M. (1964). *The text for the New Testament, Oxford at the Clarendon Press*,

Middle Liddel. Lexicon. www.perseus.uchicago.edu
(Refererer til den mellomste, nest mest omfattende utgaven av Liddel & Scott & Jones klassisk greske leksikon, også kjent som LSJ).

Morris, I. & Powell, B. B. *Homer and the Iron Age. A new companion to Homer*. Brill's paperback collection.

Moxnes, H. (2015). *Historien om Det nye testamentet*, Verbum Forlag, Print Best company, Estland.

Nestle-Aland. (1986). *Greek-English New Testament*. Deutsche Bibelgesellschaft, , Stuttgart.

oxfordbiblicalstudies.com

Pitre, B. (2011). *Jesus and the jewish roots of the eucharist*. Image. New Ypurk. Kindle edition.

Platon. *The Republic*. (2000). Editor: Pine, Joslyn T. Dover Publications. Kindle Edition.

Rienecker, L & Stray Jørgensen, P. (2013) *Den gode oppgavenhåndbok i oppgaveskriving på universitet og høyskole*. Fagbokforlaget.

Riesner, O. B. R. (1994). *Qumran – en oppklaring av forskningsresultater*, Verbum.

Russel, B. (1999). *Religion*. Edited by Louis Greenspan and Stefan Andersson. Routledge. London and New York.

Sagrusten, H. J. (2014). *Det store puslespillet – jakten på de tidligste manuskriptene til Bibelen*, Verbum Forlag.

Sandnes, K. O. (2009) *The challenge of Homer*. New Testament Series. T & T Clark International. London.

Skard, E. (1976) *Filosofien i Oldtiden*, Aschehoug, Oslo.

Sugg, R. P. (1992). *Jungian Literary Criticism*. Northwestern University Press. Evanston, Illionois. USA.

Usher, M.D. (1997). *Prolegomenon to the Homeric Centos*. Article in American Journal of Philology. Volume 118. Number 2 (Whole Number 470, Summer 1997. Johns Hopkins University Press.

whc.unesco.org

www.bibel.no

www.perseus.tufts.edu