

Myten om den oppstandne

En kontekstuell kritikk av dogmet om Jesus oppstandelse

Jørgen Aurebekk

Veileder

Tor Vegge

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

Innhold

1. Innledning.....	5
1.1. Problemstilling	5
1.2. Utgangspunktet.....	6
1.3. Avgrensninger	9
2. Dogmet og debatten.....	11
2.1. Fra Paulus til kirkefedrene.....	11
2.2. Opplysning og tysk liberalteologi	14
2.3. Nyere retninger og dagens debatt	17
2.4. Debatt om oppstandelsen og idékonteksten.....	20
3. Gunstig idékontekst og idépåvirkning.....	25
3.1. Gunstig idékontekst.....	26
3.2. Gunstig idékontekst som kritikk av troverdighet	29
3.2.1. Gunstig idékontekst som en del av en kritikk.....	29
3.2.2. Gunstig idékontekst som en kritikk i seg selv	32
3.3. Kriterier på en gunstig idékontekst.....	33
3.4. Idépåvirkning.....	35
3.5. Kriterier for vurdering av påvirkning	35
4. Religiøsitet og overtro i antikken	38
4.1. Et gjennomreligiøst samfunn.....	38
4.2. Historiske mirakelmenn: magi, demoner, eksorsisme, helbredelse.....	40
4.3. Helter og inkarnerte guder.....	43
4.4. Drømmer, visjoner, orakler og helbredelsessteder	45
4.5. Oppsummering	47
5. Gresk-romersk oppstandelsestro	47
5.1. Dødelige mennesker	47
5.2. Kroppen.....	49
5.3. Udødelige guder med evige kropper	49
5.4. Gjenopplivelse, bortrykkelse, oppstandelse	51
5.4.1. Gjenopplivelse til jordisk liv	52
5.4.2. Guddommeliggjørelse der døden ikke spiller noen rolle.....	52
5.4.3. Død, oppstandelse og guddommeliggjørelse.....	53
5.4.4. Varige mén, fysisk kontinuitet	55

5.5.	Parallelle oppstandelsesmyter	56
5.5.1.	Uranus barn	57
5.5.2.	Akillevs og Hektor	58
5.5.3.	Herakles, Alkestis, Alkmene	60
5.5.4.	Asklepios	61
5.5.5.	Dioskurene.....	62
5.5.6.	Dionysos og Orfeus	63
5.5.7.	Zalmoxis	68
5.5.8.	Aristeas fra Prokonnesos	69
5.5.9.	Kleomedes fra Astypalaia.....	70
5.5.10.	Romulus.....	71
5.5.11.	Pythagoras og Empedokles.....	73
5.5.12.	Aleksander den Store, Cæsar, Augustus.....	74
5.5.13.	Apollonius fra Tyana.....	78
5.5.14.	Peregrinos Proteus	83
6.	Jødisk oppstandelsestro	85
6.1.	Kroppslige oppstandelser	88
6.2.	Spesielle oppstandelser?.....	89
6.3.	Martyrenes og menneskesønnens oppstandelse	91
6.4.	Oppsummering	94
7.	Gunstig idékontekst?	95
7.1.	Ble de gresk-romerske oppstandelsesmytene trodd av folk?.....	95
7.2.	Hvor likt er likt?	97
7.2.1.	Gresk-romerske oppstandelsesmyter handler ikke om oppstandelse av kropp	98
7.2.2.	Oppstandelse er ikke det samme som opphøyelse.....	98
7.2.3.	Jødene trodde ikke på enkeltoppstandelser	99
7.2.4.	Ingen guder hadde noen gang dødd og oppstått	100
7.2.5.	Tidlige påstander om likheter	101
7.2.6.	Vurdering av likhet mellom oppstandelsesmyter	105
7.3.	Oppsummering	106
7.3.1.	Var idékonteksten konsistent?.....	107
7.3.2.	Var idékonteksten koherent?	108
7.3.3.	Var oppstandelsen konsistent/koherent med spesielt viktige idéer?.....	108
7.3.4.	Fantes det liknende idéer?	109
8.	Påvirkning?.....	110
8.1.	Synkretisme	110

8.2.	Gamle myter i nye innpakninger	111
8.3.	Andre påvirkede oppstandeshistorier?	113
8.4.	Oppstandeshistorien - resultat av en utvikling	114
8.5.	Hvis oppstandesfortellingene var usanne ville de blitt avslørt.....	119
8.6.	Oppsummering	124
9.	Konklusjon	125

Bibliografi

Når vi sier at Ordet, som er Guds førstefødte, er født uten seksuell omgang, at han er Jesus Kristus, vår lærer, at han ble korsfestet, døde, stod opp og fór opp til himmelen, så kommer vi ikke med noe nytt i forhold til deres såkalte sønner av Zevs. Dere vet hvor mange sønner Zevs har, i følge deres avholdte diktere: Hermes, det forklarende ord, og alles lærer; Asklepios, som ble helbreder, men som ble rammet av lynet og steg opp til himmelen; Dionysos, som ble revet i stykker; Herakles, som flyktet fra lidelsen og inn i flammene; Ledas sønner, Dioskurene, og Danaës sønn, Persevs, og Bellerofon, som ble født av mennesker, men som red på hesten Pegasus.

(Justin Martyr: *Første apologi*)

1. Innledning

1.1. Problemstilling

Stod den avdøde Jesus fra Nasaret virkelig opp fra graven til evig liv? Dette er det overordnede spørsmålet. Denne oppgaven skal forsøke å svare på følgende underspørsmål: Kan det kristne dogmet om Jesus oppstandelse kritiseres ut fra hvilke idéer (forestillinger, myter osv.) mennesker i antikken ellers trodde på eller hadde kjennskap til?¹

Det er min mening at et relevant og riktig bilde av evangeliens kulturelle kontekst vil vise at den inneholder flere idéer som samlet sett har potensialet til å utgjøre en sterk kritikk av oppstandelsesfortellingenes troverdighet. I denne avhandlingen vil jeg forsøke å argumentere for dette hovedsakelig ved å beskrive *spesielt relevante* idéer og religiøse forestillinger som fantes i omgivelsene da de nytestamentlige fortellingene ble til. Særlig vil presentasjonen fokusere på gresk-romerske og jødiske myter som fantes i antikken og som har interessante likhetstrekk med den kristne oppstandeshistorien. I tillegg vil jeg diskutere hvorvidt disse mytene, samt andre spesielt relevante forestillinger fra datiden, kan bidra i en religionsfilosofisk kritikk av det de kristne fortellingene.

Litt skjematisk kan en formulere de viktigste påstandene i avhandlingen, og hvordan de logisk henger sammen, på følgende måte:

1. Gresk-romersk og jødisk kultur på Jesus tid var preget av sterk religiøsitet og overtro.² Begge kulturene inneholdt myter om enkeltpersoner, både eldre og samtidige, som hadde stått opp fra de døde, og personer som hadde blitt guddommeliggjort. Det er dessuten sannsynlig at man i stor utstrekning trodde på disse mytene.

¹ I denne avhandlingen bruker jeg en vid definisjon av "idé", som kan inkludere ting som forestilling, påstand, myte, fortelling, historie og tro, for å nevne de viktigste. Noen ganger brukes ordene litt om hverandre. Grunnen til at jeg ikke likegodt bruker ett ord gjennom hele avhandlingen er fordi de ulike ordene kan ha noen ulike meningsnyanser som jeg ønsker å bevare. Med ordet "myte" forstår jeg grovt sagt en gammel fortelling med en viss utbredelse og tradisjon.

² Med ordet "overtro" mener jeg i denne avhandlingen rent deskriptivt en tro på en spesiell type fenomener som man i moderne samfunn i dag stort sett ikke fester lit til. Det inneholder altså ingen dom om at overtro faktisk er usanne forestillinger. Man godt si at uttrykket fantes i antikken (gr. deisidaimonia, lat. superstatio), men inkluderer da en del meningsnyanser som jeg ikke vil ta hensyn til i denne sammenheng.

2. Dette tyder på at oppstandelsesmyter faktisk hadde en relativt god grobunn i antikkens virkelighetsoppfatninger, og/eller at den kristne oppstandelseshistorien har blitt påvirket av liknende myter.
3. Dette igjen øker sannsynligheten for at oppstandelsesfortellingene i NT, og den etter hvert utbredte troen på at Jesus hadde stått opp, ikke var basert på observasjoner eller troverdige vitner, men at den hentet sin troverdighet ut fra foreliggende idéer og virkelighetsoppfatninger.
4. Dette igjen svekker troverdigheten til kristendommens dogme om at Jesus hadde stått opp fra de døde.

Jeg kaller avhandlingen en ”religionsfilosofisk” kritikk selv om religionsfilosofien ikke har tradisjon for å kritisere Jesus oppstandelse spesielt, og selv om de historiske beskrivelsene av antikken her spiller en langt større rolle enn det som er vanlig i filosofien. Det som etter min mening likevel rettferdiggjør navnet ”religionsfilosofisk” er først og fremst filosofiens grunnleggende åpenhet og kritiske innstilling overfor alle påstander, selv de religiøse og metafysiske, inkludert en påstand om at Jesus har stått opp fra de døde.

Jeg har arbeidet ut fra prinsippet om at det er problemstillingen som styrer valg av metode og dermed også valg vitenskapelig perspektiv eller disiplin. Noen ganger må dette resultere i at man henter kunnskap og metoder fra flere disipliner. Denne avhandlingen kan vi si er en religionsfilosofisk kritikk av kristendommens oppstandelsesdogme, men der argumentene i hovedsak bygger på historisk kunnskap om bestemte idéer som fantes i antikken.

1.2. Utgangspunktet

Det er på sin plass å si noen ord om bakgrunnen for denne problemstillingen og hvorfor jeg mener den er interessant.

Debatten om Jesus oppstandelse føres i dag blant teologer, filosofer og historikere. Man kan vanskelig påstå at det blant debattantene finnes noe klart flertall for eller imot at Jesus virkelig stod opp fra de døde. Likevel, en av de mest aktive debattantene, filosofen William L. Craig hevder at de fleste forskere anser de evangeliske begravellesberetningene for å være

troverdige.³ Gary Habermas, også han filosof, har undersøkt debatten om oppstandelsen og da med særlig vekt på hvordan man vurderer disiplenes rapporter om å ha sett den oppståtte Jesus. Han kommer frem til to interessante konklusjoner. a) Det hersker stor enighet om at disiplene faktisk opplevde at de hadde sett den oppståtte Jesus, og b) det hersker stor enighet om at ingen naturlige forklaringer til nå har kunnet forklare disse opplevelsene.⁴

Dette siste punktet, at naturlige forklaringer på oppstandelsesfortellingene til nå ikke har vært spesielt gode, blir ofte påpekt av den apologetiske siden som krever av skeptikerne at de skal levere naturlige forklaringer på hvordan de første kristne trodde at Jesus hadde stått opp, og hvorfor evangeliene inneholder oppstandelsesfortellingene.⁵ Det kan nok ha vært en ulempe for skeptikerne at man har etterkommet dette kravet ved å gå for snevert ut (eller at man i det hele tatt har etterkommet kravet). De naturlige forklaringene har hovedsakelig dreid seg om psykologiske forklaringer på disiplenes syn av den oppståtte Jesus, eller forklaringer på hvordan Jesus ikke hadde vært helt død før han ble gravlagt ("Swoon-theory" eller "Scheintod"), eller ganske konkrete og dristige påstander om hvem som har diktet oppstandelsesfortellingene og hvorfor. Som historisk forskning er slike teorier selvsagt interessante. Men samtidig har de en tendens til å bli vanskelige å bevise og er derfor, etter min mening, ikke så anvendelige som religionskritikk. N.T. Wrights karakteristikk av Gerd Lüdemann og J.D. Crossan er karakteristisk: "Neither Lüdemann's alternative scenario of Easter, in which Peter and Paul experience fantasies brought on by grief and guilt respectively, nor Crossan's, in which a group of scribal Christians begin, years after the crucifixion, to study scriptures and to speculate about Jesus' fate, is based on any evidence whatsoever."⁶

Teoriene kan riktignok ha noe for seg. F.eks. viser de at det finnes mulige – og kanskje også sannsynlige – naturlige forklaringer på oppstandelsesfortellingene, selv om det er vanskelig å peke ut én bestemt. Dessuten kan man ikke uten videre kreve av oppstandelseskseptikerne at de skal kunne levere bedre forklaringer på oppstandelsesfortellingene i NT enn kristendommens (at Jesus stod faktisk opp og viste seg). Det må være klart at "den beste forklaringen" ikke nødvendigvis er en god eller troverdig forklaring.⁷

³ Craig2006:144

⁴ Habermas2006:79+86

⁵ Se f.eks. Craig1989 og Wright2003:6-7

⁶ Wright2003:20

⁷ Craigs kanskje mest kjente resonnement er at oppstandelsen faktisk er troverdig siden den er "the best explanation for the origin of the Christian faith." (Craig2006). Det samme argumentet finner vi hos Habermas: "The evidence shows that the claims of the earliest eyewitnesses have been vindicated – Jesus' literal Resurrection from the dead in a glorified, spiritual body is the best explanation for the

Likevel tror jeg altså at skeptikerne med fordel kan supplere slike snevre eller spesialiserte teorier om hvem som så eller skrev hva og hvorfor, med mer generelle forklaringer som i langt større grad er mulig å underbygge med historisk kunnskap. David Hume begrunnet sin skepsis til mirakler ved å peke på mirakelhistorienes tvilsomme opphav: "It forms a strong presumption against all supernatural and miraculous relations, that they are observed chiefly to abound among ignorant and barbarous nations."⁸ Ordvalget er ikke helt moderne, men det underliggende argumentet er enkelt, og etter min mening, troverdig. Det første premisset, at mirakler trives best sammen med kunnskapsløshet, synes å være ubestridelig. Det neste premisset er også vanskelig å benekte, at mirakeltro ofte faktisk skyldes nettopp mangel på kunnskap. Til slutt står vi igjen med konklusjonen, at mirakeltro sannsynligvis er dårlig begrunnet tro.

Humes argument er godt slik det står, men det kan gjøres mer slagkraftig ved å utbroderes og tilpasses til det konkrete mirakel man vil kritisere. Nettopp dét er hensikten med denne avhandlingen. For vår del blir spørsmålet da: Hva er det ved oppstandelsens kontekst som gjør at den er "ignorant and barbarous" slik at folk kunne akseptere nye påstander om oppstandelser fra de døde? Og hvordan kan dette utgjøre en kritikk av selve oppstandelsesmiraklet?

For å svare på dette skal vi se etter interessante trekk ved oppstandelsesmiraklets "idékontekst" og fremheve konkrete beskrivelser av datidens idéer. Nærmere bestemt skal vi se på hvordan mennesker trodde at gudene kunne gripe inn i verden på mirakuløst vis, bl.a. ved å reise forskjellige personer opp fra de døde. Vi skal også se på hva som gjør at en bestemt idékontekst kan forårsake at påstander blir holdt for å være troverdige, og hvordan dette igjen kan utgjøre en kritikk av disse påstandene.

Oppstandelseskritiske argumenter ut fra beskrivelser av antikkens åndsliv er ikke noe nytt i debatten om oppstandelsen, noe vi skal komme tilbake til. Men ut fra mitt inntrykk av det som har kommet frem i den pågående diskusjonen kan beskrivelsene med fordel gjøres mer komplette, mer inngående, og mer relevante. Dessuten har jeg savnet en begrunnelse for hvorfor slike beskrivelser kan utgjøre en kritikk av oppstandelsestroen. Jeg har med denne

facts." (Cavin2003:22, sit. fra Habermas/Flew1987:29) Men poenget mitt er at det at en forklaring er bedre enn de konkurrentene som er foreslått, er bare ett blant flere kriterier som må være oppfylt for at forklaringen skal kunne ansees som troverdig.

⁸ Hume2005:67

avhandlingen forsøkt å bøte på disse forholdene ved å inkludere både gresk-romersk og jødisk oppstandelsestro, og ved å fokusere på flere konkrete oppstandelsesmyter som kanskje har blitt undervurdert tidligere. I tillegg har jeg avsatt et eget kapittel der jeg forsøker å begrunne hvordan en såkalt ”gunstig idékontekst” kan utgjøre en kritikk av påstander generelt, og da spesielt med tanke på oppstandelsesdogmet.

David Hume hevdet også – etter min mening med rette – at hvis valget sto mellom å tro på mirakler og å ha mistillit til vitnesbyrdene om slike, så ville det i utgangspunktet alltid være mer sannsynlig at vitnene vitnet usant for det finnes alltid en rekke mulige naturlige årsaker til usanne vitnebyrd.⁹ På bakgrunn av Humes påstand kan man etter min mening utvilsomt slå fast at bevisbyrden innehas av dem som mener at oppstandelsen er historisk sannsynlig. Likevel, fordeling av bevisbyrde har ikke alltid så mye å si for vurderinger den jevne mann gjør i religiøse spørsmål. Derfor kan ikke religionskritikken vente til apologetene har klart å fremlegge tungtveiende historiske argumenter for at en person oppstod fra de døde for omtrent to tusen år siden i en liten by i dagens Israel.

Dette er altså utgangspunktet for denne avhandlingen. Det skulle være unødvendig å nevne, men de beskrivelsene av antikkens idéer som jeg vil presentere er bare et lite utvalg av et stort og relevant kildemateriale. En langt mer omfattende fremstilling og drøfting av antikkens ”idébasseng” kunne selvsagt vært ønskelig. Men sett i lys av avhandlingens art og formål mener jeg at utvalget er tilstrekkelig.

1.3. Avgrensninger

Til slutt i denne innledningen bør jeg si noe om hvordan jeg har avgrenset oppgaven. Det er tre kontekster som jeg anser som spesielt relevante å lete i når en skal drive denne typen ”kontekstuell” religionskritikk. Den første konteksten er idékonteksten, dvs. alle religiøse, filosofiske og andre relevante oppfatninger og historier som ble aktivt trodd på eller som var tilgjengelige for folk. Den andre typen er den litterære konteksten, og den tredje typen kan vi

⁹ Hume2005:65 (§10.1). Humes oppfatninger om mirakeltro har blitt gjenstand for mye debatt. En tolkning og vurdering gis i J.L. Mackies *The Miracle of Theism* (1982). Sarah Coakleys (1993) kritikk av Pannenberg (1968) inneholder en vurdering av Humes poeng og hvordan bevisbyrden fordeler seg når man skal vurdere påstander om mirakler. For andre filosofiske vurderinger av oppstandelsestroens sannsynlighet som mirakel, se f.eks. ”The Resurrection as Initially Improbable” av Michael Martin (2005) Martin diskuterer oppstandelsens initiale sannsynlighet ut fra ”Bayes teorem”. En motsatt konklusjon finner man f.eks. i R. Swinburne (2003) *The Resurrection of God Incarnate*.

kanskje kalle ritual- eller praksiskonteksten. Jeg har valgt å fokusere på idékonteksten, men da vår tilgang til denne hovedsakelig er gjennom tekster, må avgrensningen til den litterære konteksten nødvendigvis bli noe tilfeldig og overlappende. Jeg er imidlertid ikke i tvil om at viktige teksthistoriske poenger dermed blir utelatt. F.eks. ville litterære sammenhenger mellom evangeliens oppstandelseshistorier og gammeltestamentlige skrifter være spesielt interessante å ta med i en kritikk av denne typen. Også ritualer som knyttet seg til oppstandelsesmyter ville være interessante. Ritualer kan bl.a. bidra til en riktigere forståelse av idéene, og de kan gi indikasjoner på hvilken status idéene faktisk hadde blant folk.

Innenfor idékonteksten er det kanskje mest påfallende at jeg ikke i større grad går inn på de påståtte ”døde og oppståtte guder”, f.eks. Tammuz som ble dyrket i det gamle Israel. Jeg beskriver Dionysos, som gjerne blir regnet med i denne kategorien, men han er unntaket. Grunnen til denne nedprioriteringen er først og fremst hensynet til arbeidsmengde, men det ligger også bak en antakelse om at en arketypisk vegetasjonsgud faktisk er noe mindre relevant enn det man kanskje har ment tidligere. Da vil jeg heller beklage at det ikke har blitt mer plass til utforskning av jødisk mellomtestamentlig litteratur. Dette skyldes kun et spørsmål om arbeidsmengde.

Det finnes selvsagt mange forståelser av hva Jesus oppstandelse egentlig innebar. Jeg har avgrenset meg fra vidløftige teologiske spekulasjoner. Hovedgrunnen til dette er at jeg kritiserer et syn på oppstandelsen som forutsetter evangeliefortellingens sannhet om en ganske bokstavelig betydning av NTs fortellinger, og som dermed involverer en (eksepsjonell) historisk hendelse med faktiske historiske implikasjoner, f.eks. at Jesus grav var tom og at Jesus viste seg for disiplene på en temmelig kroppslig. Et slikt syn finner vi f.eks. hos teologen Wolfhart Pannenberg (1968). Dette valget har jeg tatt først og fremst fordi det er denne troen jeg faktisk mener er problematisk, samt at jeg tror det er en svært utbredt form for oppstandelsestro også blant mennesker i dag.

2. Dogmet og debatten

Vi begynner med å tegne en skisse av oppstandelsesdogmets historie, hvordan det ble forstått og debattert, fra Paulus og til i dag. Hvorvidt denne skissen får med de viktigste involverte personer og hendelser kan diskuteres. F.eks. gjør jeg et langt sprang fra kirkefedrene og til opplysningstiden. Dette skyldes delvis at det er oppstandelsens opprinnelse som er målet for denne kritikken, og delvis at det er i moderne tid at vi finner den historisk-kritiske debatten som også denne avhandlingen er en del av.¹⁰

2.1. Fra Paulus til kirkefedrene

Paulus er den tidligste tilgjengelige kilden som rapporterer om at Jesus har vist seg etter korsfestelsen (selv om Paulus aldri tidligere hadde møtt Jesus). Oppstandelsen (gr. *anastasis*) er for Paulus en helt avgjørende del av troen, både som en årsak til- og som et kriterium for evig liv, samt som en stadfestelse av at Jesus var Guds sønn. Oppstandelsen er en *årsak* til evig liv ved at Paulus setter Jesus spesielle oppstandelse i sammenheng med menneskenes oppstandelse (den allmenne oppstandelse) ved idéen om Jesus som førstegrøden. Kristus oppstandelse viser at han har overvunnet døden og at den allmenne oppstandelsen nå er mulig.

1 Kor 15:20-22+26-27: Men nå er jo Kristus stått opp [*egeirō*] fra de døde, som førstegrøden av dem som er sovnet inn. 21 Fordi døden kom ved et menneske, er også de dødes oppstandelse [*anastasis*] kommet ved et menneske. 22 For slik alle dør på grunn av Adam, skal alle få liv ved Kristus. [...] 26 Den siste fiende som blir tilintetgjort, er døden. 27 *For alt la han under hans føtter*.¹¹

Som *kriterium* er troen på oppstandelsen nødvendig for den enkeltes frelse: ”For hvis du med din munn bekjenner at Jesus er Herre, og i ditt hjerte tror at Gud har oppreist ham fra de døde, da skal du bli frelst.” (Rom 10:9)

Det er noe uklart hvorvidt Paulus ser for seg at Jesus sto opp med sin gamle kropp, eller om det snarere var en mer åndelig oppstandelse. Mange har pekt på at han ikke nevner den tomme

¹⁰ For oppstandelsestro i middelalderen, se C.W. Bynum, 1995. *The Resurrection of the Body: in Western Christianity, 200-1336*. New York: Columbia University Press.

¹¹ Alle sitater fra GT er fra Bibelselskapets 1978/85. Alle sitater fra NT er fra Bibelselskapets 2005.

graven, noe som ville indikere en kroppslig oppstandelse.¹² I 1 Kor 15 skriver han at ”kjøtt (gr. *sarx*) og blod kan ikke arve Guds rike”, og ”Maten er til for magen, og magen for maten, men Gud skal gjøre slutt på dem begge.”¹³ En åndelig tolkning stemmer bra overens med Paulus teologi om den syndige kroppen (gr. *sōma*) som han vil flytte fra: ”Men vi er ved godt mot, og helst vil vi flytte bort fra kroppen og hjem til Herren.”¹⁴ På den annen side er det ting som tyder på at Paulus anerkjenner at kroppen også har viktige åndelige funksjoner. I 1 Kor 6:19-20 skriver han: ”Vet dere ikke at kroppen deres er et tempel for Den hellige ånd som bor i dere, og som er fra Gud? Dere tilhører ikke lenger dere selv. Dere er kjøpt, og prisen betalt. Bruk da kroppen til Guds ære!” I 1 Kor 15 og Fil 3:21 skiller Paulus mellom ulike typer kjøtt og kropper, f.eks. jordiske menneskekropper, dyrekropper, fuglekropper osv. på den ene siden, og himmelske kropper på den andre. Mennesket skal få en forvandlet kropp, en himmelsk og åndelig (gr. *sōma pneumatikon*). Han sammenlikner også oppstandelsen med forholdet mellom et frø som blir plantet og den nye planten som vokser opp. Det er to ulike ting, men består likevel av noe likt, eller det er en kontinuitet. Paulus dualisme er altså ikke en dualisme som fullstendig avviser kroppen slik f.eks. gnostikerne gjorde.¹⁵ Crossan kaller for øvrig Paulus posisjon for et selvmotsigende kompromiss mellom platonsk dualisme og tradisjonell jødedom.¹⁶

Evangelistene presenterer hver sine fortellinger om Jesus oppstandelse. Det er en kjent sak at de varierer og at de motsier hverandre på flere punkter. Likevel kan man greit snakke om et slags minste felles multiplum. Jesus korsfestes, dør og begravnes deretter av Josef fra Arimatea. ”På den tredje dagen” finner en eller flere kvinner at graven er tom. Deretter viser Jesus seg for disiplene på ulike måter, avhengig av hvilket evangelium vi velger.

De eldste tilgjengelige versjoner av det eldste evangelium, Markus, ender med fortellingen om den tomme graven, og har ingen beskrivelser av Jesus som oppstått. Matteus legger til noen overnaturlige elementer (engel og jordskjelv) og nevner kort at disiplene fikk se den oppståtte Jesus, men har ingen nærmere beskrivelser av møtet. Imidlertid nevner han at flere hellige sto kroppslig opp fra gravene da Jesus døde.¹⁷

¹² F.eks. Segal2006:132

¹³ 1 Kor 15:50 og 1 Kor 6:13

¹⁴ 2 Kor 5:8

¹⁵ Segal hevder også at vi her ser en mellomting mellom en gresk og en jødisk tankegang (Segal1996:110), og at Paulus oppstandelselære er mer tvetydig enn det man gjerne tror (Segal2006:132).

¹⁶ Crossan1998:xxvii

¹⁷ Matt 27:52

Lukas presenterer den oppstandne Jesus med en nesten menneskelig kropp. Jesus sier han har kjøtt og bein og avviser eksplisitt at han er en ånd (gr. *pneuma*).¹⁸ Dette understreker han ved å fremvise merkene etter naglene og spydsticket, og ved å spise et stykke stekt fisk. Lukas fortsetter denne klare beskrivelsen av Jesus kroppslige oppstandelse i apostelgjerningene, og vi får også et hint om at Jesus har vært nede i dødsriket. ”Derfor så han inn i fremtiden og talte om at Messias skulle stå opp (gr. *anastasis*). Det var han som ikke skulle bli værende i dødsriket (gr. *hadēs*), og det var hans kropp (gr. *sarx*) som ikke skulle gå til grunne. 32 Denne Jesus har Gud reist opp, det er vi alle vitner om.” (Apg 2:31-32)

Man kan ikke unngå å legge merke til den tilsynelatende motsetningen mellom dette sitatet og Paulus oppfatning om at kjøtt og blod ikke skal arve Guds rike, samt oppstandelsen av en åndelig kropp.¹⁹

Apostelgjerningene beskriver også Jesus himmelfart. ”Da han [Jesus] hadde sagt dette, ble han løftet opp mens de så på, og en sky tok ham bort foran øynene deres.” (Apg 1:9). Selv om himmelfarter eller bortrykkelser ikke er hovedfokus i denne avhandlingen, kan den i et religionskritisk perspektiv utvilsomt sees i sammenheng med oppstandelsesmyter, noe vi skal komme tilbake til.

Også Johannes skriver at Jesus viste disiplene arrene, men da ikke som bevis på sin kroppslighet, men som bevis på at han faktisk er den Jesus de hadde kjent.

Som allerede nevnt må man likevel tolke Lukas og Johannes dit hen at den oppstandne Jesus kropp ikke er en helt normal kropp. Han går gjennom stengte dører, blir usynlig, og han er ikke like lett gjenkjennelig som før.²⁰

Fra 100-tallet hadde det utviklet seg til en diskusjon om hvorvidt man skulle forstå oppstandelsen som kroppslig eller på annet vis. Det synet som vant frem i kirken var en ganske konkret forståelse av kroppens eller kjøttets oppstandelse. Justin Martyr (103-165) skilte skarpt mellom kroppens oppstandelse og sjelens oppstandelse, og mente at å tro det siste var blasfemi.²¹ Både Justin og Tertullian (ca.160-ca.220) argumenterer mot den sjelelige oppstandelsen ved å peke på at sjelen allerede er udødelig.²² Tertullian ser Jesus kjøttlige

¹⁸ Luk 24:39

¹⁹ Se også Luk 3:6: ”Og alle mennesker [sarx] skal se Guds frelse.”

²⁰ Badham1993:27, refererer til henholdsvis Joh 20:26, Luk 24:31, Luk 24:37, Joh 20:14

²¹ Justin: *Dialogen med Tryfon* 80

²² Carrier2005:124 (ref. til Justin: *Om oppstandelsen* 8, Tertullian: *Om kjøttets oppstandelse* 18,19-28,40-54)

oppstandelse som et bevis for den allmenne oppstandelsen,²³ og med kjøttets oppstandelse mener han den råtne kroppen. “Certainly nothing else rises again but what is sown, nothing else is sown but what is dissolved in the ground, and nothing else is dissolved in the ground but flesh.”²⁴ Andre sentrale ortodokse lærere av oppstandelsen var Minucius Felix (100- el. 200-tallet) og Ireneus (d.ca.202).

De to kanskje viktigste kritikerne av oppstandelsesdogmet var filosofene Kelsos (100-tallet) og Porfyrios (233-304). Ingen av Kelsos skrifter har overlevd, men han siteres ganske mye av Origenes (ca.185-254) i teksten *Mot Kelsos*. Av Porfyrios skrifter er flere bevart, men de mest interessante i vår sammenheng finnes bare fragmentarisk (*Om Filosofi Utleidet fra Oraklene* og *Mot de Kristne*).

2.2. Opplysning og tysk liberalteologi

Vi gjør et sprang til opplysningstiden. På denne tiden bredte det seg en klar skepsis til Jesus oppstandelse.²⁵ Filosofen David Hume (1711-78), f.eks, mente at det stred mot fornuften å tro på vitnesbyrd om mirakler, rett og slett fordi brudd på naturlovene er et større mirakel enn om vitner er upålitelige.²⁶ En annen filosof, tyskeren H.S. Reimarus (1694-1768) hevdet at oppstandelsesfortellingene var oppdiktede med viten og vilje.²⁷ Utover på 1800-tallet kom det flere nyfortolkninger av oppstandelsesfortellingene i evangeliene, uten at man dermed avskrev at disse inneholdt visse sannheter. Det var særlig tyske historikere og teologer som sto i spissen for denne liberale utviklingen.

Etter min mening kan man snakke om tre skalaer når det gjelder hvordan oppfatningene om oppstandelsen fordeler seg fra opplysningstiden og frem til i dag. Disse er a) objektivitet/subjektivitet, b) bokstavelig betydning/overført betydning, og c) kildenes troverdighet. De to første skalaene handler om oppstandelsens innhold og betydning. For det første er der ulike oppfatninger om oppstandelsens objektivitet/subjektivitet. Var oppstandelsen noe som bare foregikk i disiplene eller de kristnes sjelsliv, eller var hendelsen

²³ Tertullian: *Om Kristi Kjøtt* 1

²⁴ Tertullian: *Om kjøttets oppstandelse* 52

²⁵ McGrath1993:320

²⁶ Hume2005(1748): Avsnitt 10 "Of miracles".

²⁷ McGrath2007(1993):321

uavhengig av hvorvidt og hvordan den ble opplevd? Den andre skalaen angår oppstandelsens grad av bokstavelighet/overført betydning. Var oppstandelsen noe som skjedde én gang for ca. to tusen år siden, eller er den f.eks. noe som skjer den dag i dag? Den tredje skalaen handler ganske enkelt om i hvilken grad man kan stole på at evangeliene er uttrykk for en troverdig (korrekt eller ærlig) oppfatning av virkeligheten. Grovt sagt kan man si at jo lenger man går i retning av objektivitet, bokstavelig betydning og troverdighet, jo mer tradisjonell (evt. konservativ) posisjon har man.

Den tradisjonelle tolkningen ser på oppstandelsen som en objektiv og ganske bokstavelig hendelse vedrørende den historiske personen Jesus. Historien om den tomme graven spiller derfor en viktig rolle. Det finnes likevel variasjoner her. Blant annet har man spekulert over detaljene i spørsmålet om hva slags kropp den oppståtte Jesus hadde. Det må tilføyes at også representantene for den tradisjonelle fløyen i dag langt på vei har tatt inn over seg – og selv deltar i – den historisk-kritiske forskningen.

En liberal tolkning ser på oppstandelsen som en slags blanding av en subjektiv og en objektiv affære. David Friedrich Strauss (*Das Leben Jesu*, 1838), f.eks., mente at oppstandelsesfortellingene var et resultat av at de første kristne tolket sine subjektive opplevelser ut fra deres primitive verdensbilde. Fortellingene er derfor ”myter” og kan ikke aksepteres bokstavelig ut fra en moderne virkelighetsoppfatning. På tross av dette inneholder mytene en dypere sannhet, i følge den tidlige Strauss.²⁸ Innenfor liberale tolkninger finnes også tendensen til å redusere betydningen av oppstandelsen i det hele tatt. Dette henger typisk sammen med en forståelse av Jesus som mer en morallærer enn et sonoffer for menneskets synd.²⁹ En radikal tolkning går enda lengre i den subjektive retningen. Oppstandelsen er da ingenting annet enn en eller annen forvandling i disiplene, de kristne, eller alle mennesker (jf. f.eks. Bultmann).

Utover på 1800-tallet oppstod det en religionshistorisk tilnærming til kristologien og oppstandelsen, som en del av den ”Religionsgeschichtliche Schule”. Man betonte den kulturelle/idéhistoriske kontekstens betydning for hvordan kristendommen utviklet seg. Ernst Troeltsch (1865-1923) og Wilhelm Bousset (1865-1920) er spesielt interessante. Bousset hevdet at kristendommen oppstod gjennom helleniseringen og synkretismen etter Aleksander den store,

²⁸ McGrath2007(1993):321. (Se D.F. Strauss: *The Life of Jesus Critically Examined*)

²⁹ Stewart2006:7

og som et resultat av en gjensidig påvirkning av bl.a. jødedom, greske idéer, iransk dualisme og egyptisk religion.³⁰

Noen av de historie-inspirerte forskerne gikk inn for en såkalt kristusmyte-teori som går ut på at Jesus i hovedsak er en oppdiktet mytisk figur, bl.a. basert på liknende samtidige religiøse myter om døende og oppstående guder. ”Den døde og oppståtte guden” betegner et antatt arketypisk motiv – en abstraksjon fra flere guder (typisk Baal, Osiris, Adonis, Dionysos, Tammuz, Melkart, og Attis). Blant de viktigste representantene for denne retningen var Bruno Bauer (*Christus und die Cäsaren*, 1877) og James G. Frazer (*Adonis, Attis, Osiris*, 1906). I dag har den religionshistoriske skolens program falt i anseelse, men enkelte mener likevel at visse aspekter har noe for seg, f.eks. Tryggve N.D. Mettinger (*The Riddle of Resurrection: "Dying and Rising Gods" in the Ancient Near East*, 2001), ved universitetet i Lund. I Norge har vel religionshistorikeren Jens Braarvig ment at det finnes interessante paralleller mellom Jesus og disse gamle fruktbarhets- eller vegetasjonsgudene. Et mer tydelig forsøk på gjenopplivelse av teorien i nyere tid er T. Freke og P. Gandys bok *The Jesus Mysteries: Was the "Original Jesus" a Pagan God?* (1999).

Hovedsakelig har kritikerne pekt på at gudene i mytene som det refereres til, ikke likner spesielt mye på kristendommens Jesus, eller at hvis de likner, så er det seine fremstillinger som har blitt påvirket av kristendommen. H. Boers har en litt annen oppfatning, og kommenterer avviklingen av Den religionshistoriske skolens (RGS) på denne måten:

The RGS's program of biblical interpretation never came to a conclusion; it was interrupted by the rise of dialectical theology, to which even such an eminent second-generation member as Bultmann was attracted. The misfortune of this for biblical scholarship is not that the answers of the RGS have been lost – to the contrary, they have been refined by sympathizers and opponents alike. The misfortune is rather that their questions have been forgotten without having been fully addressed.³¹

En annen retning plasserte Jesus i en kategori av mytiske ”helte”. Psykoanalytikerens Otto Rank skrev boken *Der Mythos von der Geburt des Helden* i 1909, der han blant annet sammenliknet Romulus, Herakles og Jesus.³² F.R. Somerset (*The Hero*, 1936) mente å se et mønster av helteskikkelser som hadde visse særtrekk. Dette var bl.a. Romulus, Herakles, Asklepios, Dionysos, Moses og Elia. Felles for disse figurene var bl.a. motiver som adelig

³⁰ Stewart2006:11, Baird2003:245 (ref. til Bousset, W. 1903. *Religion of Judaism in the New Testament Era*)

³¹ Fales2005:309 (ref. til Boers, H. 1999. ”Religionsgeschichtliche Schule.”)

³² Puhvel1987:16

byrd, en mystisk unnfangelse, fare for barnedrap og mystisk død med forsvunnet lik.³³ Den kanskje mest kjente eksponenten for heltefiguren som mytisk arketype var Joseph Campbell (*The Hero with a Thousand Faces*, 1949). Vi vil senere se nærmere på alle disse heltene, da først og fremst i sammenheng med deres mystiske endelikt.

Innenfor den religionshistoriske tilnærmingen har man stort sett fortsatt i et moderat spor, dvs. at man i dag er forsiktig med å fastslå påvirkningsforhold mellom religiøse idéer. Ellers må det sies at alle religionshistorikere i dag anerkjenner at idéer og religioner ikke oppstår i et vakuum, men må i stor grad bygge på et allerede eksisterende register av forestillinger og vokabular. Dette gjelder selvsagt også idéer i form av tekst – f.eks. har en stor del av forskningen dreid seg om å påvise sammenhenger mellom de nytestamentlige tekstene og gresk og jødisk litteratur.³⁴

2.3. Nyere retninger og dagens debatt

Den akademiske skepsisen til NTs historiske troverdighet eksisterer selvsagt også i dag, mer eller mindre. Noen forsøker som sagt å avvise hele spørsmålet om overnaturlige årsaker eller fenomener. Men blant en del teologer og filosofer hersker det fremdeles uenighet om oppstandelsesdogmets pålitelighet og om på hvilken måte man skal forstå oppstandelsesfortellingene, og om disse kan ha betydning for mennesker i dag.

Det ser ut som om det pågår to debatter, en teologisk og en filosofisk-historisk, der den teologiske debatten forsøker å flytte fokus til innhold og betydning snarere enn historisk sannhet.³⁵ Unntak finnes riktignok, den kanskje mest kjente teologen som åpner for historisk-kritisk vurdering av oppstandelsesdogmet er Wolfhart Pannenberg. Teologien må, i følge Pannenberg, forholde seg til vitenskapelig etterprøving av alle dens påstander, også påstanden om Guds eksistens og Jesus oppstandelse.³⁶

Rudolf Bultmann (1884-1976) benektet en bokstavelig oppstandelsestro med den begrunnelsen at et oppstandelsesmirakel ville bryte med loven om årsak og virkning, og derfor være

³³ Puhvel1987:16

³⁴ Se f.eks. MacDonald 2000/2003

³⁵ Se f.eks. Hansjürgen Verweyen (red.). 1995: *Osterglaube ohne Auferstehung?* (ref. i Schüssler Fiorenza1997:221)

³⁶ Pannenberg1976(1973):334, McGrath2007(1993):324

uakseptabel for dagens mennesker.³⁷ Den faktiske historiske kjerne i oppstandelsesfortellingene er for Bultmann ikke annet enn troens ”oppstandelse” hos de første kristne.³⁸ Bultmann og den formkritiske skolen pekte på at den tidlige kirken hadde mer eller mindre formet teksten etter kirkens behov, og ikke med den hensikt å gjengi de historiske forhold så korrekt som mulig.

Karl Barths (1886-1968) forståelse av oppstandelsen blir gjerne beskrevet som svært uklar, selv om han tillegger den en sentral teologisk betydning. Oppstandelsen knyttes tett til forsoningen og inkarnasjonen, og sees i sammenheng med Guds spesielle åpenbaring. Oppstandelsen viser Guds herlighet og gir substans til håpet om vår egen kommende oppstandelse.³⁹ Barth representerer en tradisjonell fortolkning der oppstandelsen ansees som en historisk hendelse – i seg selv uavhengig av troen på den. Likevel mener han at troen på oppstandelsen er et valg som ikke kan eller skal baseres på historisk-kritisk forskning.⁴⁰ I dagens debatt hevdes noe liknende av Peter Carnley og John Dominic Crossan.⁴¹ Sistnevnte hevdet at oppstandelsen ikke skal forstås bokstavelig men metaforisk.

Den mer filosofisk-historiske debatten, som denne avhandlingen er en del av, går mer direkte til spørsmålet om oppstandelsesfortellingenes sannhetsgehalt. Spørsmålet debatteres av både teologer, filosofer og historikere, men kan ikke enkelt plasseres innenfor én av disiplinene. Den kan vanskelig høre til under religionshistorien for her ser det ut til at det har utviklet seg en metodologisk naturalisme. Jesus oppstandelse er i henhold til dette synet ikke et fenomen som faller innenfor den naturlige virkelighet som forskningen kan behandle, men er et *transcendent* fenomen som må overlates til den enkeltes tro.⁴² Både religionssosiologien og deler av teologien har fulgt den samme tendensen. Religionsviteren Robert A. Segal beklager denne utviklingen:

It is not that nineteenth-century social scientists – for example, Tylor, Frazer, Marx, and Durkheim – dealt more than their twentieth-century counterparts with the truth of religious belief. As fellow social scientists, they, too, dealt with only the origin and function of religious belief. The difference lies in their aim, not in their method. Nineteenth-century social scientists were simply not averse to clashing with believers. Twentieth-century social scientists are. Doubtless nineteenth-century social scientists erred in assuming that their natural explanations of

³⁷ McGrath2007(1993):322

³⁸ Molnar2007:ix (ref. til Bultmann1954: *Religion without Myth*)

³⁹ Molnar2007:6

⁴⁰ McGrath2007(1993):323

⁴¹ Carnley1987. Crossan2006

⁴² Et eksempel er Bart D. Ehrmans vitenskapssyn: ”Selv om der er principielt gode kilder til en mirakuløs begivenhed, forhindrer selve beskaffenheden af historiefaget historikeren i at argumentere for dens sandsynlighed.” (*Jesus: En apokalyptisk profet*. 2001(1999):242)

religious belief necessarily refuted the truth of religious belief, but twentieth-century social scientists err in assuming that their explanations necessarily do not.⁴³

Religionsfilosofien har heller ingen tradisjon for å diskutere Jesus oppstandelse. Det nærmeste man kommer er en prinsipiell diskusjon om miraklers sannsynlighet generelt. Kanskje er den viktigste grunnen til dette oppstandelsens tilknytning til spesifikke historiske forhold.

Når det gjelder teologien så har jeg inntrykk av at den gjennom hele historien langt på vei har forutsatt at oppstandelsen var en realitet. Dette kan skyldes at man på samme måte som historikere har sett på oppstandelsen som et rent trosspørsmål om en transcendent sfære. Det er, etter min mening, ikke helt utenkelig at det også har spilt en rolle at selve teologi-faget mer eller mindre hviler på oppstandelsesdogmet. Det er f.eks. etter hvert en ganske kjent sak at den tyske NT-forskeren Gerd Lüdemann – selverklært tilhenger av den religionshistoriske skolen – ble forsøkt sparket fra det teologiske fakultet ved Universitetet i Göttingen, bl.a. etter press fra hans kolleger, etter at han hadde uttalt at hans kristne tro hadde blitt for ham en umulighet. Hovedårsaken til sin manglende tro, skriver han, skyldtes først og fremst at historisk kunnskap talte imot at Jesus hadde stått opp fra de døde.⁴⁴ Dette tilfellet fra Tyskland er kanskje ekstremt, men kan likevel være en indikasjon på at teologien har bindinger.

Den debattanten som kanskje har vært mest i rampelyset de siste årene er filosofen William Lane Craig (i dag professor ved den konservative kristne Talbot School of Theology, LA).⁴⁵ Han diskuterer først og fremst oppstandelsens sannhetsgehalt, og har bl.a. debattert med Lüdemann (i 1997) og NT-forsker Bart Ehrmann (i 2006). Craig mener at evangelistenes fortellinger om oppstandelsen gir den beste forklaringen på visse ”universelt aksepterte” oppfatninger om personen Jesus. Lüdemann, m.fl. hevder på den andre siden at vitnene til den oppståtte Jesus har opplevd subjektive ”visjoner” med naturlige forklaringer. To andre sentrale skikkelser, J. D. Crossan og N. T. Wright, debatterte oppstandelsen i 2005, under et symposium ved New Orleans Baptist Theological Seminary, med tittelen ”The resurrection: Historical event or theological explanation?”⁴⁶ Diskusjonen handlet først og fremst om hvordan oppstandelsesfortellingene skal fortolkes, men også spørsmålet om sannhetsgehalten til dogmet om Jesus kroppslige og konkrete oppstandelse ble berørt.

⁴³ R.A.Segal2007(1980):36

⁴⁴ Lüdemann2002. I denne artikkelen (”The Decline of Academic Theology at Göttingen”), forsvarer han den religionshistoriske tilnærmingen til Die Religionsgeschichtliche Schule.

⁴⁵ Se f.eks. Craig1989

⁴⁶ Stewart2006

Av norske debattanter må Andreas Edwien nevnes. Han har en særstilling som kristendomskritiker på 1900-tallet, og påpekte konsekvensene av Jesusmytens forankring i den kulturelle konteksten (spesielt den jødiske kulturen). I boken *Dogmet om Jesus: en bok om hans feiltakelser* (1965), forklarer han oppstandelsestroen primært ut fra en kombinasjon av disiplenes hallusinasjoner og deres historiske og religiøse bakgrunn. Seinere har Svein Woje og Kari Klepp gitt ut boken *Jesus døde ikke på korset* (2003), som baserte seg bl.a. på en forståelse av opprinnelsen til kildeskiftet Q. De mener, i likhet med f.eks. Crossan, at evangelienes beretninger om den tomme graven er kreative tilleggelser til Q, og at ut fra det man vet om romersk skikk ble Jesus sannsynligvis ikke begravd i det hele tatt.

Ut fra en rent overfladisk vurdering av debatten er det vanskelig å si hvilken posisjon som har flest tilhengere. Dessuten trenger selvsagt ikke de aktive debattantene speile fordelingen blant alle som faktisk er kvalifiserte til å ha en mening om saken. Som tidligere nevnt mener både Craig og Habermas at de fleste forskere anser at evangeliene er pålitelige m.h.t. oppstandelsen. N.T. Wright, derimot, hevder at det rådende paradigmet blant forskere er at oppstandelsesfortellingene er seinere utviklinger uten historisk basis.⁴⁷ Her følger han bl.a. Hans Küng.⁴⁸

2.4. Debatt om oppstandelsen og idékonteksten

Vi skal nå se nærmere på den delen av debatten om oppstandelsen der det anvendes argumenter ut fra oppstandelsesfortellingenes idékontekst. Leseren får unnskyldt det kronologiske tilbakespranget når vi nå på ny starter med antikken.

Allerede kirkefedrene måtte forsvare seg mot påstander om påvirkning fra gresk-romerske idéer. Kelsos, f.eks., hevdet at kristusskikkelsen var basert på gresk filosofi (og motsatt hevdet Justin at gresk filosofi bygde på Moses).⁴⁹ Etter kritikken av den religionshistoriske skolen har imidlertid slike forklaringer vært relativt sjeldne. Og selv om den formkritiske tilnærmingen, anført av Bultmann, plasserte oppstandelsesfortellingene som en egen litterær

⁴⁷ Peters2006:155

⁴⁸ O'Collins1997:13 (ref. til H. Küng 1993. *Credo*)

⁴⁹ Cook2002:7

kategori, har en slik tilnærming i mindre grad blitt anvendt i debatten om oppstandelsesdogmets troverdighet.⁵⁰ Grunnen til ”kopieringsteser” skyldes blant annet at likheter mellom ulike religiøse idéer kan ha andre årsaker enn kopiering, men også at nyere forskning har sådd tvil om de påståtte likhetene egentlig er så like som det har blitt hevdet.

Fra opplysningstiden har det oppstått en type kritikk som også tar utgangspunkt i oppstandelsens kontekst, men på en litt annen måte. Denne kritikken består kort og godt i å påvise at oppstandelsesfortellingene og den første oppstandelsestroen oppsto i et miljø som hadde lett for å akseptere slike overnaturlige fenomener. Kritikken var nok særlig vanlig på 17- og 1800-tallet og kan nok sees på som et utslag av den samme ånd som sto bak sekulariseringsteoriens popularitet på denne tiden. Men også denne type kritikk ser ut til å ha mistet oppslutning. Også her kan man etter min mening se en sammenheng med tidsånden. I dag er terskelen vesentlig høyere for å hevde om tidligere kulturer at de var ”ignorant and barbarous”, slik Hume skrev.

Rasjonelt sett har apologetene to mulige strategier å møte slike kritikker med. Enten kan de bestride kritikkens holdbarhet – dvs. de kan hevde at det ikke har foregått noen påvirkning fra miljøet, og at miljøet ikke inneholdt oppstandelsestro eller oppstandelsesmyter. Eller så kan man bestride kritikkens relevans – dvs. man kan forsøke å påvise at en viss påvirkning ikke underminerer oppstandelsens realitet eller betydning.

I samsvar med den første strategien blir det ofte hevdet av at oppstandelse fra de døde var like umulig å akseptere for antikkens mennesker som for mennesker i dag. Wright skriver:

“Proposing that Jesus from Nazareth was raised from the dead was just as controversial nineteen hundred years ago as it is today”.⁵¹ Her følger han Karl Barth:

For the New Testament at any rate the resurrection is good news in which we may believe. And this faith, as those who accepted it were gratefully aware, was made possible only by the resurrection itself. They were not able to accept it because the prevailing mythical world-view made it easier to accept it then than it is supposed to be to-day. Even in those days the Easter message seems to be utterly ‘incredible.’⁵²

Marguerite Shuster skriver på samme vis:

⁵⁰ Bultmann1931

⁵¹ Wright2003:10

⁵² Molnar2007:20 (sit. fra Barth: *Church Dogmatics* III/2)

Nor can it be doubted that the idea of a resurrection was very nearly as implausible to people of the first century as it is to those of the twentieth, whether among followers of Jesus (for example, Thomas, John 20:24-9) or among pagans (e.g. the Athenians, Acts 17:32): they knew as well as we do that human life reliably, inevitably, and irrevocably ends in death.⁵³

Teologen Ted Peters refererer til historikere generelt: "...other historians do not picture the early missionary context as one in which widespread reports of resurrections similar to that of Jesus were common."⁵⁴ Teologen Alister McGrath skriver: "The sheer novelty of the Christian position at the time has been obscured by two thousand years' experience of the Christian understanding of the resurrection - *yet at the time* it was wild: unorthodox and radical."⁵⁵

Det ser ut til at det har vært en etablert sannhet, både blant NT-forskere og kristne filosofer, at grekerne ikke hadde noe til overs verken for kroppen som sådan, eller for noen forestilling om kroppslig oppstandelse.⁵⁶ Ofte med utgangspunkt i bestemte filosofier, gjerne Platons sjelelære, har det dannet seg et bilde av at grekerne til nød kunne akseptere sjelens overlevelse.⁵⁷ Slik forklarer man f.eks. hvordan Paulus blir gjort til narr når han taler om de dødes oppstandelse på Areopagos, og derfor mener man at idéen om kroppslig oppstandelse oppstod innenfor jødedommen.⁵⁸

N.T. Wright bruker betydelig plass på å tilbakevise mulige paralleller til gresk-romerske oppstandelsesmyter i sin monografi om oppstandelsen, *The Resurrection of the Son of God* (2003): "When early Christians spoke of Jesus being raised from the dead, the natural meaning of that statement, throughout the ancient world, was the claim that something had happened to Jesus which had happened to nobody else." Markus Bockmuehl hevder at oppstandeshistorien skiller seg markant fra gresk-romersk tenkning:

To be sure, none of these cases concerns someone publicly crucified as a common criminal. And, more importantly, none parallels the uniquely Jewish apocalyptic claim that the Easter events constitute Jesus' resurrection' in the sense of inaugurated eschaton. In both Judaism and Hellenism, it was perfectly possible to conceive of the apparition or exaltation of a dead hero without needing to affirm either a bodily resurrection or

⁵³ Shuster1997:308

⁵⁴ Peters2006:161

⁵⁵ McGrath1992

⁵⁶ Porter1999:52 (F.eks. F.F. Bruce1977:246), Endsjø2009:5,9 (F.eks. Jan Bremmer2002, H.S. Long 1967, K. Ware1997). Evans2006, Cook2002(61) og Segal1997 ser ut til å implisere at gresk tankegang ikke inneholdt forestillinger om kroppslig oppstandelse Endsjø2009:5: "According to the majority of scholars writing on this religious breakthrough [kristendommens], the culture that made Christianity its own considered the physical body something negative and found the whole idea of the resurrection of the flesh absurd [...] the list of authorities offering such claims is apparently endless."

⁵⁷ Se spesielt Platons *Faidon*

⁵⁸ Se f.eks. F.F. Bruce: *Paul: Apostle of the Heart Set Free* (Grand Rapids: Eerdmans, 1977) Endsjø2009:7 (F.eks. H. Ringgren1987, K. Ware1997, C.W. Bynum1995)

the notion that this had inaugurated the life of the world to come. [...] If nothing else, such hyperbolic theological language shows that the assertion of Jesus' resurrection departs in important respects from all known contemporary typologies for empty tombs, apparitions and apotheoses.⁵⁹

Ut på 1900-tallet så man stadig mer på Jesus og kristendommen som et resultat av tradisjonell jødisk kultur. Gerald O'Collins, f.eks., peker på at nyere jesusforskning i større grad vektlegger Jesus jødiske bakgrunn enn mulig gresk-romersk påvirkning og at det blir desto mindre trolig at oppstandelsen kan forklares ut fra greske idéer.⁶⁰

Men på samme tid har flere av de samme forskerne påpekt at heller ikke jødedommen hadde noen tradisjon for oppstandelser fra de døde, i alle fall ikke av den typen Jesus representerte. Wright mener at man derfor må snakke om én eller flere jødiske ”mutasjoner” som ikke kan forklares med påvirkning av hedenske idéer. ”Among the striking aspects of the mutation is the fact that nowhere within Judaism, let alone paganism, is a sustained claim advanced that resurrection has actually happened to a particular individual.”⁶¹ McGrath:

In response to this [criticism], however, it may be pointed out that neither of the two general beliefs of the time bear any resemblance to the resurrection of Jesus. The Sadducees denied the idea of a resurrection altogether (a fact which Paul was able to exploit at an awkward moment: Acts 23:6-8) while the majority expectation was of a general resurrection on the last day, at the end of history itself.⁶²

Når det gjelder jødisk oppstandelsestro har man, som vi skal komme tilbake til, ikke eksempler på myter som likner i samme grad som de gresk-romerske. Craig er en av dem som hevder at idéen om Jesus spesielle oppstandelse bryter med disiplenes forestillinger om de dødes oppstandelse, som Craig hevder å ha vært i overensstemmelse med den jødiske troen på den allmenne oppstandelsen ved historiens slutt.⁶³ I en artikkel (“Contemporary scholarship and the resurrection of Jesus”) nevner han tre ”viktige” og ”fundamentale” forskjeller mellom Jesus oppstandelse og datidens rådende jødiske forestillinger: a) Jødene trodde at oppstandelser ville skje ved historiens slutt, ikke *i* historien. b) Jødene trodde at oppstandelsene ville gjelde alle mennesker, ikke bare en enkeltperson. c) Jødene kjente til at enkeltpersoner hadde stått opp, men bare til et fortsatt jordisk liv.⁶⁴

⁵⁹ Bockmuehl2001:112 (min understr.)

⁶⁰ O'Collins1997:18

⁶¹ Wright2003:28

⁶² McGrath1992

⁶³ Craig2000:34

⁶⁴ Craig1985

Likevel, det finnes fremdeles forskere og debattanter som i stor grad ser oppstandelsesfortellingene som et resultat av en bestemt tid og en bestemt kulturell kontekst. Mange har pekt på at jødedommen fram mot Jesus tid var svært mangfoldig. Crossan har f.eks. hevdet at idéen om individuelle oppstandelser oppsto innen jødedommen, men som et resultat av gresk påvirkning.⁶⁵ Og på tross av denne nyere vektleggingen av Jesus jødiske bakgrunn har det hele tiden vært dem som har pekt på greske og romerske paralleller til oppstandeshistorien.⁶⁶ Inngående analyser av de eventuelle forbindelsene har imidlertid ikke forekommet så vidt jeg kjenner til, i alle fall ikke før Endsjø 2009.

Innvendingene mot dette skarpe skillet mellom gresk-romersk kultur og kristendommens oppstandelsestro kan etter min mening grupperes i tre innfallsvinkler: a) Påvisning av oppstandelsestro i gresk litteratur og folketro, b) påvisning av at den greske folketroen ikke var identisk med høyere filosofi (spesielt platonismen)⁶⁷, og c) påvisning av at også filosofene var uenige om livet etter døden⁶⁸.

At grekerne hadde liten tro på en *allmenn* oppstandelse er fremdeles en etablert sannhet, men forskere har likevel igjen pekt på at det fantes flere eksempler på oppstandelser av spesielle *enkeltpersoner*. Dette hevdes bl.a. av Robert M. Price⁶⁹, Adela Yarbro Collins⁷⁰, og Stanley Porter⁷¹. Eugene Boring, Klaus Berger og Carsten Colpe henviser til Herakles, Romulus og Aristeas.⁷² Francis Schüssler Fiorenza nevner parallelle skikkelser som Apollonius fra Tyana, Romulus, Aristeas fra Prokonnesos, Kleomedes fra Astypalaea og Peregrinos Proteus.⁷³ Paulusforskeren James Dunn har hevdet at de svært mange rapportene om tilsynekomster av guddommelige skikkelser som Isis og Asklepios, betyr at slike rapporter ikke var noe uvanlig på Jesus tid.⁷⁴

Den – så vidt jeg kjenner til – mest komplette studien av gresk-romersk oppstandelsestro ble imidlertid nylig utgitt i form av Dag Øistein Endsjøs bok *Greek resurrection beliefs and the success of Christianity* (2009). I boken hevder Endsjø at i motsetning til den tradisjonelle

⁶⁵ Crossan2003:38-43

⁶⁶ Endsjø2009:11. F.eks. H. Rahner1957, J. Dunn1985, H. Conzelmann1972, P. Perkins1984, H.D. Betz1990, A.Y. Se også Collins1993, E. Boring(m.fl.)1995, F.S. Fiorenza1997, S.E. Porter 1999

⁶⁷ Endsjø2009:12

⁶⁸ Se f.eks. Cicero: *Om gudenes natur* 1.1.

⁶⁹ Price1999

⁷⁰ Yarbro Collins1992

⁷¹ Porter1999

⁷² Endsjø2009:162 (ref. til Boring(m.fl.)1995)

⁷³ Schüssler Fiorenza1997

⁷⁴ Endsjø2009:11 (sit. fra Dunn: *The Evidence for Jesus*. 1985:53)

oppfatningen om at grekerne var motstandere av kroppslige oppstandelser (til fordel for sjelelige), var det nettopp kristendommens lovnader om kroppens oppstandelse som førte til kristendommens suksess i den greske verden. Det interessante i vår religionskritiske sammenheng er at til støtte for dette synet utarbeider Endsjø en svært innholdsrik katalog over gresk-romerske myter om kroppslige oppstandelser, eller myter som har interessante likheter med slike. Katalogen har jeg benyttet som utgangspunkt for letingen etter de historiske beskrivelsene av oppstandelsestro i antikken.

3. Gunstig idékontekst og idépåvirkning

Idéer og personer er barn av sin tid. Dette er en klisjé, og i dag vil alle seriøse forskere mene at både gresk-romerske, jødiske og kanskje også andre idéer (bl.a. iranske og egyptiske) har påvirket utformingen av kristendommen. Dessuten, det er ikke bare et spørsmål om påvirkning. Tiden, miljøet, kulturen, eller *idékonteksten*, som vi her skal ta for oss, inneholder nemlig også de forutsetningene menneskene hadde for å godta påstander om oppstandelse. På den ene siden utgjør den en bakgrunn som nye påstander må finne en plass i hvis de skal bli godtatt som sanne. På den andre siden viser idékonteksten hva slags påstander man kan få seg til å foreslå eller godta.

Men noen vil likevel fremheve at det ikke er et deterministisk forhold mellom kontekst og idé. Kanskje er idéen om at Jesus var oppstått fra de døde en av de idéene som bryter med konteksten og som innleder en ny tid? Dessuten er det vel ingen som har påstått at ikke også datidens mennesker så på oppstandelse fra de døde som noe eksepsjonelt eller mirakuløst, eller endog fysisk umulig.

Dette er fornuftige betenkninger. Men for det første, hvorvidt idéen om oppstandelsen bryter med idékonteksten er et spørsmål som må undersøkes. Og for det andre, selv om man også på Jesus tid så på oppstandelser som noe eksepsjonelt kan man imidlertid kan tenke seg er at datidens mennesker i langt større *grad* var mottakelige for oppstandelsespåstander enn det man er i dag. Vi må derfor se etter indikasjoner på at oppstandelsesfortellingene i NT, og

troen på at de var sannferdige, har vært et resultat av at det aktuelle miljø de oppstod i utgjorde en gunstig idékontekst generelt – bl.a. som et resultat av påvirkning fra liknende idéer. I denne sammenhengen skal vi spesielt se på forekomster av parallelle oppstandelsesmyter, men vi skal også innom andre aspekter ved virkelighetsoppfatninger i antikken.

Før presentasjonen av det historiske materialet må det teoretiske utgangspunktet gjennomgås. Spørsmålene vi stiller oss er: Hva er en gunstig idékontekst, og hvordan kan en påstand idékontekst utgjøre en kritikk av påstanden?

3.1. Gunstig idékontekst

Jeg har forsøkt, delvis på bakgrunn av kjennskap til moderne erkjennelsesfilosofi, å sammenfatte ulike aspekter ved kunnskapsoppnåelse (deskriptiv eller ”naturalized” epistemologi) og kunnskapsbegrunnelse (normativ eller klassisk epistemologi) til en anvendelig rent deskriptiv teori om hvilke idémessige forhold som vil kunne favorisere at en bestemt påstand oppstår og/eller blir funnet troverdig innen et gitt miljø. Det meste av epistemologisk teori har jeg hentet fra Robert Audi's *Epistemology: a Contemporary Introduction to the Theory of Knowledge* (1998), særlig kapitlet ”The architecture of knowledge”.⁷⁵ Mitt inntrykk av epistemologien er at det hersker relativt stor uenighet om hvordan en skal vurdere årsakene til kunnskap, og dette mener jeg rettferdiggjør at jeg foretar en eklektisk sammenfatning ut fra egne vurderinger.

Dette er altså ikke et forsøk på å lage en ny og kontroversiell teori, og mange har nok noen av de samme tankene i bakhodet når man forsøker å forklare eller forstå idéer ved å henvise bestemte andre idéer i det aktuelle miljøet. Det er likevel to grunner til at jeg vil utdype hva slags rasjonalitet som kan ligge bak en slik tankegang. For det første vil en utdypning *begrunne* at idéer forårsakes og får troverdighet fra andre idéer. For det andre kan den hjelpe oss å organisere det historiske materialet, altså idéene i idékonteksten. Det blir da lettere å vite hva man skal se etter og hvordan vi skal vurdere det vi finner.

⁷⁵ Robert Audi, professor i filosofi ved University of Notre Dame, er så vidt jeg kjenner til blant de fremste innenfor moderne epistemologi

Uttrykket ”gunstig idékontekst” kan vi definere slik: En gunstig idékontekst for en påstand vil i denne sammenhengen si at de idéene (inkl. forestillinger/påstander mm.) som sirkulerer i påstandens miljø, samt hvilken troverdighet de har i dette miljøet, favoriserer at påstanden vil oppstå og/eller bli trodd på.

Gunstige idékontekster kan sees på som en underkategori til det sosiologen Peter Berger kaller ”plausibility structures”, dvs. strukturer som bidrar til å opprettholde et bestemt meningsunivers.⁷⁶ Bergers epistemologi kan kategoriseres under ”social epistemology”, dvs. studiet av kunnskapens sosiale dimensjoner.⁷⁷ Forskjellene til mitt begrep er følgende: Bergers strukturer opprettholder ”mening”, jeg begrenser meg til strukturer som forårsaker og opprettholder påstander (dvs. påstanders sannhetsgehalt).⁷⁸ Berger fokuserer dessuten på overordnede sosiale prosesser og institusjoner, altså ikke-kognitive mekanismer slik jeg leser ham (selv om slike strukturer selvsagt *inneholder* idéer). Et eksempel på en plausibilitetsstruktur Berger nevner er ”det før-kolumbianske inka-samfund”.⁷⁹ Med begrepet ”gunstig idékontekst” ønsker jeg å fremheve de rent kognitive og rasjonelle aspektene, nemlig konteksten av ideer og forestillinger som faktisk forårsaker, opprettholder og begrunner en gitt påstand. Jeg forsøker dessuten å differensiere mellom ulike underaspekter, så som konsistens og koherens. Grunnen til at jeg fremhever de kognitive aspektene er først og fremst fordi jeg mener de er spesielt interessante i akkurat kritikken av oppstandelsen. Selvsagt finnes det også andre naturlige årsaker (f.eks. emosjonelle), og dermed andre komplementære forklaringer (f.eks. psykologiske), til at mennesker har de oppfatningene de har.

Man kunne også sammenlikne ”gunstige idékontekster” med vitenskapsfilosofen Thomas Kuhns ”paradigmer”.⁸⁰ Dette er spesielt styrende teorier som utgjør eller inneholder fundamentale forståelsesrammer, f.eks, metafysiske antakelser eller generelle lover, som de fleste fremsatte vitenskapelige teorier eller påstander innordnes i. Kuhns fokus er imidlertid ikke på hvordan slike rammer begrunner og støtter teoriene, men på den prosessen som fører til omstyrtelsen av paradigmene og innføringen av nye. Dessuten er Kuhns objekt vitenskapelig kunnskap/teori mens mitt objekt er kunnskap/påstander/tro osv., i alminnelighet.

⁷⁶ Berger1993(1967):39

⁷⁷ En av de fremste eksponentene for ”social epistemology” er Alvin Goodman. Se f.eks. hans omtale av disiplinen på Stanford Universitys Encyclopedia: <http://plato.stanford.edu/entries/epistemology-social/#Oth>

⁷⁸ Med ”mening” antar jeg at Berger inkluderer hvordan påstanders sannhetsgehalt bedømmes, men også mye mer.

⁷⁹ Berger1993(1967):40

⁸⁰ Kuhn1962

Hva som er det ”aktuelle” miljø eller kontekst for en påstand kan være alt fra den nære familie til storsamfunnet og til geografisk region. Poenget er at idéene innenfor dette miljøet har en eller annen påvirkning på den påstanden vi skal undersøke. Jo nærmere man kommer opprinnelsesstedet og –tiden til den aktuelle påstanden jo mer interessante blir miljøbeskrivelsene. F.eks. kunne jeg i denne avhandlingen fokusert på evangelieforfatternes antatte regionale tilholdssteder, i stedet for å inkludere hele den gresk-romerske og jødiske kulturssfæren. På den annen side øker noen usikkerhetsfaktorer. For det første kreves det mer for å etablere at en gitt påstand oppstod innenfor et lite miljø. Det er f.eks. enklere å forsvare at oppstandelsesfortellingene oppstod innenfor hellenismens utbredelsesområde enn å forsvare at de oppstod i Palestina. For det andre kreves det mer for å etablere at de nødvendige gunstige forhold fantes innenfor et lite miljø enn at de fantes innenfor et stort. Det er f.eks. vanskeligere å forsvare at det fantes oppstandelsestro blant jøder i Antiokia, enn at det fantes oppstandelsestro i middelhavsområdet.

Et annet aspekt er at den geografiske og historiske nærheten vil spille mindre rolle jo bedre kommunikasjonsforholdene er i det aktuelle miljøet. Dette vil gi utslag på graden av idéspredning og synkretisme. I vår globaliserte verden kan selv de fjerneste strøk sies å være del av en verdensomspennende kontekst, f.eks. fordi man har internett.

Når vi skal vurdere hvorvidt en idékontekst er gunstig for en bestemt påstand handler det altså om å finne ut i hvilken grad en gitt påstand, i vårt tilfelle at Jesus hadde stått kroppslig opp fra de døde, passer inn med andre oppfatninger man hadde i den aktuelle idékontekst. Vi kan da si at en gunstig idékontekst for påstanden P, er en kontekst der P vil:

- a) være *konsistent* med mange og/eller viktige oppfatninger i det samfunnet P påstås i, og
- b) være *koherent* med mange og/eller viktige oppfatninger i det samfunnet P påstås i, og
- c) være konsistent og koherent med *spesielt viktige og troverdige* oppfatninger i det samfunnet P påstås i, og
- d) *likne* på mange og/eller viktige påstander i det samfunnet P påstås i

Jeg kan ikke gå god for at dette er en uttømmende liste, men jeg tror de viktigste momentene er med. De kan utdypes slik: *Konsistens* vil her bety at påstanden ikke motstrider andre oppfatninger i samfunnet. Dette vil innebære at påstanden ikke umiddelbart vil bli avvist som usann. *Koherens* vil her bety at påstanden faktisk vil passe godt sammen med andre oppfatninger i samfunnet. Dette innebærer at påstandens troverdighet positivt vil bli styrket av

andre oppfatninger. *Spesielt viktige og troverdige* oppfatninger er oppfatninger som kort sagt spiller en viktigere rolle enn andre i idékonteksten. Eksempler på slike er observasjonspåstander. At påstanden *likner* på andre påstander handler først og fremst om påstandens opprinnelse. Siden mennesker gjerne lar seg inspirere av andre idéer, vil forekomster av spesielle idéer i mange tilfeller sannsynliggjøre at nye liknende idéer oppstår.

En påstand fremsatt i virkeligheten kan etter min mening aldri være enten koherent eller ikke, konsistent eller ikke, med sin idékontekst. Dette er graduelle begreper på samme måte som likhet mellom påstander. Men en viss vurdering av grad er hverken umulig eller unyttig, dvs., vanskeligheten med å vurdere vil variere ut fra det ønskede presisjonsnivå, som igjen bestemmes av hva vurderingen skal brukes til.

En må dessuten regne med at én og samme kultur, og til og med ett og samme menneske, til en viss grad aksepterer motstridende idéer. Kirken har f.eks. gjennom hele sin historie klart å leve med Det ondes problem. Men i tråd med Kuhns (og for så vidt Bergers) beskrivelser av akkumuleringen av anomalier (avvikende eller motstridende kunnskap), er det rimelig å tro at denne aksepten er begrenset, rent faktisk. Det er etter min mening også rimelig å tro at motstridende idéer og forestillinger skaper forvirring, og derfor under normale omstendigheter er noe man faktisk ønsker å unngå.

3.2. Gunstig idékontekst som kritikk av troverdighet

Det er min oppfatning at påvisning av at en påstand har oppstått og blitt holdt for troverdig innenfor en gunstig idékontekst, under noen bestemte omstendigheter kan inngå i en kritikk av påstandens troverdighet, og under andre bestemte omstendigheter kan i selv utgjøre en kritikk av påstandens troverdighet. Jeg skal her forsøke å vise hvordan.

3.2.1. Gunstig idékontekst som en del av en kritikk

En gunstig idékontekst for en bestemt påstand kan *inngå* i en kritikk av påstandens sannhet fordi: *Hvis man har gode grunner for å tro at mennesker har trodd på en feilaktig påstand kan dette at påstanden oppstod innenfor en gunstig idékontekst bidra til å forklare at*

påstanden likevel ble trodd. For eksempel: En politimann etterforsker påstanden om at dødsfallet til en viss Arne skyldtes en ulykke. Ut fra en del tekniske bevis finner han at det sannsynligvis var en ulykke. Likevel, folk i Arnes miljø trodde han ble myrdet. Hvis politimannen har rett i at det var en ulykke så bør han også kunne finne en forklaring på hvorfor folk i miljøet til Arne trodde det. Han undersøker miljøet og finner ut at påstanden om at Arne ble myrdet stemmer bra med andre ting folk tror på (idékonteksten). De kunne f.eks. fortelle at drap er veldig vanlig på deres kant av landet. Altså har han funnet forklaringen på hvorfor folk tror at Arne har blitt myrdet.

Det er et par mulige innvendinger som er spesielt interessante. For det første kunne man innvende at det at påstanden stemmer overens med idékonteksten også kan være et argument for at påstanden faktisk er sann. At at Arnes venner kunne fortelle om mange forekomster av drap kan være en indikasjon på at han faktisk ble myrdet. Dette er en fornuftig innvending. Vanligvis er folks oppfatninger eller påstander pålitelige (*principle of testimony*). Overfører vi eksemplet til påstanden om Jesus oppstandelse ville man kunne si at det faktisk fantes andre historier om oppstandelser, indikerer at oppstandelser faktisk av og til forekom på den tiden, og at Jesus derfor sannsynligvis hadde stått opp han også. Denne muligheten må derfor tas med i helhetsvurderingen av alle de argumenter som taler for og imot oppstandelsen.

Her kan det også skytes inn en liten bemerkning om asymmetriske konsekvenser av gunstig/ugunstig idékontekst. Hvis idékonteksten hadde vært *ugunstig* – hvis folks oppfatninger hadde tilsagt at det ikke kan finnes folk som står opp fra de døde – og man likevel svært overraskende hadde funnet ut at det faktisk fantes en del mennesker som likevel trodde på Jesus oppstandelse, da hadde disse menneskenes tro vært et ganske tungt argument for at de faktisk hadde rett.

Dette fenomenet viser et velkjent vitenskapelig prinsipp. Prinsippet uttrykker at *uventede* bekreftelser/avkreftelser på en hypotese er spesielt tungtveiende. Den jevne vitenskapsmann er kanskje ikke alltid klar over hvorfor, men det skyldes at slike bekreftelser/avkreftelser sannsynligvis ikke skyldes andre faktorer (f.eks. en gunstig idékontekst) enn nettopp at hypotesen er sann. Overraskelsen består i at man nettopp forventer andre testresultater enn de faktiske, og grunnen til at man forventer andre testresultater er at det meste av det vi vet på forhånd taler imot at slike testresultater vil forekomme. Det følger av dette at det er lite som

taler for at de faktiske testresultater skyldes andre faktorer enn nettopp de faktorene teorien påstår.

Derfor, hvis apoloetikken er istand å vise at Jesus oppstandelse innebar noe i utgangspunktet utenkelig for antikkens mennesker, så ville det være et tungtveiende argument for at noe eksepsjonelt faktisk hadde inntruffet.

En annen mulig innvending er om ikke *enhver* påstand som holdes for sann egentlig vil måtte stemme overens med idékonteksten, dvs. den horisont av fordommer ethvert samfunn måtte ha? Ingen påstander oppstår og aksepteres i et idémessig vakuum. Og i så fall kan ikke vår påvisning av en gunstig idékontekst utgjøre noen kritikk mot én bestemt påstand. (At dette synet vil være stå i fare for å ende i en radikal skeptisisme som gjelder alle påstander er en sak vi ikke vil bry oss med her.) Dette er en nærliggende innvending fra en moderne koherens-teoretiker (f.eks. W.V.O. Quine eller Richard Rorty⁸¹) som legger stor vekt på at kunnskap må forstås holistisk, og som opponerer mot den tradisjonelle fundamentstenkningen (foundationalism). I følge koherentismen er en påstand ikke sann fordi den støttes av grunnleggende oppfatninger som f.eks. sanseerfaring, men fordi den passer inn i et system eller nett av andre oppfatninger.

Det er imidlertid et grunnleggende problem her. Selv om det er sant at ingen påstander oppstår i et idémessig vakuum er det etter min mening ikke sant at enhver oppfatning får sin troverdighet kun fordi den passer inn i et allerede eksisterende nett av oppfatninger. For det første: Selv om påstander som oftest passer bra inn i det eksisterende nett, så blir det av og til fremsatt påstander som *bryter* med folks fordommer, og som på en mer eller mindre dramatisk måte *endrer* disse fordommene (jfr. Kuhns vitenskapelige revolusjoner eller paradigmeskifter).

For det andre, selv om koherens sannsynligvis spiller en svært viktig rolle når det gjelder hvordan påstander blir akseptert, så finnes det likevel bestemte typer begrunnelser som veier tyngre enn andre. Observasjoner er nettopp en slik type – i motsetning til f.eks. begrunnelser basert på skriftlige eller muntlige overleveringer. Hvis vi kunne observere at Jesus faktisk hadde blitt korsfestet, vært uten pust og puls, begravet osv., og senere observere han som

⁸¹ Se Quines *Two Dogmas of Empiricism* (1951). For den tidlige Quines oppfatninger om disiplinen epistemologi se "Epistemology Naturalized" i *Ontological Relativity and Other Essays*. New York: Columbia University Press (1969:69–90). For Rortys koherentisme se *Philosophy and the Mirror of Nature*. Princeton: Princeton University Press (1979)

levende, med sårmerker og det hele, ja da utgjør dette svært viktige grunner for at det i dette tilfellet hadde skjedd noe som vil kunne forandre på fordommer vi har om døden.⁸²

Jeg mener derfor at vi foreløpig kan hevde følgende: Selv om en gunstig idékontekst for en påstand kan tolkes på ulike måter, så kan den i én mulig sammenheng være en forklaring på påstandens framsettelse og troverdighet blant en gitt gruppe mennesker, selv om påstanden faktisk er usann.

3.2.2. Gunstig idékontekst som en kritikk i seg selv

En gunstig idékontekst kan også utgjøre en tung kritikk i seg selv. Dette skjer etter min mening i tre tilfeller:

- a) ... *hvis idékonteksten utgjør en bedre forklaring på at påstanden blir holdt for sann, enn konkurrerende forklaringer som ville styrket påstandens sannhet.* Hvis etterforskeren som skal undersøke påstanden om at Arne døde i en ulykke finner ut at vennenes oppfatning om at han ble myrdet mer sannsynlig skyldes deres oppfatninger om den generelle drapsstatistikken i området (idékonteksten) enn at de f.eks. hadde observert morderen, så kan man ikke bruke vennenes oppfatning som bevis for mord. I vårt tilfelle: hvis det viser seg at en gunstig idékontekst er en bedre forklaring på at oppstandelsesfortellingene ble skrevet ned, enn f.eks. forklaringen om at oppstandelsesfortellingene faktisk var skrevet av ærlige øyenvitner, så vil dette være et viktig motargument mot oppstandelsen.
- b) ... *hvis man har gode grunner for å tro at den gunstige idékonteksten inneholder tilstrekkelig mange relevante feilaktige idéer, slik at konteksten dermed vil være gunstig for feilaktige påstander.* For eksempel: Hvis det viser seg at det i Arnes miljø forekommer hyppige og feilaktige påstander om mord, og dette skyldes at media bare fokuserer på slike saker (idékonteksten), så er det stor sannsynlighet for at også Arnes venner har blitt lurt av media. På samme måte, hvis det f.eks. viser seg at idékonteksten til fortellingene om Jesus oppstandelse inneholder mange myter om andre personer som har stått opp fra de døde, blitt rykket opp til gudene, og lignende, og hvis man mener at disse mytene høyst

⁸² Altså mener jeg at epistemologisk fundamentisme tar hensyn til et viktig poeng ved våre oppfatninger som koherentismen ikke er i stand til. Løsningen er, etter min mening, en syntese av disse to teoriene. Robert Audi forsvarer en slik syntese som han kaller Moderate Foundationalism (204).

sannsynlig ikke er troverdige, ja så er det grunn til å tro at også myten om Jesus oppstandelse er et resultat av de samme mekanismene, og dermed ikke troverdig.

- c) ... *hvis konteksten inneholder så like idéer at det er en betydelig sannsynlighet for at den aktuelle påstanden er blitt påvirket av disse.* For eksempel: Hvis det går et rykte om at Arne er blitt myrdet på en svært spektakulær måte, samtidig som et bemerkelsesverdig likt rykte tidligere fantes i det samme miljøet om en annen person, så er det en viss sannsynlighet for at ryktet om Arne er inspirert av det tidligere ryktet. I vårt tilfelle: Hvis man i oppstandelsesfortellingenes kontekst fant en tidligere myte som var så å si identisk, dvs. som inneholdt en person som blir uskyldig dømt til døden, som blir gravlagt i en hule, som står opp etter tre dager osv., så øker dette sjansen for at historien om Jesus oppstandelse er inspirert av denne myten, i stedet for å være forårsaket av de faktiske forholdene.

3.3. Kriterier på en gunstig idékontekst

På bakgrunn av det som nå er blitt sagt om hva en gunstig idékontekst er, kan vi tenke oss hva man må se etter for å vurdere om en kontekst er gunstig eller ikke. Men å finne slike kriterier er én ting, noe annet er å forsøke å vurdere den faktiske konteksten i hele sin kompleksitet. Det er selvsagt også et spørsmål om hva slags idékontekst som man bedømmer som relevant. Sannsynligvis må man alltid begrense seg til å fremheve og diskutere bestemte aspekter som man mener er spesielt interessante eller viktige.

Koherens, konsistens og likhet er for så vidt kriterier i seg selv. Man går frem ved å lete etter bestemte idéer i konteksten til den aktuelle påstanden og så vurdere disse idéene i forhold til hvorvidt man tror at idéene strider imot påstanden eller positivt styrker den. I hvilken grad idéer er konsistente eller koherente er selvsagt ikke alltid enkelt å avgjøre da mange forhold kan spille inn. Man kunne f.eks. mene at Jesus oppstandelse er inkonsistent med den greske skepsisen til kroppslige oppstandelser. Men motsetningen er kanskje ikke så klar likevel, for det virker som om noen grekere ikke var fremmed for at noen spesielle personer (f.eks. hellige menn) kunne få evig liv. Hvis Jesus var en slik spesiell type så kanskje det ikke er noen motsetning likevel. Slik kan man diskutere frem og tilbake.

Hvorvidt konteksten inneholder like idéer blir også et spørsmål om skjønn – det er selvsagt ingen som kan si nøyaktig hvor like to idéer må være for at den ene sannsynligvis er inspirert av den andre. Dette er diskusjoner som må foretas i sammenheng med de konkrete idéer, noe vi også skal komme tilbake til.

Når det gjelder kritikk av religiøse myter (religionskritikk) tror jeg det i praksis vil være nyttig å se etter like eller *parallele* idéer. Parallele idéer kan avsløre tre viktige ting.

a) Den viktigste tingen er at hvis parallelle idéer ble faktisk ble trodd, så er de i seg selv en klar indikasjon på at konteksten er gunstig for slike idéer. Logikken kan uttrykkes slik: Flere idéer av samme type indikerer at det er noe med idékonteksten som favoriserer denne typen idéer, *hvis* a) det i hver enkelte idé eksplisitt eller implisitt uttrykkes at liknende idéer ikke er sanne, eller hvis b) det ikke finnes andre gode grunner til at alle idéene er sanne. F.eks. ble flere personer blant jødene, av ulike grupper, ansett som Messias. Siden det ligger implisitt i messiastanken at det bare finnes én Messias, er det rimelig å anta at konteksten er relativt gunstig for messiasmyter. Et annet eksempel er myten om jomfrufødselen. Dette er ikke en eksklusiv idé i den forstand at det ikke innebærer en selvmotsigelse å hevde at det har skjedd flere av dem. Men siden det ikke finnes noen gode forklaringer på hvorfor dette skulle skje spesielt ofte i antikken, og siden det var en utbredt oppfatning at flere helter og personer hadde guder til fedre og jomfruer til mødre, så er det rimelig å tro at disse mytene, inkludert den kristne, har oppstått i en gunstig idéhistorisk kontekst.

På samme måte, hvis idéen om Jesus oppstandelse tilhører en type myte som var relativt utbredt, og siden det antakelig ikke finnes noen gode forklaringer på hvorfor oppstandelser skulle skje spesielt ofte i antikken, så er det sannsynlig at også denne idéen er et resultat av en gunstig idékontekst.

b) Parallele myter kan under visse omstendigheter også selv være koherente idéer. For eksempel hvis man resonnerte slik: ”Hvis Elias har blitt opphøyet til å bo blant gudene så kan i alle fall Jesus stå opp.”

c) Dessuten kan parallelle myter som sagt føre til idépåvirkning.

3.4. Idépåvirkning

Idépåvirkning som religionskritikk er interessant, men etter min mening overvurdert i forhold til effekten av påvisning av gunstig idékontekst. Som NT-forsker Hans-Josef Klauck skriver om forholdet mellom kristendom og gresk-romerske idéer,

Conscious borrowings are probably the exception rather than the rule. A total reconstruction of the new Christian view of the world could not be the work of an instant; in the daily life of the newly converted Christians, codes that they had brought with them and that were presupposed as something taken for granted continued in force, thanks to their inherent plausibility.⁸³

Hovedproblemet er at det kan være vanskelig å bevise påvirkning mellom to konkrete idéer siden like idéer ofte kan ha flere andre forklaringer. Dette gjelder spesielt hvis påvirkningen ikke vil si en svært nøyaktig kopiering, eller der idéene ikke forekommer i tekster der f.eks. et sjeldent vokabular kan indikere en sammenheng.

Påvirkning fra én idé til en annen kan skje på flere måter og gi forskjellige utslag.

Boring(m.fl.)1995 deler måtene inn i over tyve kategorier. Inndelingen er imidlertid basert på en rekke tekniske litterære momenter. Her skal vi nøye oss med å nevne noen svært generelle muligheter: a) Bevisst kopiering av idéer (imitering). b) Bevisst omskrivning (eng. emulation) av idéer. c) Bevisst kopiering av idéer uten å selv være overbevist (inspirasjon). d) Ubevisst tolkning av fenomener i termer/forestillinger av tidligere myter (Herunder ubevisst tolkning av *tekst* i termer/forestillinger av tidligere myter.) F.eks. kan disiplene ha tolket den tomme graven som å bety at Jesus var oppstått, eller de kan ha tolket subjektive visjoner av Jesus som å bety at han var oppstått.

3.5. Kriterier for vurdering av påvirkning

Ut fra hva hvordan vi definerer idépåvirkning kan vi også tenke oss kriterier for vurdering av spørsmålet om idépåvirkning har funnet sted. I følge Dennis R. MacDonald, som for øvrig

⁸³ Klauck2003:427

hevder at Markusevangeliet i store trekk har blitt påvirket av Homer, finnes det flere lister av litterære kriterier på påvirkning. Noen lister er strenge og detaljerte og anerkjenner få sammenhenger, mens andre er mer grovkornete. Delvis ut fra den listen MacDonald anvender har jeg kommet frem til et utvalg som ikke er for detaljert, men som kan tjene som et utgangspunkt for en grov vurdering av hvor sannsynlig det er at myten om Jesus oppstandelse har blitt påvirket av tidligere myter.⁸⁴

Idéenes kronologi. Det første kriteriet for at en bestemt idé skal kunne ha blitt påvirket av andre er at den påvirkede idéen oppstår seinere enn den idéen man antar har vært påvirkningskilden. I de mytebeskrivelsene vi skal se på nedenfor har jeg ikke fokusert veldig på datering av kildene, men jeg har tidfestet forfatterne slik at man har mulighet til å sjekke. I litteraturlisten har jeg dessuten forsøkt å angi tekstenes opprinnelse/utgivelse, ut fra forskjellige sekundærkilder, hovedsakelig oppslagsverker.

Praktisk mulighet for påvirkning. De praktiske mulighetene for at idéene har noe med hverandre å gjøre – for at det er en kausal forbindelse mellom dem. Dette kan være i hvilken grad kommunikasjonsmidler er tilgjengelige, grad av åpenhet mellom folk, o.a. Herunder spiller det en rolle hvor utbredt den opprinnelige idéen har vært. Jo mer kjent og utbredt den opprinnelige idéen er, jo mer sannsynlig er det at seinere idéer eller versjoner har blitt påvirket av denne.

Annen idépåvirkning generelt, og den opprinnelige idéens påvirkning ellers. Jo vanligere idépåvirkning er generelt i en bestemt kultur, jo større sjanse er det for at idépåvirkning har skjedd i det bestemte tilfellet vi mistenker. Man kan også undersøke den bestemte idéens påvirkningskraft ellers: jo flere idéer som sannsynligvis har blitt påvirket av den bestemte idéen vi mistenker, jo større sjanse er det for at én bestemt annen idé også har blitt påvirket av denne.

Idélighet. Det synes innlysende at det viktigste kriteriet for de parallelle idéenes grad av relevans, er graden av likhet. Jo likere idéene er, jo mer sannsynlig er det at den ene har påvirket den andre. Det er f.eks. mer sannsynlig at en påvirkning har skjedd hvis man kan

⁸⁴ MacDonald2000:8 Kriteriene Macdonald anvender er: Accessibility, analogy, density, order, distinctiveness, og interpretability. I.P.Wood (1927) har bl.a.: 1) Når et lite religøst fellesskap integreres i et større, 2) når en ny religion oppstår, 3) Når to religioner ofte kommer i kontakt med hverandre gjennom handel, reising, mm.

gjenfinne mange elementer i én tidligere myte, enn hvis man finner elementene spredt rundt på flere myter.

Likhet som ikke kan skyldes annet enn påvirkning. Det er spesielt interessant med likheter som er av en slik karakter at man vanskelig kan tenke seg at de har andre årsaker enn nettopp påvirkning mellom dem.⁸⁵ Andre årsaker til likheter kan f.eks. være at like myter har utspring i en fellesmenneskelig psykologisk natur (jfr. Freuds forklaring på ødipusmyten), eller i erfaringer av samme type naturfenomener (syndeflodsmyster har muligens utspring i områder som er spesielt utsatt for oversvømmelser). Til en viss grad er det også rimelig å si at like myter kan skyldes tilfeldigheter.

Én annen vanlig konkurrerende årsak til idépåvirkning er nettopp at parallelle idéer har oppstått i et likt og gunstig miljø eller idékontekst. Hvis man kunne påvise at den antatt påvirkede idéen er en fremmed fugl i sin kontekst, styrker dette påvirkningsteorien. For vårt religionskritiske formål er det selvsagt mindre interessant om likhet skyldes idépåvirkning eller en felles gunstig idékontekst. Begge deler vil svekke troverdigheten til den kristne oppstandelsehistorien.

Den oversikten jeg nå har laget har vært ment å gi en liten innføring i noen argumenter og kriterier som ligger under det en kunne kalle kontekstuell religionskritikk. Oversikten er ikke ment å være uttømmende på noen måte, men jeg tror den til en viss grad forklarer og begrunner den argumentative kraften som ligger i idéhistoriske beskrivelser, samtidig som den kan hjelpe oss å vurdere selve det historiske materialet.

I det følgende vil vi se på et utvalg av konkrete idéer som fantes i antikken samt hva forskningen sier om disse idéene. Utvalget er gjort ut fra hvilke idéer jeg mener er mest interessante for å vurdere sannsynligheten for at myten om Jesus oppstandelse faktisk var i tråd med det man tenkte og trodde i samtiden.

⁸⁵ Quarles2006:109

4. Religiøsitet og overtro i antikken

Hvorvidt var troen på Jesus oppstandelse i konflikt med det antikke verdensbilde? Sagt på en annen måte: var oppstandelsestroen *inkonsistent* eller *konsistent* med andre oppfatninger som fantes i antikken generelt? Det er selvsagt vanskelig å gi et kort og eksakt svar. Vi må forsøke å finne spesielt interessante indikasjoner. I dette kapitlet skal det dreie seg om generelle beskrivelser og eksempler på religiøsitet og overtro. Poenget er at hvis folk i stor grad tror på fenomener som ikke lar seg bevise eller sanses, samt at det finnes guder og ånder som griper inn i historien, så forteller dette at en påstand om at en spesiell person har stått opp fra de døde ikke nødvendigvis er noe dumt eller utenkelig for menneskene innenfor denne konteksten.

Det er barnelærdom for mange at religion og overtro var utbredt i antikken. Likevel er dette så viktig for å kunne danne seg en religionskritisk relevant vurdering av oppstandelsesfortellingenes kontekst at vi bli nødt til å løfte frem noen spesielt interessante trekk.

4.1. Et gjennomreligiøst samfunn

Sekulariseringsteorien står ikke lenger så sterkt som den engang gjorde. Flere sosiologer har gått ut mot forestillingen om at det førmoderne samfunnet representerte en religiøs gullalder. Rodney Stark, f.eks., henviser til Mary Douglas når han skriver “It simply is not true, Douglas notes, that modern life contrasts sharply with life in simple societies when it comes to the prevalence of religious belief. With Clifford Geertz (1966), she recognizes that unbelief is not uncommon in pre-literate societies or, indeed in Old Testament times.”⁸⁶

Likevel er det mitt generelle inntrykk at det fremdeles er stor enighet blant historikere om at religion spilte en svært viktig rolle for antikkens mennesker. Etter min mening er det åpenbart at i alle fall antikken representerer en skarp kontrast til det moderne vestlige samfunnet. A.H. Armstrong, forsker på klassisk filosofi, skriver:

⁸⁶ Stark1999:269

... ancient Mediterranean culture, like other archaic cultures, was permeated by religion. There was no corner of it in which the gods and spirits were not continually brought to mind by the public ceremonies of cities and villages and the domestic rites of house and farm and family graves. The whole world was in some way apprehended as divine and full of divine presences [...] Most of the finest public buildings were temples, and all civic festivals were religious festivals, in which all the celebrations, including the great choral dances and dramatic performances – and a good deal of the eating and drinking – were part of the ritual. But it was probably the innumerable small shrines and rituals of house and farm and family life that made this ordinary spirituality so pervasive.⁸⁷

Dette er ikke noe man kunne sagt om Norge anno 2010. I artikkelen ”The Piety and Prayers of Ordinary Men and Women in Late Antiquity”, beskriver H.D. Saffrey gudskyndens betydning i Efesus og Hellas generelt:

The cult of Artemis, the national goddess; the daily municipal worship of each god and each goddess, including, without a doubt, the Roman emperors – these form the framework of the spiritual life of the person in the street in a great populous city like Ephesus. [...] What we have just demonstrated in the case of Ephesus could be generalized to cover all the cities of Greece; each of them celebrated the public cult of its own god or goddess, a cult that brought together all the citizens, not only the prominent ones who were responsible for it but also all the ordinary men and women, whose lives were governed by the religious calendar of feast days and who placed their hopes in divine protection.⁸⁸

Armstrong kommenterer hvordan åndeligheten i byene – med deres filosofer – ikke skilte seg vesentlig fra den man fant på landsbygda:

The cities of classical Greek times were spiritually and in every other way close to the country. This applies even to the greatest and most intellectually advanced of them, Athens. Most of the sovereign and independent cities of Greece were in size and character no more than country market towns. [...] There is therefore a deep rural archaism built into Mediterranean spirituality, and we also need to remember that the most reflective poets and philosophers and the most sophisticated and cynical literary figures were (as everyone is) ordinary people most of the time and felt and imagined and acted in religious matters as the ordinary people around them did. Socrates, Plato, and Euripides would have had phallic symbols at their doors, like everyone else in Athens. And, as it is highly probable that they had all been initiated into the Eleusinian Mysteries, each of them would have found himself, one fine autumn day, bathing in the sea in the company of a small live (and no doubt lively) pig as an indispensable preliminary to initiation.⁸⁹

⁸⁷ Armstrong1986:xvii + 68

⁸⁸ Saffrey1986:199

⁸⁹ Armstrong1986:xv

På landsbygda var gudsyndelsen i templene og helligdommene en sentral del av folks liv.⁹⁰ Taleren Libanius fra Antiokia klagde til keiseren (antakelig i år 386) på hvordan kristne munkar skjendet bøndernes gamle templer. ”To snatch from a region the temple which protects it is like tearing out its eye, killing it, annihilating it.”⁹¹ Den samme graden av religiøsitet preget det tradisjonelle romerske samfunnet. Romerne var, i følge John Pinsent, også i samtiden kjent for å være overtroiske.⁹² Følgende ordveksling mellom mirakelmannen Apollonius fra Tyana (15?-ca.100?) og den romerske konsulen Telesinus, kan kanskje være illustrerende: ” ”And what is your wisdom?” ”An inspiration,” answered Apollonius, ”which teaches men how to pray and sacrifice to the gods.” ”And is there anyone, my philosopher, who does not know that already?”⁹³ Den utstrakte offerkulturen er et uttrykk for oppfatningen om at gudene griper inn i verden. Gudene kunne sørge for god helse, helbrede sykdom, gi gode avlinger, krigslykke, godt vær på sjøen osv. Derfor måtte de blidgjøres, og derfor måtte det ofres.

Selv om man fant eksempler på religiøse skeptikere og personer som ble omtalt som ateister, så ser det ut til at det var svært få, om noen, som fullstendig benektet at det fantes guder.

4.2. Historiske mirakelmenn: magi, demoner, eksorsisme, helbredelse

Det ble sagt om flere historiske skikkelser at de hadde utført mirakler. Dette skyldtes som regel guddommelig visdom eller hjelp av demoner, altså magi (gr. *mageia* eller *goēteia*). Demonstro var utbredt både blant grekere og jøder, selv om det fantes en rekke ulike forestillinger om hva disse demonene egentlig var. Både den jødiske filosofen Filon (30f.Kr.–50e.Kr.) og historikeren Josefus (37-ca.100) trodde på eksistensen av demoner (kroppløse sjeler).⁹⁴ Wendy Cotter trekker følgende slutning basert på disse to: “The contribution that both Josephus and Philo bring to our efforts to reconstruct ideas available to people living in Greco-Roman antiquity is that spirits are to be expected just as surely as one knows of the existence of air or wind.”⁹⁵

⁹⁰ Saffrey1986:199

⁹¹ Saffrey1986:202 (ref. til Libanius: *Pro templis*)

⁹² Pinsent1986:157-158

⁹³ Filostratos: *Apollonius fra Tyanas liv* 4.40

⁹⁴ Cotter1999:94 (ref. til Filon: *Om Kjempene* 12-13 og Josefus: *Den jødiske krig* 7.181.182, 185, *Jødernes historie* 8.44-45)

⁹⁵ Cotter1999:95

De fleste så nok på demonene som ånder i en eller annen forstand; de kunne være budbringere mellom guder og mennesker, fiender av guder, fiender av mennesker, skytsengler eller døde menneskers ulykkelige sjeler.⁹⁶ Det var i alle fall en vanlig oppfatning at demoner kunne ta bolig i mennesker. I biografien om Marcellus skriver Plutark (46-120) om folks skepsis overfor en besatt mann som oppførte seg vilt: “No man venturing to lay hands upon him or even to come in his way, out of superstitious fear, but all avoiding him, he ran out to the gate of the city, freely using all the cries and gestures that would become a man possessed and crazed.”⁹⁷ I dag vil vel de fleste hevde at idéen om demonbesettelse var en førvitenskapelig forklaring på ulike former for psykiske lidelser.

Den greske kongen Phyrros (319 f.Kr.-272) kunne helbrede sykdommer, i følge Plutark.⁹⁸ Det samme ble sagt om keiser Vespasian (23-79), i følge både Dion Kassios (ca.155 - etter 229)⁹⁹ og Tacitus (56-117):

One of the common people of Alexandria, well known for his blindness, threw himself at the Emperor's knees, and implored him with groans to heal his infirmity. This he did by the advice of the God Serapis, whom this nation, devoted as it is to many superstitions, worships more than any other divinity. He begged Vespasian that he would deign to moisten his cheeks and eye-balls with his spittle. Another with a diseased hand, at the counsel of the same God, prayed that the limb might feel the print of a Caesar's foot.¹⁰⁰

Apollonius fra Tyana kunne helbrede, og helbredet ei jente som, i følge biografen Filostratos, var enten død eller tilsynelatende død.¹⁰¹ Følgende påstand av Origenes (ca.185-254) i *Mot Kelsos* føyer seg inn i rekken av indikasjoner på at mirakelmenn og demonstro hadde en betydelig utbredelse, samt at helbredelse for sykdom ble satt i sammenheng med besettelse.

[Celsus] puts them [the Jesus miracles] on a level with the “works of sorcerers who profess to do wonderful miracles, and the accomplishments of those who are taught by the Egyptians, who for a few obols make known their sacred lore in the middle of the market place and drive daemons out of men and blow away diseases and invoke the souls of heroes...”¹⁰²

⁹⁶ Cotter1999:77

⁹⁷ Cotter1999:79 (ref. til Plutark: *Parallele liv, Marcellus* 20.5f)

⁹⁸ Cotter1999:39 (ref. til Plutark: *Phyrros Liv* 3.4)

⁹⁹ Dion Kassios: *Den romerske historie* 66.2

¹⁰⁰ Tacitus: *Historier* 4.81

¹⁰¹ Filostratos: *Apollonius fra Tyana* 4.46

¹⁰² Cotter1999:80 (ref. til Origenes: *Mot Kelsos* 1.68)

Kelsos pekte faktisk på mange profeter i Palestina som vandret omkring og påsto ”I am God, or a son of God, or a divine spirit”.¹⁰³ Kirkefaderen Eusebius (ca.260-ca.340), f.eks., trodde at en del av Apollonius fra Tyanas mirakler (de som ikke kunne avvises som fiksjon) skyldtes magi og demoners verk.¹⁰⁴ John G. Cook skriver at dette var en vanlig anklage i den gresk-romerske verden. Kristne apologeter og deres motstandere beskyldte hverandre for å drive med magi og stå i ledtog med demoner.¹⁰⁵ Apologeten Athenagoras (133-190) trodde at avgudenes krefter skyldes demoner, og Origenes forklarte troen på guden Asklepios helbredelser med at det egentlig var snakk om en helbredende demon.¹⁰⁶

I Justin Martyrs bok *Dialogen med jøden Tryfon*, kritiserer Tryfon (ca. 160) falske profeter som ”er frekke nok til å forvirre menneskene med undrene sine, og gir ære til ånder og demoner som fører vill.”¹⁰⁷ Keiser Julian (apostaten) (331/332- 363), som var en ivrig kritiker av kristendommen, betvilte tilsynelatende ikke at Jesus (eller andre kjente historiske skikkelser, som Pythagoras) hadde utført mirakler, men han ble heller ikke imponert:

Yet Jesus, who won over the least worthy of you, has been known by name for but little more than three hundred years; and during his lifetime he accomplished nothing worth hearing of, unless anyone thinks that to heal crooked and blind men and to exorcize those who were possessed by evil demons in the villages of Bethsaida and Bethany can be classed as a mighty achievement.¹⁰⁸

Justin mente dessuten at forutsigelser ved de døde, forutsigelser ved lytefrie barn, påkallelse av døde sjeler, drømmesendere og hjelpeånder, beviser at sjelen lever videre etter døden.¹⁰⁹

Filosofen Apuleius fra Madaura (123-190?) ble en gang anklaget for å ha brukt magi for å få en kvinne forelsket i ham. Han forsvarte seg ved å hevde at alle mirakler utført av magikere i virkeligheten skyldes demoner: “I believe Plato when he asserts that there are certain divine powers holding a position and possessing a character mid-way between gods and men, and that all divination and the miracles of magicians are controlled by them.”¹¹⁰

De ser altså ut som om både kristne og hedninger godt kunne tro at de respektive mirakelmenn faktisk hadde utført mirakler (selv om anklager om ren svindel også var

¹⁰³ Young1977b:88 (ref. fra Origenes: *Mot Kelsos* 7.9)

¹⁰⁴ Cook2002:14

¹⁰⁵ Cook2002:276

¹⁰⁶ Athenagoras: *Til forsvar for de kristne* 26-27, Origenes: *Mot Kelsos* 3.24

¹⁰⁷ Justin: *Dialogen med Tryfon* 7

¹⁰⁸ Cook2002:298 (ref. til Julian: *Mot galileerne* 191e)

¹⁰⁹ Justin: *Første apologi* 19

¹¹⁰ Cotter1999:80 (ref. til Apuleius fra Madaura: *Apologia* 43)

hyppige). Det man i så fall diskuterte var hvorvidt miraklene skyldtes mirakelgjørerens egne krefter, eller om de sto i et særlig forhold til gudene, eller om det snarere var demoners verk.

Apostelgjerningene inneholder flere referanser til trollmenn og åndeutdrivere: ”De dro tvers over øya helt til Pafos. Der støtte de på en jødisk trollmann og falsk profet som het Barjesus.” (Apg 13:6) ”Noen omreisende jødiske åndemanere forsøkte også å si fram Herren Jesu navn over dem som var besatt av onde ånder, og sa: «Jeg besverger dere ved den Jesus som Paulus forkynner.» Det var sju sønner av den jødiske overpresten Skevas som drev på med dette.” (Apg 19:13-14) Apg 8:9-10 refererer til trollmannen Simon Magus: ”En mann ved navn Simon holdt til i byen. Han drev med trolldom så folket i Samaria var helt overveldet. Han påsto at han var noe stort. Alle var opptatt av ham, og både små og store sa: «Han er Guds kraft, den som kalles Den store.»” I følge Justin Martyr ble Simon Magus i Roma ansett for å være en gud. Han hevder dessuten at ”nesten alle samaritanere, og noen få fra andre folkeslag, bekjenner ham som den første Gud og tilber ham.” Justin skriver videre: ”En viss Menander, også han fra Samaria, fra landsbyen Kapparetaia, ble Simons disippel, og demonene virket også i ham. Han kom til Antiokia, og vi vet at han bedro mange med sine magiske kunster. Han overbeviste dem som fulgte ham om at han ikke kunne dø, og fortsatt er det noen fra hans følge som hevder dette.”¹¹¹

Satirikeren Lukian fra Samosata (ca.125-etter 180) var spesielt krass mot overtroen. Lukian var fra Syria, og det er derfor mulig han kjente spesielt godt til kulturen i Palestina. I det følgende sitatet forteller en demontrende mann, Ion, om en ”berømt” eksorsist han selv har opplevd:

When he stands beside them as they lie there and asks: ‘Whence came you into his body?’ the patient himself is silent, but the spirit answers in Greek or in the language of whatever foreign country he comes from, telling how and whence he entered into the man; whereupon, by adjuring the spirit and if he does not obey, threatening him, he drives him out. Indeed, I actually saw one coming out, black and smoky in color.”¹¹²

4.3. Helter og inkarnerte guder

Kildene vitner om flere samtidige personer (f.eks. Pythagoras, Empedokles, Platon, Aleksander den store, Romulus og Remus, Julius Cæsar, keiser Augustus, m.fl.) som hevdet å

¹¹¹ Justin Martyr: *Første Apologi* 26

¹¹² Cotter1999:81 (ref. til Lukian fra Samosata: *Elsker av løgner* 16)

ha hatt guddommelige evner og opphav, eller som ble tillagt slike gjennom rykter og fortellinger. Frances Young skriver, på bakgrunn av bl.a. Kelsos påstander: “At any rate, the controversy reflects a cultural atmosphere in which such claims could find root and might thrive. Celsus indeed points to many prophets in Palestine wandering about saying ‘I am God, or a son of God, or a divine spirit’.”¹¹³

Young slutter dessuten av Kelsos argumenter at en doketisk inkarnasjon faktisk var en akseptert mulighet. F.eks. hevder Kelsos at det har vært mange vitner til Asklepios, noe som altså innebærer at Asklepios på et eller annet vis tar på seg ”et menneskes skikkelse”: “... a great multitude of men, both of Greeks and barbarians, confess that they have often seen and still do see not just a phantom but Asclepius himself healing men and doing good and predicting the future.”¹¹⁴ Plutark skriver om fortellingene om Platons guddommelige slektskap, og kommenterer dem slik:

I do not find it strange if it is not by a physical approach, like a man’s, but by some other kind of contact or touch, by other agencies, that a god alters mortal nature and makes it pregnant with a more divine offspring... In general (the Egyptians) allow sexual intercourse with a mortal woman to a male god, but in the contrary case they would not think that a mortal man could impart to a female divinity the principle of birth and pregnancy, because they think that the substance of the gods consists of air and breath (or spirits), and of certain heats and moistures.¹¹⁵

Også Kelsos nevner denne myten om at Platon var sønn av Apollon.¹¹⁶ Josefus skriver om en kvinne som på Jesus tid trodde hun hadde hatt samleie med guden Anubis i et Isis-tempel.¹¹⁷

La oss også ta med Apg 14, hvor Paulus og Barnabas forkynner i Lystra:

Apg 14, 11-13: Folkemassen så hva Paulus hadde gjort, og satte i å rope på lykaonisk: «Gudene er blitt som mennesker og er kommet ned til oss.» 12 Og de kalte Barnabas for Zevs og Paulus for Hermes, siden det var han som førte ordet. 13 Presten ved Zevs-tempelet like utenfor byen kom til byportene med okser og blomsterkranser og ville ofre sammen med folkemengden.

Med andre ord er den første tolkningen folkemassen griper til den at Barnabas og Paulus er inkarnerte guder, noe som kan tyde på at denne idéen ikke var så fjern. I følge Tryfon er inkarnasjonstanken en gresk oppfinnelse: ”I grekernes myter fortelles det at Persevs ble født

¹¹³ Young1977b:88

¹¹⁴ Young1977b:89 (ref. fra Origenes: *Mot Kelsos*: 3.24)

¹¹⁵ Young1977b:95 (siteret fra Plutark: *Bordsamtaler*, viii.1.2)

¹¹⁶ Cook2002:30 (ref. til Origenes: *Mot Kelsos* 1.37)

¹¹⁷ Josefus: *Jødenes historie*: 18.3.4(74)

av Danæ mens hun enda var jomfru... Dere kristne burde skamme dere over å si lignende ting [om Jesus]. Dere burde heller si at denne Jesus var et menneske av menneskelig herkomst.”¹¹⁸

Det kan også nevnes at det også finnes en antikk helte-kategori som begrenser seg til spesielle greske personer som ble sagt å komme opp fra gravene, som fikk en slags status som halvguder, og som hadde en såkalt gravkultus knyttet til seg. Heltedyrkelsen har ofte blitt sammenliknet med den kristne helgendyrkelsen, som i likhet med heltedyrkelsen var opptatt av relikvier. Kultusen var altså lokalisert til bestemte graver der man mente at helten holdt til.¹¹⁹ Burkert skriver at det ble sagt at flere mennesker hadde møtt slike døde helter:

Behind and alongside officially organized actions of this kind there are numerous spontaneous manifestations of heroes which are experienced and believed by ordinary individuals; the cult is regarded as a response to the fact that the hero has displayed his power. A hero may physically encounter a person – a terrifying and dangerous occurrence; here a straightforward belief in ghosts evidently becomes caught up in the hero cult.

Disiplenes redsel for at den oppstandne Jesus var et spøkelse er en mulig parallell til dette fenomenet. ”De ble forferdet og redde, for de trodde de så en ånd.” (Luk 24:37)

4.4. Drømmer, visjoner, orakler og helbredelsessteder

Drømmer har lenge blitt sett på som en måte på hvordan gudene kunne komme i kontakt med menneskene. Vi finner en rekke eksempler i Bibelen. Også blant grekerne var det en utbredt formening om at drømmene kunne formidle budskap fra gudene eller forutsi fremtiden. I følge Klauck var den rådende oppfatningen at ”... significant dreams were sent from heaven and therefore had the same rank as oracles.”¹²⁰ Et eksempel er Plutark, som ellers er skeptisk til overtro, men som likevel avsto fra å spise egg en periode på grunn av en drøm, og som kalte drømmene våre “the oldest, most venerable oracles.”¹²¹

Paulus hevdet at Gud hadde åpenbart Jesus for ham (Gal 1:15 og 1 Kor 15:8). I følge Lukas (Apg 9:3f, 22:6f) fikk synet ham til å falle til bakken og han ble midlertidig blind. Han fikk

¹¹⁸ Skarsaune1988:12 (sit. fra Tertullian: *Dialog med jøden Tryfon.*)

¹¹⁹ Burkert1985:203ff

¹²⁰ Klauck2003:206

¹²¹ Klauck2003:205 (ref. til Plutark: *Middagen til de sju vise menn* 2.3.1)

synet tilbake etter at han hadde blitt bedt for av en kristen mann, Ananias. Gud forteller så Ananias at Paulus er utvalgt til å misjonere evangeliet. Dette fører til Paulus omvendelse.

Slike og liknende visjoner var ikke helt uvanlige. Paulus nevner f.eks. i 2 Kor at han hadde hørt om en mann som hadde blitt rykket opp til himmelen og hørt ”usigelige ord, som et menneske ikke har lov til å uttale”.¹²² Dette var et typisk motiv i flere samtidige verker i den apokalyptiske sjangeren – en sjanger som strekker seg så lang tilbake som 200 år f.Kr.¹²³

Crossan skriver:

In 1 Corinthians 15 Paul begins by enumerating all the apparitions of the risen Jesus. But, having recited them in 15:1-2, he never mentions them again throughout the rest of the argument in 15:12-58. The reason is quite clear. The Corinthians know all about visions and apparitions and would not dream of denying their validity. Of *course* the shades return from below with visible and even tangible bodies. Of *course* the immortal, born of human and divine parents and assumed among the gods and goddesses after death, return from above with visible and even tangible bodies.¹²⁴

2 Makkabeerbok (ca.124f.Kr.) 3 beskriver en hendelse som har slående likheter med Paulus visjon.¹²⁵ Historien forteller at den selevkidske stattholderen Heliodoros ble hindret av Gud fra å stjele templets skatter. Gud viser seg så i et subjektivt syn (bl.a. en fryktinngytende rytter og to strålende menn) og han blir slått i bakken og mister synet. Øverstepresten Onias går imidlertid i forbønn for ham, og han redder dermed livet. Heliodoros får et nytt syn der han blir fortalt at han skal misjonere for Gud. Interessant er det at den samme boken også refererer til flere objektive syn, bl.a. 2 Makk 5:1-3, et syn som viste seg ”over hele Jerusalem i nesten førti dager.” Også dette synet var veldige krigere til hest.¹²⁶

En god del grekere oppsøkte hellige steder der gudene, gjennom spesielle mennesker, orakler, kunne formidle svar på bønner eller spørsmål, eller der man kunne få hjelp til å tyde drømmer og andre tegn. ”Now I am aware of no people, however refined and learned or however savage and ignorant, which does not think that signs are given of future events, and that certain persons can recognize those signs and foretell events before they occur.”, skriver Cicero (106-43f.Kr.).¹²⁷ Oraklet i Delfi var det mest berømte. Noen plasser var også kjente for å kunne tilby helbredelse fra gudene. Asklepios helligdom i Epidaurus var berømt for

¹²² Carrier2005:152 (ref. til 2 Kor 12:1-4)

¹²³ Hvalvik1999:368

¹²⁴ Crossan1998:xxviii

¹²⁵ Hendelsen skal angivelig ha skjedd i ca. år 178 f.Kr.

¹²⁶ Andre objektive syn: 2 Makk 10:29, 11:8

¹²⁷ Cicero: *Om spådomskunsten* 1.2

mirakuløse helbredelser i hellenistisk tid.¹²⁸ Som vi har sett refererer Origenes til at mange vitner har sett Asklepios personlig – ikke bare spøkelset av ham.”¹²⁹ Aelius Aristeides (117-181) skriver at Herakles fortsatt helbreder:

But why should we speak of ancient history. For the activity of the god is still now manifest. On the one hand, as we hear he does marvelous deeds at Gadira and is believed to be second to none of all the gods. And on the other hand, in Messene in Sicily he frees men from all diseases, and those who have escaped danger on the sea attribute the benefaction equally to Poseidon and Heracles. One could list many other places sacred to the god, and other manifestations of his power.¹³⁰

4.5. Oppsummering

Det historiske materialet vi her har sett på gir oss etter min mening et bilde av antikken som et miljø der man i stor grad trodde på guder og ånder, og at disses inngripen kunne forklare en rekke fenomener som vi i dag vil tilskrive blinde naturlige mekanismer. Man kunne dessuten påvirke gudene ved bønn og ofring, og noen spesielle mennesker ble regnet for å ha spesiell nær kontakt med gudene. Disse kunne bla. drive ut onde ånder, helbrede og forutsi framtiden. Mange trodde også på at guder eller ånder kunne utføre spektakulære og uvanlige mirakler, ja til og med vandre rundt her nede som vanlige mennesker. Vi kan ikke utelukke store geografiske og individuelle forskjeller, men helhetsinntrykket er likevel svært viktig for vårt formål.

I det følgende skal vi snevre inn interessefeltet et hakk og se nærmere på oppstandelsestro spesielt, henholdsvis i gresk-romersk og jødisk tradisjon.

5. Gresk-romersk oppstandelsestro

5.1. Dødelige mennesker

¹²⁸ Cotter1999:16

¹²⁹ Young1977b:89 (ref. til Origenes: *Mot Kelsos* 3.24)

¹³⁰ Cotter1999:13 (ref. til Aelius Aristeides: *Herakles* 40.12)

Tradisjonell (i alle fall homerisk) gresk tanke var at menneskets lodd var å dø, men at sjelen fortsatte å eksistere i Hades – den mørke underverdenen.¹³¹ Men man kan si at også sjelen var død, noe som bl.a. uttrykkes ved at man manglet ulike evner som sansing og følelser, hukommelse, eller til og med bevissthet. Sjelen var ikke lykkelig men preget av resignasjon. At sjelen fortsatte å eksistere vil derfor ikke si at man hadde et slags evig liv. Man må likevel snakke om et komplekst og til dels selvmotsigende bilde de ulike kildene gir. F.eks. kunne enkelte sjeler få evig straff i dødsrikets nederste etasje, Tartaros, noe som jo må innebære at sjelene hadde en slags bevissthet. Andre kilder støtter opp om denne forestillingen om bevisste sjeler, og om ulike tilholdssteder for gode og onde.¹³² Etter hvert begynner man også å snakke om en endelig dom over de døde sjelene. En del filosofer, f.eks. Pythagoras (ca.570-ca.495 f.Kr.) og Platon (428-348f.Kr.), hevdet at sjelene ville befris fra kroppen og ha en slags selvstendig bevissthet, stige opp til gudene, og faktisk også kunne reinkarneres i andre kroppar.¹³³ Så det kan se ut som om det har vært en viss utvikling siden Homer (ca. 700-tallet f.Kr.). Likevel er det generelle inntrykket at døden for folk flest var noe negativt og uønsket.

La oss se på et par eksempler fra NT. I følge Lukas var Paulus på Areopagos i Athen og samtalte med epikureiske og stoiske filosofer.¹³⁴ Han hadde talt om Jesus og oppstandelsen og dette syntes filosofene var merverdige ting som de gjerne ville høre mer om. Paulus forteller at Jesus hadde stått opp fra de døde som en bekræftelse på den allmenne oppstandelsen. Men blant filosofene var det noen som gjorde narr av ham da de hørte om oppstandelse fra de døde. Også fra korinterne møtte Paulus motstand når det kom til oppstandelsen: ”Men når det blir forkynt at Kristus er stått opp fra de døde, hvordan kan noen blant dere da si at det ikke finnes noen oppstandelse fra de døde?” (1 Kor 15:12) Både Endsjø og NT-forsker James Dunn mener det er ganske sikkert, i alle fall i tilfellet med korinterne, at er den allmenne oppstandelsen det ble reagert på, og ikke Jesus spesielle oppstandelse.¹³⁵ Problemet for grekerne var ikke at en spesiell person hadde blitt hentet av gudene like etter døden, men hvordan man kunne stå fysisk opp fra de døde hvis ens kropp var råtnet, brent eller fortært av dyr. Sjelen hadde i så fall ingen kropp den kunne gjenforenes med.¹³⁶

¹³¹ Endsjø2009:24 (ref. f.eks. til Homer: *Odysseen* 11, *Illiaden* 23)

¹³² Porter1999:73, se f.eks. Aiskhylos: *Eumenidene* 273-75, Platon: *Gorgias* 523E

¹³³ Se f.eks. *Faidon* eller *Staten*

¹³⁴ Apg 17:16f

¹³⁵ Endsjø2009:153, Dunn1980:34

¹³⁶ Endsjø2009:155, se f.eks. Makarios Magnes: *Apokritikos* 4.24.: ”For many have often perished in the sea, and their body has been consumed by fish, while many have been eaten by wild beasts and birds. How then is it possible for their bodies to rise up?” Et annet eksempel er Aurelius Ambrosius fra Milan: *Begravelsestaler* 2.55.1: You wonder in what way putrefied remains can become sound, how dispersed members can come together, how destroyed parts can be renewed . . . It disturbs the gentiles much, how it can come to pass, that the earth can restore those whom the sea has absorbed, those whom wild beasts have torn apart, and those whom beasts have devoured.” (Siter i Cook2002:245)

5.2. Kroppen

Det har som sagt vært vanlig å beskrive forholdet mellom gresk tanke og idéen om kroppslig oppstandelse som et konfliktforhold. Verken Platon eller Paulus var spesielt begeistret for den menneskelige kroppen, i motsetning til sjelen, fornuften eller ånden. Den samme holdningen ble videreført av gnostiske retninger. Dette stemmer dårlig med kristendommens vekt på den kroppslige og kjøttlige oppstandelsen, og det stemmer dårlig med evangeliene oppstandelsesfortellinger, spesielt Lukas. Likevel, grekernes forestillinger om gudene var ikke at de hadde en normal jordisk kropp. Og de kristne mente at den nye kroppen ikke var helt lik den gamle. Paulus skriver, som vi har sett, nettopp at det var en ”forvandlet kropp” som skulle stå opp. Dessuten, tendensen til å nedvurdere kroppen var antakelig først og fremst et fenomen blant de lærde filosofer og teologer. Grekere flest var opptatt av kropp og helse, noe som bl.a. kom til uttrykk ved deres sans for kroppssøving og sport. Å unngå sykdom eller å bli helbredet fra sykdom, var det viktigste man bad gudene om. Derfor fantes det spesielle guder som man mente kunne hjelpe med dette (f.eks. Asklepios og Apollon). Også spesielle helbredelseskulter var populære.¹³⁷ Man kunne spørre som Endsjø, hvis det var slik at folk var motstandere av kroppen og kjøttet, hvordan kunne kristendommen vinne frem når den lærte nettopp kroppens og kjøttets oppstandelse?

5.3. Udødelige guder med evige kropp

I motsetning til mennesker var gudene udødelige, så å si per definisjon. Med dette mentes også at det var umulig å adskille en guds kropp og sjel. I følge Endsjø er det de samme ord for kropp som brukes om mennesker som om guder. Og gudenes kropp og kjøtt er like udødelig som sjelen. ”Denne lite platonske ideen om et uforgjengelig legeme man beholder i all evighet, var på ingen måte merkverdig ut fra mer tradisjonell gresk tenkning: Udødelighet var i utgangspunktet *alltid* knyttet til en uforgjengelig kropp!”, skriver Endsjø.¹³⁸ Han referer bl.a.

¹³⁷ Endsjø2009:22

¹³⁸ Endsjø2001:54

til Iliadens fortelling om Helios udødelige kveg, som selv om kjøttet blir slaktet og stekt, likevel nekter å dø. Dette kunne faktisk også gjelde andre ting:

The “immortal veil” lent by Ino Leucothea to Odysseus was immortal by reason of its incorruptible nature. The shield of Athena was accordingly both “ageless and immortal”. The term “incorruptible,” “aphtitos,” was also repeatedly used to describe the nature of the gods, thus emphasizing their physical nature. Just like gold was “incorruptible”, “aphtitos”, and did not fall victim to decay, so was the case with the immortal flesh of the gods.¹³⁹

Gudene var udødelige i kraft av deres ekstreme fysikk. Gudene var altså ikke immaterielle og de var heller ikke spesielt moralske eller kloke. Homers guder er så antropomorfe, skriver Martin Nilsson, at det eneste som skiller dem fra menneskene er at de er sterkere og mektigere.¹⁴⁰ A.H. Armstrong skriver:

When the difference between gods and human beings is thought of as a difference in powers within the whole, it becomes easier to see how humans could sometimes come to be worshipped as gods. The gulf between gods and humans, the sense of distance and difference of the divine, is very often strongly stressed, especially in the early poetry, and we shall soon see that it is more than just a difference of power. But the gulf was never so great that the two species could not interbreed.¹⁴¹

Klauck hevder at selv om den kjente inskripsjonen i Delfi, ”kjenn deg selv”, symboliserer en allmenn advarsel mot å opphøye seg selv til guder (gr. *hybris*), trenger den ikke representere den normale holdningen – tvert imot: ”It is precisely this attack upon hubris that reveals that a temptation to go beyond the boundaries did exist. Divine power could manifest itself in particular, favoured human beings, in philosophers, poets, seers, doctors and miracle workers.”¹⁴² Også Klauck poengterer likhetene mellom mennesker og guder: “We should also pay heed to the simple fact that the Greeks imagined their gods in human form and that conduct in the world of their gods was very much human conduct.”¹⁴³

Også den guddommelige maten, ambrosiaen, viser at udødelighet er knyttet til kroppen. Mat er jo i seg selv knyttet til kropp, og ambrosiasens funksjon var først og fremst å bevare kroppen fra forfallet. Udødelighet kom som en logisk konsekvens av kroppens bevaring.¹⁴⁴

¹³⁹ Endsjø2009:40

¹⁴⁰ Endsjø2009:41 (ref. til Martin Nilsson 1971. *The Minoan-Mycenaean religion and its survival in Greek religion.*)

¹⁴¹ Armstrong1989(1986):74

¹⁴² Klauck2003:260

¹⁴³ Klauck2003:261

¹⁴⁴ Endsjø2009:45: Thetis in a similar way put ambrosia and nectar in the nostrils of the dead Patroclus to preserve the corpse from decay, assuring that the flesh would “remain the same, or be even better”. Comparing the use of ambrosia on the living and the dead, we find that its

Gudene var altså udødelige og menneskene dødelige. Dette betød at guder fikk udødelig avkom, og menneskene fikk dødelig avkom. I den greske tradisjonen var det imidlertid ganske vanlig at guder fikk barn med mennesker. Det er viktig at vi merker oss at slike barn kunne være spesielle på ulike vis, men de var *alltid* regnet som dødelige.¹⁴⁵

5.4. Gjenopplivelse, bortrykkelse, oppstandelse

Grekerne omgikk seg med en mengde fortellinger, både gamle og relativt nye, om fantastiske og mystiske dødsfall. I likhet med Jesus forutså flere skikkelser sin egen død, deriblant statsmennene Nicias og Sulla, i følge Plutark (ca.46-120).¹⁴⁶ Han skriver at spartanernes konge Kleomenes III (260-219 f.Kr.) ble forrådt og utsatt for falske anklager, og holdt fanget av egypternes konge Ptolemaois. Før fluktforsøket holdt han et måltid med sine tretten venner. Forsøket mislyktes for ingen ville hjelpe ham, og han begikk dermed selvmord sammen med sine nærmeste menn. Etter selvmordet ble liket hengt opp, men en slange kveilet seg rundt hodet og hindret åtseluglene å spise av liket.¹⁴⁷

In consequence of this, the king was seized with superstitious fear, and thus gave the women occasion for various rites of purification, since they felt that a man had been taken off who was of a superior nature and beloved of the gods. And the Alexandrians actually worshipped him, coming frequently to the spot and addressing Cleomenes as a hero and a child of the gods,¹⁴⁸

Noen ganger var ikke døden endelig, og enkelte ble ikke engang rammet av den. Det ser ut til at vi kan dele opp de ulike oppstandelsesmytene inn i tre typer: For det første har vi personer som har vært døde men som har fått sitt gamle jordiske og dødelige liv tilbake (F.eks. Lasarus). For det andre har vi guddommeliggjørelse (gr. *apotheosis*) uten forutgående død (f.eks. Elia¹⁴⁹), og til slutt har vi guddommeliggjørelse med forutgående død og oppstandelse (gr. *anastasis*) (f.eks. Jesus).

primary effect was not one of immortality, but one of physical preservation. Immortality only followed as it was the effect of making a live body physically incorruptible. (ref. til Homer: *Iliaden* 23.185 – 191, 24.414):

¹⁴⁵ Endsjø2009:54

¹⁴⁶ Plutark: *Sulla* 37.1

¹⁴⁷ Slanger ble gjerne forbundet med guder

¹⁴⁸ Plutark: *Kleomenes* 39.2

¹⁴⁹ At Elia ble guddommeliggjort vil nok ikke alle være enig i. Men ut fra gresk tanke var kroppslig udødelighet nettopp kjennetegnet på en gud. I så måte er det rimelig å plassere Elia i denne kategorien siden han ble hentet opp til Gud med sin jordiske kropp

5.4.1. Gjenopplivelse til jordisk liv

Noen historier gjaldt altså personer som ble vekket til sitt ”gamle” liv, dvs. uten at man dermed ble udødelig. Mirakelmenn som Apollonius fra Tyana og gudemennesket Asklepios ble sagt å ha vekket flere døde tilbake til livet.¹⁵⁰ Lukan (39-65) skriver hvordan heksen Erichtho vekket til live et lik.¹⁵¹ Pseudo-Apollodoros (ca. 100?) skriver om oppvekkingen av den mytiske skikkelsen Glaukus.¹⁵² Vi skal også komme tilbake til Alkestis som ble vekket opp av Herakles, og Eurydike som i alle fall nesten fikk livet tilbake. Endsjø:

Though there probably was dissent about a number of these specific incidents, the general notion that once dead it was theoretically possible to return to mortal life did not represent any great controversy in the Greek world at any time. Even philosophers who otherwise found little value in the body presented some of these stories as true.¹⁵³

Endsjø peker på at dette er noe annet enn oppstandelse til evig liv, slik Jesus oppstandelse var. Men man må likevel legge merke til at det er *kroppen* som får livet tilbake.

5.4.2. Guddommeliggjørelse der døden ikke spiller noen rolle

Mer interessant blir det når det mytene involverer guddommeliggjørelse, altså at man fikk evig liv. For det første finner man eksempler på personer som blir udødeliggjort/guddommeliggjort før eller etter sin død, men der denne forutgående døden ikke spiller noen viktig rolle eller bare impliseres. Eksempler på dette er kong Menelaos¹⁵⁴, Agamemnons datter Ifigenia som ble borttrykket til gudene idet hun skulle ofres¹⁵⁵, Ino som kastet seg i havet, og hennes sønn Melikertes som hun først hadde kokt til døde¹⁵⁶, nymfen Bolina¹⁵⁷, argonauten og Herakles yndling Hylas, som ble trukket under vannet av nymfene¹⁵⁸, Kadmos og Peleos som ble lovet fortsatt liv og guddommeliggjørelse etter deres død¹⁵⁹, Britomartis fra Kreta som kastet seg i et fiskegarn, forsvant, og siden viste seg for folk

¹⁵⁰ Endsjø2009:47 (ref. til Pindar: *Pythiske oder* 3.54-58)

¹⁵¹ Cook2002:244 (ref. til Lukan: *Pharsalia* ("Borgerkrigen"): 6.588-830)

¹⁵² Endsjø2009:48 (ref. til Pseudo-Apollodoros: *Bibliothēke* 3.3.1.)

¹⁵³ Endsjø2009:51

¹⁵⁴ Endsjø2006:65 (ref. til Euripides: *Helena* 1675)

¹⁵⁵ Endsjø2009:68 (ref. til bl.a. Pausanias: *Beskrivelser av Hellas* 1.43.1)

¹⁵⁶ Endsjø2009:66 (ref. til Hyginus: *Fortellinger* (Fabulae) 2 + 224)

¹⁵⁷ Pausanias: *Beskrivelser av Hellas* 7.23.4

¹⁵⁸ Theokrit: *Idyller* 13.73, Apollonius fra Rhodos: *Argonautika* 1.1324

¹⁵⁹ Endsjø66 (ref. til Euripides: *Bacchae* 1330-1339, *Andromache* 1253-1258)

på øya Egina¹⁶⁰, og vinguden Dionysos.¹⁶¹ Andre igjen døde aldri, men ble rykket bort til evig liv. Dette gjaldt bl.a. Empedokles¹⁶² og Polydeukes.¹⁶³

Filostratos (ca.170–ca.245) skrev at Apollonius fra Tyana forsvant på mirakuløst vis etter å ha gått inn i et tempel for Athene. ”After this the witnesses found the temple empty. When Philostratus maintained that people ”still wondered at his transition and no one dared saying that he was not immortal,” this seems to be related to the fact that his body was never found.”, skriver Endsjø.¹⁶⁴

5.4.3. Død, oppstandelse og guddommeliggjørelse

Den tredje kategorien, hvor vi også kan plassere Jesus, handler om guddommeliggjorte personer, der en forutgående død sannsynligvis har spilt en viss rolle for guddommeliggjørelsen. Forsvunne lik er kjennetegnet på slike hendelser. ”Being taken to heaven, including the later vain quest for the corpse, is common Near Eastern tradition concerning human beings of extraordinary importance or semidivine beings.”, skriver Boring(mfl.).¹⁶⁵ Siden udødelighet var knyttet til kroppen, kjøtt og bein inkludert, var det synlige liket i seg selv et bevis på forgjengelighet, mens på den andre siden var et manglende lik en kilde til spekulasjoner. Endsjø:

Når det ikke fantes noe lik, kunne man aldri vite med sikkerhet om ikke vedkommende var blitt fraktet bort og uforgjengeliggjort. Mytisk så man hvordan dette var tilfelle med de vakre ynglingene Ganymedes og Hylas. Ganymedes forsvinner sporløst, og faren fortviler helt til Hermes forklarer at sønnen er blitt gjort udødelig og evig ung av en forelsket Zevs (*Den homeriske hymnen til Afrodite* 202-14; jf. *Iliaden* 20.232-35).¹⁶⁶

Endsjø sammenlikner den tomme graven i Markus evangelium med forsvinningen til bruden Kallirhoe i Charitons roman fra samme tid (ca.100). Dagen etter hennes død finner de pårørende graven tom, og det spekuleres i om hun har oppstått:

All felt helpless, and one of those inside [the tomb] said, ”The funeral offerings have been stolen! This is the work of tomb robbers. But where is the corpse?” Many different speculations were offered by the crowd. But

¹⁶⁰ Endsjø2009:68 (ref. til Pausanias: *Beskrivelser av Hellas* 9.19.6)

¹⁶¹ Se eget avsnitt

¹⁶² Cotter1999:38

¹⁶³ Se eget avsnitt

¹⁶⁴ Endsjø2009:97 (ref. til Filostratos: *Apollonius fra Tyanas liv* 8.30)

¹⁶⁵ Boring(m.fl)1995:165

¹⁶⁶ Endsjø2001:55 (ref. til Plutark: *Romulus* 27.8, 28.8)

Chareas [the groom turned widower], looking up to heaven, stretched forth his hands and said, “Which of the gods has become my rival and carried off Callirhoe and now keeps her with him, against her will but compelled by a mightier fate? Is this then why she died suddenly, that she might not succumb to disease? In this way did Dionysus once steal Ariadne from Theseus, and Zeus Semele from Actaeon.”¹⁶⁷

Fire hundre år etter at Romas andre konge, Numa (753-673 f.Kr.), hadde blitt gravlagt i en steinkiste, skylte regnet vekk jorda rundt den og det viste seg at kisten var tom, skriver Plutark. ”When their lids had fallen off, one coffin was seen to be entirely empty, without any trace whatever of the body, but in the other the writings were found.”¹⁶⁸ Dette ble ganske sikkert regnet som tegn på at Numa hadde blitt guddommeliggjort på samme måte som sin forgjenger Romulus.

Endsjø mener at det er en sammenheng mellom udødelighet og den plass den oppstandne befinner seg på. Hvis den oppstandne fortsetter å leve på sin opprinnelige plass på jorden, så vil han ikke ha fått et evig liv, kun en utsettelse av døden. De som ble gjort udødelige forsvant, enten til verdens ende eller et annet fjernt sted på jorden, eller til himmelen. En gravskrift fra den augustinske keisertiden (63 f.Kr.-14e.Kr.) beskriver hvordan den etterlatte sørger over sin nevøs bortgang, da han plutselig får se nevøen i en ny skikkelse. Boring(m.fl.) påpeker at det er slående likheter med påskefortellingene i NT.¹⁶⁹ Jeg har forsøkt å illustrere dette ved å lime inn sitater fra evangelistene på de passende steder i teksten:

It happened, as I lamented my nephew, taken from me by premature death, and bemoaned the fragile threads of fate, that fresh pain tortured me within, as I mourned that I had been robbed, abandoned, and left alone, that I wept tears that could wash away mountains. And then, as night was almost gone and the day [morning star] shone forth its fire and the moist dew arrived on its flying horse, that I saw a figure gliding down from heaven, radiant with light like that of the stars. **[Tidlig om morgenen den første dagen i uken, mens det ennå er mørkt, kommer Maria Magdalena til graven. (Joh 20:1) Med ett ble det et kraftig jordskjelv, for en Herrens engel steg ned fra himmelen... Han var som et lyn å se til, og drakten var hvit som snø. (Matt 28:2a+3)]**

The youth had not the stiffness of death, but living color and voice, but the figure itself was larger than the familiar appearance of his body. He appeared fiery in the eyes and radiant on the shoulders, and from his rose-red mouth spoke the words: “Honored uncle, why are you weeping that I have been taken to be among the stars of heaven? **[«Hvorfor gråter du, kvinne?» spør Jesus. (Joh 20:13)]**

¹⁶⁷ Endsjø2009:162 (ref. til Chariton: *Chaireas og Kallirhoe* 3.3.4-5)

¹⁶⁸ Plutark: *Nikias* 30.1, *Numa* 22.4

¹⁶⁹ Boring m.fl.1995:167

Stop crying for, for I have indeed now become a god [*desine flere deum*] ... [Men engelen tok til orde og sa til kvinnene: «Frykt ikke! Jeg vet at dere søker Jesus, han som ble korsfestet. Han er ikke her, han er stått opp, slik som han sa. Kom og se stedet hvor han lå! (Matt 28:5-6)]

Rather: Stand up! Report to my mother, she must not cry for me night and day, as the mourning mother of Attica [Prokne] cried for Itys. For the holy Venus did not let me learn the places of the silent ones [the dead], but brought me into the bright halls of heaven.” [Jesus sier til henne: «Rør meg ikke, for jeg har ennå ikke steget opp til Far. Men gå til mine søsken og si til dem at jeg stiger opp til ham som er min Far og Far for dere, min Gud og deres Gud.» (Joh 20:17)]

I straightened myself up, for terror had penetrated my being, so that my limbs were as rigid as ice. Meanwhile, the whole place had been bathed in a pleasant, sweet scent. [Da skyndte de seg bort fra graven, redde, men jublende glade, og de løp for å fortelle det til disiplene. (Matt 28:8)]

Den mytologiske skikkelsen Memnon var sønn av den trojanske prinsen Tithonos og morgenrødens gudinne Eos.¹⁷⁰ Han ble drept i kampene ved Troja. I følge en versjon av myten ba Eos Zevs om å la Memnon bli udødelig, og på samme måte som ved Akillevs fikk hun lov til å ta sin sønn til De velsignedes øy og på denne måten gi ham evig liv. Historien blir bekreftet av ulike kilder og av antikke motiver på vaser o.l.¹⁷¹ Blant de som forsvant til himmelen etter å ha lidd døden var helbrederguden Asklepios, Dionysos mor Semele, Dionysos selv, Herakles og hans mor Alkmene, og i følge noen, Ifigenia.¹⁷² Endsjø igjen:

At den oppstandne, udødelige Jesus ikke forble blant menneskene, men dro opp til himmelen etter førti dager, passet således godt inn i det mytiske mønsteret grekerne allerede kjente. At Paulus i Apostlenes gjerninger la større vekt på selve oppstandelsen i stedet for på det evige liv, ville kanskje fremstå som noe uvant, men Jesus-historiens hovedinnhold var ikke revolusjonerende nytt. Dette er den tradisjonelle fortellingen om hvordan død og oppstandelse er veien til kroppslig uforgjengelighet og evig liv, et evig liv som ikke er mulig å opprettholde annet enn utenfor den kultiverte geografi.¹⁷³

5.4.4. Varige mén, fysisk kontinuitet

Selv om gudene kunne gjenopplive mennesker, kunne de noen ganger ikke reparere den fysiske deformiteten. Pelops ble hakket opp av sin far, puttet i en gryte og servert til gudene. De spiste skulderen hans før de gjennomskuet opplegget, men da var det for sent. Pelops var

¹⁷⁰ Endsjø2009:55 (ref. til *Aithiopos*, i Proklos: *Khrestomathia* 4.2.188-190) Se også fragmentet av Proklus, *Summary of the Aithiopsis*, attributed to Arctinus of Miletus, som i store trekk følger Illiaden.

¹⁷¹ Endsjø2009:56

¹⁷² Endsjø2001:78

¹⁷³ Endsjø2001:59

ødelagt for alltid og måtte ha skulderprotese da han gjenoppsto.¹⁷⁴ Hefaestos ble skadet da Zevs kastet han ned fra Olympen, og i følge Pseudo-Apollodoros (100-tallet e.Kr.) ble han lam og måtte vende tilbake til Olympen ridende på et esel.¹⁷⁵ ”The return to Olympus of Hephaestus, riding on a donkey, was common motive on vases,” skriver Endsjø, ”and sometimes his feet are visibly deformed.”¹⁷⁶

Historiene om Hefaestos og Pelops reflekterer en utbredt oppfatning om at det var en kontinuitet mellom den fysiske jordiske kroppen og den kroppen man oppstod med.¹⁷⁷ Pseudo-Justin refererer til denne gamle troen: “Well, they say, if then the flesh rise, it must rise the same as it falls; so that if one dies with one eye, one must rise one-eyed; if lame, lame; if defective in any part of the body, in this part the person must rise deficient.”¹⁷⁸ “According to traditional Greek belief,” skriver Endsjø, “everybody who had achieved physical immortality had done so before there was any chance of their body being destroyed.”

Etter dette oversiktsbildet av gresk-romersk tro og tanke om livet etter døden, og om oppstandelse og guddommeliggjørelse, skal vi nå se mer utførlig på flere konkrete mytologiske og historiske personer som enten oppstod fra de døde, eller som på liknende måter fikk en mystisk slutt på det jordiske livet.

5.5. Parallele oppstandelsesmyter

Plutark oppsummerer sine beskrivelser av ulike oppstandne eller forsvunne personer slik: ”In short, many such fables are told by writers who improbably ascribe divinity to the mortal features in human nature, as well as to the divine.”¹⁷⁹ Vi skal nå se at det i den gresk-romerske kulturen fantes forestillinger og idéer, særlig i form av gamle og nyere myter, som har spesielle likheter med evangeliens beskrivelser av Jesus oppstandelse.

Den argumentative hensikten med disse parallelle mytene er, som vi har vært inne på, tredelt. For det første er de sterke indikasjoner på at oppstandelsesmyter faktisk hadde en gunstig

¹⁷⁴ Endsjø2009:154 (ref. til Pindar: *Olympiske oder* 1.51)

¹⁷⁵ Endsjø2009:44 (ref. til Pseudo-Apollodoros: *Bibliothēke* 1.3.5.)

¹⁷⁶ Endsjø2009:44

¹⁷⁷ Endsjø2009:153

¹⁷⁸ Endsjø2009:204 (ref. til Pseudo-Justin: *Om oppstandelsen* 4)

¹⁷⁹ Plutark: *Romulus* 28.6

idékontekst. For det andre kan det være koherente idéer, altså idéer som ville understøttet folks oppfatninger om at Jesus hadde stått opp. Og for det tredje viser de at det fantes myter som kan ha vært inspirasjonskilder for historien om Jesus oppstandelse.

M. Eugene Boring skriver i katalogen over parallelle myter til NT, at det er en fare for at man leser inn paralleller i tekster der de ikke finnes. Spesielt gjelder dette hvis man tar tekstavsnitt eller tekster ut av sin kontekst.¹⁸⁰ Dette er et poeng som kanskje rammer de følgende beskrivelsene og vurderingene mer enn det som er akseptabelt. Men hensynet til arbeidsmengden tvinger en til å prioritere. Og siden jeg har prioritert antallet myter ganske sterkt, har nok dette gått utover kvaliteten og grundigheten i fortolkningen. Dette får leseren ha in mente. På den andre siden har jeg i utstrakt grad støttet meg på fortolkninger fra anerkjente kommentatorer, noe som vil fremkomme i teksten.

5.5.1. Uranus barn

Hesiod (ca. 700 f.Kr.) beskriver hvordan Uranus, ved verdens skapelse, sendte sine barn, titanene, kyklopene og de hundrearmede, til underverdenen. Siden ble barna reddet til overflaten av Gaia (moren) og Zevs.¹⁸¹ Brook W. Pearson mener denne myten kan sees på som en paradigmatiske oppstandelsesmyte både for senere greske oppstandelsesfortellinger og for jødisk oppstandelsestro.¹⁸²

Reiser til dødsriket kan sammenliknes med den oldkirkelige troen på at Jesus hadde vært der nede i forbindelse med hans død. (Den apostoliske trosbekjennelsen lyder som kjent "... korsfestet, død og begravet, fór ned til dødsriket, stod opp fra de døde tredje dag,...") Støtte for dette kan finnes i 1 Pet 3:19: "...og i Ånden gikk han bort og forkynte for åndene som var i fangenskap.", (se også 1 Pet 4:6) Vi har tidligere nevnt Apg 2:31-32: "Derfor så han inn i fremtiden og talte om at Messias skulle stå opp. Det var han som ikke skulle bli værende i dødsriket, og det var hans kropp som ikke skulle gå til grunne. 32 Denne Jesus har Gud reist opp, det er vi alle vitner om."

¹⁸⁰ Colpe(m.fl.)1995:15

¹⁸¹ Hesiod: *Theogonien* 116-125

¹⁸² Pearson1999:38

5.5.2. Akillevs og Hektor

Endsjø viser til en gammel fortelling om Akillevs.¹⁸³ Akillevs var sønn av en gudinne (Thetis) og en dødelig mann, og altså selv dødelig. Etter at han ble drept av pilen i den berømte hælen, tok moren ham med til verdens ende og vekket ham opp, og han fikk deretter evig kroppslig liv. Klassiske forfattere som Simonides (ca.556f.Kr.-468), Euripides (ca.480f.Kr.-406), Pindar (ca.522f.Kr.-443) og Platon refererer til denne historien. Så seint som på 100-tallet e.Kr. skriver Filostratos at mirakelmannen Apollonius ber Akillevs vise seg for ham, siden de fleste mennesker mener han er død. Og etter et lite jordskjelv kommer Akillevs fram. Ut fra sammenhengen ser det ut til at Akillevs opptrer med kropp (for bare slik kan han være et bevis på at han er levende, da folk allerede er kjent med Akillevs spøkelse).¹⁸⁴

Selv om Homer ikke refererer til Akillevs oppstandelse har han flere påfallende paralleller til andre sider ved Jesus dødsprosess. Det mener i alle fall Dennis R. MacDonald (*The Homeric Epics and the Gospel of Mark*, 2000): Som tidligere nevnt var det en utbredt oppfatning at de oppstandne bar med seg sin jordiske kropp i det nye livet. Derfor var det viktig at de dødes kropper ble bevart så intakt som mulig. Dette kommer tilsynelatende til uttrykk både hos Homer og hos evangelistene. I Illiaden leser vi at Priam henter liket av sin sønn Hektor slik at han kan gi ham en skikkelig begravelse.¹⁸⁵ Hos Markus spiller Josef fra Arimatea (merk at det samme navnet brukes om Jesus jordiske far) en liknende rolle når han ber om å få overrakt liket til Jesus slik at han kan begrave det. Begge handlingene innebar stor risiko. Akillevs blir overrasket over at Priam tør å oppsøke ham. Josef ”tok mot til seg og gikk til Pilatus og ba om å få Jesus kropp.”¹⁸⁶ Markus skriver videre at Pilatus ble overrasket over at Jesus allerede skulle være død. Johannes forklarer den tidlige nedtagningen med at kroppene ikke måtte henge over sabbaten. Han gjør også et nummer ut av at soldatene ikke knuser Jesus føtter. Det går altså bedre med Jesus føtter enn med Hefaestos deformerte bein.¹⁸⁷ Hektors lik ble ikke offer for ”hunder eller fugler”, for Afrodite jagde dem vekk. Videre oljet hun liket slik at huden forble intakt selv om Akillevs slepte det frem og tilbake over marken. I begge tilfeller er altså omstendighetene slik at likene blir bevart, noe som antakelig hadde betydning for hvilke utsikter man mente de to heltene hadde for fortsatt liv etter døden. Dessuten mener jeg det kan være interessant å her minne om Jesus ”stigmata” – hans evige arr etter naglene og

¹⁸³ Endsjø2001:52 (ref. til det tapte verket til Arktinos: *Aithiopos* (Proklos: *Khrestomathia* 2, jf. Evelyn-White 1982, 508))

¹⁸⁴ Filostratos: *Apollonius fra Tyanas liv* 16

¹⁸⁵ MacDonald2000:154f, Homer: *Illiaden* 25f

¹⁸⁶ MacDonald2000:154, Mark 15:43

¹⁸⁷ Guden Hefaestos var kjent for å være lam, og ble ofte omtalt og avbildet med deformerte føtter.

spydet. En besynderlig ting når en tenker på hans allmakt, men har altså en mulig forklaring i troen på kroppens kontinuitet gjennom oppstandelsen.

MacDonald lister andre likhetstrekk mellom Hektor og Jesus død på følgende måte:

Illiaden	Markus
The reader knows throughout that Achilles will slay Hector.	The reader knows throughout that the Jewish leaders will slay Jesus.
Hector, Apollo's favorite, had long eluded death.	Jesus, God's son, had eluded death.
Hector's troops fled into the city for safety, leaving him to face his fate alone.	Jesus' disciples fled for safety, leaving him to face his fate alone.
Zeus passed judgment: Hector must die.	Pilate passed judgment: Jesus must die.
Achilles and Hector traded taunts.	Various hostile groups taunted Jesus; he was silent.
Hector called Deiphobus for help, but he had vanished.	[The by-standers thought Jesus was calling to Elijah for help, but he never came.]
Hector then knew he would be killed, for his gods had forsaken him.	Jesus knew he would be killed and complained that God had forsaken him.
Hector's soul went to Hades with a lament.	Jesus uttered a loud shout and expired.
Trojans mourned him as though their city had been destroyed "from top to bottom."	Jesus' death anticipated the fall of Jerusalem and the temple, whose veil was rent "from top to bottom."
Achilles gloated that he had just slain the one Trojan considered a god.	The centurion gloated that he had just executed a so-called son of God.
The women of Troy, watching Hector's death from their walls, cried laments.	Three women watched Jesus' death "from afar" and presumably lamented.

I følge MacDonald var Homer den mest populære forfatteren i den greske verden, og det fantes flere etterligninger av Hektors begravelse. Han nevner blant andre Aiskhylos (*Nereidene*, *Psykostasia*), Euripides (*Aleksander*) og Astydamos (*Hektor*).¹⁸⁸ I det apokryfe *Andreasaktene* (ca. 150?) beskrives hvordan Jesus disippel Andreas tortureres i tre dager ved å bli dratt gjennom byen – en mulig inspirasjon fra Homer. Forøvrig er det mitt inntrykk at det er en utbredt oppfatning at Homer var selve standardverket i den greske utdannelsen. Den stoiske filosofen Heraklitos (ca. 100 e.Kr.) skrev følgende:

From the earliest stage of life, our infant children in their first moments of learning are suckled on him [i.e., Homer]; we are wrapped in his poems, one might also say, as babies, and nourish our minds on their milk. As the child grows and comes to manhood Homer is at his side. Homer shares his mature years, and the man is never weary of him even in old age. When we leave him, we feel the thirst again. The end of Homer is the end of life for us.¹⁸⁹

Dio Chrysostom (ca.40-ca.120), gresk taler og filosof, mente at en taler burde kjenne både Menander og Euripides, men at "Homer comes first and in the middle and last, in that he

¹⁸⁸ MacDonald2000:145

¹⁸⁹ Heraklitos: *Peri Apiston*. (ref. i Sandnes1995:716)

gives of himself to every boy and adult and old man just as much as each of them can take.”¹⁹⁰

5.5.3. Herakles, Alkestis, Alkmene

Det var en utbredt oppfatning at Herakles, sønn av Zevs og den jordiske kvinnen Alkmene, hadde blitt gjort udødelig. I Euripides *Heraklidene* (ca. 430 f.Kr.), fortelles det at hans kropp ikke ble fortært av flammene på likbålet, men at han dro fra jorden, og at han nå lever blant gudene.¹⁹¹ ”Pseudo-Apollodorus offers some more details,” skriver Endsjø, ”relating how ”it is said that a cloud passed under him and with thunder brought him up to heaven.”¹⁹²

Diodoros fra Sicilia (ca. år 0) skrev at man lette etter Herakles bein blant asken fra likbålet, men uten å finne noe. ”After this, when the companions of Iolaüs came to gather up the bones of Heracles and found not a single bone anywhere, they assumed that, in accordance with the words of the oracle, he had passed from among men into the company of the gods.”¹⁹³

Pseudo-Apollodorus (100-tallet e.Kr.) skriver også at noen mente at Herakles hadde reist ned til dødsriket og overvunnet Hades for å redde en kvinne, Alkestis, fra de døde.¹⁹⁴ Historien blir fortalt i Euripides skuespill *Alkestis* (438f.Kr.), og det er flere interessante aspekter som kan minne om evangeliens oppstandelsesfortellinger. Skuespillet begynner med at Apollon, som tjener som hyrde hos kong Admetus, har avtalt med skjebnegudinnene at Admetus skal få beholde livet utover den tiden da han egentlig skulle dødd. Men til bytte for Admetus må Hades ha et annet offer. Han vet at Admetus kone Alkesis har sagt seg villig til å dø i Admetus sted. Apollon forsøker å få Hades til å spare henne, men uten å lykkes. Han profeterer da at det vil komme en mann som skal redde Alkestis fra Hades.¹⁹⁵

Da dødsdagen nærmer seg ber hun i sorg for sin mann og sine barn: ”She went to all the altars in Admetus' house and garlanded them, breaking off a spray of myrtle for each, and prayed. There was no tear in her eye or groan in her voice, nor was the lovely color of her skin changed by her looming misfortune.”¹⁹⁶ Like etter hennes død kommer Herakles på besøk. Etter hvert får han greie på hva som har skjedd, og han spør etter hvor Alkestis er begravet.

¹⁹⁰ Dios Chrysostom: Or. 18.8 (ref. i Sandnes1995:716)

¹⁹¹ Endsjø2009:59

¹⁹² Endsjø2009:59 (ref. til Pseudo-Apollodorus: *Bibliothèque* 2.7.7)

¹⁹³ Diodorus fra Sicilia: *Det historiske bibliotek* 4.38.5

¹⁹⁴ Cotter1999:13 (ref. til Pseudo-Apollodorus: *Bibliothèque* 1.9.15)

¹⁹⁵ Euripides: *Alkestis* 65

¹⁹⁶ Euripides: *Alkestis* 170

Dermed reiser han til graven og sloss med Hades, for så å vende tilbake med den oppstandne Alkestis. Da Alkestis skal presenteres for Admetus har Herakles dekket ansiktet hennes til, slik at Admetis ikke ser hvem det er. Da sløret tas vekk blir Admetus forbauset og spør om det bare er et spøkelse fra underverdenen, noe Herakles avkrefter.¹⁹⁷ Så spør Admetus om hvorfor hun ikke snakker. Herakles svarer: ”You are not yet allowed to hear her speak to you, not until she becomes purified in the sight of the nether gods when the third day comes.”¹⁹⁸

Foruten selve oppstandelsen mener jeg det interessant hvordan dette temaet om å bytte et liv for et annet figurerer sammen med det filosofiske problemet med livets korthet og dødens uungåelighet, som også tas opp i skuespillet. Også Platon nevner gudenes oppvekking av Alkestis men utelater Herakles rolle. I følge Endsjø ser det ut til at Platon mener at gudene gav henne livet tilbake som lønn for hennes selvopoffelse.¹⁹⁹

Wright påpeker at myten ikke sier noe om at Alkestis ble udødelig. Antakelig ble hun bare vekket til live som en engangsforeteelse, slik som Lasarus.²⁰⁰ Her har nok Wright rett. I tillegg hevder han at det er et viktig poeng at Kelsos ikke nevner Alkestis i Origenes gjengivelser, ”as he should have done had there been a ”tradition” about her.”²⁰¹ Dette siste poenget er problematisk. For det første kan vi ikke vite hva Origenes utelater fra Kelsos skrift. For det andre kan vi ikke gå ut i fra at Kelsos hadde til hensikt å liste opp hver eneste parallell han var i stand til finne.

Plutark hevder at det går rykter om at også Herakles mor, Alkmene, oppstod til evig liv. Liket hennes forsvant fra graven, og i stedet for liket fant man en stor stein.²⁰² Plutark selv tror bare på *sjelens* oppstandelse, og klager over at massene faktisk tror at Alkmene stod opp kroppslig.

5.5.4. Asklepios

Guden Asklepios var svært populær på Jesus tid. Han var sønn av Apollon og en menneskelig mor, og altså selv opprinnelig et dødelig menneske.²⁰³ Han var kjent for sine helbredelser og hadde også vekket til live et ukjent antall døde personer før Zevs satte en stopper for denne

¹⁹⁷ Euripides: *Alkestis* 1126

¹⁹⁸ Euripides: *Alkestis* 1144

¹⁹⁹ Endsjø2009:49 (ref. til Platon: *Symposium* 179b-c, 180b)

²⁰⁰ Wright2003:67

²⁰¹ Wright2003:67, note 199

²⁰² Endsjø2009:56 (ref. til Plutark: *Romulus liv* 28.6)

²⁰³ Cotter1999:16

virksomheten ved å drepe ham. (Se f.eks. Diodorus fra Sicilia (ca.60f.Kr.): *Det historiske bibliotek* 4.71.1– 3 og Vergil (70f.Kr.-19f.Kr.): *Æneiden* 7.765– 773) Man kan dermed si at Asklepios måtte betale med sitt liv for å redde mennesker fra døden. Vi kan også slutte at han etter døden ble udødeliggjort, ganske enkelt fordi han senere ble dyrket som gud. Origenes bemerker f.eks. at Asklepios var en av dem grekerne trodde hadde blitt guder etter å ha vært et menneske, og at “... a great multitude both of Greeks and Barbarians acknowledge that they have frequently seen, and still see, no mere phantom, but Aesculapius himself, healing and doing good, and foretelling the future;”²⁰⁴

Louise Wells mener at helbredelseskulten knyttet til Asklepios var så populær at enkelte tidlige kristne mente den var kristendommens største konkurrent. Hun skriver at liksom Jesus var Asklepios “...unique among the Greek gods for his constant benevolence towards mankind, for his constant availability to mankind, and the constant morality of his personal relationships. The parallel with the life and work of the man Jesus of Nazareth, and with the post-resurrection nature of the Christian Jesus, are obvious.”²⁰⁵

5.5.5. Dioskurene

Kastor og Polydeukes var to mytiske tvillinger som begge ble gjort udødelige, men på litt forskjellige måter. I følge Pindar (ca.522f.Kr.-443) var Polydeukes udødelig fra fødselen fordi Zevs var faren, mens Kastor hadde en dødelig far, og var altså dødelig.²⁰⁶ Da Kastor ble drept i kamp ville ikke Polydeukes leve lenger. Zevs gav ham da tilbudet om å dele sitt evige liv med Kastor på den betingelsen at de levde halvparten av tiden i Hades og halvparten på Olympen. Polydeukes slo til på det. I Pseudo-Apollodoros (ca.100-tallet?) versjon ser begge tvillingene ut til å ha dødd før de oppsto til evig liv.²⁰⁷

Dioskurene viste seg siden både på overnaturlig vis og som vanlige mennesker. F.eks. skriver Euripides (480 f.Kr.-død før 406) at de plutselig dukker opp og profeterer om fremtiden.²⁰⁸ Pausanias (100-tallet) hevdet at de i 684 f.Kr. hadde vist seg for den messenienske tyrannen

²⁰⁴ Endsjø2009:57 (sit. fra Origenes: *Mot Kelsos* 3.22. Origenes nevner i denne sammenheng også dioskurene, Herakles og Dionysos)

²⁰⁵ Endsjø2009:213 (sit. fra Wells1998:14)

²⁰⁶ Endsjø2009:61 (ref. til Pindar: *Neméiske oder* 10.60ff)

²⁰⁷ Endsjø2009:61

²⁰⁸ Endsjø2009:169 (ref. til Euripides: *Helena* 1642-1679)

Aristomenes, med så stor kraft at han hadde avstått fra å angripe Sparta.²⁰⁹ Andre ganger opptrådte de tilsynelatende uten å stikke seg ut blant andre mennesker.²¹⁰

5.5.6. Dionysos og Orfeus

Dionysos (eller Bakkhos), vinguden, ble dyrket av grekerne fra svært gammel tid, men kultusen gjennomgikk store forandringer i løpet av 600-tallet f.Kr. Etter denne tiden fantes det både offentlige dionysosfestivaler og mer private mysteriekulter i tilknytning til guden. Vi skal i det følgende konsentrere oss om mysteriekultene og de orfiske mysterienes dionysosforestillinger. Dionysosmysteriene var utbredt i Italia, Syria og Egypt. Det nevnes også at jødene i Aleksandria ble forsøkt overtalt/tvunget til å være med. I år 186 f.Kr. iverksatte det romerske senatet en brutal forfølgelse av kulten. Livius (59f.Kr.-17e.Kr.) mente at dette skyldes uroligheter (bl.a. myrderier) kulten brakte med seg, og hevdet at så mange som syttitusen medlemmer ble rammet.²¹¹

Dionysos var sønn av Zevs og en menneskelig kvinne, Semele. Altså var han opprinnelig et menneske. Både Plutark og Origenes skriver at folk anså Dionysos for å være et menneske som ble en gud. Endsjø skriver at kildene likevel er uenige når det gjelder guddommeliggjørelsen av Dionysos.²¹² Én myte forteller om hvordan han ble drept og spist av titanene. Bare hjertet ble reddet og plassert inn i Semele som dermed kunne føde Dionysos på ny.²¹³

Euripides (ca.480-406 f.Kr.) skuespill *Bakkantinnene* blir regnet som en viktig kilde til kultens mytologi. Høydepunktet i skuespillet er når kongen av Thebes, Pentheus, angripes av Dionysos-tilbedende kvinner som river ham i biter og sannsynligvis spiser ham. Klauck skriver at Dionysos og Pentheus i skuespillet nærmest sammensmeltes. Dionysos kan også ta skikkelsen av en okse. Klauck mener bl.a. derfor at det er en rimelig tolkning at det var Dionysos selv som ble spist og hans blod (vin) som ble drukket.²¹⁴ Antakelig ble dette ritualisert ved at rått dyrekjøtt ble servert til kultens medlemmer (omofagi), hvilket også kan ha symbolisert gudens besettelse i medlemmene. Walter Burkert, vel den største autoriteten på

²⁰⁹ Endsjø2009:169 (ref. til Pausanias: *Beskrivelser av Hellas* 4.16.9.)

²¹⁰ Endsjø2009:169 (ref. til Pausanias: *Beskrivelser av Hellas* 4.27.2-3., og 3.16.2-3.)

²¹¹ Klauck2003:114-115

²¹² Endsjø2009:69

²¹³ Diodoros fra Sicilia: *Historisk Bibliotek* 5.75.4

²¹⁴ Klauck2003:109 (ref. til Burkert1985:238) I følge Klauck fantes det flere vin-undere i den hellenistiske perioden. Bl.a. skriver Pausanias om hvordan prestene i Elis plasserte tomme fat i templet som de neste morgen fant fulle av vin. (Pausanias: *Beskrivelser av Hellas* 6.26.1f)

mysteriereligioner, mener at kvinnes lemlesting av Dionysos sannsynligvis er en temmelig gammel myte, men at den ble holdt hemmelig innenfor mysteriekultene, kanskje også på grunn av at den brøt med den homeriske forestillingen om at gudene er udødelige.²¹⁵

De innvidde i kulten håpte på et godt liv etter døden, en paradisiske tilstand der de for all evighet kunne feire mysteriene, skriver Klauck.²¹⁶ Burkert mener at det riktignok finnes indikasjoner på slike forventninger, men at man ikke kan slå fast at det gjaldt alle grupperingene.²¹⁷ På et gullblad fra en grav i Sør-Italia, datert ca. 400 f.Kr., står det om hvordan mysten skal vandre en lang og hellig vei i Hades – Zevs vei som Pindar kaller den, og drikke av hukommelsens kilde. ”Du skal herske sammen med de andre heltene”, sier en annen tekst.²¹⁸ Vi kan altså si at det finnes indikasjoner på at Dionysos oppstandelse hadde en sammenheng med tilbederens egen oppstandelse – eller i allefall tilbederens fortsatte eksistens etter døden.

Dionysosmysteriene blir ofte forbundet med orfismen. Det ser ut til at følgende myte om Dionysos ble brukt i den orfiske kultusen: Zevs får sønnen Dionysos med Persefone. Han setter barnet på en trone og gir det herredømme over jorden. Men titanene dreper Dionysosbarnet, river ham i småbiter og spiser ham. Zevs straffer titanene ved å brenne dem med lynet. Fra asken dukker mennesket opp, og fra restene etter måltidet gjenoppstår Dionysos. (Kort gjengitt etter Burkert.)²¹⁹

Samtidig ble ulike versjoner av myten om Orfeus brukt i flere kulturer, bl.a. i de eleusiske mysterier og i Dionysos-mysteriene. Myten er et eksempel på reising mellom verden og underverdenen, og Kelsos nevner Orfeus i forbindelse med andre som angivelig har stått opp fra de døde (i tillegg til Jesus).²²⁰ Hovedlinjene i myten er følgende: Den lyrespillende Orfeus, sønn av Apollon og Kalliope (i følge noen versjoner), mister sin kone Eurydike som har blitt bitt av giftige slanger. I sorg drar Orfeus ned til underverdenen og spiller så vakkert på lyren at Hades går med på å la Eurydike få bli med opp til overflaten. Noen versjoner ender tragisk ved at Orfeus snur seg for tidlig og ser på henne, noe han ikke skulle gjøre, og Eurydike forsvinner tilbake til Hades. Andre versjoner har en lykkeligere slutt, f.eks. dikteren

²¹⁵ Burkert1985:298

²¹⁶ Klauck2003:117, Burkert1987:25

²¹⁷ Burkert1985:295

²¹⁸ Burkert1985:293

²¹⁹ Burkert1985:297

²²⁰ Cook2002:55 (ref. til Origenes: *Mot Kelsos* 2.55)

Hermesianax (ca.330f.K.r) som skriver at Orfeus lyktes i sin redningsaksjon.²²¹ Tore Frost hevder at myten danner en modell for seinere reiser til og fra dødsriket: ”Innen den orfiske litteraturen, som i hellenistisk tid tiltok i omfang, ble såkalte ”Nedstigninger til dødsriket” (”Katabaseis”) etter hvert ble en yndet litterær genre. Det er i denne konteksten kristendommens beretning om Kristi nedstigning til dødsriket hører hjemme. Den orfiske litteraturen hadde på forhånd skapt modellene.”²²²

Man er usikre på hva de konkrete religiøse handlingene bestod i og når orfismen oppstod. Noen mener at det kan ha eksistert en gammel Orfeus-kult som har dannet grunnlaget for de seinere mysteriereligionene. Braarvig skriver at arkeologiske funn bekrefter utvetydig at ”orfismen var en mysteriereligion i mer enn fem hundre år før Kristus”.²²³ Sannsynligvis var ikke Orfeus-kultene klart avgrensede kulter slik som mysteriekultene ellers. Platon skrev at vandrende mysterieprester henviste til Orfeus bøker:

Beggar priests and seers come to the doors of the rich and convince them that in their hands, given by the gods, there lies the power to heal with sacrifices and incantations, if a misdeed has been committed by themselves or their ancestors, with pleasurable festivals ... and they offer a bundle of books of Musaios and Orpheus ... according to which they perform their sacrifices; they persuade not only individuals but whole cities that there is release and purification from misdeeds through sacrifices and playful pastimes, and indeed for both the living and the dead; they call these *teletai*, which deliver us from evil in the afterlife; anyone who declines to sacrifice, however, is told that terrible things are waiting for him.²²⁴

Endsjø mener at man innen orfismen ikke så på Dionysos som kroppslig oppstått, men som reinkarnert. ”After each time he died, the Orphic Dionysus was not resurrected but *born* again.”²²⁵ Dessuten, myten om at Dionysos ble revet i biter og spist likner på myten om Pelops som ble hakket opp men som ble lappet sammen igjen. Andre kilder, som Diodoros fra Sicilia (ca.50 f.Kr.) og Julian (apostaten) støtter denne tolkningen. ”Just the same, the result is that Diodorus and Julian refer to something that *may* be a story about a dying and resurrected god, but it can also be the case that Dionysos did not really die at all when being cut up, as we saw with the immortal cattle of Helios, which survived being both slaughtered and dismembered.”²²⁶

²²¹ Berntzen2009:xii

²²² Frost2003

²²³ Braarvig2001:43

²²⁴ Burkert1985:297 (sit. fra Platon: *Staten* 364b-365a)

²²⁵ Endsjø2009:77

²²⁶ Endsjø2009:77

Et poeng for oss er imidlertid at Justin nevner lemlestelsen av Dionsysos i sammenheng med andre jesusanalogier "... Asklepios, som ble helbreder, men som ble rammet av lynet og steg opp til himmelen; Dionysos, som ble revet i stykker; Herakles, som flyktet fra lidelsen og inn i flammene...".²²⁷ Argumentet til Justin er at det er urettferdig å straffe de kristne når de egentlig tror nesten det samme som grekerne. Man kan nok slutte ulike ting av dette, men én rimelig slutning er at Justin må ha ment at mytene var svært like. Etter min mening ville Justin trolig vært enig i at hvis man kunne tro på de greske oppstandelsesmytene, så kan det ikke være helt irrasjonelt å tro på Jesus oppstandelse.

Det kan også se ut som om NT noen steder setter gjenfødelse i sammenheng med Jesus oppstandelse. "Løvet være Gud, vår Herre Jesu Kristi Far, han som i sin rike miskunn har født oss på ny til et levende håp ved Jesu Kristi oppstandelse fra de døde." (1 Peter 1:3) Forfatteren av brevet til Titus skriver om det "bad som gjenføder og fornyer ved Den hellige ånd." (Tit 3:5) Også Johannes skriver om gjenfødelse av vann og ånd (Joh 3:3-5) Samtidig skriver Paulus at "Vi ble begravet med ham da vi ble døpt med denne dåpen til døden. Og som Kristus ble reist opp fra de døde ved sin Fars herlighet, skal også vi vandre i et nytt liv." (Rom 6, 4-11) Altså kan man nok si at gjenfødelse, dåp og oppstandelse ganske tett knyttet. Dette ser også til å være tilfellet i mysteriereligionene, hvor neddykking i vann var et vanlig initiasjonsrituale. Burkert skriver om innvielsesdagen i Isis/Osiris-mysteriene:

Men uansett blir dagen etter initiasjonsnatten regnet som en ny fødselsdag. Isis har makt til å endre skjebnen og skjenke et nytt liv. Dette løftet fra gudinnen skulle omdannes til opplevelse ved hjelp av initiasjonen, i en eller annen form. På lignende måte indikerer inskripsjonene fra Santa Priscas Mithras-tempel i Roma og noen tauroboliuminskripsjoner at initiasjonsritualets dag var en ny fødselsdag, *mystes* var blitt født og gjenfødt, *natus et renatus*.²²⁸

Frazer og Mircea Eliade m.fl. mener at Dionysos sykliske epifanier og forsvinninger kan knyttes til eldre vegetasjonsguder som symboliserte eller sørget for vekstenes – og livets generelt – fødsel og død. Det er en vanlig apologetisk kritikk av "Den døde og oppstående gudens" nedstigninger til dødsriket er at denne myten har sine røtter i en vegetasjonskultus og derfor i bunn og grunn handler om årstidenes og vekstenes syklus. Dette likner ikke på Jesus død og oppstandelse som jo var en engangsforeteelse, mener man.

²²⁷ Justin: *Første Apologi* 21

²²⁸ Burkert1997:92

En kort kommentar til denne innvendingen: Vi vet at myter utvikler seg, og det er derfor mulig at Dionysos etter hvert kan ha blitt en slags frelserskikkelse, slik som i mysterierreligionene. Dionysosmysteriene betrakter ham nettopp som en frelsergud, og i følge Klauck er gudens lidelse og død et gjennomgående tema i mysterierreligionene. Burkert ser ut til akseptere denne generaliseringen med visse reservasjoner (et unntak er f.eks. Mitras-kulten).²²⁹ Dessuten, både Johannes og Paulus sammenlikner oppstandelsens hemmelighet (gr. *mystērion*) med nettopp et spirende frø. ”Men nå vil vel noen si: «Hvordan står de døde opp? Hva slags kropp har de?» Du uforstandige menneske! Det du sår, får da ikke liv igjen uten at det dør. Og det du sår, er jo ikke den planten som kommer opp, men et nakent korn, av hvete eller et annet slag.” (Rom 15:35-37, se også Joh 12:23) Sammenlikningen har nok begrenset verdi, men illustrerer i alle fall idéenes likhet og at frø-motivet lå for hånden. Eller som patriarken Teofilos fra Antiokia (død 181) skriver:

For consider, if you please, the dying of seasons, and days, and nights, how these also die and rise again. And what? Is there not a resurrection going on of seeds and fruits, and this, too, for the use of men? A seed of wheat, for example, or of the other grains, when it is cast into the earth, first dies and rots away, then is raised, and becomes a stalk of grain. And the nature of trees and fruit-trees,— is it not that according to the appointment of God they produce their fruits in their seasons out of what has been unseen and invisible?²³⁰

Jens Braarvig konkluderer en artikkel om Orfeus og Dionysos, i antologien *Kropp og oppstandelse*, på følgende måte:

I det foregående har vi sett en rekke religiøse fragmenter, som moderne forskning rundt orfismen strever med å gjøre til et hele, og man slås av hvor mange likheter det er med de sentrale symbolene i kristendommen. I tillegg til dem vi nevnte helt i begynnelsen, legger vi også merke til orfiske skikkelser og riter som kan ha dannet bakgrunn for og levd videre i kristen drakt, bilder som har levd i miljøet der kristendommen fant sin form, bilder som naturlig har blitt fanget opp i forståelsen av Kristi *pathos*, Kristi Lidelse. Man slås jo av at vinen, som livets blod, utgytes kultisk og i forestillingsverdenen er knyttet til de to skikkelsene, blodet som utgytes for den lidende menneskehetes skyld både i orfisk og kristen teologi. Og man legger fremfor alt merke til at nettopp det sentrale motivet med den urettferdige drepte, men gjenoppståtte guddommen er felles for både orfisk og kristen tradisjon. Derfor var det antagelig naturlig for de nevnte kirkefedre å sammenligne Jesus og Dionysos, selv om kristendommen for dem var en helt ny tro – den sanne frelse i motsetning til det den gamle religionen kunne gi – selv om denne sammenligningen for oss, i utgangspunktet, synes eiendommelig.²³¹

²²⁹ Klauck2003:88, Burkert1987:76-77

²³⁰ Teofilos fra Antiokia: *Mot Autolykos* 1.13

²³¹ Braarvig2001:48

5.5.7. Zalmoxis

Kelsos jøde nevner myten om Zalmoxis i sammenheng med fortellingene om Jesus oppstandelse, og hevder at i likhet med Zalmoxis var også Jesus oppstandelse en svindel. I følge Herodot (484?f.Kr. - ca. 425) var trakerne i Dakia (omtr. dagens Romania) monoteister. Zalmoxis var for dem den eneste gud og de mente at alle som døde kom til ham. Før han ble ansett som guddommelig hadde han vært yppersteprest og konge.²³² Herodot skriver også at dakerne trodde at Zalmoxis hadde vært Pythagoras elev, og at han underviste om sjelens evige liv i paradiset. At Kelsos nevner Zalmoxis i denne sammenhengen er i seg selv en indikasjon på at han tolker den som en oppstandelsesmyte, selv om dette ikke kommer klart fram i Herodots tekst. Origenes hevder imidlertid at Jesus, i motsetning til Zalmoxis, ikke kunne vært svindel siden han offentlig ble korsfestet.²³³ Jeg siterer Herodots beskrivelse av myten:

This Salmoxis I hear from the Hellenes who dwell about the Hellespont and the Pontus, was a man, and he became a slave in Samos, and was in fact a slave of Pythagoras the son of Mnesarchos. Then having become free he gained great wealth, and afterwards returned to his own land: and as the Thracians both live hardly and are rather simple-minded, this Salmoxis, being acquainted with the Ionian way of living and with manners more cultivated than the Thracians were used to see, since he had associated with Hellenes (and not only that but with Pythagoras, not the least able philosopher of the Hellenes), prepared a banqueting-hall, where he received and feasted the chief men of the tribe and instructed them meanwhile that neither he himself nor his guests nor their descendants in succession after them would die; but that they would come to a place where they would live for ever and have all things good. While he was acting in this way, and holding this kind of discourse, he was constructing an apartment underground, into which, when it was completed, he withdrew, vanishing suddenly from the eyes of the Thracians, who greatly regretted his loss, and mourned over him as one dead. He meanwhile abode in his secret chamber three full years, after which he came forth from his concealment, and showed himself once more to his countrymen, who were thus brought to believe in the truth of what he had taught them.²³⁴

Tre år under jorden... Ut fra Herodots beskrivelse er det ikke engang snakk om en overnaturlig hendelse. Men det virker ganske klart at Herodot her rasjonaliserer en myte som ble forstått langt mer underfull. Dette styrkes også av han ikke tror på påstanden om at Zalmoxis egentlig var en elev av Pythagoras, en påstand som i følge Eliade er en typisk gresk forklaring på en trakisk (og altså barbarisk) myte.²³⁵ Eliade mener også at ”an apartment underground” symboliserer ”the otherworld”. Men det at Zalmoxis lærte om sjelens

²³² Eliade1972:58 (henviser bl.a. til Strabon: *Geografiske kommentarer* 7.3.5.)

²³³ Origenes: *Mot Kelsos* 2.55

²³⁴ Herodot: *Historier* 4.95

²³⁵ Eliade1972:29

udødelighet avspeiles ikke i hans tilbakevenden fra underverdenen, som jo er en kroppslig oppstandelse, og derfor mener Eliade at dette er et eldre motiv.²³⁶ Hellanikos (ca.450f.Kr.), skriver Eliade, henviste til to nabostammer av dakerne som også trodde at mennesket var udødelig og at sjelen i etterlivet ville være hos Zalmoxis. "However, their sojourn with the god is not final, for "the dead are believed to return". This is why, when someone dies, "they rejoice at the thought that he will return".²³⁷ Eliade mener det er en mulighet for at det kan ha dreid seg om en sammenblanding av myten om Zalmoxis kroppslige tilbakevenden fra dødsriket, og forestillingen om sjelens udødelighet. (En type sammenblanding som kan ha vært like uproblematisk for de kristne?) Sannsynligvis er dette ikke dakernes egentlige holdning, for et av ritualene deres var å henrette en person som skulle reise til Zalmoxis som budbringer. Siden man ikke kunne unngå å se at kroppen til den henrettede fremdeles var tilstede, er dette en indikasjon på at man trodde at sjelen faktisk løsrev seg fra kroppen.²³⁸

5.5.8. Aristeas fra Prokonnesos

Herodot (484f.Kr.-c.425), og seinere Plutark (46-120) skrev om vismannen Aristeas (600-tallet f.Kr.) fra øya Prokonnesos, i Marmarasjøen, som døde en gang han var innom en tøyrenser.²³⁹ Med Herodots ord:

It is said that this Aristeas, who was as well-born as any of his townfolk, went into a fuller's shop at Proconnesus and there died; the owner shut his shop and went away to tell the dead man's relatives, [2] and the report of Aristeas' death being spread about in the city was disputed by a man of Cyzicus, who had come from the town of Artace, and said that he had met Aristeas going toward Cyzicus and spoken with him. While he argued vehemently, the relatives of the dead man came to the fuller's shop with all that was necessary for burial; [3] but when the place was opened, there was no Aristeas there, dead or alive. But in the seventh year after that, Aristeas appeared at Proconnesus and made that poem which the Greeks now call the Arimaspea, after which he vanished once again.²⁴⁰

Det er flere interessante aspekter. Da Aristeas familie kom for å hente liket, var det forsvunnet. Siden ble han sett av ulike mennesker, også flere hundre år senere. Man mente derfor at han hadde stått opp fra de døde. Den oppstandne Aristeas viste seg å ikke være helt

²³⁶ Eliade1972:30

²³⁷ Eliade1972:31

²³⁸ Eliade1972:33

²³⁹ Endsjø2009:63 (ref. til Herodot: *Historier* 4:15), Plutark: *Romulus* 28.4

²⁴⁰ Herodot: *Historier* 4.14-15

som et normalt menneske for etter sin siste tilsynekomst forsvant han plutselig.²⁴¹ Det er ikke noe som tyder på at vi her bare snakker om en sjelelig oppstandelse i tråd med Platon (og Plutarks) lære. Tvert imot tyder det forsvunne liket på en kroppslig oppstandelse og guddommeliggjøring. Plutark er nettopp derfor ikke enig i at historien er sann, og han advarer *eksplicit* mot å tro kroppen overlever døden.²⁴²

Aristeas hadde antakelig en plass i gudsdyrkelsen. ”As in the Romulus tradition, cultic directives play an important role.” konstaterer Boring(m.fl.).²⁴³ Herodot forteller om en kultus i Metaponten (helt syd i Italia):

Aristeas, so the Metapontines say, appeared in their country and told them to set up an altar to Apollo, and set beside it a statue bearing the name of Aristeas the Proconnesian; for, he said, Apollo had come to their country alone of all Italian lands, and he—the man who was now Aristeas, but then when he followed the god had been a crow—had come with him.²⁴⁴

Både Kelsos og Hierokles (100-tallet) henviser til Aristeas.²⁴⁵ Origenes peker forøvrig på at menneskene i Metapontum faktisk ikke regner Aristeas som guddommelig, og at det er dette som skiller han fra Jesus.²⁴⁶ Origenes kan ha rett i dette, men siden han lever omtrent 600 år etter Herodot, som igjen refererer til en enda eldre myte, viser ikke dette annet enn at i løpet av disse årene har kulten i denne byen dødd ut.

5.5.9. Kleomedes fra Astypalaia

Plutark skrev om den olympiske seierherren Kleomedes fra år 484 f.Kr., som forsvant og ble regnet som udødelig. Historien begynner med at han hadde forårsaket at en skolebygning raste sammen...

The boys were killed, and Cleomedes, being pursued, took refuge in a great chest, closed the lid down, and held it so fast that many men with their united strength could not pull it up; but when they broke the chest to pieces, the man was not to be found, alive or dead. In their dismay, then, they sent messengers to consult the oracle at Delphi, and the Pythian priestess gave them this answer:— “ Last of the heroes he, Cleomedes, Astypalaeon.”²⁴⁷

²⁴¹ Endsjø2009:169 (ref. til Herodot: *Historier* 4:14-15)

²⁴² Endsjø2009:63 (ref. til Plutark: *Romulus* 28:4)

²⁴³ Boring(m.fl)1995:165

²⁴⁴ Herodot: *Historier* 4.15

²⁴⁵ Endsjø2009:63 (ref. til Origenes: *Mot Kelsos* 3.27) Cook2002:266

²⁴⁶ Origenes: *Mot Kelsos* 3.29

²⁴⁷ Plutark: *Romulus* 28.5

”With an acute sense of discomfort, Plutarch classified Kleomedes among those who ”the masses” believed to have been translated to heaven with both body and soul.”, skriver Endsjø.²⁴⁸ Historien blir også referert til av Pausanias (100-tallet) og Kelsos.²⁴⁹ Pausanias skriver at “The response given by the Pythian priestess was, they say, as follows: – Last of heroes is Cleomedes of Astypalaea; Honor him with sacrifices as being no longer a mortal. So from this time have the Astypalaeans paid honors to Cleomedes as to a hero.”²⁵⁰

Vi ser at også her er det snakk om en kultus rundt den opphøyde helten, noe som indikerer at myten faktisk ble holdt for troverdig blant folk på Astypalaia.

5.5.10. Romulus

Romas legendariske grunnlegger, Romulus, ble sagt å ha forsvunnet på mystisk vis. Tertullian nevner ham i forbindelse med Jesus borttrykkelse: “Then, having ordained them to the duty of preaching throughout the world, he [Jesus] was taken up to heaven in a cloud, much more truly than people like Proculus are wont to assert among you about Romulus.”²⁵¹

Vi får begynne med hans opphav, dvs. hans preeksistens. I følge Plutark sa han nemlig selv følgende: “It was the pleasure of the gods, O Proculus, from whom I came, that I should be with mankind only a short time, and that after founding a city destined to be the greatest on earth for empire and glory, I should dwell again in heaven.” Plutark refererer så til flere tradisjoner når det gjelder selve fødselen. Én versjon fortalte at et orakel hadde forutsagt at ei jomfru ville få et barn med en ånd.²⁵² Oraklet fikk ikke helt rett, da ånden i stedet kom over ei tjenestejente, som så fødte to tvillinger. Fødselen ble markert av en solformørkelse.²⁵³ Tvillingenes grandonkel, som var konge, forsøkte å drepe dem for han fryktet at de ville ta makten i landet. Romulus og Remus vokste likevel opp, og grunnla sin egen by som et tilfluktssted for slaver og flyktninger. Her regjerte Romulus en periode, og Plutarks biografi slutter med hvordan ulike tradisjoner forklarer Romulus død eller forsvinning:

Others think that it was neither in the temple of Vulcan nor when the senators alone were present that he disappeared, but that he was holding an assembly of the people outside the city near the so-called Goat's Marsh,

²⁴⁸ Endsjø2009:95 (ref. til Plutark: *Romulus* 28.4-5)

²⁴⁹ Origenes: *Mot Kelsos* 3.33

²⁵⁰ Pausanias: *Beskrivelser av Hellas* 6.9.6-8

²⁵¹ Tertullian: *Apologien* 21

²⁵² Plutark: *Romulus* 2.4

²⁵³ Plutark: *Romulus* 12.5

when suddenly strange and unaccountable disorders with incredible changes filled the air; the light of the sun failed, and night came down upon them, not with peace and quiet, but with awful peals of thunder and furious blasts driving rain from every quarter, [7] during which the multitude dispersed and fled, but the nobles gathered closely together; and when the storm had ceased, and the sun shone out, and the multitude, now gathered together again in the same place as before, anxiously sought for their king, the nobles would not suffer them to inquire into his disappearance nor busy themselves about it, but exhorted them all to honour and revere Romulus, since he had been caught up into heaven, and was to be a benevolent god for them instead of a good king.²⁵⁴

Seinere møter en av hans nærmeste venner, Proculus, Romulus på veien:

[1] At this pass, then, it is said that one of the patricians, a man of noblest birth, and of the most reputable character, a trusted and intimate friend also of Romulus himself, and one of the colonists from Alba, Julius Proculus by name, went into the forum and solemnly swore by the most sacred emblems before all the people that, as he was travelling on the road, he had seen Romulus coming to meet him, fair and stately to the eye as never before, and arrayed in bright and shining armour. [2] He himself, then, affrighted at the sight, had said: "O King, what possessed thee, or what purpose hadst thou, that thou hast left us patricians a prey to unjust and wicked accusations, and the whole city sorrowing without end at the loss of its father?" Whereupon Romulus had replied: "It was the pleasure of the gods, O Proculus, from whom I came, that I should be with mankind only a short time, and that after founding a city destined to be the greatest on earth for empire and glory, I should dwell again in heaven. So farewell, and tell the Romans that if they practise self-restraint, and add to it valour, they will reach the utmost heights of human power. And I will be your propitious deity, Quirinus."²⁵⁵

Den samme fortellingen blir gjengitt av Ovid (43f.Kr.-17/18e.Kr.)²⁵⁶ og Livius (59f.Kr.-17e.Kr.)²⁵⁷, og er altså eldre enn evangeliens oppstandelseshistorie. Livius skriver om hvordan Romulus gav sine siste ordrer før han steg opp til himmelen. "Romulus gives a nationalistic militaristic commission. Jesus gives a commission to preach the gospel and make disciples.", skriver Boring(m.fl.).²⁵⁸ I Plutarks biografi om Numa skriver han at Proklus hadde sett Romulus stige til himmelen i full rustning.²⁵⁹ Denne oppstigningen refereres også av Dionysios fra Halikarnassos (ca.60-etter 7f.Kr.).²⁶⁰ Det kan bemerkes at i likhet med Jesus oppstandelse (Matt 28:12) spredte det seg også mer naturlige forklaringer på hvorfor Romulus hadde forsvunnet, selv om folkemengden trodde på guddommeliggjørelsen og tilba ham deretter.²⁶¹ Livius

²⁵⁴ Plutark: *Romulus* 27.6-7

²⁵⁵ Plutark: *Romulus* 28.1-2

²⁵⁶ But Julius Proculus was travelling from Alba Longa, with the moon shining, and having no need of a torch, when suddenly the hedge to his left moved and shook: So that he drew back a step, his hair bristling. It seemed to him that Romulus, handsome, more than human, and finely dressed, stood there, in the centre of the road, saying: 'Prevent the Quirites from mourning me, and profaning my divinity by their tears: Let the pious crowds bring incense and propitiate the new god Quirinus, and cultivate their father's art of war.' So he commanded and vanished into thin air. (Ovid: *Fasti*, Bok 2, 17. Februar)

²⁵⁷ Livius: *Romas Historie* 1.16

²⁵⁸ Boring(m.fl)1995:237

²⁵⁹ Plutark: *Numa* 2.2

²⁶⁰ Dionysios fra Halikarnassos: *Romernes historie* 2.63.2-2.64.1

²⁶¹ Plutark 27.8, 28.3

skriver: "I believe that even then there were some, who silently surmised that the king had been torn in pieces by the hands of the fathers; for this rumour also spread, but was not credited; their admiration of the man, and the consternation felt at the moment, attached importance to the other report."²⁶²

Romulus blir her sett på som å ha blitt guddommeliggjort etter en kroppslig forsvinning. Men i likhet med Kleomedes ser det ikke ut til å være snakk om en oppstandelse fra de døde, noe også Wright bemerker. På den andre side sammenliknet Plutark Romulus forsvinning med Aristeas fra Prokonnesos død og oppstandelse, noe som indikerer at plutselig borttrykkelse til himmelen ikke ble sett på som vesensforskjellig eller mer umulig enn død og oppstandelse.²⁶³

Plutark skriver for øvrig at mange seremonier fremdeles avholdes på den dato Romulus forsvant.²⁶⁴ Og Livis skriver, som vi ser av sitatet, at den rådende tradisjonen, som han selv også tror på, var at Romulus ble tatt opp til himmelen, og ikke at han ble myrdet av senatorene.²⁶⁵ Boring(m.fl.) tillater seg følgende spekulasjoner:

In view of the contemporary popularity of the Romulus tradition, one can well imagine that the evangelists, especially Luke, portray the Easter events precisely as they do, in order to present the one who during his lifetime had proclaimed the coming kingdom of God as one whose destiny also showed him to be a qualified ruler himself, and that as a clear alternative to the current emperor mythology. This Jesus, not Hercules or Romulus, is the true ruler (βασιλεία, kingdom, is also translated "empire"; βασιλεύς, king, is also translated "emperor"). Parallell with this, one can note the political significance of the Antichrist in the confrontation with his killed and raised adversary according to Revelation 11:7-12 and 13:12.²⁶⁶

5.5.11. Pythagoras og Empedokles

Pythagoras (ca.570-ca.495 f.Kr.) ble ansett som en av de største undergjørere. Kelsos omtaler ham som en annen sjarlatan i sammenlikningen med oppstandelsesfortellingene om Jesus.²⁶⁷ I følge Porfyrios (222/3-305), blir det sagt at han forutså jordskjelv, stoppet pest, stilnet stormer slik at hans venner kunne ferdes trygt, og kurerte syke gjennom sang.²⁶⁸ Iamblichus (250-325)

²⁶² Livius: *Romas historie* 1.16

²⁶³ Plutark: *Romulus* 28.4

²⁶⁴ Plutark: *Romulus* 27.3

²⁶⁵ Livius: *Romas Historie* 1.16.5

²⁶⁶ Boring(m.fl.)1995:165

²⁶⁷ Origenes: *Mot Kelsos* 2.55

²⁶⁸ Cotter1999:38 (ref. til Porfyrios: *Pythagoras Liv* 33)

hevder at Pythagoras kuert vulkaner og stanset hagl.²⁶⁹ Han ble ansett som guddommelig²⁷⁰, og sønn av Apollon. Til og med Porfyrios anser Pythagoras for å være guddommelig.²⁷¹ Han talte også til sine disipler i lignelser. I følge Diogenes Laertios (200-tallet) ble det fortalt at han hadde gravd seg en hule under jorden hvori han oppholdt seg en tid, før han kom opp til overflaten og ”went into the assembly and declared he had been down to Hades, and even read out his experiences to them.”²⁷² Eliade, og andre forskere, mener at denne historien egentlig stammer fra Herodots beskrivelse av Zalmoxis.²⁷³ I følge Filostratos skal Pythagoras faktisk ha dødd og stått opp.²⁷⁴ Pythagoras tilhengere forbindes gjerne med mysteriekulter på linje med orfiske og dionysiske mysterier.²⁷⁵ De var opptatt av Pythagoras lære om sjelens vandring, udødelighet, og asketisme.²⁷⁶

Også Pythagoras elev Empedokles (ca.490-ca.430) kunne gjøre noen av de samme miraklene som sin læremester, og også han ble regnet som guddommelig.²⁷⁷ Selv skrev han: ”I travel around as an immortal god, no longer mortal, and everyone heaps honours at me, as is appropriate in my case.”²⁷⁸ Diogenes Laertios skrev at i følge én tradisjon hadde Empedokles, etter å ha vekket en død kvinne til live, blitt tatt opp til gudene.²⁷⁹ Diogenes refererer også til Heraklides Pontikos som hadde sagt at Empedokles forsvant en natt. Noen hevdet at de midt i natten hadde hørt en høy røst som kalte på Empedokles. Den som hadde hørt dette hadde stått opp og sett et sterkt lys på himmelen. Etter at disiplene ikke hadde funnet spor av ham, kom de frem til at de skulle la være å lete ”for things beyond expectation had happened to him, and it was their duty to sacrifice to him since he was now a god.”²⁸⁰ En annen tradisjon fortalte at han hadde kastet seg i vulkanen Etna i den hensikt å bevise at han var blitt udødelig.²⁸¹

5.5.12. Aleksander den Store, Cæsar, Augustus

”And what of the emperors who die among yourselves, whom you deem worthy of deification, and in whose behalf you produce some one who swears he has seen the burning

²⁶⁹ Cotter1999:38 (ref. til Iamblichus: *Pythagoreernes liv* 28)

²⁷⁰ Filostratos: *Apollonius fra Tyanas liv* 1.1, 8.7vii

²⁷¹ Cook2002:111 (ref. til Porfyrios: *Pythagoras liv* 2)

²⁷² Diogenes Laertios: *Liv, lære og utsagn av kjente filosofer* 8.41

²⁷³ Eliade1972:25

²⁷⁴ Filostratos: *Apollonius fra Tyanas liv* 1

²⁷⁵ Burkert1985:300

²⁷⁶ Burkert1985:299

²⁷⁷ Filostratos: *Apollonius fra Tyanas liv* 1

²⁷⁸ Empedokles: FVS 31B112 (sit. i Klauck2003:261)

²⁷⁹ Diogenes Laertios: *Liv, lære og utsagn av kjente filosofer* 8.2.67

²⁸⁰ Young1977:94 (sit. fra Diogenes Laertios: *Liv, lære og utsagn av kjente filosofer* 8.2.68)

²⁸¹ Diogenes Laertios: *Liv, lære og utsagn av kjente filosofer* 8.2.69

Caesar rise to heaven from the funeral pyre?”. Dette skriver Justin idet han sammenlikner forskjellige skikkelser med den korsfestede og oppstandne Jesus.²⁸² Den antikke herskerkultusen i Hellas kan spores så langt tilbake som til 400-tallet f.Kr. Den nevnes såvidt i NT, der Lukas skriver at kong Herodes Agrippa I ble hyllet som en gud, og ble straks drept av en Herrens engel fordi han ikke gav Gud æren (Apg 12:20-23).²⁸³ ”A superior mortal, especially one who offered or provided deliverance from social and political evils, could easily be hailed as a divine or semidivine savior.”, skriver Pinsent.²⁸⁴ Klauck hevder at den levende keiseren kunne ha en slags mellomposisjon mellom gud og mennesker og at en egentlig guddommeliggjørelse først skjedde posthumt. Hvorvidt det var undersåttene eller herskeren som utropte seg selv som guddommelig, er ikke alltid så lett å få klarhet i, men i følge Klauck så de fleste herskerne på seg selv som mennesker.²⁸⁵

Vi skal først se litt på Aleksander den Store (356f.Kr.–323) og noen av de mytene det ble spunnet omkring ham. Hans forfader var Herakles, i følge Plutark (46–120).²⁸⁶ Natten før moren, Olympias, skulle gifte seg, drømte hun at magen hennes ble truffet av et lyn. Hans far, Filip, drømte at han satte et løveformet segl på hennes mage, og drømmetyderne skjønnte at hun var svanger med et spesielt barn. Cicero skriver: “Everybody knows that on the same night in which Olympias was delivered of Alexander the temple of Diana at Ephesus was burned, and that the magi began to cry out as day was breaking: 'Asia's deadly curse was born last night.’”²⁸⁷ En annen versjon mer enn antyder at den egentlige faren var en gud (Zeus).²⁸⁸ Som ung imponerte han med sin visdom og talegaver²⁸⁹ og han helbredet syke²⁹⁰. Han ble seinere tiltalt som Guds sønn.²⁹¹ Plutark refererer til et rykte om at Aleksanders lik ikke råtnet etter hans død.²⁹²

Plutarks biografi er sannsynligvis en relativt nøktern gjengivelse av eldre kilder, noe som fremkommer ved hans skepsis til de mer mytiske fortellingene, f.eks. rundt Aleksanders fødsel og død. Om kultusen i tilknytning til Aleksander skriver Klauck følgende:

²⁸² Justin: *Første apologi* 21

²⁸³ Klauck2003:251

²⁸⁴ Pinsent1986:188

²⁸⁵ Klauck2003:326

²⁸⁶ Plutarch: *Aleksander* 2.1

²⁸⁷ Cicero: *Om spådomskunsten* 1.47

²⁸⁸ Klauck2003:269

²⁸⁹ Plutarch: *Aleksander* 5.1

²⁹⁰ Plutarch: *Aleksander* 8.1

²⁹¹ Plutarch: *Aleksander* 27.5

²⁹² Plutarch: *Aleksander* 77.3

Let us begin by noting that it is relatively certain that the cultic veneration of Alexander as a god existed in a number of Greek cities in Asia Minor. This should not be interpreted, as some scholars assume, as the post-mortem declaration of heroic status; these cults were founded while Alexander was still alive, more specifically, in the years of his campaign in Asia Minor (334-333 BCE), when Alexander freed the Greeks of Asia Minor from the crushing yoke of the Persians. The honours paid to him as expressions of gratitude for what he had done remain within the framework of the cult of benefactors, which has been discussed above. Some of these localized cults survived for a very long time. There is evidence that a temple of Alexander with priest and cult of Alexander existed in Ephesus as late as 106-16 CE (Habicht 18f).²⁹³

Dion Kassios (ca.160-etter 229) skriver at tidlig på 200-tallet trodde mange mennesker at Aleksander den Store hadde vendt tilbake.²⁹⁴

And I, for my part, am persuaded that all this did come about in very truth by some divine arrangement; though I infer this, not from what he said, but from the statement made to him by someone else, to the effect that an Alexander should come from Emesa to succeed him, and again from what happened in Upper Moesia and in Thrace.¹⁸ For shortly before this time a spirit, claiming to be the famous Alexander of Macedon, and resembling him in looks and general appearance, set out from the regions along the Ister, after first appearing there in some manner or other, and proceeded through Moesia and Thrace, revelling in company with four hundred male attendants, who were equipped with thyrsi and fawn skins and did no harm.²⁹⁵

Endsjø mener at selv om Dion Kassios her betegner Aleksander som en ånd, så utelukker ikke dette at mange så på ham som den gamle Aleksander, med ånd og kropp, som var kommet tilbake, slik man ellers trodde hadde skjedd med udødeliggjorte personer. ”This, indeed, seems more likely, than to think that hundreds of men should have followed what they believed to be a ghost.”²⁹⁶

Om Julius Cæsar (100-44f.Kr.) skriver Klauck: ”There is no doubt about the fact of the posthumous divinisation of Caesar; only about its date is there a certain amount of disagreement.”²⁹⁷ Den tradisjonelle dateringen er år 42 f.Kr. I noen skrifter fra Egypt betegnes han med uttrykket “god from god”, eller som Klauck parafraserer det ”a god himself, and the son of a god”. Plutark skriver at etter at Brutus hadde vært med på mordet, ble han gjemsøkt av et spøkelse som forutså hans død ved Filippi.²⁹⁸

²⁹³ Klauck2003:273 (ref. til Habich, C. *Gottmenschenentum* (L81))

²⁹⁴ Endsjø2009:64 (ref. til Dion Kassios: *Den romerske historie* 80.18.1)

²⁹⁵ Dion Kassios: *Den romerske historie* 80.17.3

²⁹⁶ Endsjø2009:64

²⁹⁷ Klauck2003:293

²⁹⁸ Plutark: *Cæsar* 69.6

Augustus (63f.Kr.-14e.Kr) titulerte seg som ”først (lat. *princeps*) blant likemenn”, og avsto fra noen guddommeliggjørelse av seg selv. Likevel finnes det flere hentydninger til guddommelighet fra hans undersåtter. Som Klauck skriver: ”Augustus was not officially declared to be a god during his lifetime, but every possibility stopping short of such a declaration was exploited.”²⁹⁹ Det vi spesielt kan merke oss er hvordan mytene oppstod bare etter kort tid: ”Myths and legends comparable to those of the biography of Alexander very soon formed around the life of Augustus, especially around his birth and death.”³⁰⁰ Svetonius (ca.69/75-e.130) forteller at Oktavians mor, i likhet med Aleksander ble befruktet av en gud (i skikkelsen av en slange), og at fødselen ble forutsagt i drømme. Liknende tegn fulgte også i hans ungdom. Tacitus forteller at det fantes private helligdommer for Augustus, og mindre fellesskap som dyrket den døde keiseren.³⁰¹ Dion Kassios skriver (vel å merke rundt år 200e.Kr.):

At the time they [these rumors] declared Augustus immortal, assigned to him priests and sacred rites, and made Livia, who was already called Julia and Augusta, his priestess; they also permitted her to employ a lictor when she exercised her sacred office. On her part, she bestowed a million sesterces upon a certain Numerius Atticus, a senator and ex-*praetor*, because he swore that he had seen Augustus ascending to heaven after the manner of which tradition tells concerning Proculus and Romulus.³⁰²

Også keiser Hadrians favorittelsker, Antinoos (død ca. 130), ble guddommeliggjort, og fikk templer og festivaler knyttet til seg. Han ble ofte avbildet som den egyptiske guden Osiris, guden som hadde dødd og stått opp, og som Hadrian var en tilhenger av. Flere av kirkefedrene angrep denne gudsdyrkelsen, og Kelsos sammenliknet den med dyrkelsen av Jesus.³⁰³ Origenes på sin side mente at de to var helt forskjellige, og at historiene om Antinoos kunne forklares som egyptisk magi.³⁰⁴

Det ble etterhvert ble et fast rituale ved de posthume guddommeliggjørelsene av de romerske keiserne, at et vitne stod fram i senatet og sverget at det hadde sett keiserens sjel stige opp til himmelen fra likbålet.³⁰⁵ Som vi ser av dette er de keiserlige oppstandelser åpenbart ikke kroppslige (f.eks. ble asken bevart i mausoleer). Men det finnes likevel aspekter som er interessante for vår del. For det første handler det om guddommeliggjørelse av en helt spesiell

²⁹⁹ Klauck2003:299

³⁰⁰ Klauck2003:300

³⁰¹ Tacitus: *Årbøker* 1.73

³⁰² Dion Kassios: *Den romerske historie* 56.46

³⁰³ F.eks. Justin Martyr: *Apologien* 1.29, Klemens: *Formaningstalen* 4, Tertullian: *Apologien* 13, *Til Nasjonene* 2.10

³⁰⁴ Origenes: *Mot Kelsos* 3.36

³⁰⁵ Klauck2003:293 Vi har ovenfor beskrevet hvordan dette refereres til av Justin

person. Det er altså en spesiell oppstandelse, i motsetning til den greske filosofiens forestilling om sjelenes evige liv. For det andre skjer oppstandelsen etter keiserens død. For det tredje kan guddommeliggjørelsen innebære at man mente at keiseren hadde fått en guddommelig kropp (han ble offisielt anerkjent som en av gudene i himmelen), men dette avhenger igjen av hvilket gudssyn de som anerkjente guddommeliggjørelsen hadde.

5.5.13. Apollonius fra Tyana

Filosofen Apollonius fra Tyana (død.ca.100) er vel den historiske personen som oftest blir sammenliknet med Jesus, f.eks. av tidlige kristendomskritikere som Makarios Magnes (ca.400) hedning i *Apokritikos*³⁰⁶, Hierokles i Laktantios (ca.240-320) *Et forsvar for kristendommen*, og sannsynligvis av Porfyrios i *Om avholdenhet fra kjøtt*.³⁰⁷ Også Hieronymus (345-419) nevner ham i *Kommentarer til salmene*.³⁰⁸ Augustin (354-430) skriver at noen hevdet at Apollonius og Apuleius undergjerninger var enda mektigere enn de Jesus utførte.³⁰⁹ (Hierokles f.eks., hevdet dette.³¹⁰) I følge Thomas Hägg vet man fra ulike kilder at Apollonius skal ha vært gjenstand for en kult blant medlemmene av det severiske dynasti.³¹¹

Det er Flavius Filostratos (170-249?) som har skrevet den biografien (ca.222) som er tilgjengelig for oss i dag, men han bygger i alle fall delvis på eldre kilder. Det er så mange likhetstrekk mellom Jesus og Apollonius at de må nevnes, om enn i korthet.

Apollonius var en omvandrende profet³¹², født av en menneskelig mor og med guden Proteus som far. Før Apollonius ble født fikk moren et syn av Proteus, der han fortalte at han var faren til hennes kommende barn.³¹³ Hun fødte ham på en eng, omgitt av syngende svaner, og et lyn som gikk fra himmelen til jorden og tilbake igjen markerte at barnet var født til å nå opp blant gudene.³¹⁴ Han bodde en tid i templet, og det viste seg at han hadde unormale evner og var flinkere enn sine lærere i den pythagoreiske filosofi.³¹⁵ Han hadde et spesielt nært forhold til gudene.³¹⁶ Han motsto rikdommens fristelse.³¹⁷ Der han dro oppsøkte han templer og

³⁰⁶ 3.1. (hedningen er sannsynligvis Porfyrios)

³⁰⁷ 2.34

³⁰⁸ Cook2002:196+265 (ref. til Laktantios: *Et forsvar for kristendommen* 5.3.9., og Hieronymus: *Kommentarer til salmene* 81.)

³⁰⁹ Cook2002:157 (ref. til Augustin: *Brever (Epistulae)*: 136.1, 137.13, 138.8)

³¹⁰ Cook2002:267 (ref. til Eusebius: *Mot Hierokles* 2.8-18)

³¹¹ Hägg2001:106

³¹² Filostratos: *Apollonius fra Tyanas liv* 1.1, 4.6, 4.24, 5.13, 5.24, 6.32

³¹³ Filostratos: *Apollonius fra Tyanas liv* 1.4

³¹⁴ Filostratos: *Apollonius fra Tyanas liv* 1.5

³¹⁵ Filostratos: *Apollonius fra Tyanas liv* 1.7

³¹⁶ Se f.eks. Filostratos: *Apollonius fra Tyanas liv* 5.20

helligdommer, og diskuterte med- og irettesatte presteskapet.³¹⁸ Han ble også kritisert av presteskapet, men var populær blant folk.³¹⁹ Han advarte sine disipler om farene ved å være filosof.³²⁰ Han helbredet syke³²¹, vekket opp døde,³²² drev ut demoner,³²³ og ble sagt å være herre over naturkreftene. ”It was already autumn and the sea was not to be trusted. They [the people sailing for Aeolia] all then regarded Apollonius as one who was master of the tempest and of fire and of perils of all sorts, and so wished to go on board with him, and begged him to allow them to share the voyage with him.”³²⁴ Han kunne alle språk uten å ha lært dem,³²⁵ og gav gudene æren for alle disse evnene. En gang hjalp han en mann å kjøpe en åker som det viste seg inneholdt en pengeskatt (sml. Matt 13:44).³²⁶ Han erklærte synder for tilgitt, og allerede før han døde ble han av noen regnet som Gud.³²⁷

Da han ble voksen gav han korte og enkle utsagn og forklaringer til folk ut fra hva han hadde lært.³²⁸ Læren bestod f.eks. av advarsler mot rikdom og drukkenskap³²⁹, hvordan man skal ofre og be³³⁰, at ofringer i seg selv er nytteløse hvis de ikke blir gjort med et rent hjerte³³¹, og at enhver må yte sitt bidrag ut fra sine evner³³².

Apollonius fikk mange tilhengere,³³³ men trakk seg av og til unna for å være med gudene i ensomhet.³³⁴ Han ble forhørt og fengslet av styresmaktene, men forundret dem med så sin visdom at han ved et tilfelle ble frikjent fordi den romerske prefekten ” was careful not to fight with a god”.³³⁵

Prosessen Domitian satte i gang mot Apollonius har også flere likhetstrekk med evangeliene. Han ble beskyldt for å drive med religiøse ugjerninger – bl.a. ble det brukt mot ham at han var gjenstand for tilbedelse.³³⁶ Ut fra sin filosofiske overbevisning, og for å redde

³¹⁷ Filostratos: *Apollonius fra Tyanas liv* 1.38

³¹⁸ Filostratos: *Apollonius fra Tyanas liv* 1.11

³¹⁹ Filostratos: *Apollonius fra Tyanas liv* 4.18

³²⁰ Filostratos: *Apollonius fra Tyanas liv* 4.38

³²¹ Filostratos: *Apollonius fra Tyanas liv* 4.11

³²² Filostratos: *Apollonius fra Tyanas liv* 6.43

³²³ Filostratos: *Apollonius fra Tyanas liv* 4.10, 4.20, 4.25,

³²⁴ Cotter1999:146 (ref. til Filostratos: *Apollonius fra Tyanas liv* 4.13)

³²⁵ Filostratos: *Apollonius fra Tyanas liv* 1.19

³²⁶ Filostratos: *Apollonius fra Tyanas liv* 6.39

³²⁷ Filostratos: *Apollonius fra Tyanas liv* 3.50, 7.11

³²⁸ Filostratos: *Apollonius fra Tyanas liv* 1.17

³²⁹ Filostratos: *Apollonius fra Tyanas liv* 1.34

³³⁰ Filostratos: *Apollonius fra Tyanas liv* 4.19

³³¹ Filostratos: *Apollonius fra Tyanas liv* 1.11

³³² Filostratos: *Apollonius fra Tyanas liv* 4.1-9

³³³ Filostratos: *Apollonius fra Tyanas liv* 4.1

³³⁴ Filostratos: *Apollonius fra Tyanas liv* 4.11

³³⁵ Filostratos: *Apollonius fra Tyanas liv* 4.44

³³⁶ Filostratos: *Apollonius fra Tyanas liv* 7.11, 7.20

sine venner, motsto han disses bønn om å flykte fra styresmaktene, og dro til Roma med overhengende fare for sitt liv. Han tok med seg sin nærmeste disippel, Demis, men ba ham forkle seg slik at man ikke kunne ta ham for å være filosof. I Roma ble han arrestert og sendt i fengsel. Der talte han for fangene og gav dem råd. Styresmaktene spionerte på ham og ville få ham til å tale om ting som kunne gi dem noe å ta ham på, men han gjennomskuet dem og unngikk fellen.³³⁷ Han ble så ført fram for keiseren:

Now the eyes were all turned upon Apollonius, for not only were they attracted by his dress and bearing, but there was a godlike look in his eyes, which struck them with astonishment; and moreover the fact that he had come to Rome to risk his life for his friends conciliated the good wishes even of those who were evilly disposed to him before.³³⁸

Keiseren fornærmet ham ved å klippe av ham håret og skjegget og ved å be ham om omskape seg slik at han kunne unnslipe. Men Apollonius nektet å rømme. Tilbake i fengslet viste han sin disippel Damis at han kunne gå ut av lenkene som han ville, og Damis skjønte at han var guddommelig.³³⁹ Deretter forutsa Apollonius deres gjenforening etter rettssaken: "...and when you have saluted Demetrius, turn aside to the sea-shore where the island of Calypso lies; for there you shall see me appear to you." "Alive," asked Damis, "or how?" Apollonius with a smile replied: "As I myself believe, alive, but as you will believe, risen from the dead."³⁴⁰

Under rettssaken ble Apollonius spurt om hvorfor han blir tiltalt som Gud. "Because," answered Apollonius, "every man that is thought to be good, is honored by the title of god." (sml. Joh 10:33-36)³⁴¹ Etter en kort forsvarstale forsvinner så Apollonius fra rettssalen med ordene fra Apollon: "Accord me also, if you will, opportunity to speak; but if not, then send someone to take my body, for my soul you cannot take. Nay, you cannot take even my body, *For thou shalt not slay me, since -I tell thee- I am not mortal.* And with these words he vanished from the court,"³⁴²

Imens er disippelen Damis og filosofen Demetrius sammen utenfor Roma. De frykter for Apollonius og sine egne liv. Plutselig er Apollonius sammen med dem (på mystisk vis for reisen fra Roma burde tatt lengre tid), og han overbeviser dem om at han ikke er et spøkelse:

³³⁷ Filostratos: *Apollonius fra Tyanas liv* 7.27

³³⁸ Filostratos: *Apollonius fra Tyanas liv* 7.31

³³⁹ Filostratos: *Apollonius fra Tyanas liv* 7.38

³⁴⁰ Filostratos: *Apollonius fra Tyanas liv* 7.41

³⁴¹ Filostratos: *Apollonius fra Tyanas liv* 8.5

³⁴² Filostratos: *Apollonius fra Tyanas liv* 8.5.

Hereupon Apollonius stretched out his hand and said: "Take hold of me, and if I evade you, then I am indeed a ghost come to you from the realm of Persephone, such as the gods of the underworld reveal to those who are dejected with much mourning. But if I resist your touch, then you shall persuade Damis also that I am both alive and that I have not abandoned my body."³⁴³

Apollonius fortsatte å virke i flere år etter disse hendelsene. Filostratos vet ikke når, hvordan, eller om han i det hele tatt han døde, men refererer til forskjellige rykter, deriblant noen som sier at han forsvant plutselig og for til himmelen.³⁴⁴ Han skriver også at Apollonius fortsatte å forkynne sjelens udødelighet etter sin død. Bl.a. viste han seg for en ung student som nektet å tro at sjelen var udødelig.³⁴⁵ "Men så kommer alldeles på slutet", skriver Hägg, "något motsägelssfullt, ännu en glimt av kroppens uppståndelse: ingen grav eller ens kenotaf över Apollonius har författaren kunnat finna, fastän han besökt större delen av jorden."³⁴⁶

Forfatteren av biografien (c.395?) om keiser Aurelius skildret en situasjon der Apollonius viste seg for Aurelius mens han vurderte å ødelegge byen Tyana:

...but Apollonius of Tyana, a sage of the greatest renown authority, a philosopher of former days, the true friend of the gods, and himself even to be regarded as a supernatural being as Aurelian was withdrawing to his tent, suddenly appeared to him in the form in which he is usually portrayed, and spoke to him as follows...³⁴⁷

Wright påpeker at Filostratos er en seinere kilde enn evangeliene så evangelistene kan derfor ikke ha lånt av ham. Craig A. Evans skriver at Filostratos har utbrodert historien sin kraftig, delvis for å angripe kristendommen.³⁴⁸ Klauck, på den annen side, mener at oppfatningen om at Filostratos skrev imot kristendommen ikke lengre støttes av forskere flest. "Even if Philostratus knew of the existence of Christianity, there is no evidence that he was interested in it; the related traits can be explained on the basis of narrative laws typical of this literary genre, the general mood of the period, and the general belief in miraculous powers."³⁴⁹ Også Thomas Hägg argumenter imot en slik idé:

Beskrivningarna av hur Apollonius uppenbarade sig hos lärjungarna i Dikaiarcheia och hur han efter sin död visade sig för den vantrogne studenten i Tyana, har båda som vi sett uppenbara likheter med bibliska skildringar

³⁴³ Filostratos: *Apollonius fra Tyanas liv* 8.12

³⁴⁴ Filostratos: *Apollonius fra Tyanas liv* 8.30

³⁴⁵ Filostratos: *Apollonius fra Tyanas liv* 8.31

³⁴⁶ Hägg2001:110 (ref. til Filostratos: *Apollonius fra Tyanas liv* 8.31)

³⁴⁷ Cook2002:268 (ref. til *Den augustinske historie (SHA.)* 24.2-9)

³⁴⁸ Evans2005:288

³⁴⁹ Klauck2003:171

av Jesu oppståndelse. Också flera av underberättelserna, t.ex. hur Apollonius oppvækker en till syns död flicka i Rom (4.45), påminner både tematisk och berättarteknisk om liknande innslag i evangelierna. Det var länge en utbredd oppfatning att detta berodde på att Filostratos avsiktligt hade skrivit ett slags motevangelium med Apollonius i Jesu roll (den klassiska framstillingen av denne hypotes är Baur[1876] 1966). Men i själva verket finns det inga tydlige tecken på att författaren haft en sådan avsikt (se Petzke 1970). I motsats till Lukianos nämner han ingenstans i sitt stora författarskap de kristna, trots att han som en berest och samhällsorienterad man måste ha känt till dem. Att han skulle ha författat hela detta verk för att konkurrera med de kristna, som han annars helt ignorerar, är en ganska orimlit tanke, som bara kan omfattas om man kraftig överbvärderar de kristnas betydelse i det romerske riket i början av 200-talet. Förklaringen på likheterna är snarare att denne typ av tankegångar och berättelser varit i omlopp i många olika samanheng och inom skilda trosgrupperingar. Det gäller troligen inte minst föreställningen om en kroppens oppståndelse.³⁵⁰

Häggs påstander blir etter min mening understøttet ved at Filostratos flere steder sammenlikner Apollonius med tidligere greske mytologiske skikkelser. F.eks. vekker Apollonius opp en død (eller tilsynelatende død) pike, hvilket Filostratos sammenlikner med Herakles oppvekkelse av Alkestis.³⁵¹ Det ser altså ut som om Filostratos henter sin inspirasjon fra gresk mytologi og ikke fra kristendommens oppstandelsesmyte. Men man kan selvsagt også tenke seg at nettopp en slik tolkning var Filostratos hensikt.

Wright påstår videre, i motsetning til Hägg, at Filostratos ikke skriver noe om at Apollonius oppstod kroppslig.³⁵² Dette er strengt tatt riktig – Filostratos er usikker på dette. Og ut fra at Apollonius lærte om sjelens udødelighet, ikke kroppens, kan en tenke at Wright har et poeng. Men på den annen side setter Filostratos Apollonius (kroppslige) forsvinninger sammen med hans død, noe som indikerer at kroppen også har stått opp fra de døde: ”Others again say that he died in Lindus, where he entered the temple of Athena and disappeared within it.”³⁵³ Det er iallefall klart at Filostratos ser for seg muligheten av en bortrykkelse til himmelen uten forutgående død. Dessuten, selv om Apollonius på pythagoreisk vis lærte at alle (eller gode menneskers-) sjeler er udødelige, utelukker ikke dette at folk seinere kunne tilskrive ham en spesiell skjebne. Nettopp dette er Hæggs sluttpoeng: ”Det är undantagsmänniskan, den helige mannen själv, som kommer igjen efter döden och bevisar för sina efterlämnade lärjungar att han har uppstått.”³⁵⁴

³⁵⁰ Hägg2001:110

³⁵¹ Filostratos: *Apollonius fra Tyanas liv* 4.45. Se også sammenlikning med Pythagoras og Empedokles (1.1)

³⁵² Wright2003:75

³⁵³ Filostratos: *Apollonius fra Tyanas liv* 8.30

³⁵⁴ Hägg2001:111

Til slutt kan det godt bemerkes at det er langt flere forskjeller mellom Filostratos historie og evangeliene, enn likheter. Men i likhet med Hägg mener jeg at de likhetene som finnes kan indikere en felles tematikk som kanskje allerede fantes utbredt i ulike utgaver på Jesus tid, og som kunne brukes av seinere forfattere og fortellere.

5.5.14. Peregrinos Proteus

I Harpina, utenfor Olympia i Elis, år 165 e.Kr., skal kynikeren Peregrinos, som kalte seg selv ”Proteus” etter den greske sjøguden, ha begått selvmord (hvis han da døde) i full offentlighet ved å kaste seg på et bål. Mange kilder refererer til historien, deriblant Tertullian og Athenagoras.³⁵⁵ Lukian fra Samosata (c.125-180) skrev en kort biografi om Peregrinos, med fokus på selvmordet. ”He bides his time till all Greece is mustered in full force – constructs a pyre of the largest dimensions – and jumps on top in the eyes of all the world, having briefly addressed the nation a few days before on the subject of his daring enterprise!”³⁵⁶ Vi merker oss at i likhet med Jesus døde Peregrinos under en høytid, der mange mennesker var samlet.

Det kanskje mest interessante med Lukians skildring er hans sarkastiske holdning til den overtroen han mener Peregrinos og hans tilhengere representerer. Lukian skriver at han selv var til stedet ved selvmordet, og kan derfor fortelle folk som ikke har vært der om hva han har vært vitne til. Han avslører at til vanlige folk smører han gjerne på litt ekstra; som at like etter at Peregrinos hadde kastet seg i flammene ble bakken rystet av et jordskjelv og en gribb fløy ut av flammene mens den sa med menneskelig røst ” I rise from Earth, I seek Olympus.” Lukian forteller at folk ”...listened with amazement and shuddering reverence. 'Did the vulture fly East or West?' they wanted to know. I answered whichever came uppermost.”³⁵⁷ Seinere møter Lukian en gammel mann som kan fortelle at han selv har møtt den oppstandne Peregrinos:

...a credible witness, if ever there was one, to judge by his long beard and dignified appearance in general. He told us, among other things, that only a short time before, just after the cremation, Proteus had appeared to him in white raiment; and that he had now left him walking with serene countenance in the Colonnade of Echoes, crowned with olive; and on the top of all this he brought in the vulture, solemnly swore that he had seen it himself flying away from the pyre, - my own vulture, which I had but just let fly, as a satire on crass stupidity!³⁵⁸

³⁵⁵ Hägg2001:100 (Tertullian: *Ad martyres* 4, Eusebius: *Chron* 2, Athenagoras: *Til forsvar for de kristne* 26)

³⁵⁶ Lukian fra Samosata: *Peregrinos død* 1

³⁵⁷ Lukian fra Samosata: *Peregrinos død* 39

³⁵⁸ Lukian fra Samosata: *Peregrinos død* 40

Selv om Lukian sikkert overdriver er nettopp sarkasmen en grunn til å tro at han tar utgangspunkt i en tro på Peregrinos oppstandelse som har hatt en viss utbredelse. Faktisk så antar Hägg at Lukians påstand om at han selv står bak oppstandelsesmyten, egentlig er et forsøk på å ”uskadeliggjøre” en allerede utbredt myte.³⁵⁹ At folk trodde på myten understøttes også av at det oppstod en kult i tilknytning til Peregrinos etter hans død, noe Lukian indikerer ved å la anonyme talere spå at en slik kult skulle oppstå.

Man bruker ta hans beskrivelse av kulten (27-28,41) som ett *vaticinium ex eventu*, alltså något som framstalls som en profetia men i själva verket redan har hänt när profetien formuleras. Lukianos har i så fall författat sin skrift först några år efter Peregrinos’ död, och hans avsikt har varit att försöka diskreditera orakelkulten, samtidig med själva fenomenet ”helig man” som uppenbarligen var honom djupt motbjudande.³⁶⁰

Athenagoras (133-190) advarer i sitt skrift *Til forsvar for de kristne*, mot bl.a. orakelkulten i tilknytning til statuen av Peregrinos.³⁶¹

Hvorvidt det her er snakk om en kroppslig oppstandelse kan man diskutere. Hägg mener det, og Herakles, som sannsynligvis er et av forbildene til Peregrinos, stod som vi har sett opp fra bålet kroppslig uten å ha blitt skadet. Men gribben i historien til Lukian, for øvrig et kjent symbol på Herakles, kan tyde på en slags reinkarnasjon, eller metempsykose, slik vi finner f.eks. beskrevet i Platons Staten 10.620a. Der blir det sagt at Orfeos sjel ble til en svane, Thamyras en nattergal, Ajax en løve osv. Nettopp død ved ild kan indikere en sjelelig oppstandelsestro ettersom det var et kjent tema at ilden letter sjelens frigjørelse fra kroppen. På den andre side åpner Lukian sin fortelling med å sammenlikne Peregrinos død med guden Proteus, og da tenker han nok på Proteus forvandlinger til ulike dyr. Også den overtroiske gamle mannens møte med Peregrinos kan indikere en kroppslig oppstandelse, men ikke nødvendigvis – Peregrinos kan ha vært en ånd, slik disiplene fryktet at Jesus var.³⁶² Kulten rundt Peregrinos tyder på dessuten på at han ble regnet som guddommelig.³⁶³

Det er enda vanskeligere å si om man trodde at Peregrinos faktisk døde på bålet, eller om han ble guddommeliggjort før døden inntraff. For øvrig er det ingen grunn til å gå ut i fra at

³⁵⁹ Hägg2001:105

³⁶⁰ Hägg2001:106

³⁶¹ Athenagoras: *Til forsvar for de kristne* 26

³⁶² Luk 24:37

³⁶³ Hägg2001:105

Peregrinos oppstandelse enkelt må kunne plasseres i en av de nevnte tre oppstandelseskategoriene.

Hägg berører også spørsmålet om Lukians historie om Peregrinos kan ha vært påvirket av den kristne oppstandelseshistorien. Han nevner jordskjelvet, gribben og den oppstandnes hvite klær, men kommer til at alle tre tingene har også andre kjente forløpere i mytehistorien. Spørsmålet er derfor uavklart.

6. Jødisk oppstandelsestro

Det generelle synet blant forskere på jødedommen er at jødisk oppstandelsestro er et relativt seint fenomen.³⁶⁴ Det gamle testamente (GT) har ingen utviklet dødsteologi, og det er svært lite som kan antyde en tro på kroppslig oppstandelse. Utvetydige bevis er totalt fraværende. I følge GT er det menneskes lodd å dø og forbli død.

Fork 9:5-6:

De levende vet at de skal dø,
men de døde vet slett ingen ting.
De får ikke lenger noen lønn,
for minnet om dem er glemt.
6 Deres kjærlighet, hat og misunnelse
er det slutt med for lenge siden.
Aldri i evighet skal de få del
i alt det som skjer under solen.

Jes 38:17-18:

Du har spart mitt liv,
så jeg ikke går til grunne i graven.
For alle mine synder
har du kastet bak din rygg.
18 Dødsriket priser deg ikke,
ingen døde lovsynger deg.

³⁶⁴ Endsjø2009:122, Wright2003:87

De som er gått i graven,
venter ikke på din trofasthet.

GTs forfattere opererer ofte med et dødsrike, Sheol, og det var sannsynligvis en utbredt forestilling blant jødene.³⁶⁵ Sheol har klare paralleller til det greske underverdenen, som et sted sjelen (eller noe tilsvarende), havner i når man dør. I Septuaginta oversettes da også Sheol med Hades.³⁶⁶ Begge stedene er utelukkende forbundet med ulykke. Wright: "Sheol, Abaddon, the Pit, the grave. The dark, deep regions, the land of forgetfulness. These almost interchangeable terms denote a place of gloom and despair, a place where one can no longer enjoy life, and where the presence of YHWH himself is withdrawn."³⁶⁷ Sheol ble forstått ganske bokstavelig som en plass under jorda, i tråd med det antikke lagdelte verdensbilde (grovt sagt: himmelen, jorden, under jorden).³⁶⁸ Livet der nede blir ofte beskrevet som en slags skyggeaktig gledesløs eksistens.³⁶⁹

Riktignok har Esekiel og Jesaja passasjer som beskriver oppstandelse. Esekiel ser i et syn at Herren gir kjøtt og livsånde tilbake til tørre knokler,³⁷⁰ og Jesaja profeterer at døde legemer skal stå opp.³⁷¹ I begge tilfeller er det snakk om kroppslig oppstandelse, men konteksten viser at det antakelig dreier seg om bilder på Israels oppreisning som nasjon.³⁷² På den annen side kan man jo si at et slikt bilde er interessant nok. A.F. Segal og B. Lindars har foreslått at det kanskje kunne blitt tolket bokstavelig på et seinere tidspunkt.³⁷³ Dette at seinere fortolkere har lest inn oppstandelsesteologi i GT finnes det mange eksempler på (Matteus er et godt sådan). Hosea 6:2 og 13:14 nevnes av Wright. Segal mener at uenighetene mellom fariseerne og saddukeerne vedrørende hvorvidt det finnes oppstandelsen fra de døde, nettopp viser at GT kan tolkes i flere retninger når det gjelder dette spørsmålet.³⁷⁴

I dette bildet der GT er tomt for oppstandelser finnes det to konkrete borttrykkelser uten forutgående død. Det ser i alle fall slik ut. "Enok vandret med Gud. Så ble han borte; for Gud tok ham til seg." (1 Mos 5:24). "Mens de gikk der og talte sammen, kom det brått en ildvogn

³⁶⁵ Se f.eks. 1 Mos 42:38, Jes 14:11, Sal 141:7, Dan 12:2, Ordsp 7:27, Job 10:21

³⁶⁶ Endsjø2009:123

³⁶⁷ Wright2003:89

³⁶⁸ Se f.eks. 4 Mos 16:30-32: Men hvis Herren gjør noe nytt og uhørt, hvis jorden åpner sitt gap og sluker dem og alle deres, så de går levende ned til dødsriket, da skal dere vite at disse menn har ringeaktet Herren.» 31 Ikke før var Moses ferdig med å tale, så revnet jorden under dem. 32 Den åpnet sitt gap og slukte både dem og deres boliger, alle som holdt med Korah, og all deres eiendom.

³⁶⁹ Se f.eks. Job 17:13, Klag 3:6, Sal 31:17-18, 94:17

³⁷⁰ Esek 37:1-14

³⁷¹ Jes 26:19

³⁷² Endsjø2009:123. Endsjø referer selv til H.C.C. Cavallin, M.E. Dahl. Se også Segal1997:96

³⁷³ Endsjø2009:124, ref. til S. Segal2004:263. Se også Lindars 1993:123

³⁷⁴ Segal1997:105-106

med ildhester foran og skilte dem fra hverandre. Og Elia fór opp til himmelen i stormen.” (2 Kong 2:11). Det må være rimelig å sammenlikne disse med gresk-romerske myter om personer som blir udødeliggjort. Begge personene ble da også gjenstand for spekulasjoner i apokalyptiske tekster, deriblant spekulasjoner om deres gjenkomst (se f.eks. Mark 6:15). Også Moses ble av noen trodd å ha blitt tatt opp til himmelen.³⁷⁵ I tillegg finnes det tre eksempler på gjenopplivelse uten udødeliggjørelse.³⁷⁶ Alle ble utført av profeter (Elia og Elisja), hvilket kanskje ikke er helt uvesentlig med tanke på at Jesus må kunne sies å ha en del profetliknende trekk.

Frem mot Jesus tid er det likevel klart at det har spredt seg mange ulike idéer om liv etter døden, deriblant ulike former for oppstandelsestro.³⁷⁷ Oscar Cullmann (1956) skrev at det var et skarpt skille mellom grekernes tro på sjelens evige liv og jødernes tro på oppstandelsen. Dette skillet har man i dag gått vekk fra. ”Almost any position one can imagine on the subject appears to have been espoused by some Jews somewhere in the period between the Maccabean crisis and the writing of the Mishnah, roughly 200 BC to AD 200.”, skriver Wright.³⁷⁸ F.eks. hevdet både evangelistene og Josefus (37-ca.100) at saddukeerne ikke trodde på oppstandelsen. Fariseerne, derimot, trodde på sjelens udødelighet, samt muligens en form for reinkarnasjon.³⁷⁹

Historikeren (og ateisten) Richard C. Carrier skriver at rabbinske tekster avslører at noen fariseere vektla en kontinuitet mellom den jordiske kroppen og den nye, slik at f.eks. fysiske skader ble videreført.³⁸⁰ Dette kjenner vi til fra grekernes myter. Paulus kan kanskje plasseres i denne kategorien når han snakker om himmelske og åndelige *kropper* (*sōma*), men det er også mulig at han i disse begrepene egentlig vektlegger det som er annerledes ved den nye kroppen.³⁸¹ Josefus tror selv på en sjelens frigjørelse fra kroppen, men også at ved tidens fylde vil de gode sjeler sendes ned fra himmelen og få en ny kropp.³⁸² Og vi må nevne esseerne som så på kroppen som et fengsel for sjelen, i følge Josefus. Wright hevder imidlertid at alle beviser indikerer at majoriteten av jøder ved Kristi fødsel trodde på *oppstandelsen*, dvs. som en bestemt hendelse som inntreffer en viss periode etter den normale fysiske død, og som

³⁷⁵ Wright2003:95

³⁷⁶ 1 Kong 17:17-24, 2 Kong 4.18-37, 13:21

³⁷⁷ Porter1999, Cohen1987:91

³⁷⁸ Wright2003:129

³⁷⁹ Mark 12:18, Apg 23:8, Josefus: *Den jødiske krig* 2.8.14(165) Endsjø2009:138 Wright på sin side mener at Josefus gir et fortegnat bilde av fariseerne fordi han har som prosjekt å få dem til likne pythagoreerne. I følge ham er det altså ikke snakk om noen sjelevandring.

³⁸⁰ Carrier2005:117 (ref. til b.Talmud, *Sanhedrin* 90b, w. 91a-b)

³⁸¹ Carrier2005:118

³⁸² Carrier2005:113 (ref. til Josefus: *Den jødiske krig* 3.372, 374-75)

gjærne sees i sammenheng med tidens ende og Guds endelige dom, og som derfor *ikke* er det samme som forestillingen om en udødelig sjel. Og i følge Wright betød alltid ”oppstandelse” i jødisk sammenheng at man på en eller annen måte skulle få en ny kropp.³⁸³ G.W.E. Nickelsburg (1972), på den andre siden, mener at man ut fra jødiske tekster kan snakke om tilfeller av kroppsløs oppstandelse (Enok 103-104).³⁸⁴

6.1. Kroppslige oppstandelser

Det hersker altså i dag en viss uenighet om hvorvidt oppstandelsestroen i mellomtestamentlig tid gjaldt kroppens eller sjelens oppstandelse, eller sjelens evige liv, eller en kombinasjon. Ut fra kildene ser det ut til å være klart at begge deler fantes.³⁸⁵ NT-forsker Stanley Porter (1999) mener at det er få indikasjoner på kroppslig oppstandelsestro. Wright er av en motsatt oppfatning. I følge ham viser Septuaginta (seinest 132 f.Kr.) at man leste kroppens oppstandelse inn i den hebraiske bibelen, i passasjer som i den hebraiske teksten i beste fall er tvetydige. Dette i motsetning til hva man kanskje skulle trodd av en gresk oversettelse. Det klareste eksemplet på kroppslig oppstandelse finner vi nok likevel i 2 Makkabeerbok (ca.124 f.Kr.).

2 Makk 7:9: ”Men idet han trakk sitt siste åndedrag, sa han: «Du din usling kan nok skille oss fra dette liv; men verdens konge skal reise oss opp igjen til evig liv fordi vi har gått i døden for hans lover.» 10 Etter ham ble den tredje utsatt for behandlingen deres. Med en gang det ble forlangt, rakte han tungen ut, og modig strakte han fram hendene 11 og sa tappert: «Himmelens Gud har gitt meg disse lemmer. Hans lover betyr mer for meg enn lemmene, og av ham håper jeg å få dem tilbake igjen.» ”

2 Makk 14:46: Han hadde allerede mistet nesten alt blod, og nå rev han ut innvollene sine, grep dem med begge hender og slynget dem mot mengden. Samtidig ropte han til ham som råder over liv og ånde, og bad om at han en gang måtte gi ham alt dette tilbake igjen. Slik forlot Razis dette liv.

Konteksten er Antiokus Epifanes undetrykking jøder i Palestina. Det første og andre sitatet ser ut til å omhandle en slags oppstandelse for martyrer eller troende. Wright mener det definitivt kan slås fast at vi her snakker om en kroppslig oppstandelse.³⁸⁶

³⁸³ Wright2003:147+205

³⁸⁴ Nickelsburg1972:178ff

³⁸⁵ Eksempler på tro på sjelens evige liv: 1 Enok 103-3-8, 4 Makk 18.23ff. Eksempler på en kombinasjon er f.eks. verket *Pseudo-Fokylides* (ca.100f.Kr.-100e.Kr.) hvor vi finner to tilsynelatende motsigende setninger: ”We humans live not a long time but for a season. But our soul is immortal and lives ageless forever.” og ”It is not good to dissolve the human frame; for we hope that the remains of the departed will soon come to the light again out of the earth; and afterward they will become gods.” (*Pseudo-Fokylides* 105-15 og 102-4 (sit. i Wright2003:141))

³⁸⁶ Wright2003:142

Wright mener videre at det finnes indikasjoner på at Paulus kjente til Visdommens bok (100-30f.Kr.). Boken inneholder forestillingen om sjelens udødelighet, og i følge Wright har dette fått forskere til å gå ut fra at den dermed ikke kan lære om kroppslig oppstandelse. I tillegg skriver Wright at "A further assumption may be involved here: the quite erroneous idea that 'wisdom' and 'apocalyptic' are precise and discrete categories, and that no thinker or writer of the period could belong to both at the same time."³⁸⁷ Wright på sin side mener at sjelen, i følge Visdommens bok, oppnår udødelighet gjennom visdom, og at den til slutt vil bli gitt en passende kropp. Han begrunner dette siste bl.a. med at det tales om en seinere hendelse, en "regnskapets dag" (sannsynligvis dommens dag), der de rettferdiges sjeler skal "skinne klart" og de skal "dømme hedningene".³⁸⁸

6.2. Spesielle oppstandelser?

Kildene tyder på at den formen for oppstandelse som ble mest diskutert var en eller annen form for allmenn (alle mennesker, martyrenes eller de troendes) oppstandelse ved verdens ende.³⁸⁹ Det er i alle fall vanskelig å finne entydige eksempler på oppstandelse av enkeltpersoner som likner på Jesus oppstandelse. Paulus syn på Jesus som førstegrøden i den allmenne oppstandelsen bekrefter på sett og vis dette bildet. Og selv om de første kristne riktignok hevdet at GT var profetisk og at den profeterte Jesus spesielle oppstandelse, krever de "profetiene" som blir trukket frem som oftest en svært velvillig tolkning. Endsjø hevder at "for the Jews the idea of general resurrection of the dead was at least familiar, while the notion that any single person should be resurrected and made immortal before the end of the world was generally deemed absurd."³⁹⁰

Etter min mening finner vi et unntak i NT, i og med at noen mente at Jesus faktisk var den oppstandne Johannes døperen:

Mark 6:14-16: Kong Herodes fikk høre om Jesus, for navnet hans var nå blitt kjent. Noen sa: «Døperen Johannes er blitt reist opp fra de døde. Det er derfor slike krefter er virksomme i ham.» 15 Andre sa: «Han er Elia.» Og

³⁸⁷ Wright2003:163

³⁸⁸ Wright2003:171 (ref. til Vis 3:7)

³⁸⁹ Endsjø2009:135

³⁹⁰ Endsjø2009:148

noen sa: «Han er en profet, som en av de gamle profetene.» 16 Men da Herodes hørte det, sa han: «Det er Johannes, som jeg lot halshogge. Han er blitt vekket opp igjen.»

Tilsynelatende så folkene for seg muligheten av kroppslige og spesielle oppstandelser. Interessant i dette tilfellet er at oppstandelser brukes som en forklaring på Jesus veldige krefter. Altså trodde man at Johannes – hvis det var han som hadde stått opp – hadde fått veldige krefter nettopp på grunn av- eller i sammenheng med oppstandelsen. Dette likner i så fall grekernes myter om guddommeliggjøring etter oppstandelser. Dermed kan man egentlig ikke si at dette er et eksempel på en gjenopplivelse til normalt liv (som f.eks. Lasarus). Wright slår fast at *ingen* jøder forestilte seg at noen av profetene stått opp eller ville komme til å gjøre det før den allmenne oppstandelsen. ”...nobody imagined that any individuals had already been raised, or would be raised in advance of the great last day... It may be obvious, but it needs saying: however exalted Abraham, Isaac and Jacob may have been in Jewish thought, nobody imagined they had been raised from the dead.”³⁹¹ Men folkets forslag om at Jesus var Elia tyder på at man også trodde at opprykkelsen av Elia førte til kroppslig udødelighet. Også dette likner de greske opprykkelsesmytene vi har vært innom. Vi finner dessuten klare indikasjoner på at vi har å gjøre med guddommeliggjørelse/udødeliggjørelse i Lukas variant av samme hendelsesbeskrivelse. Han skriver at noen mente at Jesus var ”en av de gamle profetene som var stått opp”. Altså må han tilsynelatende mene at noen trodde at en av de gamle og døde profetene hadde fått en ny kropp.³⁹²

Et annet poeng som muligens kommer frem i passasjen hos Markus er hvordan tilsynelatende både bortrykkelse (av Elia) og oppstandelse (av Johannes) figurerer som forslag til forklaringer på samme fenomen. Selv om teksten ikke gjengir de faktiske forhold, sier de i alle fall noe om hva forfatteren kunne få seg til å skrive. Dette kan indikere at for noen mennesker så tenkte man ikke om disse fenomenene som svært ulike, eller man tenkte at begge to faktisk var reelle muligheter.

Vi kan også ta med Josefus beskrivelse av Moses ”død” som en beskrivelse av bortrykkelse:

Now as soon as they were come to the mountain called *Abarim* (which is a very high mountain, situated near to Jericho, and one that affords, to such as are upon it, a view of the greatest part of the excellent land of Canaan), he dismissed the senate; and as he was going to embrace Eleazar and Joshua, and was still discoursing with

³⁹¹ Wright2003:206

³⁹² Luk 9:8

them, a cloud stood over him suddenly, and he disappeared in a certain valley, although he wrote in the holy books that he died, which was done out of fear, lest they should venture to say that, because of his extraordinary virtue, he went to God.³⁹³

6.3. Martyrenes og menneskesønnens oppstandelse

Én forklaring på utviklingen og utbredelsen av oppstandelsestroen er at datidens mennesker ble oppmerksom på den selvmotsigelsen at samme skjebne tilsynelatende venter både gode og onde, på samme tid som Gud er allmektig og rettferdig. Skulle Gud være rettferdig måtte finnes straff og oppreisning etter dette jordiske livet.³⁹⁴ Siste del av Daniels bok (kap. 7-12, skrevet ca. 160 f.Kr.) er det klareste eksemplet på oppstandelsestro i GT, selv om oppstandelsen også her kan tolkes som bilder på folkenes fremgang.³⁹⁵ Dan 12:2-3:

Og mange av dem som sover i jorden,

skal våkne opp,

noen til evig liv,

andre til skam og evig avsky.

3 Da skal de forstandige skinne

som den strålende himmelhvelvingen;

og de som har ført de mange til rettferd,

skal skinne som stjernene, evig og alltid.

Både Wright og Crossan setter denne passasjen i sammenheng med 2 Makkabeerboks fortellinger om martyrenes oppstandelse, og mener at begge tekstene skal tolkes i retning av en kroppslig oppstandelse.³⁹⁶ Martyriet av den forfulgte troskjemppe eksemplifiserer nettopp tilværelsens grunnleggende urettferdighet hvis det viser seg at døden er slutten. Uttrykket ”de som har ført de mange til rettferd, skal skinne som stjernene”, knyttes av Alan F. Segal til en gammel jødisk tro på at stjernene er engler. Det er mulig Paulus henspeler på Dan 12:3 i 1 Kor 15 der han beskriver hvordan de som oppstår fra døden skal få en forvandlet åndelig kropp. ”Og det finnes himmelske kropp og jordiske kropp; de himmelske har én glans, de jordiske en annen. 41 Én glans har solen, en annen har månen og en annen igjen har stjernene.

³⁹³ Jofus: *Jødernes historie* 4.48 (325-326)

³⁹⁴ Cohen1987:90, Hoover2000:139. Hoover siterer det pseudepigrafiske verket 4 Esra (slutten av 1. århundre e.Kr.), der forfatteren blir fortvilet over Jerusalems ødeleggelse, og lurer på hvordan det kan være rettferdig. En engel kommer til ham og forsikrer han om at rettferdighet vil skje fyllest når Gud vekker til live de døde og holder dom over dem (4 Esra 3-7). Også 2 Makkabeerbok 7 viser hvordan jøder holdt ut Antiokus Epifanes gjennom håpet på oppstandelsen.

³⁹⁵ Porter1999:59

³⁹⁶ Wright2003:109, Crossan2006:175

Ja, én stjerne skiller seg fra en annen i glans.” (1 Kor 15:40-41) Segal mener at Paulus her alluderer til en jødisk tankegang om hvordan enkelte martyrer skal oppstå som engler. I motsetning til Segal, som mener at Paulus her står for en demokratisering av denne martyroppstandelsen, tror Wright at stjernene skal forstås billedlig.³⁹⁷ Han påpeker også at Daniel ikke handler om en teori om alles oppstandelse – kun martyrene og deres mordere (til skam og evig avsky).³⁹⁸ Dette kan være interessant for vår del, for man kunne selvsagt si at Jesus led martyrdøden, og derfor kunne passe godt inn i denne rammen. Dette inntrykket forsterkes av utbredelsen av den kristne martyrtenkningen som vi finner i oldkirken.

Nickelsburg mener at jødisk mellomtestamentlig oppstandelsestro kan deles i tre former. Den ene av disse kaller han ”The Story of the Righteous Man and the Isaianic Exaltation Tradition.” Formen inneholder en hovedperson som er en del av det kongelige hoffet. Han blir offer for grunnløse beskyldninger om å ha forbrutt seg mot landets lover og blir dømt til døden. Like før henrettelsen blir han reddet, får oppreisning og blir opphøyet til en viktig posisjon (f.eks. dommer), og hans fiender blir straffet. Det tidligste uttrykket for Den rettferdige mann er motivet om Den lidende tjener i Jesaja 52-53:

Jes 52:13-15+53:.-6: Se, min tjener skal ha fremgang,

han skal stige, løftes og opphøyes.

14 Likesom mange ble forferdet ved synet av ham

– han var verre tilredt enn noen mann

og så ikke ut som et menneske,

15 så skal mange folkeslag undres over ham,

og konger skal lukke sin munn.

For de skal få se slikt som aldri ble meldt dem,

uhørte ting blir de vitne til.

Hvem trodde det budskap vi hørte,

for hvem ble Herrens kraft åpenbart?

2 Han skjøt opp som en kvist for Guds åsyn,

som et rotskudd av tørr jord.

Han hadde ingen herlig skikkelse,

vi gledet oss ikke ved synet av ham.

3 Han var ringeaktet, forlatt av mennesker,

en smertenes mann, vel kjent med sykdom,

en foraktet mann som ingen ville se på,

³⁹⁷ Segal1997:98, Wright2003:112

³⁹⁸ Wright2003:110

vi regnet ham ikke for noe.
 4 Sannelig, våre sykdommer tok han på seg,
 og våre smerter bar han.
 Vi trodde han var blitt rammet,
 slått av Gud og plaget.
 5 Men han ble såret for våre overtredelser
 og knust for våre misgjerninger.
 Straffen lå på ham for at vi skulle ha fred,
 ved hans sår har vi fått legedom.
 6 Vi fór alle vill som sauer,
 vi vendte oss hver sin vei.
 Men skylden som vi alle hadde,
 lot Herren ramme ham.

Visdommens bok er i følge Nickelsburg en del av en utviklingstendens ut fra motivet om Den lidende tjener.

Visd 5:1-5: Da skal den rettferdige stå fram med stor frimodighet, ansikt til ansikt med dem som pinte ham og bare foraktet ham da han ble plaget. 2 Når de ser ham, gripes de av stor angst, de blir ute av seg over en så uventet frelse. 3 Angrende skal de si til hverandre, ja, sukke i stor sjeleangst: 4 «Det var ham vi engang lo av. Vi lot ham bli til spott og spe, dårer som vi var. Vi syntes det var galskap å leve slik han gjorde, og hans død fant vi vanærende. 5 Så finner vi ham nå regnet blant Guds barn! Han er blitt de helliges medarving.

Nickelsburg peker på tre viktige forandringer (som ikke nødvendigvis fremkommer i sitatet ovenfor): For det første har man utvidet opphøyelsescenen. Videre blir hovedpersonen faktisk henrettet, og til slutt blir han opphøyet til den himmelske domstol der han fungerer som viseregent for den himmelske kongen, og han kan betegnes som Guds sønn.³⁹⁹ I Enoks lignelser (100-tallet f.Kr.) finner vi enda en videreutvikling der Den rettferdige erstattes med Den utvalgte eller Menneskesønnen (1 Enok 46+48).

1 Enok 51:1-2+5a: 1. And in those days shall the earth also give back that which has been entrusted to it,
 And Sheol also shall give back that which it has received,
 And hell shall give back that which it owes.

5a. For in those days the Elect One shall arise,
 2. And he shall choose the righteous and holy from among them:
 For the day has drawn nigh that they should be saved.

³⁹⁹ Nickelsburg1972:73+170

1 Enok 62:1: And thus the Lord commanded the kings and the mighty and the exalted, and those who dwell on the earth, and said: 'Open your eyes and lift up your horns if ye are able to recognize the Elect One.'

Her på dommens dag blir altså kongene og de mektige konfrontert med Den utvalgte, han som de drepte.

Det er vanskelig å unngå å se påfallende likheter med tolkningene av Jesus i NT. Vi må heller ikke glemme at Jesus selv angivelig lærte de døde oppstandelse (Luk 14:14, 20:35, Joh 5:28-29), og at dette sannsynligvis også gjaldt tilhengerne hans.

6.4. Oppsummering

Blant jødene hadde det i mellomtestamentlig tid spredt seg ulike varianter av allmenn oppstandelsestro, men det er altså få indikasjoner på at det fantes historier om enkeltpersoner som hadde dødd og oppstått. Likevel har vi sett at det i følge Nickelsburg fantes en tradisjon om en spesiell figur som skal ha blitt straffet av mennesker, men som siden har blitt opphøyd av Gud. Dessuten er idéen om martyrenes oppstandelse en mulig mellomting mellom allmenn og spesiell oppstandelse. Det ser ut til at man både har trodd på sjelens evige liv og en mer kroppslig oppstandelse, kanskje også en kombinasjon av disse. Wright mener det vanligste var å tro på en allmenn og kroppslig oppstandelse. Roy Hoover oppsummerer sin analyse av jødisk oppstandelsestro på denne måten:

As these selected examples from Jewish literature of the Hellenistic period show, resurrection was a Jewish idea for two centuries or more before it became a Christian idea. It was part of the climate of opinion in which Jesus grew up and in which the early church was born. It gave to many of his followers a plausible theological option to sustain their faith in the good news of the kingdom of God even after the principal bearer of that good news was struck down by established authority and power in Jerusalem.⁴⁰⁰

⁴⁰⁰ Hoover2000:140

7. Gunstig idékontekst?

7.1. Ble de gresk-romerske oppstandelsesmytene trodd av folk?

N.T. Wright mener at en viktig forskjell mellom den kristne oppstandeshistorien og de gresk-romerske, var at grekerne og romerne faktisk ikke trodde på disse mytene. Han er f.eks. ikke uenig i at myten om Herakles oppvekking av Alkestis var kjent, og at den har klare likheter med tilfellet Jesus. Dette er for øvrig den eneste myten han godkjenner som en ”oppstandelsesmyte”. (Hvorfor ikke myten om Aristeas kan regnes som ”oppstandelsesmyte” kan jeg ikke se at Wright begrunner.)

Poenget til Wright er at selv om myten var utbredt så innebærer ikke dette at myten faktisk ble trodd. ”A fifth-century Athenian audience would not have thought of the story as in any way realistic.”⁴⁰¹ Wright underbygger påstanden ved å henvise til at det ikke fantes noen ritualer hvori Herakles eller Alkestis ble påkalt for å reise opp døde mennesker, eller gravsteiner som indikerer en tro på at andre ville være like heldige: “No prayers are offered that Hercules may do for others what he did for her.”⁴⁰² Han konkluderer dermed med at ”nobody in the pagan world of Jesus’ day and thereafter actually claimed that somebody had been truly dead and had then come to be truly, and bodily, alive once more.”⁴⁰³ Wrights argument kan underbygges ut fra andre kilder. Filostratos, f.eks. refererer til Apollonius bønn: 'O Achilles,' I said, 'most of mankind declare that you are dead, but I cannot agree with them, nor can Pythagoras, my spiritual ancestor.’⁴⁰⁴

La meg først si noe om dette argumentets relevans. Hvis ikke andre oppstandelsesmyter faktisk ble trodd, så vil dette åpenbart fortelle at man faktisk hadde mindre tillit til slike fortellinger enn hvis man hadde eksempler på at folk trodde at flere personer hadde stått opp fra de døde. Men selv om terskelen for å tro på slike fortellinger i så fall var noe høyere, kan parallellene ha hatt andre medvirkende funksjoner. Som vi har vært inne på kan paralleller ha bidratt til selve idéen om en kroppslig oppstandelse, f.eks. som et litterært tema eller virkemiddel.

⁴⁰¹ Wright2003:67

⁴⁰² Wright2003:67

⁴⁰³ Wright2003:76

⁴⁰⁴ Filostratos: *Apollonius fra Tyanas liv* 4.16

Dessuten, hvis det viser seg at antikkens mennesker var svært overtroiske på *andre* områder, så kan de likevel ha vært disponert for oppstandelsestro, på tross av at de faktisk ikke trodde på noen av de historiene som hadde blitt fremsatt før evangeliene. Dette kan sikkert virke som en helgardering fra min side, men det viser bare hvor virkningsfullt påvisning av paralleller er for oppstandelseskptikeren. Forekomster av parallelle myter har etter min mening derfor en klar negativ effekt på evangeliene oppstandelseshistorier, mens mangel på slike myter likevel ikke styrker evangeliene nevneverdig.

Så til spørsmålet om holdbarhet. Som vi ser er Wright ikke redd for å mene noe om hva *alle* enten trodde eller ikke trodde for to tusen år siden. De fleste andre vil være mer forsiktige, og med god grunn.

For det første er det flere forskere som mener at også filosofene var uenige seg i mellom. Cicero skriver selv i innledningen til boken *Om Gudenes Natur*, at det hersket stor uenighet blant filosofene både om gudenes eksistens og deres væremåter: ”Når det gjelder dem som har uttalt at gudene eksisterer, har disse så ulike og motstridende oppfatninger at det ville være besværlig å regne opp deres meninger. Meget er blitt sagt om gudenes skikkelse, deres oppholdssteder og boliger og levevis, og herom strides filosofene uavlatelig.”⁴⁰⁵

For det andre var nok filosofien ikke representativ for hva folk flest mente om liv og død. Endsjø mener at selv om grekerne hadde sine filosofer og tenkere, og selv om enkelte av dem kunne være både skeptiske og hånlige overfor enkelte aspekter ved mytologien, var det likevel svært få, om noen, som totalt avviste mytene som oppspinn. ”Most people seem not to have bothered at all about what the philosophers held to be true.” Endsjø referer til Paul Veyne: *Did the Greeks Believe in Their Myths?*:

Veyne concludes that although there was considerable disagreement on what actually happened with the various figures from what today is defined as a mythical era, no one denied the existence of persons such as Achilles and Theseus. That Alexander the Great was considered a descendant of the mighty Heracles on his father’s side was, as Plutarch admitted, “accepted without any question”. Other Hellenistic writers such as Strabo and Dio Chrysostom also took the *basis* of these ancient narratives for granted in their discussion about what *details* were historically correct. As Veyne remarks, even the early Christians “said nothing of the mythological heroes, for they believed in them as much as everyone else did”.⁴⁰⁶

⁴⁰⁵ Cicero: *Om gudenes natur* 15

⁴⁰⁶ Endsjø2009:16 (ref. til Veyne1983:112)

Endsjø konkluderer på bakgrunn av tre forskere på gresk-romersk religion, Henry Chadwick, Ramsay MacMullen og Paul Veyne, at selv om det var stor uenighet blant folk om hva som var historisk korrekt når det gjaldt detaljene i mytene, var det få som tvilte på hovedlinjene og at de mytiske personene og gudene hadde eksistert.⁴⁰⁷

Grekerne trodde da også på de delene som spesifikt omhandlet oppstandelse og guddommeliggjøring. Origenes, f.eks., skriver at både Asklepios, Herakles og dioskurene var alle ”men who were believed by the Greeks to have become gods.”⁴⁰⁸ Plutark advarer som sagt mot å tro at kroppen overlever døden, noe som ville være rart å gjøre hvis en slik tro ikke fantes og hadde en viss utbredelse.⁴⁰⁹

Wrights poeng om at det ikke knyttet seg ritualer til selve myten om Alkestis og Herakles, trenger selvsagt ikke innebære at ikke folk trodde på myten. Man resonnerer vel slik at Herakles gjorde et unntak med Alkestis, og at det ikke er noe den vanlige mann kan forvente å oppleve. For øvrig henviser Filostratos til nettopp Alkestis oppstandelse når han selv beskriver hvordan Apollonius vekket ei død jente. ”She began to speak again, and returned to the house of her parents like Alcestis, when she was brought back to life by Heracles.”⁴¹⁰ Dessuten, at Alkestis-skikkelsen mangler kultus representerer unntaket snarere enn regelen. I de andre oppstandelsesmytene vi har sett på blir guddommeliggjørelse fulgt opp av kultiske elementer. Dette er spesielt tydelig i mysteriekultene hvor gudens oppstandelse faktisk settes i sammenheng med etterlivet til en enkelte innvidde.

Jeg mener dermed det er overveiende sannsynlig at en god del mennesker trodde på flere av de oppstandelsesmytene vi har beskrevet.

7.2. Hvor likt er likt?

Vi skal se på fire innvendinger som har blitt fremsatt mot forsøk på å sammenlikne Jesus oppstandelse med gresk-romerske oppstandelsesmyter og jødisk oppstandelsestro.

⁴⁰⁷ Endsjø2009:13f (Henry Chadwick 1980. ”Introduction” i Origen *Contra Celsum*, Ramsay MacMullen 1980: *Paganism in the Roman Empire*, Paul Veyne 1983: *Did the Greeks believe in Their Myths?*)

⁴⁰⁸ Endsjø2009:62 (ref. Origenes: *Mot Kelsos* 3.22)

⁴⁰⁹ Plutark: *Romulus* 28.7-8

⁴¹⁰ Filostratos: *Apollonius fra Tyanas liv* 4.44

7.2.1. Gresk-romerske oppstandelsesmyter handler ikke om oppstandelse av kropp

Som vi har vært inne på flere ganger mener Wright at andre oppstandelsesmyter ikke likner de evangeliske, hovedsakelig fordi disse andre, i tråd med hva Wright mener er generell gresk tro om livet etter døden og en utbredt platonsk forakt for kroppen, ikke involverer kroppslig liv etter den jordiske døden. F.eks. insisterer han på at ”translation” eller ”apotheosis” ikke er *ekvivalent* med ”resurrection”. Han nevner i den forbindelse Romulus, Kleomedes, Herakles, og de jødiske heltene Elias, Enok og Moses.⁴¹¹ Faktisk slår han fast at ”nobody in the ancient world took these stories as evidence of *resurrection*.”⁴¹² ”Divinization did not require resurrection; it regularly happened without it. It involved the soul, not the body.”⁴¹³ ”Why would anyone want an earthly body in a future life?”⁴¹⁴

Etter min mening kan det se ut som om Wright for opptatt av å bekrefte sitt bilde av en universell platonisme, i stedet for å se på hva de konkrete mytene faktisk forteller. For viser ikke tilfellene av forsvinning og ”apotehosis” uten forutgående død nettopp at kroppen *ikke* blir etterlatt på jorden mens sjelen flyr til en bedre plass? Selve forsvinningen av kroppen er tegnet på at det har skjedd noe ekstraordinært som ikke kan sammenliknes med den platonske forestillingen om sjelens frigjørelse fra kroppen. Romulus offentlige forsvinning ble tolket som kroppslig, slik Plutark skriver men samtidig advarer mot. Dette er også Eliades tolkning av Homer: ”immortality is inaccessible to mankind; the few nondivine beings who escaped death (Achilles, Menelaus, etc.) were miraculously transported to distant and fabulous regions (Isles of the Blessed, etc.) where they continue to *live*, that is, to enjoy an existence in the flesh.”⁴¹⁵

7.2.2. Oppstandelse er ikke det samme som opphøyelse

Schüssler Fiorenza understreker forskjellen mellom å bli guddommeliggjort *før* en skulle ha dødd, og det å oppstå etterpå slik som Jesus:

The literary parallels are striking, especially for the Emmaus story. It is difficult to rule out any literary influence or dependence. Nevertheless, significant differences are also evident. While they are, as in the case of Jesus, accounts of someone who has been exalted or transferred to another sphere or level, they have not first died.

⁴¹¹ Wright2003:76

⁴¹² Wright2003:77

⁴¹³ Wright2003:83

⁴¹⁴ Wright2003:77

⁴¹⁵ Eliade1972:33

They are less accounts of resurrection from the dead than accounts of the appearance of an absent person who has been exalted.⁴¹⁶

Men selv om det er riktig at noen skikkelser (f.eks. Kleomoedes og Romulus) forsvant kroppslig og ble guddommeliggjort uten å dø, og altså ikke ”oppstod fra de døde”, kan man ikke underslå at dette er et spørsmål om *grad* av likhet, som må sees i forhold til hva slags lys det kan kaste over de kristne oppstandelsesfortellingene. I en religionskritisk sammenheng er poenget med å sammenlikne oppstandelsesmyter ikke å sjekke om de er identiske eller ikke, men å sjekke om den kristne oppstandeshistorien er så spesiell at den ikke kan ha vært et resultat av en påvirkning, eller i det minste av et miljø (idékontekst) hvori slike historier hadde en viss troverdighet. Og da må man kunne spørre: Hvis folk kunne tro at noen mennesker kunne få en forvandlet kropp *før* de døde, hva skulle da være problemet med å tro at gudene kunne forvandle disse spesielle menneskene like etter at dødsøyeblikket hadde inntruffet så lenge kroppen ikke var råtnet?

7.2.3. Jødene trodde ikke på enkeltoppstandelser

Som vi har sett mener både Wright og Craig at det er viktige forskjeller mellom jødenes forestillinger om den allmenne oppstandelsen og Jesus spesielle oppstandelse. Craig oppsummerer slik:

- a) Jødene trodde at oppstandelser ville skje ved historiens slutt, ikke i historien.
- b) Jødene trodde at oppstandelsene ville gjelde alle, ikke bare en enkeltperson.
- c) Jødene kjente til at enkeltpersoner hadde stått opp, men bare til et fortsatt jordisk liv.

Craigs påståtte forskjeller er, slik jeg ser det, riktige i grove trekk m.h.t. holdbarhet. (Hvis vi går ut fra at enkelt-opphøyelsene av Enok og Elias ikke er tilstrekkelig like enkeltoppstandelser, og hvis vi går ut fra at de tidligere nevnte tegn på oppstandelsestro i NT ikke er representative.)

Ett spørsmål er hva slags relevans vi skal tilskrive disse punktene. Craig innrømmer at jødene trodde på den allmenne oppstandelsen. Men samtidig har vi et godt grunnlag for å hevde at det nettopp er historiens slutt som preger verdenssynet til både Jesus og Paulus. ”Guds rike er

⁴¹⁶ Schüssler Fiorenza 1997:229

kommet nær”, sier Jesus.⁴¹⁷ Og Paulus ”Se, jeg sier dere en hemmelighet: Vi skal ikke alle sovne inn, men vi skal alle forvandles, brått, på et øyeblikk, ved det siste basunstøt. For basunen skal lyde, de døde skal stå opp i uforgjengelighet, og vi skal bli forvandlet.”⁴¹⁸ For Paulus er Kristus, som ”førstegrøden”, nettopp innledningen til den allmenne oppstandelsen. Etter min mening er det derfor rimelig å tro at jødiske endetidsforventninger skulle være i stand til å virke som katalysator på et rykte om at Jesus hadde stått opp. Craig konkluderer imidlertid:

The disciples' belief in Jesus' resurrection, therefore, cannot be explained as the result of either Christian or Jewish influences. Left to themselves, the disciples would never have come up with such an idea as Jesus' resurrection. And remember: they were fishermen and tax collectors, not theologians.⁴¹⁹

Jeg tror de fleste vil innse at en slik konklusjon er uten historisk grunnlag. Craig ser ut til å utelukke at gresk-romerske eller andre oppstandeshistorier skulle være i omløp. (Han legger også ganske merkelige begrensninger på fiskere og skatteinnkreveres evne til fantasi.) Man kunne spørre seg om han går ut fra at de jødiske skriftene vi har fra mellomtestamentlig tid skulle dekke over alt av jødiske teologi, for ikke å snakke om folketro.

Spørsmålet er om hva som skal til for at forestillingen om oppstandelsen delvis kan skyldes disiplenes bakgrunnskunnskap. Hadde disiplene vært teologer hadde de nok ikke trodd at Jesus var verken oppstanden eller Messias. Vi vet jo at de fleste jødiske lærde ikke syntes at Jesus passet til skriftenes profetier. Når de var fiskere og ulærde kan dette tvert i mot tale for at de ikke hadde de samme teologiske motforestillingene mot enkeltoppstandelser, og derfor lettere kunne akseptere at en slik hendelse hadde inntruffet.

7.2.4. Ingen guder hadde noen gang dødd og oppstått

Vi vet at kirken etter hvert samlet seg om at Jesus var guddommelig *før* han ble født inn i verden som et menneske. Samtidig har vi sett at i forhold til en viktig gresk tradisjon etter Homer kan gudene pr.definisjon ikke dø. Heller ikke jødene ser ut til å ha tenkt på noe slikt. Når vi vet at de kristne trodde at Jesus var Gud inkarnert, kan dette tyde på at vi snakker om en helt unik idé, nemlig at Jesus var en død og oppstått gud. Ulike former for vranglære

⁴¹⁷ Mark 1:14

⁴¹⁸ 1 Kor 15:51-52

⁴¹⁹ Craig2006

illustrerer antakelig vanskeligheten med å godta at Jesus var både Gud og dødelig.

Doketistiske retninger mente at Jesus var guddommelig, og at han bare tilsynelatende hadde en kropp og bare tilsynelatende hadde dødd.⁴²⁰ Ebjonittene, en jødekristen gruppering, mente tvert i mot at Jesus kun var et menneske. I det hele tatt var spørsmålet om Jesus menneskelige og guddommelige status noe kirken måtte streve med i flere hundre år, og dette kan i seg selv være en indikasjon på at det var en spenning mellom inkarnasjonen og oppstandelsen på den ene siden, og idékonteksten på den andre. Denne innvendingen er etter min mening både troverdig og til en viss grad relevant.

Jeg tror derfor vi må innrømme at det kristne dogmet om at det var en guddommelig Jesus som ble drept av romerne, faktisk på dette punktet er spesielt i sin kontekst. Hvordan man kunne få seg til å tro dette må altså forklares på andre måter enn idékonteksten. Uansett kan vi bite oss merke i at på det punkt vi antakelig ser at oppstandelsesdogmet bryter med idékonteksten, der skjer det ikke uten store problemer.

Én mulig forklaring er at det er kjent sak at det er høyst tvilsomt om evangelistene ser på Jesus som guddommelig. Han hadde en menneskelig mor og var derfor i følge tradisjonen også menneskelig. Altså oppstod oppstandeshistoriene i en fase der man bare så på Jesus som et menneske. Dessuten var Jesus, i følge kirken, også fullstendig menneskelig. Hvis man tenker at forestillingen om Jesus pre-eksistente guddommelighet oppstod seinere og ble sedimentert relativt uavhengig av oppfatningen om Jesus død og oppstandelse (f.eks. som en konsekvens av en teologisk retning utviklet på den såkalte visdomsteologien), så kan sammenføyningene av disse to idéene forklares som en teologisk eller praktisk nødvendighet. Jesus død og oppstandelse ville da allerede vært en innarbeidet forestilling, bl.a. fordi den passet med idékonteksten.

7.2.5. Tidlige påstander om likheter

Uansett hvordan vi bedømmer innvendingene fra Wright, Craig og Schüssler Fiorenza, er det et faktum at de kristne tidlig måtte forsvare seg mot sammenlikninger mellom hendelsene rundt Jesus og andre myter. Sannsynligvis dreide det seg ikke om anklager om idékopiering, men likheter kunne vise at Jesus ikke var mer spesiell enn andre personer som folk hadde

⁴²⁰ 2 Joh 1:7: "For det er gått mange forførelere ut i verden, slike som ikke bekjenner at Jesus Kristus er kommet i kjøtt og blod."

tilskrevet visse overnaturlige evner. Eller motsatt kunne man hevde, som Justin Martyr, at likhetene viser at fortellingene om Jesus faktisk er troverdige.

Det interessante i denne sammenhengen er ikke hvorvidt *vi* synes sammenlikningene er gode, men at de i det hele tatt ble brukt som argumenter mot den kristne oppstandelseshistorien. Dette indikerer at de parallelle mytene faktisk var rimelig godt kjent og at de ble *tolket* som parallelle myter. Vi har allerede vært inne på at de ulike mytene faktisk ble nevnt av Kelsos, Porfyrios, Hierokles og Julian, men det kan være interessant å se grundigere på hvordan kildene presenterer selve sammenlikningen. I sin Første Apologi skriver Justin Martyr:

Når vi sier at Ordet, som er Guds førstefødte, er født uten seksuell omgang, at han er Jesus Kristus, vår lærer, at han ble korsfestet, døde, stod opp og fór opp til himmelen, så kommer vi ikke med noe nytt i forhold til deres såkalte sønner av Zevs. Dere vet hvor mange sønner Zevs har, i følge deres avholdte diktere: Hermes, det forklarende ord, og alles lærer; Asklepios, som ble helbreder, men som ble rammet av lynet og steg opp til himmelen; Dionysos, som ble revet i stykker; Herakles, som flyktet fra lidelsen og inn i flammene; Ledas sønner, Dioskurene, og Danaës sønn, Persevs, og Bellerofon, som ble født av mennesker, men som red på hesten Pegasus. Hvorfor skal vi fortelle om Ariadne og de andre som sies å ha blitt til stjerner? Og hvorfor fortelle om deres avdøde herskere, som dere mener det er rett å erklære for evig udødelige?⁴²¹

Endsjø mener at ut fra at Justin ellers fremholder det fysiske ved den oppstandne Kristus kropp, så er det åpenbart at han hadde udødeliggjøring av kropp i tankene da han listet opp disse parallelle skikkelsene.⁴²² Man må uansett spørre om hva hensikten til Justin er når han drar disse sammenlikningene. I første omgang handler det om å forsvare kristendommen mot undetrykkelse ved å vise at den ikke er særlig annerledes enn det grekerne allerede tror (jfr.§19 i Apologien). Riktignok føler Justin at han må distansere Den hellige ånds besvangring av jomfru Maria fra Zevs mange sådanne med unge jomfruer.⁴²³ Men at Justin i det hele tatt må poengtere dette er etter min mening mer et tegn på at de kunne sammenliknes enn at de var så ulike.

Patriarken Teofilos fra Antiokia (død 181) anvendte omtrent samme argument som Justin, men da for å vise selvmotsigelsen i at grekerne ikke kunne godta den kristne læren om den allmenne kroppslige oppstandelsen samtidig som de allerede trodde at Asklepios og Herakles hadde blitt reist opp fra de døde. ”Then, again, you believe that Hercules, who burned

⁴²¹ Justin Martyr: *Første Apologi* 21.

⁴²² Endsjø2009:100

⁴²³ Justin Martyr: *Første Apologi* 33

himself, lives; and that Æsculapius, who was struck with lightning, was raised; and do you disbelieve the things that are told you by God?”⁴²⁴

Tertullian mente at Kristus oppstandelse speilet Romulus himmelfart. Han pekte på hvordan begge hadde blitt omgitt av en sky og tatt opp til himmelen.⁴²⁵ Endsjø skriver:

The main difference was, according to Tertullian, that what happened to Christ did so “more truly that what was asserted of your [senator] Proculus concerning Romulus.” The witness of the Roman senator nevertheless carried a lot of weight, as even Tertullian regretfully admitted, “It is, in short, too bad that Romulus should have had Proculus to vouch for his ascent into heaven,” not least because Jesus had no similar dignitaries witnessing his resurrection and ascension.⁴²⁶

Plutark, som vi har vært inne på, sammenliknet Romulus forsvinning eller himmelfart med Aristeas fra Prokonnesos, som altså oppstod fra de døde. ”Now this [Romulus forsvinning] is like the fables which the Greeks tell about Aristeas of Proconnesus and Cleomedes of Astypaleia.”⁴²⁷

Origenes utformet flere argumenter imot Kelsos henvisninger til parallelle myter. Jeg mener man kan finne i alle fall fire ulike:

1. Noen av de påståtte parallellene er ikke troverdige. F.eks. anklager Origenes Kelsos for å ikke vise til vitner av Asklepios.⁴²⁸ Og han tviler på at Kleomedes skulle ha blitt skjenket udødelighet bare fordi han var en olympisk bokser.⁴²⁹
2. Noen av de påståtte parallelle skikkelsene er ikke like nok på andre områder. F.eks. utviste de oppståtte personene ikke noen guddommelige egenskaper mens de levde – i alle fall ikke noen som kan sammenliknes med Jesus undergjerninger.⁴³⁰
3. Som de foregående apologetene, påpeker også Origenes selvmotsigelsen i at Kelsos tror på mytene (Asklepios) samtidig som han tviler på fortellingene om Jesus.⁴³¹

⁴²⁴ Endsjø2009:101 (ref. til Teofilos fra Antiokia: *Til Autolykos* 1.13)

⁴²⁵ Endsjø2009:101

⁴²⁶ Endsjø2009:101 (ref. til Tertullian: *Apologien* 21.23)

⁴²⁷ Plutark: *Romulus* 28.4

⁴²⁸ Origenes: *Mot Kelsos* 3.24

⁴²⁹ Origenes: *Mot Kelsos* 3.25

⁴³⁰ Origenes: *Mot Kelsos* 3.33

⁴³¹ Origenes: *Mot Kelsos* 3.22+27: “And let the statements of their histories and that of Jesus be carefully compared together. Will Celsus have the former to be true, but the latter, although recorded by eye-witnesses who showed by their acts that they clearly understood the nature of what they had seen, and who manifested their state of mind by what they cheerfully underwent for the sake of His Gospel, to be inventions?” (23) “And (this being the case), we ask, How is it possible that, while supposing the marvels related by the disciples of Jesus regarding their Master to be wholly fictitious, and finding fault with those who believe them, you, O Celsus, do not regard these stories of yours to be either products of jugglery or inventions?” (27)

4. Siden tidligere mirakelmenn faktisk kunne stå opp fra de døde, så er det fullt mulig at Jesus også kunne. Origenes nevner soldaten Er i Platons *Staten*, og hevder at mange personer har blitt sagt å ha stått opp.⁴³²

At Origenes følte han måtte forsvare seg mot påstander om at Jesus oppstandelse kunne sammenliknes med fortellinger om menn som det ble sagt hadde steget ned til dødsriket og kommet tilbake, er interessant selv om vi ikke har dekning for å mene at Kelsos beskyldte de kristne for å drive med kopiering. Sannsynligvis var Kelsos angrep hovedsakelig ment som en kritikk av de kristnes påstand om at Jesus var bedre eller sannere enn visse andre spesielle menn man hadde hørt om. Kelsos kommenterer dette at Jesus fortså sin egen død:

Come now, let us grant to you that the prediction was actually uttered. Yet how many others are there who practise such juggling tricks, in order to deceive their simple hearers, and who make gain by their deception?--as was the case, they say, with Zamolxis in Scythia, the slave of Pythagoras; and with Pythagoras himself in Italy; and with Rhampsinitus in Egypt (the latter of whom, they say, played at dice with Demeter in Hades, and returned to the upper world with a golden napkin which he had received from her as a gift); and also with Orpheus among the Odrysians, and Protesilaus in Thessaly, and Hercules at Cape Taenarus, and Theseus. But the question is, whether any one who was really dead ever rose with a veritable body. Or do you imagine the statements of others not only to be myths, but to have the appearance of such, while you have discovered a becoming and credible termination to your drama in the voice from the cross, when he breathed his last, and in the earthquake and the darkness? That while alive he was of no assistance to himself, but that when dead he rose again, and showed the marks of his punishment, and how his hands were pierced with nails: who beheld this?⁴³³

Som sagt kunne også Origenes argumentere for Jesus oppstandelse ved å faktisk vise til at også andre hadde stått opp. Hvorfor skulle ikke en undergjører som Jesus kunne stå opp fra de døde, når så mange andre hadde gjort det? Origenes skriver:

But since the resurrection of Jesus Christ is a subject of mockery to unbelievers, we shall quote the words of Plato, that Erus the son of Armenius rose from the funeral pile twelve days after he had been laid upon it, and gave an account of what he had seen in Hades; and as we are replying to unbelievers, it will not be altogether useless to refer in this place to what Heraclides relates respecting the woman who was deprived of life. And many persons are recorded to have risen from their tombs, not only on the day of their burial, but also on the day following. What wonder is it, then, if in the case of One who performed many marvelous things, both beyond the power of man and with such fullness of evidence, that he who could not deny their performance, endeavored to calumniate them by comparing them to acts of sorcery, should have manifested also in His death some greater

⁴³² Origenes: *Mot Kelsos* 2.16

⁴³³ Origenes: *Mot Kelsos* 2.55

display of divine power, so that His soul, if it pleased, might leave its body, and having performed certain offices out of it, might return again at pleasure?⁴³⁴

Jesus blir her sammenliknet med Zalmoxis, Pythagoras, Rampsinitus, Orfeus, Protesilaus, Herakles og Theseus.

7.2.6. Vurdering av likhet mellom oppstandelsesmyter

Det kan alltid diskuteres *hvor* like to idéer må være for at den ene skal kunne sies å være påvirket av den andre, eller for at de skal kunne kaste lys over hvorvidt et felles miljø utgjør en gunstig idékontekst. Den tradisjonelle kristne tolkningen av NT, inkludert Wrights, går jo ut på at Paulus forestilling om en åndelig kropp ikke bryter med evangelistenes kjøttlige, selv om enhver leser av NT vil måtte innrømme at man godt kunne tenke seg at det her egentlig dreide seg om to motstridende idéer. Dette viser, etter min mening, at mennesker er ganske fleksible når det gjelder å tilpasse og justere religiøse myter eller dogmer ettersom det kreves (av andre grunner).

Wright mener f.eks., som vi har sett, at ingen jøder forestilte seg at noen av profetene hadde stått opp fra de døde. Dette mener han altså selv om vi ikke kan spørre vanlige folk på Jesus tid – folk som ikke kom til orde i noen av de relativt få skriftene vi har tilgang til. Dessuten må vi spørre om den *relevante* avstanden mellom f.eks. udødeliggjørelse med forutgående død og udødeliggjørelse eller borttrykkelse uten forutgående død (slik som Enok og Elias) er så stor at den ikke kan indikere at idékonteksten var relativt gunstig for oppstandeshistorier?

Det samme spørsmålet gjelder vel også avstanden mellom oppstandelse av bevisste sjeler (Platon), oppstandelse av åndelig kropper (Paulus) og oppstandelse av kjøtt (Lukas). Disiplene var ”forferdet og redde, for de trodde de så en ånd.” Hvor store forskjeller kan de egentlig ha tenkt seg at det var mellom en ånd og en kropp med kjøtt og bein hvis Jesus måtte spise en stekt fisk for å overbevise disiplene? (Luk 24:39)

Som vi har vært inne på, hvis Craig har rett i at oppstandelsestroen oppstod blant de ulærde disiplene (som altså skulle være fiskere og skatteinnkrevere), så kan det ha noen interessante

⁴³⁴ Origenes: *Mot Kelsos* 2.16

konsekvenser. Det er vel rimelig å gå ut fra at folks religiøse univers har en noe mindre rigid struktur enn teologien. Folketroen har ingen avgrenset kanon og ingen strengt definerte og gjennomreflekterte dogmer. Påvirkning på folketroen trenger derfor ikke nødvendigvis følge et logisk mønster og folketroen kan derfor påvirkes av forskjellige forestillinger, og dermed ha mer til felles med et større spekter av idéer innenfor den kulturelle konteksten enn det man kunne si om et strengt definert teologisk dogme.

Burkert skriver i forbindelse med grekernes utvikling av forestillingen om den sjelens udødelighet og sjelevandring, at på et før-filosofisk plan tillates en viss mengde selvmotsigende elementer:

Furthermore, what appears in the fifth century is not a complete and consistent doctrine of metempsychosis, but rather experimental speculations with contradictory principles of ritual and morality, and a groping for natural laws ... Since these contradictory motifs were assimilated at a pre-philosophical level, at the level of free *mythoi* and not as dogmas, the contradictions with the existing traditions were not found disquieting.⁴³⁵

Man kunne tenke seg at evangeliene oppstandelsesfortellinger opprinnelig er mindre teologisk ladet enn f.eks. Paulus forklaringer og utledninger, og at de i større grad preges av folkelige legender og forestillinger. Dale B. Martin, f.eks., hevder at uenigheter blant de kristne ofte fulgte klasseskiller. Når det gjaldt oppstandelse fra de døde var overklassen mindre begeistret for kjøttets oppstandelse, mens for det utdannede folket var det motsatt ” – it was more easily grasped, and more obviously what most people *wanted*.”⁴³⁶

7.3. Oppsummering

Det er på tide å summere opp og forsøke å gi et svar på hvorvidt oppstandelsens idékontekst var gunstig ut fra det historiske materialet vi har sett på.

Den beste indikatoren er forekomster av parallelle oppstandelsesmyter som faktisk ble holdt for sanne. Hvis vi går ut i fra at det ikke faktisk var vanlig å stå opp fra de døde og bli guddommeliggjort, noe de færreste av oss faktisk tror, så må det bety at miljøet på et eller annet vis forårsaket at man kunne tro på slike hendelser. Det kan være flere måter på hvordan

⁴³⁵ Burkert1985:300-301 (min understr.)

⁴³⁶ Carrier2005:167 (ref. til Martin, D. 1995. *The Corinthian Body*. New Haven, CT: Yale University Press)

miljøet forårsaket oppstandelsestro, men etter min mening er det rimelig å forvente at svaret i stor grad ligger i at oppstandelsestro faktisk passet ganske bra med idékonteksten. Dette inntrykket forsterkes når en sammenlikner antikkens forestillingsverden med vår moderne, samtidig som vi registrerer at antallet nye oppstandelsesfortellinger som får spre seg i vår tid er lik null. Det er altså overveiende sannsynlig at antikken utgjorde en gunstig idékontekst for oppstandelsesmyter.

Denne konklusjonen kan underbygges og forklares ved å se nærmere på hvilken *måte* idékonteksten har vært gunstig.

7.3.1. Var idékonteksten konsistent?

Vi har sett at hvis vi vektlegger Jesus guddommelighet før korsdøden, så synes dette å være et brudd med hva man mente var mulig. Guder døde ikke. Man kunne også nevne den jødiske tanken om en allmenn oppstandelse som noe som strider mot at Jesus skulle ha stått opp alene.

Likevel, når man løfter utsiktspunktet og ser på mer generelle tendenser, ser vi etter min mening en svært konsistent idékontekst: Vi ser en kultur som har en sterk tendens til å tro på en rekke religiøse fenomener (det som har med guder og ånder å gjøre), som ikke bare hadde manifestert seg en gang i en mytisk fortid, men som også manifesterte seg i samtiden. Det er dessuten en kultur som har en sterk tendens til å tro på spektakulære og relativt sett sjeldne fenomener, ikke på bakgrunn av observasjon, men på bakgrunn av overleveringer som umuliggjør en interessant bevisvurdering. Denne åpenheten for det spesielle og det religiøse utgjør etter min mening en idékontekst som i stor grad er konsistent med påstanden om at Jesus skulle ha stått opp fra de døde.

Så hvis man levde på Jesus tid og fikk høre at det var en vismann i Palestina som hadde stått opp fra de døde, så ville man sannsynligvis vært skeptisk, for slike oppstandelser var forbeholdt spesielle personer, og selv da var de relativt sjeldne. Men på et overordnet plan var det relativt lite som talte i mot påstanden, for oppstandelser fra de døde kunne av og til forekomme.

Hvordan er situasjonen i Vesten i dag? Mange tror nok at guder og ånder griper inn i verden. Men graden av bønn og ofring viser at denne troen er relativt marginal. Nesten ingen tror at døde kan gjenopplives etter tre dager. Ingen tror at spesielle opphøyelser eller oppstandelser har skjedd bortsett fra i en mytisk fortid (på Jesus tid). Noen tror på sjelens evige liv, men færre tror at de døde vil stå kroppslig opp av gravene. Ingen tror at noen spesielle personer skal opphøydes eller oppstå før alle andre. En slik situasjon er dårlig jord for nye oppstandelseshistorier.

7.3.2. Var idékonteksten koherent?

Det neste spørsmålet er om det idékonteksten positivt ville ført til- eller styrket idéen om Jesus oppstandelse. Her mener jeg man må svare ja, under noen bestemte forhold.

Hvis man kunne tolke Jesus som en ”hellig mann” eller liknende, så kunne man i tråd med gresk-romerske forestillinger forvente at hans død skulle bety noe spesielt, eller at det faktisk skulle skje noe overnaturlig, slik som med Pythagoras, Empedokles, Kleomedes og Aristeas, osv.

Etter min mening er det er likevel den jødiske tradisjonen som nærmest kunne tvunget frem troen på at Jesus hadde stått opp: Hvis man kjente til jødisk tradisjon og mistenkte at Jesus kunne være Herrens lidende tjener (evangelistene), Messias (evangelistene), Menneskesønnen (evangelistene), Den opphøyde (Apg 2:31, Fil 2:9), Den utvalgte (Matt 12:18, Luk 9:35) eller Guds sønn (Luk 9:35), så er det godt mulig at man så på en oppstandelse som en sannsynlig tolkning av hans martyrium. Paulus mente som sagt at Kristus ville innlede den allmenne oppstandelsen ved å gå i forveien, så i dette lyset er faktisk også troen på den allmenne oppstandelsen en koherent idé med troen på Jesus oppstandelse.

7.3.3. Var oppstandelsen konsistent/koherent med spesielt viktige idéer?

La oss for diskusjonens skyld gå ut fra at man sanset og tolket erfaring på Jesus tid på samme måte som man gjør i dag. Det var altså svært sjelden at direkte observasjoner skulle kunne lure antikkens mennesker til å tro at personer hadde stått opp. Dermed kan man også gå ut fra at oppstandelser ikke var noe man kunne observere i tide og utide. Så hvis Jesus ikke stod opp fra de døde kan han heller

ikke ha blitt observert som oppstått. Vi utelukker dermed alle teorier om at disiplene tolket psykiske hallusinasjoner, drømmer eller lignende, som at man faktisk trodde man hadde sett den oppstandne.

Hvis man med ”viktige idéer” tenker på observasjonspåstander eller vitnemål fra øyenvitner, så kan man dermed ikke si at idékonteksten var spesielt gunstig. Dette taler imot at idékonteksten skulle ha forårsaket oppstandelsestroen. På den annen side må konsekvensen av dette motargumentet balanseres i forhold til det faktum at de fleste mennesker tror på en rekke ting som de aldri har observert (f.eks. historiske påstander).

Man kunne nok også med en viss rett hevde at forestillingen om at guder var udødelige, var både gjennomgripende og uangripelig, og at den derfor representerer en viktig idé som kommer i konflikt med historien om Jesus død og oppstandelse. Men også denne idéen må balanseres i forhold til hvorvidt Jesus ble regnet som gud eller ikke, slik vi allerede har vært inne på.

7.3.4. Fantet det liknende idéer?

Beskrivelsene av de ulike parallelle mytene viser at det faktisk fantes idéer som i påfallende grad liknet de kristne påstandene om at Jesus haddet stått opp:

- a) Motivet om at spesielle mennesker hadde evnen til å vekke andre mennesker opp fra de døde til et fortsatt jordisk liv. (Asklepios, Pythagoras, Empedokles, Apollonius)
- b) Motivet om den forsvunne person eller forsvunne lik og forundrede og sørgende etterlatte (Kleomedes, Aristeas, Zalmoxis, Numa, Romulus, Chaireas og Kallirhoe)
- c) Motivet om at opphøyelsen eller oppstandelsen ledsages av spesielle naturfenomener (Romulus, Moses, Peregrinos)
- d) Motivet om midlertidig besøk i underverdenen (Uranus barn, Akillevs, Orfeus, Zalmoxis, Pythagoras), bl.a. for å overvinne døden (Herakles og Orfeus).
- e) Motivet om det spesielle mennesket som flytter til gudenes verden og som dermed opphøyes til gud (Kleomedes, Romulus, Empedokles, Apollonius, Enok, Elia)
- f) Motivet om det spesielle mennesket, som gjerne har én guddommelig forelder, som dør men som blir reist opp av gudene og får et evig kroppslig liv (Akillevs, Memnon, Herakles, Alkmene, Asklepios, Kastor, Dionysos, Aristeas)
- g) Motivet om det uskyldige mennesket som skal få oppreisning (Dionysos, Asklepios, Alkestis, jødiske martyrer, Menneskesønnen)

8. Påvirkning?

Jeg har ovenfor hevdet at i en religionskritisk sammenheng er spørsmålet om oppstandelsesfortellingene har blitt påvirket av eksisterende idéer noe overvurdert i forhold til spørsmålet om oppstandelsestroen var et resultat av en gunstig idékontekst. Likevel er det selvsagt fremdeles høyst interessant om idépåvirkning kan ha funnet sted. Dette skal vi se nærmere på nå.

Selv om det ville være ønskelig kan vi ikke tillate oss å gå inn i hver enkelt myte for å finne tegn og beviser på at fortellingene om Jesus oppstandelse har blitt inspirert av foreliggende idéer. Vi må nøye oss med noen generelle betraktninger og drøftinger ut fra noen av de teoretiske kriterier for påvirkning.

8.1. Synkretisme

Ett av kriteriene for å vurdere påvirkning mellom idéer er hvorvidt idépåvirkning generelt faktisk er et utbredt fenomen i den aktuelle konteksten. Vi skal se at dette i høyeste grad gjaldt oppstandeshistoriens kontekst.

Århundrene fram mot Jesus fødsel var preget av en markant religiøs utvikling. ”Hellenismen” er betegnelsen på denne prosessen der gresk kultur spilte en hovedrolle, bl.a. som en konsekvens av Aleksander den stores erobringer. Det kanskje viktigste kulturelle fenomenet grekerne spredte var det greske språket, noe som førte til at man i middelhavsområdet fikk et felles språk, hvilket igjen gjorde idéutveksling mellom kulturene betraktelig lettere.

Religionsblanding innebærer nødvendigvis at idéer påvirker hverandre. Et resultat av dette er en tendens til å sammenlikne og se etter fellestrekk, såkalt synkretisme. Til illustrasjon ble flere lokale guder oppfattet som så like at man kunne med en viss rett hevde at de var variasjoner over samme gud. Den greske historikeren Diodoros fra Sicilia (ca. år 0) skriver:

In general, there is great disagreement over these gods. For the same goddess is called by some Isis, by others Demeter, by others Thesmophorus, by others Selene, by others Hera, while still others apply to her all names. Osiris has been given the same name Sarapis by some, Dionysus by others, Pluto by others, Ammon by others, Zeus by some, and many have considered Pan to be the same god; and some say that Sarapis is the god whom the Greeks call Pluto.⁴³⁷

Tidligere historieforskning hadde en tendens til å betone jødernes kulturelle eksklusivitet, dvs. deres evne til å adskille seg fra omkringliggende kulturer og unngå å bli påvirket av disse. I dag vil de fleste hevde at også jødene i Palestina og i diasporaen i stor grad var involvert i synkretiseringsprosessene. I diasporaen snakket man hovedsakelig gresk. I Egypt kunne ikke jødene det gammeltestamentlige språket, hebraisk – ikke engang den store jødiske filosofen Filon ser ut til å kunne særlig mer enn enkelte ord. Originalspråket i NT er gresk, og flere forskere mener at man kan plassere evangeliene i en gresk biografisjanger.⁴³⁸ I følge Shaye J. D. Cohen var løsningen for de fleste jøder i møte med hellenismen en eller annen syntese mellom de to kulturene. Denne syntetiseringen skjedde gjennom både bevisste og ubevisste prosesser, og resultatet kunne variere svært mye fra jøde til jøde, eller fra gruppe til gruppe.

8.2. Gamle myter i nye innpakninger

Det var ikke bare Jesus som ble sammenliknet med gamle myter eller personer det knyttet seg myter til. Filostratos innleder sin bok om Apollonius fra Tyana med å gjengi hva som har blitt sagt om Pythagoras og Empedokles, og skriver: ”For quite akin to theirs was the ideal which Apollonius pursued, and more divinely than Pythagoras he wooed wisdom and soared above tyrants.”⁴³⁹ Og når Filostratos skriver at Apollonius hevder at han er udødelig, så er dette Apollons ord til Akillevs.⁴⁴⁰

Homer skriver om hvordan sjøen delte seg foran Poseidon.⁴⁴¹ Seinere skriver Aleksander den Stores biograf Kallisthenes at havet delte seg foran Aleksanders hær.⁴⁴² Etersom Homer var barnelærdom for den greske overklassen, ettersom det var vanlig å imitere Homers

⁴³⁷ Diodorus fra Sicilia: *Det historiske bibliotek*: 1.25.1-2 (sit. av Porter1999:75) Se også Plutark: *Isis og Osiris* 27

⁴³⁸ F.eks. Richard Burrige og Burton L. Mack

⁴³⁹ Filostratos: *Apollonius fra Tyanas liv* 1

⁴⁴⁰ Filostratos: *Apollonius fra Tyanas liv* 8.4

⁴⁴¹ Homer: *Illiaden* 29

⁴⁴² Cotter1999:157 (ref. til Eustathius: *Om Illiaden* 29, som igjen refererer til en ikke bevart tekst av Kallisthenes)

fortellinger, og ettersom det vel ikke finnes noen som holder fortellingen om Aleksander for å være troverdig, er det sannsynlig at vi her snakker om en overlevering av idéer. Til og med jødiske forfattere imiterte Homer, spesielt Odysseen, skriver MacDonald. ”The author of the Book of Tobit [ca.150f.Kr.] borrowed extensively from the epic, though he surely did not expect his Aramaic readers to suspect his Greek model. The writings of Josephus display several possible imitations of the epics, and in some cases one suspects that he expected his readers to detect and appreciate his free adaptations.”⁴⁴³

Som vi har sett har forskere ment at Diogenes Laertios fortelling om Pythagoras opphold under jorden egentlig er en inspirasjon fra Herodots historie om Zalmoxis.⁴⁴⁴ Aelius Aristides (117-181) skrev at Herakles fortsatt helbreder. Klauck skriver om denne oppfriskningen av gamle myter når det gjelder “hellige menn” som Apollonius fra Tyana, at “Structurally speaking, this breathing of new life into older paradigms resembles the application to Jesus of the typology of Moses and Elijah.”⁴⁴⁵ Robert M. Price refererer til den kjente mytologen Jaan Puhvel som hevder at det finnes to steg i mytenes evolusjon i antikken.

As Jaan Puhvel (*Comparative Mythology*, 1989, p. 2) sums it up, there are two stages of evolution in the transmission of fantastic tales in antiquity. The earlier stage is that of myth proper, raw myth as I like to call it. The protagonists are the gods themselves. The stories happen “once upon a time” or at the dawn of time. There may be Trickster animals who, it is taken for granted, may speak with human beings. The Yahwist’s Eden story would be such a myth. The subsequent stage is when myth becomes legend through a transformative retelling: the old stories are set into historical time. Gods and Tricksters become mortals, albeit supernaturally endowed mortals, epic heroes, culture heroes.⁴⁴⁶

Et annet eksempel på gamle guder eller helter i nye innpakninger er mysteriekultene rundt Dionysos og Orfeus. Dette var figurer som hadde spilt mer tradisjonelle roller i den offentlige gudsdyrkelse og mytologi, men som med tiden ble sentrale i individualiserte og privatiserte mysteriekulter der det først og fremst dreide seg om personlig frelse og sjelens evige liv. Liknende pythagoreiske kulter viser dessuten at også historiske personer (Pythagoras) kunne bli gjenstand for dyrkelse i slike mysterier.

⁴⁴³ MacDonald2000:5

⁴⁴⁴ Eliade1972:25

⁴⁴⁵ Klauck2003:177

⁴⁴⁶ Price, R. Review of Glenn Miller’s “Were the Gospel Miracles Invented by the New Testament Authors?”.
http://www.robertmprice.mindvendor.com/reviews/miller_gospel_miracles.htm

Utstrakt gjenbruk av eldre myter finner vi som kjent også i jødisk tradisjon. Vi har vært inne på hvordan Nickelsburg mener at motivet om Den opphøyde rettferdige i Visdommens bok, og deretter den oppstandne Menneskesønnen 1 Enok, var utviklet fra motivet om den lidende tjener i Jesaja 52-53. Denne tradisjonen oppstod, i følge Nickelsburg, som en konsekvens av forfølgelser av det jødiske lederskap på 100-tallet f.Kr. Også evangelistene, spesielt Matteus, er eksempler på å forstå en nesten samtidig person, Jesus, i lys av eldre tekster.

Gamle myter var altså ikke avleggse fortellinger som spilte en helt ubetydelig rolle på Jesus tid. Snarere ble de brukt som inspirasjon for nye historier om personer i samtiden (f.eks. romersk keiserkultus og evangeliene) eller i nær framtid (jødisk profettradisjon og eskatologi). Dette indikerer to ting. For det første at det var en viss tradisjon for å gjenfortelle gamle mytologiske tema. For det andre at slike myter av noen mennesker ble regnet for å være troverdige.

8.3. Andre påvirkede oppstandelseshistorier?

Vi har sett hvordan Lukian sammenliknet Peregrinos med Herakles og Proteus. Peregrinos beslutning om å begå selvmord på bålet kan godt ha skyldtes inspirasjon fra myten om Herakles død og oppstandelse. I følge Lukian uttalte Peregrinos om seg selv at... ”He had lived like Heracles: like Heracles he must die, and mingle with the upper air.”⁴⁴⁷ Like før Peregrinos skal hive seg på bålet kaster han av seg skreppen, kappen og klubben, “- ' his club of Heracles.”⁴⁴⁸ Kulten rundt Peregrinos kan også ha vært inspirert av slike historier som Alkestis, selv om man i dag ikke kjenner til dette.

Boring(m.fl.) mener at myten om Romulus oppstandelse er en romersk versjon av myten om Herakles.⁴⁴⁹ Og som vi har sett sammenliknet Dion Kassios hvordan et vitne hadde sverget på at det hadde sett Augustus stige til himmelen, med Prokulus vitnemål om at han hadde sett den oppstandne Romulus.

⁴⁴⁷ Lukian fra Samosata: *Peregrinos død* 33

⁴⁴⁸ Lukian fra Samosata: *Peregrinos død* 36

⁴⁴⁹ Boring(m.fl.)1995:162

Filostratos sammenliknet Apollonius oppvekking av ei død jente nettopp med hvordan Herakles vekket opp Alkestis, så kanskje var Filostratos inspirert av den gamle fortellingen om Herakles og Alkestis.⁴⁵⁰ I følge Klauck er det litterære indisier på at historien baserer seg på en eldre oppstandelsesmyte. Klauck skriver:

What remains in the text before Philostratus began to elaborate it is a popular story of the raising of the dead, transmitted by word of mouth; this may be a local Roman tradition. Typical motifs are the question about her name, the knowledge of which confers power over a person; the touching with his hand, which transmits; and the reciting of incomprehensible words, which recalls magical formulae.⁴⁵¹

Det kan altså se ut som om kjente oppstandelsesmyter som Herakles egen oppstandelse og hans oppvekking av Alkestis sannsynligvis var inspirasjonskilder for historier som var nesten samtidige med den kristne oppstandelsesfortellingen.

8.4. Oppstandeshistorien – resultat av en utvikling

Vi har til nå kommentert ut fra kriteriet om idépåvirkningens utbredelse. Et annet kriterium for idépåvirkning er hvorvidt de praktiske forholdene muliggjorde en slik påvirkning.

Slike forhold ser ut til å ha vært svært gode. Som vi har sett førte utbredelsen av det greske språket til at man i langt større grad kunne kommunisere mellom kulturene. Rent geografisk er Palestina og Hellas naboer, og Middelhavet sørget for effektive transportforbindelser.

Tillater vi oss å gå mer i detalj, er det et bestemt forhold som er interessant. Flere forskere mener nemlig at oppstandelsesfortellingene er et resultat av en utviklingsprosess. Vi skal her se på hvorfor. Poenget er at hvis en slik utvikling har foregått, så gjør dette at allerede foreliggende religiøse forestillinger og myter får et større spillerom og kan påvirke de endelige tekstene. I tillegg vil påvisning av en slik utvikling være skadelig for evangeliens sannhetsgehalt (de burde være referater fra øyenvitner), men det er for så vidt en annen sak.

Den norske NT-forskeren Oskar Skarsaune argumenterer for de kanoniske evangeliens troverdighet ved å kontrastere dem mot seinere apokryfiske evangelier. Han hevder at slike

⁴⁵⁰ Filostratos: *Apollonius fra Tyanas liv* 4.45

⁴⁵¹ Klauck2003:173

verker særpreges av å inneholde opplysninger som ser ut til å utfylle manglende informasjon, ”tausheter”, i de opprinnelige evangeliene. Skarsaune ser på denne utfyllingen som et indisium på at de kanoniserte evangeliene faktisk var nøkterne og tro mot overleveringene:

Slike og liknende ”tausheter” i de kanoniske evangeliene, og i Apostlenes gjerninger, er egentlig ganske oppsiktsvekkende og påfallende. De kan vanskelig forklares på annen måte enn at der evangelistene mangle sikre tradisjoner som kunne utfylle hullene, der lot de være å gjøre det. Indirekte vitner disse hullene om evangelistenes ganske nøkterne historiske orientering – de tillot seg ikke å dikte fritt der de ikke hadde kilder.⁴⁵²

Liknende poenger gjøres av William L. Craig, som dessuten mener at Markus oppstandeshistorie hverken har apologetiske og teologiske elementer.⁴⁵³

Skarsaune har utvilsomt rett i at apokryfene og pseudepigrafiene har en god del elementer som bærer preg av å være utfylling av ting man kunne være nysgjerrige på, men som de kanoniske evangeliene er tause om. Men spørsmålet er om ikke dette er elementer som også finnes i evangeliene oppstandeshistorier. For det første ser man en tydelig utvikling fra Markus og til de tre andre evangeliene,⁴⁵⁴ og det er nettopp slik at de andre evangeliene fyller ut kritiske momenter Markus er taus om:

- Hvem hadde rullet vekk steinen og hvem var den unge mannen? Matteus svarer: en engel.
- Hvordan kan vi vite at ikke disiplene hadde tatt liket? Matteus svarer: Det var vakter foran inngangen.
- Hvordan viste Jesus seg for dem som vandret ut på landet? Lukas svarer: Han samtalte med dem og forklarte hvorfor han hadde måttet dø. Dessuten forsvant han igjen på underlig vis.
- Hva skjedde da Jesus viste seg for sine disipler? Matteus svarer: Han traff dem i Galilea og gav dem misjonsbefalingen. Lukas svarer: Han traff dem i Jerusalem og forklarte at korsfestelsen hadde måttet skje.
- Hvordan kan vi vite at den oppståtte Jesus ikke bare var en ånd? Lukas svarer: Han viste dem at han bestod av kjøtt og bein, og han spiste fisk.

⁴⁵² Skarsaune, O.: ”Skriftene som ikke ble hellige: litt om såkalte ”apokryfiske” og ”pseudepigrafiske” skrifter til Det gamle og Nye testamente.” <http://www.imesterenslys.no/dokumenter/skriftenesomikke.doc>

⁴⁵³ Craig 1997:253ff

⁴⁵⁴ At i alle fall Matteus og Lukas har hatt bestemte motiver for sine tillegg til Markus er en vanlig oppfatning blant NT-forskere.

- Hvordan kan vi vite at det faktisk var Jesus som traff disiplene? Johannes svarer: Han viste dem naglemerkene.

I tillegg vet vi at de eldste avskriftene vi har av Markus ikke inneholder siste del, dvs. versene som forteller at Jesus viste seg for disiplene, samt misjonsbefalingen. Det er derfor rimelig å tro at dette er seinere tillegg, skrevet bl.a. for å understøtte at Jesus faktisk hadde stått opp, og/eller som svar på spørsmålet om disiplene bare skulle misjonere for jødene eller om de skulle dra ut i ”hele verden”.

Leslie Houlden ser på det apokryfiske Peters Evangelium som den naturlige slutt på en utviklingsrekke. ”In it, ’happenedness’ concerning the Resurrection reaches its climax and virtually its terminus: we have seen all there is to see. It only remained – it waited two more centuries – to set about locating the site of the Resurrection and build a church on it.”⁴⁵⁵

Skarsaunes påstand om at den evangeliske pseudepigrafi er utviklinger av de kanoniske evangeliene kan også avsløre et annet poeng. Hvis pseudepigrafi faktisk er *utviklinger* av tidligere fortellinger, f.eks. Markus, så er det en reell fare for at også Markusevangeliet, som jo antas å være skrevet ca. førti år etter Jesus angivelige oppstandelse, selv er et resultat av en utvikling. Dette kunne man mistenke selv om man ikke har kjennskap til tidligere evangelier; de kan ha forsvunnet, eller det kan hende at det tidligere bare fantes muntlige versjoner. En slik tolkning støttes også av andre typer særstoff man finner hos de andre evangelistene (f.eks. barndomsfortellingene til Lukas og Matteus).

Craig kritiserer J.D. Crossans påstander om at Josef fra Arimatea er en oppdiktet figur ved å hevde at ”if the burial of Jesus in the tomb by Joseph of Arimathea is legendary, then it is very strange that conflicting traditions nowhere appear, even in Jewish polemic.”⁴⁵⁶ Her har Craig selvfølgelig rett når det gjelder selve historien om Josef fra Arimatea, men samtidig er Craigs kriterium om konsistens svært ødeleggende for hvordan man skal vurdere oppstandelsesfortellingene som helhet. Det er jo en kjent sak at nettopp disse fortellingene (i likhet med barndomsfortellingene) både inneholder relativt mye særstoff og relativt mange motstridende elementer. Også når det gjelder Craigs påstand om at evangeliene ikke

⁴⁵⁵ Houlden1993:61

⁴⁵⁶ Craig1997:257

inneholder apologetikk, er det god grunn til å være skeptisk.⁴⁵⁷ Kan ikke hele fortellingene i utgangspunktet være skrevet for å underbygge de kristnes påstand om at Jesus var Messias og at han hadde stått opp fra de døde? Matteus særstoff har i alle fall et tydelig apologetisk skjær over seg. Både vaktene og den påståtte ryktespredningen om at disiplene hadde stjålet liket, er ganske åpenbart et eksplisitt argument imot nettopp sannhetsgehalten i et slikt rykte. Det er også rimelig å tro at Joh 21:23 er skrevet for å dementere et rykte om at en av disiplene ikke skulle dø. Ellers er det åpenbart at fortellingen om Thomas tvileren, og Jesus ord ”Salige er de som ikke ser, og likevel tror.”, kan ha hatt et apologetisk formål. B. Lindars hevder at Markus opplysning om de redde kvinnene som ikke forteller til noen om den tomme graven (16:8) er en forklaring på hvorfor historien om den tomme graven kom så seint i sirkulasjon, og hvorfor den var ukjent for Paulus da han skrev 1 Kor.⁴⁵⁸ Det er i alle fall en mulighet.

Hva skal vi så si om Skarsaunes påstand om at de kanoniske evangelistene har vært ”nøkterne”? I forhold til pseudepigrafi kan de selvsagt har vært det, men hvorvidt de er nøkterne i forhold til de faktiske saksforholdene, det kan man vel egentlig ikke vite uten å kjenne nettopp de faktiske saksforholdene. Sammenlikner man Markus med f.eks. Apollonius biograf, Filostratos, vil man etter min mening utvilsomt finne at Filostratos er mer nøktern og gir mer rom for naturlige forklaringer på Apollonius undergjerninger.⁴⁵⁹ Og som vi har sett refererer Plutark til flere tradisjoner når han skal beskrive en hendelse som har en mytisk karakter, og han er tydelig skeptisk til de mest fantastiske. I motsetning er evangeliene fullstendig blottet for slike vurderinger. ”They never challenge or even question anything they report, and unlike Herodotus they never once name a single source, or consciously weigh the evidence for or against any particular claim.” skriver Carrier.⁴⁶⁰

Det er en utbredt oppfatning at evangeliene oppstandelsesfortellinger er resultater av en utvikling etter Paulus tid, og muligens delvis basert på Paulus.⁴⁶¹ Vi kan ikke gå gjennom hele denne debatten men la oss se på noen av hovedargumentene for en slik utvikling. Det kanskje viktigste argumentet tar utgangspunkt i den slående kontrasten mellom Paulus ord om at ”kjøtt og blod ikke skal arve Guds rike, og det uforgjengelige skal ikke arve uforgjengelighet.” og Lukas gjengivelse av Jesus ord: ”En ånd har ikke kjøtt og bein, som dere ser at jeg har.” Som vi har sett skriver riktignok Paulus at mennesket skal få en ny kropp,

⁴⁵⁷ Se også Houlden1993:63

⁴⁵⁸ Lindars1993:131

⁴⁵⁹ Se f.eks. Filostratos lille diskusjon av Apollonius oppvekkelse av den døde piken i *Apollonius fra Tyanas liv* 4.45

⁴⁶⁰ Carrier2005:169

⁴⁶¹ F.eks. Endsjø2009:7, Riley1995, Lindars1993, Houlden1993, Fuller1974, Carrier2005

men den er åndelig (1 Kor 15:44). Paulus skriver også at Gud skal gjøre slutt på mat og mager: ”Maten er til for magen, og magen for maten, men Gud skal gjøre slutt på dem begge.” Dette virker underlig hvis den oppståtte Jesus faktisk spiste fisk for nettopp å bevise at han *ikke* var en ånd (Luk 24:42-43). Vi ser nok her to ulike oppfatninger av oppstandelsens natur, der Lukas antakelig er en seinere gjengivelse basert på andre kilder enn Paulus. Som Carrier bemerker; både Justin, Athenagoras og Tertullian gjør alle et nummer ut av kjøttet ikke er noe foraktelig eller ondt.⁴⁶² Til sammenlikning skriver Paulus: ”For det kjøttet vil, er død, men det Ånden vil, er liv og fred.” (Rom 8:6) ”For jeg vet at i meg, det vil si i mitt kjøtt og blod, bor det ikke noe godt.” (Rom 7:18). Og om kroppen sier han: ”Derfor er vi alltid ved godt mot, selv om vi vet at vi er borte fra Herren så lenge vi har hjemme i kroppen. 7 For vi vandrer i tro, uten å se. 8 Men vi er ved godt mot, og helst vil vi flytte bort fra kroppen og hjem til Herren.” (2 Kor 5:6-7)

Et annet argument går ut på at Paulus ikke nevner noe om den tomme graven eller andre detaljer rundt oppstandelsen og hvordan Jesus viste seg for disiplene. Han ser heller ikke ut til å ha fått noe ”fysisk” møte med Jesus selv, slik disiplene fikk i følge evangeliene. Dette er kanskje mest oppsiktsvekkende i sammenheng med korinternes skepsis til den allmenne oppstandelsen. Hvorfor bruker ikke Paulus den tomme graven som argument? Til en viss grad blir dette spekulasjoner ut fra sparsommelige opplysninger, noe apologetene gjerne påpeker. Man fremhever f.eks. at selv om Paulus ikke nevner noen detaljer rundt oppstandelsen, så kan man ikke uten videre hevde at han ikke visste noe om den, eller at Paulus i det hele tatt representerer et tidligere trinn i en utviklingsprosess. Her er det fristende å vise til Skarsaunes påstand om at den biografiske utfyllingen i de pseudepigrafiske evangeliene uttrykk for folks nysgjerrighet eller fortellerlyst om Jesus person. For dette kan selvsagt med samme styrke påstås om utfyllingen etter Markus, og det er dermed grunn til å tro at også Markusevangeliet selv er resultat av en biografisk nysgjerrighet som ikke lot seg tilfredsstille av Paulus opplysninger, som vi jo vet er svært få. Dette er Lindars oppfatning:

In an entirely different setting the rising biographical interest in Jesus, which lies behind the formation of the written Gospels, was bound to evoke the demand for more detail about the fact 'that he was buried, and that he was raised on the third day' (1 Kor 15:4), which formed part of the basic proclamation. The story in Mark 15:42-16:8 (excluding 16:8) arose in response to this need.⁴⁶³

⁴⁶² Carrier2005:124

⁴⁶³ Lindars1993:130

Et tredje argument er at dette utviklingsmønsteret, fra fokus på læren til fokus på personen, også kan finnes igjen i andre tilfeller. Notto R. Thelle skriver om buddhismens teksttilblivelse på en måte som har klare paralleller til den kristne tradisjonen:

Ingen av de tradisjonelle sutraene har noen samlet beretning om Buddhas liv. De er konsentrert om hans taler eller samtaler, og nevner gjerne bare stedet og situasjonen der talen ble holdt, men har ellers minimalt av biografiske opplysninger. Det er Buddhas lære og undervisning som interesserer, ikke hans livshistorie. Likevel vokste behovet for mer helhetlige beretninger. Siden Buddhas *forkynnelse* var dokumentert i overveldende detalj i sutraene, konsentrerte de senere *biografiene* seg om hans fødsel og oppvekst, ikke minst hans åndelige utvikling frem mot oppvåkningen og omstendighetene omkring hans første forkynnelse. I tillegg kom beretningene om Buddhas avskjed med disiplene og hans død. Det er en tydelig utvikling fra de tidligste enklere beretningene til de senere biografiens utbrodering av overnaturlige hendelser. [...] I buddhistisk tradisjon har det vært liten interesse for historisk-kritisk studium av tekstene med tanke på å nå frem til ”den historiske Buddha”, slik kristne teologer har vært opptatt av å lete etter ”den historiske Jesus”. En kritisk analyse vil nok holde fast ved de viktigste begivenhetene i Buddhas liv slik de beskrives i skriftene, og vil også betrakte de første talene som representative for hans budskap, selv om de er formet gjennom en lang muntlig tradisjon. Men mange av sutraene er preget av videre filosofisk refleksjon og senere tids problemer, og kan umulig ha blitt til som taler av Buddha selv. Og de store biografiene er så overlesset av legendarisk stoff at de neppe vil stå seg for en historisk-kritisk analyse.⁴⁶⁴

Utvider vi dette mønsteret til også å inkludere at det gjerne var etter en spesiell persons død at denne kunne bedømmes som guddommelig, kan vi inkludere flere tilfeller, f.eks. den gresk-romerske herskerdyrkelsen.

8.5. Hvis oppstandelsesfortellingene var usanne ville de blitt avslørt

Et ganske vanlig apologetisk argument går ut på at det ville være vanskelig å vinne tilhengere til en oppstandelse som var en fiksjon eller på andre måter ikke reell, rett og slett fordi den hadde vært enkelt å avsløre. Derfor er det lite trolig at fortellingene kan ha blitt inspirert av andre oppstandelsesmyter, og det er også lite trolig at idékonteksten alene ville kunne være tilstrekkelig for å skape tro på oppstandelseshistorien. Argumentet er etter min mening effektivt hvis det er holdbart, og det er derfor viktig å påvise at det faktisk ikke er holdbart.

⁴⁶⁴ Jacobsen/Thelle1999:178

Craig (1997), Coakley (1993), Pannenberg (1968), J.N.D. Anderson (1974:9) og F.F. Bruce (1981(1943)) har hevdet at oppstandelsesfortellingene ville blitt motsagt og dementert hvis de ikke hadde vært sanne. Coakley spør: "How could Jesus disciples in Jerusalem have proclaimed his resurrection if they could be constantly refuted merely by viewing the grave in which his body was interred?"⁴⁶⁵ F.F. Bruce skriver: "...it can have been by no means so easy as some writers seem to think to invent words and deeds of Jesus in those early years, when so many of his disciples were about, who could remember what had and had not happened."⁴⁶⁶

Nå hører vi faktisk om et rykte om at liket av Jesus var blitt stjålet (Matt 28:11-15) og det er ingenting som tilsier at det ikke fantes en rekke stemmer som motsa rykter om oppstandelse. Men det finnes samtidig en rekke grunner til å tro at slike dementier ikke ville hatt særlig effekt:

- a) Som flere har påpekt, bl.a. fordi Paulus ikke nevner den tomme graven, så er det grunn til å mistenke at fortellingen om den tomme graven er et relativt seint stadium i utviklingen av oppstandelsesfortellingene.⁴⁶⁷ Det eldste evangeliet, Markus, ble skrevet ned først 40 år etter Jesu død, hvilket innebærer at: a) Mange av øyenvitnene ville være døde (spesielt regnet ut fra datidens levealder) og b) mange av øyenvitnene ville også ikke ha tilgang til skriftene (p.g.a avstanden mellom skrift og hendelse ville kunne øke betraktelig i løpet av 40 år). Det kan selvsagt være at Markus refererer til en tradisjon som går helt tilbake til begravelsen av Jesus (hvis den fant sted). I så fall er saken noe annerledes, men det betyr likevel ikke at det nødvendigvis ville være enkelt å dementere en usann påstand om Jesus oppstandelse. Punktene d), e) og f) rammer også en tidlig og muntlig tradisjon.
- b) Et skrift må leses for at det skal kunne imøtegås. De fleste av øyenvitnene ville sannsynligvis være analfabeter og således ha problemer med både å få lest skriftene og å besvare dem.⁴⁶⁸
- c) Kopiering og utbredelse av tekst var en svært ressurskrevende affære. Antall eksemplarer av evangeliene var altså sterkt begrenset. Fysisk reising gikk også mye seinere enn i dag. Dette er også med på å vanskeliggjøre at øyenvitner fikk lest evangeliene, hvilket gjør at

⁴⁶⁵ Coakley1993:97 (ref. til Pannenberg1968:101)

⁴⁶⁶ Price1991:376

⁴⁶⁷ Endsjø2009, Carrier2005, Crossan1994

⁴⁶⁸ Ehrman2005:20. Analfabetismen har antakelig ikke vært under 85 %.

de heller ikke kan produsere motskrifter. Og disse motskriftene vil selvsagt være like ressurskrevende å produsere og publisere.

- d) Ikke alle usanne ting som blir sagt eller skrevet får motsvar. Det kan skyldes manglende motivasjon hos dem som eventuelt sitter på sannheten. Som historien vel har vist er mennesker som regel mer interessert i sensasjoner enn i avkreftelser av slike.
- e) Et enkelt eller noen få motskrift eller muntlige protester ville selvsagt ikke nødvendigvis kunne frata evangeliene deres troverdighet. Uenigheter vil alltid forekomme. Det skulle ikke være nødvendig å ramse opp mulige grunner til dette.
- f) Vi kan heller ikke gå ut fra at øyenvitnene vitnet sant om deres opplevelser, selv om det blir hevdet at majoriteten av forskerne mener dette.⁴⁶⁹

Kan historien fortelle noe om hvordan myter blir avkreftet? For det første er det mange kilder som tyder på at folk trodde på fortellinger om mirakler selv om slike mirakler skulle være like lette å motbevise som oppstandelsen. Keiser Vespasian (9-79) kurerter, i følge den romerske historikeren Tacitus (56-115?), en blind manns øyne ved å smøre på spytt. Dessuten helbredet han en lam hånd. ”The hand was instantly restored to use, and the day again shone for the blind man. Both facts are told by eye-witnesses even now when falsehood brings no reward.”⁴⁷⁰ Tacitus bok *Historier* ble skrevet ca. år 100, og tidsintervallet er antakelig omtrent det samme som mellom evangeliene og Jesus. Også Svetonius (ca.69/75–etter 130) refererer til de samme overnaturlige hendelsene, og hevder i tillegg at de ble sett av en stor folkemengde.⁴⁷¹ En av Aleksander den Stores biografer Kallisthenes, som levde samtidig med Aleksander, skrev at sjøen hadde delt seg foran hæren som om den hadde gjenkjent ham.⁴⁷² Hvis denne historien ikke er sann skulle den vært motbevist av hele hæren, skal man følge logikken til Craig og hans meningsfeller. Carrier trekker fram Herodots historie om at templet i Delfi, mellom år 480 og 470 f.Kr., skulle ha forsvart seg selv ”with animated armaments, lightning bolts, and collapsing cliffs.”⁴⁷³ Man kjenner ikke til noen kritikk av denne påstanden, selv om hendelsen skulle ha skjedd i sentrum av verdens mest utviklede kultur på

⁴⁶⁹ Som nevnt i innledningen mener både Habermas2006 og Craig2006 at majoriteten av dagens forskere tror at disiplene faktisk har hatt opplevelser av at Jesus hadde stått opp.

⁴⁷⁰ Cotter1999:41 (ref. til Tacitus: *Historier* 4.81)

⁴⁷¹ Cotter1999:41 (ref. til Svetonius: *Divine Vespasian, De vita Caesarum* 7.2)

⁴⁷² Cotter1999:157 (ref. til Eustathius: *Om Illiaden* 29, som igjen refererer til en ikke bevart tekst av Kallisthenes)

⁴⁷³ Carrier2005:173 (ref. til Herodot: *Historier* 8.37-38)

den tiden, som Carrier påpeker, og til tross for at Herodots verk har blitt skrevet seinest i år 425. Herodot skriver om flere hendelser fra perserkrigene, bl.a. at Athens hellige oliventre, som hadde blitt brent av perserne, fikk en ny gren i løpet av en dag (sml. Matt 21:19), en mirakuløs flodbølge utslettet en persisk troppekontingent etter at de hadde skjendet et bilde av Poseidon, en hest fødte en kanin, og flere kokte fisk fikk livet tilbake.⁴⁷⁴ Josefus skriver i *Jødenes Krig* (mellom 75 og 79) at en stjerne som liknet et sverd stod over Jerusalem, at det ble lyst som på dagen klokken tre om morgenen, og at vogner og soldater løp over himmelen. Tidens det henvises til er omtrent år 66, altså bare ti til femten år tidligere enn Josefus tekst. Om den siste hendelsen skriver han: ”I suppose the account of it would seem to be a fable, were it not related by those that saw it, and were not the events that followed it of so considerable a nature as to deserve such signals.”⁴⁷⁵

Carrier bruker også flere eksempler fra moderne tid for å vise at selv effektive avsløringer og motbevis ikke nødvendigvis forhindrer at myter sprer seg og får tilhengere. Kulten Heaven’s Gate baserte seg på en historie av én person, Chuck Shramek, som påsto at han hadde fotografert et romskip bak kometen Hale-Bopp. En av kometens oppdagere, Alan Hale satte i gang en kampanje for å vise at Shrameks fortolkning av fotografiet var feilaktig. Likevel, i 1997 valgte trettini mennesker å begå kollektivt selvmord for at sjelene skulle frigjøres og bli tatt med i romskipet.⁴⁷⁶

Robert M. Price argumenterer mot påstanden om for rask utvikling ved å henvise til den jødiske historikeren Gershom Scholems studie av Sabbatai Sevi, en selverklært messias fra 1600-tallet.⁴⁷⁷ Gershom skriver at mirakelfortellinger av ulike slag oppstod allerede dager etter Sevis opptredener. Interessant er det også at mirakelfortellingene var ofte av samme mønster som datidens helgenlegender. Scholem skriver: “The transition from history to legend took place with extraordinary rapidity in what are practically eyewitness accounts. Already the earliest documents confuse dates and chronologies, and abound in legendary accounts of miracles.”⁴⁷⁸ Price referer også til en studie gjort av Vittorio Lanternaris, om moderne messiaskulter. I Kongo i første halvdel av 1900-tallet ble Simon Kimbangu mot sin vilje utnevnt til ”De svartes messias”, og det spredte seg mirakelfortellinger innen hans egen generasjon.

⁴⁷⁴ Carrier2005:173 (ref. til Herodot: *Historier* 8.55, 8.129, 7.57, 9.120)

⁴⁷⁵ Carrier2005:174 (re. til Josefus: *Jødenes krig* 6.5.3 (288f))

⁴⁷⁶ Carrier2005:356

⁴⁷⁷ Price1991 (ref. til Scholem1973)

⁴⁷⁸ Price1991:377 (ref. til Scholem1973:215)

Liknende eksempler finnes også fra vår tid. Norge i Dag er en konservativ kristen ukeavis som flere ganger har rapportert om mennesker som har oppstått fra de døde. Jeg har sakset et par klipp fra nettutgaven: Aida Seehuus Flaaten har overvært den såkalte Lakeland-vekkelsen og forteller: ”– Et barn som hadde vært død i et par dager, begynte plutselig å puste. Til nå har hele 13 døde personer fått livet tilbake. Noe av dette er vanskelig å få bekreftet. Det ringer inn folk fra alle mulige steder og forteller om ting Gud har gjort - og det er langt i fra lett å holde oversikt over alt, sier Flaaten.”⁴⁷⁹ Avisen rapporterer noe senere: ”Størst oppmerksomhet har kanskje historiene om døde som er vekket til live fått. Også store mediekkanaler i Amerika har plukket dette opp. – Damen hadde ingen hjerneaktivitet og dødstegnene var tydelige, da damen plutselig livnet til igjen, melder Associated Press.”⁴⁸⁰ Predikanten Todd Bentley uttaler selv: ”– Vi har også fått rapportert 13 oppstandelser, sier han engasjert. Fra talestolen utfordrer han mennesker til å være radikale nok i troen til å tro på dette. – Vi kommer til å høre historier fra kirker over hele verden der mennesker reises fra det døde. Ikke fortell meg at det ikke er Bibelsk. Jesus forteller oss at vi skal helbrede syke og reise opp døde. Vi må tørre å be om dette, sier han energisk.” Flere videoklipp med påstander om oppstandelser fra Lakeland finnes på nettstedet youtube. Dette er altså påstander om oppstandelser som blir spredt så å si samtidig som oppstandelsene skal ha skjedd, og så vidt jeg kjenner til har ikke Norge I Dag, en avis i det sekulære og moderne Norge, gjort noen grundigere forsøk på å undersøke de faktiske forhold.

Slike eksempler utelukker f.eks. at øyenvitner til bestemte hendelser nødvendigvis vil kunne hindre at usanne myter om disse hendelsene skal kunne oppstå og spre seg. Dette gjelder selvsagt også mytologiseringen av Jesus. Oppstandelseshistorier innenfor kristne miljøer styrker dessuten idépåvirknings-teorien - at det er sammenheng både med de idéene som sirkulerer, deriblant oppstandelselæren, og nye varianter over samme idé. De kristne miljøene er også generelt gunstige, f.eks. hvis man tror at Gud ønsker å helbrede og vekke opp døde. Likevel er de gunstige miljøene i den moderne verden svært begrensede, og berammer seg til selve det religiøse trosfelleskapet, hvilket fører til at historier som de nevnte oppstandelseshistoriene i Lakeland ikke får særlig tilslutning i den langt mer sekulære verden utenfor.

⁴⁷⁹ Publisert 28.05.2008 08:30

⁴⁸⁰ Publisert 04.06.2008 08:14

8.6. Oppsummering

Vi har sett at det fantes flere oppstandelsesmyter i omløp før den kristne oppstandeshistorien ble til. Vi har også sett at de praktiske forholdene lå godt til rette for idépåvirning generelt i middelhavsområdet. Det er sannsynlig at de kristne oppstandelsesmytene har vært resultat av en viss utvikling, noe som også gjør idépåvirning mer aktuelt. Dessuten, idépåvirning var utbredt i den aktuelle konteksten. Dette gjaldt også påvirkning fra oppstandelsesmyter. Det kan etter min mening ikke bestrides at den kristne oppstandelsesmyten er svært lik slike oppstandelsesmyter, selv om dette kanskje først og fremst gjelder enkeltaspekter, og ikke hele utgaver av mytene.

Spesialist på mysteriereligioner, Marvin W. Meyer, kommenterer en utvikling blant forskere når det gjelder spørsmålet om hvorvidt kristendommen ble påvirket av mysteriereligioner. Der man før i stor grad hadde gruppert seg i to grupper – den ene gruppen positiv, den andre gruppen helt avvisende – har man etter hvert blitt mer forsiktige:

Today, however, most scholars are considerably more cautious about the parallels between early Christianity and the mysteries and hesitate before jumping to conclusions about dependence. To be sure, one religious tradition may appropriate themes from another, and so it must have been with early Christianity and the mystery religions. Yet Judaism, Christianity, and the mysteries were equally parts of the religious milieu of the Greco Roman world, and this explains many of their similarities.⁴⁸¹

Denne holdningen tror jeg i mer eller mindre grad gjelder historisk idépåvirning generelt. Inntrykket mitt er altså at er det en utbredt oppfatning at den kristne oppstandeshistorien er mer eller mindre et resultat av påvirkning fra foreliggende myter, men man vil være forsiktig med å hevde at en bestemt myte er kilden, eller om begge disse mytene er påvirket av en tredje myte, osv. Dette mener jeg er fornuftig.

Likevel, det er noen ting som stikker seg mer frem enn andre, og som jeg mener i utgangspunktet vanskeligere kan skyldes andre forhold enn påvirkning. Jeg tenker da på de jødiske motivene om martyrenes oppstandelse, Den rettferdiges opphøyelse og Menneskesønnens oppstandelse.

⁴⁸¹ Meyer1987:226

Uansett er det etter min mening nok av forhold som taler for at det er ”godt mulig” at evangelistene har blitt påvirket av tidligere myter. Og for vårt religionskritiske anliggende er dette mer enn nok interessant.

9. Konklusjon

Vi har foreløpig etablert to ting: For det første er stor sannsynlighet for at oppstandelsesfortellingene oppstod og ble først trodd i en gunstig idékontekst. For det andre er det stor mulighet for – og ikke usannsynlig at – oppstandelsesfortellingene var inspirert av tidligere myter. Ut fra hvordan en gunstig idékontekst og en sannsynlig påvirkning kan utgjøre en kritikk av en bestemt påstand, kan vi konkludere med følgende:

1. For det første, hvis vi har gode grunner til å tro at det ikke fantes en person i Palestina for to tusen år siden, som døde men som ble levende og guddommeliggjort etter tre dager, så har vi nå en sannsynlig og god forklaring på hvorfor en slik idé kunne aksepteres og få en viss utbredelse i begynnelsen. Utvilsomt har vi har svært mange slike grunner. Dette styrker derfor påstanden om at Jesus ikke stod opp fra de døde.
2. Hvis vi ikke finner noen alternative forklaringer på at oppstandeshistorien ble holdt for sann, som både er mer troverdige og som også styrker at Jesus faktisk døde og oppstod, så er dette et argument for at oppstandeshistorien oppstod nettopp på grunn av en gunstig idékontekst. Etter min mening finnes det ingen slike alternative forklaringer, og dermed styrkes påstanden om at Jesus ikke stod opp fra de døde.
3. De fleste vil mene at de andre oppstandelsesmytene som fantes i antikken, ikke er troverdige. Dermed er det sannsynlig at idékonteksten bidro til forekomsten av usanne oppstandelsesmyter. Siden oppstandeshistorien om Jesus befinner seg innenfor den samme idékonteksten, så svekkes også denne historiens troverdighet.

Følgende må understrekes: Det foreligger ikke her en konkret teori om hvordan oppstandelsestroen oppstod. Jeg har istedet forsøkt er å utarbeide en kritikk som baserer seg på en forhåpentligvis ukontroversiell fremstilling av spesielt relevante idéer i antikkens forestillingsverden. Nettopp derfor, og så fremt man er enig i de grunnleggende teoretiske premissene om hvordan en gunstig idékontekst kan utgjøre en kritikk av en gitt påstand, så har man etter min mening en tung kritikk av oppstandelsesdogmet for hånden.

Litteratur

Kommentarlitteratur

- Armstrong, A.H. (red.) 1989 (1986). *Classical Mediterranean Spirituality: Egyptian, Greek, Roman*. London: SCM Press Ltd.
- Audi, R. 1998. *Epistemology: a Contemporary Introduction to the Theory of Knowledge*. London/New York: Routledge.
- Avis, P. (red.) 1993. *The Resurrection of Jesus Christ*. London: Darton, Longman and Todd Ltd.
- Badham, P. 1993. "The meaning of the resurrection of Jesus" i 1993. *The Resurrection of Jesus Christ*. London: Darton, Longman and Todd Ltd.
- Baird, W. 2003. *History of New Testament Research: From Jonathan Edwards to Rudolf Bultmann Vol 2*. Augsburg Fortress
- Berger, P. 1993 (1967). *Religion, samfund og virkelighed : elementer til en sociologisk religionsteori* (Originaltittel: *The Sacred Canopy*). Oslo: Vidarforlaget.
- Berntzen, A.O. 2009. *Innledning til Orfeus og tekster fra den orfiske tradisjon*. Bokklubben.
- Borgen, P. 1996. *Early Christianity and Hellenistic Judaism*. Edinburgh. T&T Clark
- Boring, M./Colpe, C./Berger, K. 1995. *Hellenistic commentary to the New Testament*. Nashville: Abingdon Press.
- Bruce, F.F. 1981 (1943) *The New Testament Documents: Are They Reliable?* Downers Grove, IL: InterVarsity Press
1977. *Paul: Apostle of the Heart Set Free*. Grand Rapids: Eerdmanns.
- Bultmann, R. 1972 (1931). *The History of Synoptic Tradition*. WileyBlackwell.
- Burkert, W. 1997 (1987). *Oldtidens mysteriekultur*. Oslo: Pax Forlag A/S.
- 1985 (1977). *Greek Religion*. Oxford: Blackwell Publishers.

- Bynum, C.W. 1995. *The resurrection of the body in Western Christianity, 200-1336*
- Carnley, P.F. 1987. *The structure of resurrection belief*. Oxford: Clarendon
- Carrier, R.C. 2005. 2005. "The Spiritual Body of Christ" i Price, R.M./Lowder, J.J. (red.) 2005. *The Empty Tomb: Jesus Beyond the Grave*. New York: Prometheus Books
- Coakley, S. 1993. "Is the Resurrection a Historical Event?" i Avis, P. (red.) 1993. *The Resurrection of Jesus Christ*. London: Darton, Longman and Todd Ltd.
- Cohen, S.J.D. 1987. *From the Maccabees to the Mishnah*. Philadelphia: The Westminster Press.
- Collins, A.Y. 1993. "The empty tomb in the Gospel according to Mark" i Avis, P. (red.) 1993. *The Resurrection of Jesus Christ*. London: Darton, Longman and Todd Ltd.
- Cook, J.G. 2002. *The Interpretation of the New Testament in Greco-Roman Paganism*. Massachusetts: Hendrickson Publishers.
- Cotter, W. 1999. *Miracles in Greco-Roman Antiquity : A Sourcebook*. London, GBR: Routledge
- Craig, W.L. 2006. "Contemporary scholarship and the resurrection of Jesus" E-artikkel: <http://www.bethinking.org/resource.php?ID=15>
2000. "Opening statements"/"First rebuttals"/"Second rebuttals"/"Concluding statements" i Copan,P./Tacelli, R.K. 2000. *Jesus' Resurrection. Fact or Figment? A Debate Between William Lane Craig & Gerd Lüdemann*. Illinois: IVP Academic.
1997. "John Dominic Crossan on the Resurrection of Jesus", i Davis, S.T.(red.) m.fl.
1997. *The Resurrection: An Interdisciplinary Symposium on the Resurrection of Jesus*. Oxford University Press.
1995. Crossan, J.D. *Who Killed Jesus?*
1989. *Assessing the New Testament Evidence for the Historicity of the Resurrection of Jesus*. Edwin Mellen Press.
1988. *Knowing the Truth about the Resurrection*. Ann Arbor, MI: Servant Books.
1985. "Contemporary scholarship and the resurrection of Jesus" i *Truth Magazine*. Guardian Of Truth Foundation. S. 89-95.

- Crossan, J.D. 2006. "Theological Explanation? A Dialogue"/ "Appendix: Bodily-Resurrection Faith", i: Stewart, R.B. (red.) 2006. *The resurrection of Jesus: John Dominic Crossan and N.T. Wright in Dialogue*. Minneapolis: Fortress Press
1998. *The Birth of Christianity. Discovering what happened in the years immediately after the execution of Jesus*. HarperSanFrancisco.
1994. *Jesus: A revolutionary bibliography*. San Francisco, CA: HarperSanFrancisco.
1991. *The Historical Jesus: The Life of a Mediterranean Jewish Peasant*.
- Cullmann, O. 2000 (1956). Immortality of the Soul, or Resurrection from the Dead? <http://www.religion-online.org/showchapter.asp?title=1115&C=1214>
- Davis, S.T.(red.) m.fl. 1997. *The Resurrection: An Interdisciplinary Symposium on the Resurrection of Jesus*. Oxford University Press.
- Eliade, M. 1972 (1970). *Zamoxis: The Vanishing God*. Chicago/London: The University of Chicago Press.
- Endsjø, D.Ø. 2009. *Greek Resurrection Beliefs and the Success of Christianity*
2001. "Oppstandelse og evig liv i det gamle Hellas" i Engberg-Pedersen, T./Gilhus, I.S. (red.). 2001. *Kropp og oppstandelse*. Oslo: Pax Forlag A/S
- Edwien, A. 1995 (1965) *Dogmet om Jesus: en bok om hans feiltakelser*. Oslo: Pax Forlag A/S
- Engberg-Pedersen, T./Gilhus, I.S. (red.). 2001. *Kropp og oppstandelse*. Oslo: Pax Forlag A/S
- Ehrman, B.D. 2005. *Jesus Feilsitert*. PAPP Forlag AS.
- 2001 (1991). *Jesus. En apokalyptisk profet*. København: Gyldendal.
- Evans, C.A. 2006. "In Appreciation of the Dominical and Thomistic Traditions: The Contribution of J.D. Crossan and N.T. Wright to Jesus Research," i Stewart, R.B. (red.) 2006. *The resurrection of Jesus: John Dominic Crossan and N.T. Wright in Dialogue*. Minneapolis: Fortress Press
2005. *Ancient Texts for New Testament Studies: A Guide to the Background Literature*. Massachusetts: Hendrickson Publishers, Inc.
1999. "Did Jesus predict his death and resurrection?", i Porter, S.E./Hayes, M.A./Tombs, D. (red.) 1999. *Resurrection*. (Journal for

- the Study of the New Testament. Supplement Series 186). Sheffield: Sheffield Academic Press.
- Fales, E. 2005. "Taming the Theom: The Sign of Jonah in Matthew" i Price, R.M./Lowder, J.J. (red.) 2005. *The Empty Tomb: Jesus Beyond the Grave*. New York: Prometheus Books
- Frost, T. 2003. *Greske myter og mysterier* (innl.) De norske bokklubbene.
- Habermas, G. 2006. "Mapping the Recent Trend Toward the Bodily Resurrection Appearances of Jesus in Light of Other Prominent Critical Positions"
2001. "The late Twentieth-Century Resurgence of Naturalistic Responses to Jesus' Resurrection"
- Habermas,G./Flew A. 1987. *Did Jesus rise from the dead?* San Francisco: Harper & Row.
- Hick, J. 2005 (1993). *The metaphor of God incarnate*. SCM Press
- Hjortsø, Leo 2005 (1984). *Greske guder og helter*. Pax Forlag.
- Hoover, R.W. 2000. "A Contest Between Orthodoxy and Veracity" i: Copan,P./Tacelli, R.K. *Jesus' Resurrection. Fact or Figment? A Debate Between William Lane Craig & Gerd Lüdemann*. Illinois: IVP Academic. 2000.
- Houlden, L. 1993. "The Resurrection: History, Story and Belief", i: Avis, P. (red.) 1993. *The Resurrection of Jesus Christ*. London: Darton, Longman and Todd Ltd.
- Hume, D. 2005 (1748) *An Enquiry Concerning Human Understanding*. Digireads.com Publishing.
- Hvalvik, R./Stordalen, T. 1999. *Den Store Fortellingen*. Oslo: Det Norske Bibelselskap.
- Hägg, T. 2001. "Kan en helig man dö?" i Engberg-Pedersen, T./Sælid Gilhus, I. (red.) 2001. *Kropp og oppstandelse*. Pax Forlag A/S.
- Jarick, J. 1999. "Questioning Sheol", i Porter, S.E./Hayes, M.A./Tombs, D. (red.) 1999. *Resurrection*. (Journal for the Study of the New Testament. Supplement Series 186). Sheffield: Sheffield Academic Press.
- Klauck, H-J. 2003 (1995). *The Religious Context of Early Christianity, a Guide to Greaco-Roman Religions*. Minneapolis: Fortress Press.
- Kuhn, T. 1962. *The Structure of Scientific Revolutions*. Chicago: University of Chicago Press

- Küng, H. 1993. *Credo: The Apostles' Creed Explained for Today*. Wipf & Stock Publishers
- Lindars, B. 1993. "The Resurrection and the Empty Tomb" i Avis, P. (red.) 1993. *The Resurrection of Jesus Christ*. London: Darton, Longman and Todd Ltd.
- Lüdemann, G. 2002. "The Decline of Academic Theology at Göttingen" i *Religion*, nr. 32, s. 87-94. Academic Press.
2000. "Opening statement"/"First rebuttals"/"Second rebuttals"/"Concluding statements", i Copan, P./Tacelli, R.K. 2000. *Jesus' Resurrection. Fact or Figment? A Debate Between William Lane Craig & Gerd Lüdemann*. Illinois: IVP Academic.
- Macdonald, D.R. 2003. *Does the New Testament Imitate Homer?* New Haven/London: Yale University Press.
2000. *The Homeric epics and the gospel of Mark*. New Haven/London: Yale University Press.
- Mackie, J.L. 1982. *The Miracle of Theism: Arguments for and against the Existence of God*. Oxford/New York: Oxford University Press.
- Martin, M. 2005. "The Resurrection as Initially Improbable", i Price, R.M./Lowder, J.J. (red.) 2005. *The Empty Tomb: Jesus Beyond the Grave*. New York: Prometheus Books.
- McGrath, A.E. 2007(1993). *Christian Theology: An Introduction*. Blackwell Publishing.
1992. *Bridge Building: Creative Christian Apologetics*. Inter-Varsity Press. Jeg har sitert fra et utdrag av denne boken på nettsiden bethinking.org: <http://www.bethinking.org/resource.php?ID=205>
- Mettinger, T.N.D. 2001. *The Riddle of Resurrection: "Dying and Rising Gods" in the Ancient Near East*. Coniectanea Biblica, Old Testament Series 50. Stockholm: Almqvist & Wiksell International.
- Meyer, M.W. (red.) 1987. *The Ancient Mysteries: A Sourcebook of Sacred Texts*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- Molnar, P.D. 2007. *Incarnation and Resurrection: Toward a Contemporary Understanding*. Wm. B. Eerdmans Publishing Company
- Mulder, F.S. 2006. *The Resurrection of Jesus: Recent Major Figures in the Debate*. Masteravhandling ved Faculty of Theology, University of Pretoria. <http://verden.abcsook.no/index.html?q=The%20Resurrection%20of%2>

- Nickelsburg, G.W.E. 2003. *Ancient Judaism and Christian Origins: Diversity, Continuity, and Transformation*. Minneapolis: Fortress Press.
1972. *Resurrection, Immortality, and Eternal Life in Intertestamental Judaism*. Cambridge. Harvard University Press. London: Oxford University Press.
- O'Collins, G. 1997. "The Resurrection: The State of the Questions", i Davis, S.T.(red.) m.fl. 1997. *The Resurrection: An Interdisciplinary Symposium on the Resurrection of Jesus*. Oxford University Press.
1987. *Jesus Risen: An Historical, Fundamental and Systematic Examination of Christ's Resurrection*. Paulist Press.
- Pannenberg, W. 1976 (1973). *Theology and the Philosophy of Science*. Philadelphia: Westminster Press.
1968. *Jesus: God and Man*. Philadelphia: Westminster Press.
- Pearson, B.W.R. 1999. "Resurrection and the judgment of the titans", i Porter, S.E./Hayes, M.A./Tombs, D. (red.) 1999. *Resurrection*. (Journal for the Study of the New Testament. Supplement Series 186). Sheffield: Sheffield Academic Press.
- Peters, T. 2006. "The Future of the Resurrection", i Stewart, R.B. (red.) 2006. *The resurrection of Jesus: John Dominic Crossan and N.T. Wright in Dialogue*. Minneapolis: Fortress Press
- Pinsent, J. 1989 (1986) "Roman Spirituality", i Armstrong, A.H. (red.) 1989 (1986). *Classical Mediterranean Spirituality: Egyptian, Greek, Roman*. London: SCM Press Ltd.
- Pollan, B. 2002. *Jesusbarnet og andre hellige barn*, Emilia forlag
- Porter, S.E. 1999. "Resurrection, the Greeks and the New Testament", i Porter, S.E./Hayes, M.A./Tombs, D. (red.) 1999. *Resurrection*. (Journal for the Study of the New Testament. Supplement Series 186). Sheffield: Sheffield Academic Press.
- Price, R.M./Lowder, J.J. (red.) 2005. *The Empty Tomb: Jesus Beyond the Grave*. New York: Prometheus Books
- Price, R.M. 1999. *Deconstructing Jesus*. Prometheus Books
1991. "Is There a Place for Historical Criticism?" *Religious Studies*, Vol. 27, No. 3 (Sep., 1991), pp. 371-388. Cambridge University Press

- Puhvel, J. 1987. *Comparative Mythology*. Baltimore/London: The John Hopkins University Press.
- Quarles, C.L. 2006. "The Gospel of Peter: Does it Contain a Precanonical Resurrection Narrative?" i 2006. i: Stewart, R.B. (red.) 2006. *The resurrection of Jesus: John Dominic Crossan and N.T. Wright in Dialogue*. Minneapolis: Fortress Press
- Saffrey, H.D. 1986 "The Piety and Prayers of Ordinary Men and Women in Late Antiquity." i Armstrong, A.H. (red.) 1989 (1986). *Classical Mediterranean Spirituality: Egyptian, Greek, Roman*. London: SCM Press Ltd.
- Sandnes, K.O. 1995. "Imitatio Homeri? An Appraisal of Dennis R. MacDonald's "Mimesis Criticism"." *Journal of Biblical Literature*, Vol. 124, No. 4, 715-732
- Segal, A.F. 2006. "The Resurrection: Faith or History" i Stewart, R.B. (red.) 2006. *The resurrection of Jesus: John Dominic Crossan and N.T. Wright in Dialogue*. Minneapolis: Fortress Press
2004. *Life After Death: A History of the Afterlife in the Religions of the West*. New York/London: Doubleday
- Segal, R.A. 2007(1980). "The Social Sciences and the Truth of Religious Belief", i Hamilton, M. (red.) 2007. *The Sociology of Religion: Critical Concepts in Sociology. Vol. 1*. London/New York: Routledge.
- Shuster, M. 1997. "The Preaching of the Resurrection of Christ in Augustine, Luther, Barth, and Thielicke" i Davis, S.T.(red.) m.fl. 1997. *The Resurrection: An Interdisciplinary Symposium on the Resurrection of Jesus*. Oxford University Press.
- Skarsaune, O. 1988. *Inkarnasjonen – myte eller faktum?* Lunde forlag.
- "Skriftene som ikke ble hellige"
<http://www.imesterenslys.no/dokumenter/skriftenesomikke.doc>
- Stark, R. 1999. "Secularization R.I.P." i *Sociology of Religion*, Vol. 60, No. 3 (Autumn, 1999), pp. 249-273. Association for the Sociology of Religion, Inc.
- Stewart, R.B. (red.) 2006. "Introduction to: the Resurrection of Jesus", i *The resurrection of Jesus: John Dominic Crossan and N.T. Wright in Dialogue*. Minneapolis: Fortress Press
- Veyne, P. 1988 (1983) *Did the Greeks believe in their Myths? An Essay on the Constitutive Imagination*. The University of Chicago Press.

- Wallace, A.F.C. 1966. *Religion: An anthropological view*. New York. Random House.
- Wells, L. 1998. *The Greek Language of Healing from Homer to New Testament Times*. Berlin & New York: Walter de Gruyter
- Woje, S./Klepp, K. 2003. *Jesus døde ikke på korset: Urevangeliet Q*. Borglund Forlag.
- Wood, I.P. 1927. "Borrowing between Religions" i *Journal of Biblical Literature*, Vol. 46, No. 1/2 pp. 98-105. The Society of Biblical Literature
- Wright, N.T. 2006. "The Resurrection of Jesus" i Stewart, R.B. (red.) 2006. *The resurrection of Jesus: John Dominic Crossan and N.T. Wright in Dialogue*. Minneapolis: Fortress Press.
2003. *The Resurrection of the Son of God*. London: SPCK
- Yarbro Collins, A. 1992. *The Beginning of the Gospel: Problems of Mark in Context*. Minneapolis: Fortress.
- Young, F. 1977b. "Two Roots or a Tangled Mass?", i: Hick, J. 1977 *The myth of God Incarnate*, London, SCM Press.

Antikke kilder

(listet i kronologisk rekkefølge)

Litteratur direkte sitert i oppgaven har angitt utgave

- | | |
|---------------------|---|
| ca.750 f.Kr. | Homer: <i>Illiaden</i> |
| ca.700 f.Kr. | Homer: <i>Odysséen</i> |
| ca.500-450 f.Kr. | Pindar: <i>Pythiske oder</i> |
| ca.500-tallet f.Kr. | <i>Deuterojesaja</i> (Jesaja 40-55) [Overs. Bibelselskapet 1978/85] |
| 458 f.Kr. | Aiskhylos: <i>Eumenidene (Orestien)</i> |
| 438 f.Kr. | Euripides: <i>Alkestis</i> |
| ca.430 f.Kr. | Euripides: <i>Heraklidene</i> |

ca.428 f.Kr.	Herodot: <i>Historier</i> (historieverk) [Overs. A. D. Godley. Cambridge. Harvard University Press. 1920]
412 f.Kr. ca.405 f.Kr.	Euripides: <i>Helena</i> Euripides: <i>Bakkantinnene</i> (posth.)
ca.380 f.Kr. ca.380 f.Kr. ca.360 f.Kr.	Platon: <i>Staten</i> Platon: <i>Gorgias</i> Platon: <i>Faidon</i>
ca.250 f.Kr.	<i>Forkynneren</i> . [Overs. Bibelselskapet 1978/85]
ca.150 f.Kr.	<i>Tobits Bok</i>
ca.132 f.Kr.	<i>Septuaginta (LXX)</i>
ca.124 f.Kr.	<i>2 Makkabeerbok</i> . [Overs. Bibelselskapet 1978/85]
ca.100 f.Kr.-100 e.Kr.	<i>4 Makkabeerbok</i> .
ca.45 f.Kr.	Diodorus fra Sicilia: <i>Det historiske bibliotek</i>
45 f.Kr.	Cicero: <i>Om Gudenes Natur</i> . [Overs. Oskar Fjeld. Aschehoug m.fl. 2004.]
44 f.Kr.	Cicero: <i>Om Spådomskunsten</i> . [<i>On Divination</i> . Overs. W. A. Falconer]
100-30 f.Kr.	<i>Visdommens bok</i> [Overs. Bibelselskapet 1978/85]
ca.19 f.Kr.	Vergil: <i>Æneiden</i>
ca.7 f.Kr.	Dionysios fra Halikarnassos: <i>Romernes historie</i>
ca.300f.Kr.-0	<i>1 Enok</i> [<i>The Book of Enoch</i> . Overs. R.H. Charles, 1917]
ca.16	Ovid: <i>Fasti (Kalenderen)</i>
23 (seinst)	Strabon: <i>Geografiske kommentarer</i>
ca.30	Filon: <i>Om kjempene</i>
ca.55 ca.55	Paulus: <i>1 Korinterbrev</i> [Overs. Bibelselskapet 2005] Paulus: <i>Romerbrevet</i> [Overs. Bibelselskapet 2005]
ca.63	Lukan: <i>Pharsalia (Borgerkrigen)</i>
ca.70	<i>Markus evangelium</i> [Overs. Bibelselskapet 2005]
ca.70-90	<i>Matteus evangelium</i> [Overs. Bibelselskapet 2005]

ca.75	Josefus: <i>Den jødiske krig</i>
ca.80	<i>Lukas evangelium</i> [Overs. Bibelselskapet 2005]
ca.85	<i>Apostelgjerningene</i> [Overs. Bibelselskapet 2005]
ca.93	Josefus: <i>Jødernes Historie</i> [Overs. William Whiston. 1737]
ca.100	<i>Johannes evangelium</i> [Overs. Bibelselskapet 2005]
ca.100	Plutark: <i>Parallele liv og Moralske skrifter</i>
ca.100-tallet	Pseudo-Apollodors: <i>Bibliothek</i>
ca.105	Tacitus: <i>Historier</i>
109	Tacitus: <i>Årbøker</i>
ca.150	Justin Martyr: <i>Første Apologi</i> . [Overs. Jostein Garcia de Presno. Oslo: Solum Forlag, 2004]
ca.150?	Pausanias: <i>Beskrivelser av Hellas</i>
ca.160	Aelius Aristeides: <i>Herakles</i>
ca.160	Justin: <i>Dialogen med Tryfon</i>
c.165	Lukian av Samosata: <i>Peregrinos død</i> [<i>The passing of Peregrinus</i> . Overs. A.M. Harmon, 1936, Published in Loeb Classical Library, 9 volumes]
ca.176	Athenagoras fra Athen: <i>Til forsvar for de kristne</i>
ca.180	Teofilos fra Antiokia: <i>Mot Autolykos</i> [<i>To Autolykus</i> . Overs. Marcus Dods. From Ante-Nicene Fathers, Vol. 2. Edited by Alexander Roberts, James Donaldson, and A. Cleveland Coxe. (Buffalo, NY: Christian Literature Publishing Co., 1885.)]
ca.200?	Tertullian: Om kjøttets oppstandelse [<i>On the Resurrection of the Flesh</i> . Overs. Ernest Evans 1960]
ca.200?	Tertullian: Om Kristi kjøtt [<i>On the Flesh of Christ</i> . Overs. Dr. Holmes]
ca.200-250?	Diogenes Laertios: <i>Liv, lære og utsagn av kjente filosofer</i> [<i>Lives of Eminent Philosophers</i> . Overs. R.D. Hicks. Cambridge. Harvard University Press. 1972 (First published 1925).]
ca.220	Dion Kassios: <i>Den romerske historie</i>
ca.230	Filostratos II (atheneren): <i>Apollonius fra Tyanas liv</i>

- 248 Origenes: *Mot Kelsos* [*Contra Celsus*. Overs. Frederick Crombie. Fra Ante-Nicene Fathers, Vol. 4. Alexander Roberts/James Donaldson/A. Cleveland Coxe (red.). (Buffalo, NY: Christian Literature Publishing Co., 1885.)]
- ca.270 Porfyrios: *Pythagoras liv*
ca.270 Porfyrios: *Om filosofi utledet fra oraklene*
- ca.300 Porfyrios: *Mot de kristne*
- ca.400? Makarios Magnes: *Apokritikos*. [Overs. T.W. Crafer, D.D. New York: The Macmillan Company. 1919]
- ca.400 Augustin: *Brever*
- ca.400 *Den augustinske historie* (ukjent forfatter)