

© Artikkel av

Glenn Øystein Wehus

Stilling: Forstelektor i gresk/Det nye testamente

E-post: glenn.o.wehus@mf.no

Utdannelse: Cand. theol., MF 2000; master i klassisk gresk, UiO 2006

Religion i den greske antikken: Hovedtyper og utviklingslinjer

«Er du religiøs?» eller «Hun er så religiøs!» – slike spørsmål eller utsagn er det ikke uvanlig å høre i våre dager. Forutsetningen for spørsmålet eller utsagnet er at det finnes noe som kalles «religion», dessuten at dette er noe man kan ha eller ikke ha, og at livet går like fint an å leves om man har dette fenomenet eller ikke. Det samme spørsmålet eller utsagnet ville knapt gitt mening i den greske antikke verden (eller den antikke midelhavsverden generelt). For en greker i antikken (dvs. fra ca. 700 f.Kr. til ca. 400 e.Kr.) fantes det ikke noe begrep om «religion» som en dimensjon i livet som kunne skilles ut som en egen separat sfære fra andre livsområder. Vel å merke hadde grekerne både guder og andre overjordiske vesener, og de hadde måter å forholde seg til disse på. Men denne relasjonen til gudene var ikke noe man kunne isolere som ett avgrensbart område i tilværelsen, atskilt fra for eksempel politikk, krig, økonomi, kultur, familie eller landbruk. Forholdet til gudene var en dimensjon som var til stede overalt og hele tiden, innvevd i selve opplevelsen av det å være menneske. Sekularisme, det at visse livsområder ikke angår religion, er et meget moderne fenomen (særlig fra 1700-tallet av med opplysningstiden), og den dag i dag er det fremdeles en fremmed tanke mange steder i verden.

Antikkens mennesker hadde altså ikke et begrep likt vårt «religion» som et begrep om et abstrakt-teoretisk og avgrensbart fenomen. Når man i moderne akademisk faglitteratur likevel bruker ordet «religion» i arbeidet med de antikke kulturene, beror det på et pragmatisk valg som vil lyde omtrent som dette: Det at antikkens mennesker hadde et forhold til gudene og det oververdslige, er et reelt fenomen, og dette fenomenet trenger et navn for at vi i dag skal kunne snakke om det, og da er begrepet «religion» det beste og enkleste vi har.

Målet med denne artikkelen blir dermed å vise hvordan antikk gresk religion var til stede på alle livets områder, og å beskrive noen av de mangfoldige og forskjelligartede former den forekom i. Vi kommer til å ta for oss hele perioden fra ca. 700-tallet f.Kr. (Homers tid, og den fasen i gresk historie hvor vi begynner å få skriftlige kilder) til de første århundrene etter Kristus. I løpet av en så lang periode skjer det selvsagt endringer,

og vi skal prøve å tydeliggjøre underveis hvilke endringer som skjer og hvilke mønstre som ligger mer fast. Vi vil rette oppmerksomheten mest mot den greske kulturkrets og særlig Aten ettersom det er der vi har flest kilder, men mye vil ha relevans for det antikke middelhavsområdet generelt. Det bildet som tegner seg av antikk gresk religion, vil vi så til slutt sette i relasjon til en av de nye religiøse retningene som oppstod i antikken, kristendommen, for å se hvordan disse forholder seg til hverandre.

Homer og den tradisjonelle olympiske religion: de lange linjene

Som så mange andre temaer om den greske antikken bør også vårt tema religion starte med Homer. På 700- eller 600-tallet f.Kr. skriver han som kjent de to verkene *Iliaden* og *Odysseen* — det førstnevnte om hvordan en stor gresk hær har seilt østover over Egeerhavet til byen Troja (på nord-vestkysten av dagens Tyrkia) og beleirer byen for å straffe trojanerne for at en av deres kongssønner har røvet med seg Hellas' vakreste kvinne Helena, konen til spartanerkongen Menelaos; det sistnevnte om alle de strabasene som en av de greske krigsheltene, Odyssevs, møter på sin hjemreise over havet etter at den ti år lange kampen mot Troja er over og grekerne har vunnet ved hjelp av trikset med å etterlate seg en stor trehest (den trojanske hesten) med skjulte soldater inni, soldater som så, når natten har falt på, krabber ut av hesten og erobrer byen. Som en integrert del av disse beretningene forteller Homer også om de greske gudene. Og siden Homer står i en muntlig fortellertradisjon som strekker seg langt tilbake før hans egen tid, og ønsker å viderebringe dette stoffet, må vi anta at det han beretter om gudene, representerer de lange linjer i den greske forståelsen av gudene. Den samme rollen får Homer selv også for de følgende århundrene: Homers fremstilling av gudene og deres relasjoner til hverandre og til menneskene på jorden blir i store trekk mønsterdannende for hele den greske antikken.

Hvilket syn på gudene møter vi så hos Homer? Vi skal her fokusere på tre sentrale trekk som vi kan kalle «de tre m-er»: For det første møter vi *mange* guder, (polyteisme), og disse gudene bærer de navnene som mange vil kjenne også i dag, som Zevs (hovedguden), Apollon, Ares, Hera, Atene, Afrodite osv. For det andre opptrer gudene i *menneskeform* (antropomorfisme), slik at Zevs framstilles som en eldre mann med skjegg, mens Apollon og Ares er yngre og har ungdommelig utseende, og de bor sammen som en familie, et pantheon («allguderi», av gresk *pan* «all» og *theos* «gud») på fjellet Olympos i Nord-Hellas. Antropomorfismen viser seg imidlertid ikke bare i gudenes utseende, men også i deres atferd og leveste. Gudene er gift med hverandre, slik mennesker er (Zevs er gift med Hera, som for øvrig også er hans søster), og de har barn sammen (Zevs og Hera har sammen sønnen Hefaistos, smedguden), og de begjærer andre enn den de er gift med (for eksempel Zevs som er far til tvillingene Apollon og Artemis, men ikke med sin kone Hera, men med den vakre nymfen Leto, altså gjennom et utenomekteskapelig forhold som Hera selvsagt ikke er særlig glad for). Et annet aspekt ved denne antropo-

morfismen er at gudene, som vanlige mennesker, ofte opptrer partisk ved at de har sine favoritter blant mennesker og folkegrupper, og de griper inn i menneskenes verden ved å støtte sine kjæledegger også hvis dette innebærer å måtte ta noen moralsk tvilsomme valg. For eksempel sender Zevs en falsk drøm til lederen for grekerne under Troja-krigen, Agamemnon, kongen i Mykene for å lure ham til å tro at kan få en rask seier (*Iliaden* bok 2); og Hera lurer Zevs til å ha sex med henne slik at han ikke skal oppdage at hun samtidig har sørget for at grekerne skal vinne over trojanerne (*Iliaden* bok 14). Det tredje trekket vi skal fokusere på, er at gudene hos Homer er *mektige*. Hver gud har makt over hver sine områder i tilværelsen. Zevs som hovedguden har det overordnede ansvar for helheten, men har samtidig makten også over lyn, torden og regn. Poseidon har makten over havet, Hades over dødsriket, Apollon har ansvar for kultur, Afrodite er gudinne for skjønnhet og erotikk, mens Hermes er guden for forflytning og overføring i vid forstand, også overføring og tolking av informasjon eller budskap (derav vårt ord hermeneutikk = fortolkningslære).

I følge denne homeriske teologien er gudene altså *mange*, *menneskelignende* og *mektige*. Hva har så dette å si for menneskene? Det at gudene er *mektige* var en selvfølge for de antikke grekerne, og det viste seg blant annet på den måten at svært mange aktiviteter, også slike som vi i dag ikke ville tenke på som religiøse, ble innledet med en religiøs handling, for eksempel bønn eller en ofring. Eksempelvis ble politiske møter i folkeforsamlingen på Pnyx-høyden i Aten, like ved agora (torget), innledet med ofringer til gudene, og reiser på sjøen, som alltid var forbundet med en viss grad av fare, særlig i vintersesongen med sterk vind, ble ofte startet med påkallelse av gudene. Også idrettsleker ble forstått innenfor en religiøs ramme: ved de olympiske leker foretok man ofringer, framsa bønn og gikk i religiøse prosesjoner, og alle idrettsmenn og dommere måtte avlegge ed ved gudene om at de ville følge forskriftene.

Det at gudene var *mange*, betød at mennesker måtte vite hvilken av gudene de skulle henvende seg til for å få hjelp i en gitt situasjon. Som hovedregel ville man vite dette, for man kjente gudenes grunnleggende ansvarsområder, så hvis man trengte regn over en tørr avling, ville det være naturlig å be himmelguden Zevs om hjelp. Men ofte ser vi i de bevarte kildene hvordan grekerne i antikken har vært i villrede om hvilken gud det er rett å spørre om hjelp, og flere av de bevarte henvendelsene til orakelet i Delfi har dreiet seg nettopp om dette. Et eksempel er Xenofon, en venn av Sokrates, som i 401 f.Kr. vurderte om han skulle delta som leiesoldat i et felttog til Persia, og derfor ble følgende spørsmål stilt til oraklet: «Hvilken av gudene skal han ofre og be til for at han kan lykkes i den påtenkte ferden og gjennomføre den godt og vende trygt tilbake?». Forholdet til gudene representerte slik sett en x-faktor og usikkerhet i menneskenes liv: gudene satt med makten, men hvem av dem skulle man henvende seg til?

Og til slutt: det at gudene var *menneskelignende* ikke bare i utseende, men særlig i mentalitet, holdninger og atferd, hadde som konsekvens at den samme logikken som mennesker brukte i relasjonen seg i mellom, måtte de også legge til grunn i sitt forhold

til gudene. Helt konkret betød det at slik mennesker forhandlet seg i mellom og inngikk kontrakter av typen «hvis jeg gir deg x, så gir du meg y», slik forhandlet man også med gudene. Når man ba til guden om hjelp i en sak, minnet man dermed først guden på hvilke æresbevisninger man tidligere hadde gitt guden, for eksempel ofringer man hadde foretatt, eller gudestatuer man hadde reist. Først deretter ba man guden om det man trengte hjelp til. Et eksempel på dette finner vi i *Iliaden* bok 1 hvor den gamle mannen Kryses som er prest for guden Apollon, ber guden gripe inn og redde hans datter som er tatt som krigsbytte av Agamemnon. Hans bønn til Apollon går slik: «Såfremt jeg har bygget for deg et strålende tempel, dersom jeg mangen en gang på ditt alter har ofret deg fete stykker av okser og gjeter [og svaret på alt dette er «ja», og det vet både Kryses og Apollon], så hør meg og gjør som jeg ber deg...» (*Iliaden* 1. sang, linje 39-41). Denne typen religiøs atferd kalles ofte for kontraktreligion, for det oppstår en gjensidighet mellom de to partene. Selv om mennesket alltid er den underlegne part i denne relasjonen, representerer denne praksisen også en viss makt for mennesket over gudene, i alle fall moralsk, for hvordan kan en gud nekte å gi noe tilbake når mennesket først har gitt guden noe?

Filosofene og religion: en kritikk av homerisk gudeforståelse

Selv om det religiøse systemet vi har tegnet ovenfor, i hovedtrekk holdt seg gjennom hele den greske antikken, særlig innenfor det vi kunne kalle folkelig religion, skjedde det også betydelige endringer i århundrenes løp. Og en av de viktigste endringene er den som er representert ved gresk filosofi. På 500-tallet f.Kr. introduseres de første filosofiske forklaringsmodellene på hvordan verden (*kosmos*) fungerer (det vi kaller jonisk naturfilosofi eller også før-sokratisk filosofi), og den fyndfrasen mange kanskje husker fra ex.phil. «fra mythos til logos» fungerer som en treffende oppsummering på hva dette handler om: kosmos og dets funksjonsmåte forklares best ved rasjonelle argumenter basert på fornuft (*logos*) og observasjon heller enn ved mytologiske gudfortellinger. Thales, Anaximander og Anaximenes, alle fra Miletos i Lille-Asia er tre kjente representanter for denne nye tenkningen. Mindre kjent enn disse tre, men kanskje enda mer interessant enn dem, i alle fall når temaet er religion, er filosofen Xenofanes (ca. 560–478 f.Kr.) fra Kolofon, også det en gresk by i Lille-Asia. Hans kritikk av den homeriske antropomorfe teologien er berømt og lyder svært moderne og fortjener å bli sitert: «Hvis okser eller hester eller løver hadde hender slik at de kunne tegne med hendene og lage det samme som mennesker, ville hestene ha tegnet gudbilder som lignet hester og oksene gudbilder som lignet okser, og de ville ha laget gudestatuer som er akkurat lik den form som hver enkelt av dem selv har. Og etioperne sier at deres guder er flatnesede og mørke, mens trakerne sier at de er blåøyde og rødhårede.»

Xenofanes' kritikk av de homeriske guder ser ut til å underminere basisen for hele den tradisjonelle olympiske religion. Like langt gikk imidlertid ikke alle samtidige eller sene-

re filosofer. På 400-tallet og ned mot slutten av 300-tallet f.Kr., i det som kalles klassisk tid, vender filosofien sitt blikk mer bort fra den ytre naturen og verden og dens funksjonsmåte (kosmologi) og mer over til menneskets indre og den mellommenneskelige verden, dvs. mennesket selv og dets funksjonsmåte (psykologi og epistemologi (=hvordan viten skapes)), samt samhandling med andre (etikk og politikk). Kritikken av gudene og den tradisjonelle olympiske religion dreies dermed mer over mot en *moralsk* gudekritikk. Særlig kjent er her Platons (428–348 f.Kr.) ønske om å forby Homers verker i sin ideelle bystat ettersom Zevs og de andre gudene står for en umoralsk atferd som ingen ville ønske at skulle bli imitert av menneskene seg imellom. En slik kritikk ble likevel ofte kombinert med en respekt for og deltakelse i de tradisjonelle kultiske aktivitetene, og det aller siste Platons lærer Sokrates gjorde før han drakk giften som han var idømt (i 399 f.Kr.), var å minne sine venner på at han skyldte guden Asklepios en hane som et offer.

En ny omdreining på filosofenes kritikk av den tradisjonelle homeriske polyteistiske religionen får vi fra slutten av 300-tallet f.Kr. Med Zenon fra Kypros som kommer til Aten og samler sine studenter i den såkalte Stoa Poikile (*Den bemalte stoa*) på agora, oppstår den filosofiretningen som kalles stoicisme (etter samlingsstedet). Av stoikerne blir «gud» (gresk *theos*) forstått som et annet navn på den altomfattende fornuften (*logos*) som gir orden, struktur og mening til alt som er og skjer i rom og tid. Gud(ene) er dermed blitt et rasjonelt og a-personlig prinsipp, og de er ikke lenger antropomorfe, personlige vesener. Imidlertid kvitter ikke stoikerne seg med de tradisjonelle gudfortellingene og gudenavnene. I stedet blir de enkelte gudene fortolket som meningsbærende metaforer og symboler på naturlige og rasjonelle fenomener, og som forskjellige manifestasjoner av den ene samlende universelle fornuften. Og ofte bruker de navne-etymologi for å begrunne en slik forståelse. For eksempel blir navnet til hovedguden Zevs fortolket som at han er utgangspunktet for liv og skapelse ettersom dette navnet i genitiv heter *Zēnos* med roten *zēn-* (3.deklinasjonsbøyning, for dere som kan gresk), og dette er det samme som verbet «å leve» (i presens infinitiv *zēn*, av *zēō*). At navnet Zevs også kan bøyes på en annen måte med en annen rot, nemlig roten *di-* (jf. genitiv *Dios*, igjen 3.deklinasjon) volder dem ingen problemer, tvert imot. Også roten *di-* finner stoikerne dyp mening i ettersom denne kan fortolkes som den greske preposisjonen *dia* som betyr «gjennom, ved hjelp av», og Zevs som hovedgud er således den som alle ting er til gjennom eller ved hjelp av. Ved en slik allegorisk lesning av Homers verker kan stoikerne dermed mildne det anstøtelige ved gudenes umoralske atferd som hadde opprørt Platon tidligere.

Som kvintessensen av rasjonalitet og orden måtte gud etter stoisk oppfatning også ha en forbindelse til etikk ettersom etikk kan ses som den orden og struktur som finnes i mellommenneskelig samhandling. For stoikerne ble gud dermed garantisten for at det finnes en moralsk orden som er lagt ned i naturen, og som alle mennesker bør styre etter og la seg styre av. Avstanden til de homeriske guder med deres umoralske atferd (svik, bedrag, misunnelse, sjalusi, egoisme) er dermed blitt lang.

Selv om filosofenes kritikk av den tradisjonelle olympiske religionen fant tilhengere i intellektuelle kretser, spredte den seg ikke i like stor grad ut til de brede lag av befolkningen i den antikke verden. Den jevne mann og kvinne forble i stor grad innenfor den religionsforståelsen som de tradisjonelle mytene formidlet til dem. Men de greske filosofene har med sin rasjonelle kritikk av den tradisjonelle gudeforståelsen introdusert en religionskritikk som de tidlige kristne apologetene senere kunne tre inn i og hente støtte hos, for eksempel Atenagoras fra Aten (andre halvdel av 100-tallet e.Kr.).

Religion i bystatsfellesskapet (polisreligion)

Men la oss vende litt tilbake til den tradisjonelle olympiske religion. De greske gudenes plass og posisjon i bystatene er et godt eksempel på hvor tett religion var sammenfiltret med politikk og samfunn, og vi skal nå bruke Aten i klassisk tid som eksempel på denne sammenkoblingen. Det greske bystatsfenomenet (*polis* «by(stat)») vokser fram etter de såkalte «mørke århundrene» som varte fra ca. 1000-800 f.Kr. Denne nye måten å organisere samfunnet på bestod av en mengde små byer med deres omland, og disse byene fungerte samtidig som selvstendige stater. Denne nye samfunnsorganiseringen medførte også en endring i hvordan religionen fungerte. Polis, den felles bystaten, ble nå det nye sentrum som alle undergrupper i samfunnet konvergente mot.

Den atenske polis var en sammensatt størrelse strukturelt sett. Som en enkel inndeling av den i nivåer kan vi operere med et sentralnivå (bystatsadministrasjonen i Aten *y*), et såkalt *deme*-nivå (lokal kommune) og nederst et *oikos*-nivå (hver enkelt husholdning). Begge disse to sistnevnte nivåene hadde røtter langt tilbake i historien, og de hadde religiøs kult innvevd i seg. For eksempel hadde hver husholdning (*oikos*) sin egen arne (ildsted, gresk *hestia*) og sitt eget gårdsrom (gresk *hérkos*), og disse ble regnet som stedet for henholdsvis hjemmets gudinne Hestia og gårdens gud Zevs Herkeios. Når så polis-strukturen oppstår, forsvinner ikke disse eldre, desentraliserte nivåene. I stedet integreres de i polis, men med et nytt og annerledes orienteringspunkt: bystatsfellesskapet med dets sentrum i Aten. Helt konkret ytret dette seg i at de mange og spredte husholdningenes kult for Hestia og Zevs Herkeios fikk sitt samlende motstykke i henholdsvis kulturn rundt den felles arne (*koine hestia*) på Atens agora og i den sentrale kult for Zevs Herkeios i Aten (bl.a. på Akropolis). Den lokale husholdningskult fikk dermed en ny legitimering som en lokal utgave av den felles bystatlige storhusholdningskult. Slik ble religionen vevd inn i bystatens struktur og fikk en viktig funksjon ved å gi polis-samfunnet en religiøs basis og legitimering som skapte en felles religiøs referanseramme for samfunnets substrukturer og bystaten som helhet.

Religion i kongedømmer og imperier: herskerkult

På slutten av 300-tallet f.Kr., nærmere bestemt i 338, taper de greske bystatene i kampen

mot makedonerkongen Filip II og hans sønn Aleksander III, mer kjent under sitt senere kallenavn Aleksander den store, i det viktige slaget ved Khaironeia i Midt-Hellas, ikke så langt fra Delfi. Aleksander måtte raskt overta kongemakten da hans far ble myrdet i 336, og med ham som leder legger makedonerne i løpet av et drøyt tiår under seg så store landområder i øst at det makedonske riket blir datidens største imperium, helt fra Hellas i vest og inn i India i øst. I disse områdene møter han også orientalske skikker hvor man hyller den sittende hersker som en gud, og Aleksander ser det opplysningsrike i en slik hyllest og kult rundt sin egen person og går selv inn i denne rollen. Poenget i denne sammenheng er at når Aleksander dør allerede i 323 og hans enorme rike splittes opp i separate kongedømmer ledet av hans generaler, velger disse general-kongene ofte å videreføre den nye praksisen med å la seg hylle som guder av sine undersåtter. Det er altså i denne perioden, i den såkalte hellenistiske tid (ca. 330-31 f.Kr.) at det som i faglitteraturen omtales om herskerkult, introduseres til den gresk-talende verden. Herskerkult handler altså om å anse den sittende politiske og/eller militære leder som guddommelig og gi vedkommende religiøs tilbedelse og æresbevisning. I Aten og de andre greske bystatene hadde dette vært fremmed og utenkelig i klassisk tid, hvor folket selv var den øverste myndighet. I og med den makedonske erobringen av Hellas og orienten, og dermed en ny samfunnsorganisering (monarki (ene-styre) i stedet for demokrati (folke-styre)) bringes slik herskerkult til den greske verden, og det klareste uttrykket for dette i Aten kommer i 307 da byen frigjøres av makedoneren Demetrios, med tilnavnet Poliorketes («bybeleireren»), og atenerne hyller ham med guddommelige æresbevisninger.

Denne herskerkulturn står imidlertid ikke i strid med den tradisjonelle olympiske religion, for de politiske lederne blir ofte assosiert med en av de olympiske gudene, jf. ovenfor om Aleksander den store som ble kalt sønn av Zevs, samt tradisjonen om at den dagen da han ble født, hadde Artemis, gudinnen for barnefødsler, tatt turen fra Efesos til Makedonia for å passe på at alt gikk bra (og dermed selv unngikk å bli skadet da hennes berømte tempel i Efesos brant ned samme dag).

Slik herskerkult brer om seg i de kommende århundrene under de hellenistiske kongene i de forskjellige kongedømmene, og når Roma etter hvert erobrer Hellas og deretter det meste av Aleksanders gamle storrike, videreføres denne herskerkultradisjonen, men da overført på de romerske keiserne. Vel å merke var ikke alle romerske keisere like komfortable med denne tradisjonen, for den stod i skarp kontrast til romersk skikk med Senatet («eldsterådet» i Roma) som øverste myndighet og keiseren som i høyden en «primus inter pares», en som var fremst blant likemenn, altså et vanlig menneske som andre, ingen gud. Både Augustus og flere av de tidlige keiserne var dermed tilbakeholdne med å la seg hylle som en fullverdig gud (*deus*) og begrenset seg til å omtales som «guddommeliggjort» (*divus*), og da helst etter sin død. I starten lot de dessuten denne religiøse hyllesten få spre seg mest blant innbyggerne i de østlige delene av Romerriket, altså utenfor Italia hvor denne skikken var fremmed. Men etter hvert viskes dette geografiske

skillet mer ut, og herskerkulten blir vanligere både i øst og vest.

Mysteriereligioner

Tross den dominerende posisjonen til den tradisjonelle olympiske religion inneholdt den antikke greske verden også andre religiøse tradisjoner med markant annerledes preg. Jeg tenker i første rekke på de såkalte mysteriereligionene. Disse kunne være svært forskjellig innbyrdes og er vanskelig å sette på en felles formel, men noen vanlige kjennetegn ved dem som skiller dem fra den tradisjonelle olympiske religion, er for det første deres fokus på livet *etter* døden. Gjennom å bli innviet i hemmeligheter om det hinsidige fikk man håp om en bedre tilværelse, håp som strakte seg lenger enn det nåværende jordiske liv. Et annet sentralt trekk ved mysteriereligionene som skiller dem fra de tradisjonelle kultene, er deres fokus på individet. Mens tradisjonell religion og også herskerkult var mer opptatt av folkekollektivet, rettet man i mysteriereligionene oppmerksomheten mot det enkelte mennesket. Deltakerne representerte ingen andre enn seg selv. Hvor åpne mysteriereligionene var for deltakelse av forskjellige grupper mennesker, varierte fra kult til kult, men for eksempel i de elevsinske mysterier, som var de gjeveste av alle antikke mysteriekulter, og som vi skal se mer på nedenfor, var alle velkomne, både kvinner og menn, fattig og rik, slave og fri. Det eneste kravet i denne kulten var at man snakket gresk.

På grunn av disse forskjellene fra de tradisjonelle kultene har noen ment at mysteriekultene representerer et fremmedelement i den greske verden og at de er en senere import østfra og ikke noe som hører til i den «egentlige» greske religiøse floraen. Men mysteriekulter, og særlig de elevsinske mysterier, har lange røtter i det antikke Hellas og bør slik sett forstås som en integrert del av en helhetlig gresk religiøs virkelighetsforståelse. Også antikkens grekere har opplevd at mennesket besitter dypere behov enn kun det som har med livet *før* døden å gjøre, og at det enkelte menneske lengter etter erfaringer som går ut over det hverdagslige. Og som en understrekning av hvor viktig man som bystat og folkefelleskap (kollektiv) har ansett dette, inkluderte atenerne de elevsinske mysteriene i byens offisielle religiøse kalender, på lik linje med sine tradisjonelle kollektiv- og dennesidig-orienterte kulter.

De elevsinske mysterier gikk i korte trekk tilbake på myten om Demeter, gudinnen for landbruk og korn, og hennes datter Kore (også kalt Persefone). Da Kore en dag var ute og plukket blomster, ble hun røvet ned til dødsriket av Hades som ville ha henne som kone. Demeter ble ute av seg av sorg og gikk på hvileløs leting etter sin datter. Til slutt kom hun til Elevis hvor hun ble sliten, men innbyggerne der tok seg godt av henne. Hennes sorg og leting resulterte i at hun neglisjerte grøden på markene, og det oppstod hungersnød blant menneskene. Zevs måtte derfor gripe inn og befale Hades å gi Kore tilbake, og løsningen ble at Kore kom tilbake til sin mor, men kun for to tredjedeler av året. Den siste tredjedelen måtte hun tilbringe i dødsriket. I takknemlighet til innbyggerne i

Elevisis gav Demeter dem så del i sine mysterier.

Høydepunktet i mysteriefeyringen, som varte i ni dager, fant sted på en av de siste dagene, i en velregissert seremoni i det såkalte Telesterion (innvielsehallen) i Elevisis. De som skulle innvies, fikk da høre hemmelighetsfulle ord, og ikke minst fikk de se visse hellige gjenstander. Det var forbundet med alvorlige straffer å røpe for uinnvidde hva som ble sagt og vist, så dette er fremdeles uklart for oss, men siden hele tematikken i disse mysteriene har kretset om liv og død, har gjenstandene trolig dreiet seg om fruktbarhetssymboler, og noen av dem har sannsynligvis vært kornaks, som en personifisering og tilstedeværelse av Demeter, kornets gudinne.

Oppsummering og utblikk: kristendommens inntreden

Hvis vi holder mysteriereligionene utenom, ser vi gjennom det som er beskrevet ovenfor, at den tradisjonelle greske olympiske religion i mange henseender har vært svært forskjellig fra den kristne religiøse tradisjon. I stikkordsform kan vi nevne dennesidighet (livet før døden) kontra hinsidighet (livet etter døden); kollektiv kontra individ; og ytre ritualhandlinger (ortopraksi=rett kulturpraksis) kontra indre tro og overbevisning (ortodoksi=rett lære). Som en avslutning vil vi her fokusere på en annen svært interessant forskjell som den amerikanske nytestamentleren Larry W. Hurtado fremhever i sin nyeste bok *Destroyer of the Gods. Early Christian Distinctiveness in the Roman World*. Som vi har nevnt, var det ofte en tett kobling i antikken mellom en persons etniske bakgrunn og religion, slik at hvis man for eksempel var en greker, æret man de greske gudene, mens hvis man var romer, æret man de romerske gudene. Religion var noe man ble født inn i, noe som ledsaget ens etniske tilhørighet, og ikke noe man valgte selv. Og det er i dette henseendet at den tidlige kirke representerer noe ganske annerledes. For her splittes forbindelsen mellom etnisk bakgrunn og religiøs tilhørighet. Å tilbe Kristus er ikke forbeholdt en viss etnisk gruppe. Det er åpent for alle. I kristendommen vektlegges det personlige og individuelle valget når det gjelder religiøs tilhørighet og selvdefinisjon. Og dessuten: hvis man så har valgt å følge Kristus, trenger ikke det å innebære noe brudd med den etniske bakgrunnen man allerede har. En kristen greker kunne holde fast på sin greskhet, en kristen romer kunne holde fast på sin romerskhet, og en kristen jøde kunne holde fast på sin jødiskhet. Religion blir dermed en særegen størrelse og fenomen i et menneskes liv, som kan skilles fra andre faktorer eksempelvis etnisitet. Kristendom ble på denne måten både absolutt og fleksibel: absolutt fordi kun én Gud skulle tilbes; fleksibel fordi alle mennesker kunne delta uavhengig av bakgrunn, og ingen trengte å bryte med sin etniske opprinnelse.

Helt uten forbilder er imidlertid ikke denne tanken om at religiøse tradisjoner eller livssyn er noe som kan velges. Vi så dette i de elevsinske mysterier, og også i flere av datidens filosofiskoler, særlig i retninger som stoicismen og epikureismen, som så på filosofi like mye som et valg av livssyn som en rent faglig beskjeftigelse, lå det et personlig valg til grunn. Men siden kristendommen ganske snart fikk en langt videre utbredelse

enn disse andre retningene, ble dette trekket at religion bygger på et valg og at religion dermed kan skilles fra andre faktorer, etter hvert en integrert del av en europeisk måte å forstå religion på og noe som man i dag i denne kulturkretsen tar som en selvfølge.

Sluttnoter

1. Mange moderne forskere vil mene at det ikke er samme forfatter som har skrevet begge disse verkene og at Odysseen er litt yngre enn Iliaden, men for enkelhets skyld opererer vi her med én forfatter.
2. En nymfe var en kvinnelig goddommelig skikkelse på et lavere nivå enn de ordinære gudene.
3. Min oversettelse. For teksten se Joseph Fontenrose, *The Delphic Oracle* (Berkeley/Los Angeles/London: University of California Press, 1981 [1978]), 43 og 248 (tekst H11).
4. I tillegg til å ha ansvar for hver sine natur- og kulturfenomenener hadde de greske gudene også en spesiell relasjon til den enkelte by. Det beste eksemplet er selvsagt Aten som jo bærer navnet til sin egen beskyttergudinne Atene, datter av Zevs, og som æret sin gudinne i Parthenon-templet oppe på Akropolis, bygget på 400-tallet f.Kr. og et av de best bevarte templene i hele middelhavsregionen. Et annet eksempel er Korint hvor Apollon var skytsgud, og byens gamle hovedtempel for Apollon (fra 500-tallet f.Kr.) står fremdeles i Korint, om enn bare i form av noen få søyler. Slik sett ble det viktig ikke bare for enkeltmennenesker, men for hele byer og etter hvert også imperier å ære sin egen beskytterguddom. Religion og politikk ble dermed vevet inn i hverandre.
5. Oversettelse fra Per Østbye Iliaden (Oslo: Aschehoug, 1994), 2.
6. En annen fagterm som også brukes er «do ut des-religion», som er latin og betyr «jeg gir for at du skal gi».
7. Lille-Asia tilsvarer grovt sett dagens Tyrkia, og særlig vestkysten av dette området var fra ca. 1000-tallet f.Kr. blitt kolonisert av greske emigranter. Miletos og mange av de andre byene langs denne kysten, som Efesos og Smyrna, var derfor overveiende greske byer.
8. Min oversettelse. Slatet fra Xenofanes er interessant nok overlevert i en kristen kontekst, nemlig hos kirkefaderen Klemens av Aleksandria (100–200-tallet e.Kr.) i hans verk *Stromateis* 7.22. For den moderne tekstkritiske utgaven se E. Diehl, *Anthologia Lyrica Graeca*, fasc. 1, 3. utg. (Leipzig: Teubner, 1949), 68–74.
9. Klassisk tid regnes ofte som tiden mellom 490 (slaget ved Marathon) og 330-tallet f.Kr. (Aleksander den store og hans makedonske erobring av Hellas).
10. Se Platon *Staten* bok 2 (særlig avsnitt 377A–380C).
11. Se Platon *Faidon* (avsnitt 118A).
12. Diogenes Laertius 7.147 (i Loeb Classical Library *Diogenes Laertius* bind 2, (Cambridge/London: Harvard University Press, 1995), 250–1).
13. Christiane Sourvinou-Inwood, "Further Aspects of Polls Religion," i *Oxford Readings in Greek Religion*, red. R. Buxton (Oxford: Oxford University Press, 2000), 13.
14. Et eksempel på dette finner vi hos den greske skribenten Plutark, som elsker å fortelle morsomme anekdoter. Da Aleksander hadde erobret Egypt, dro han til det berømte Zevs-Ammon-templet i Siwa langt inne i ørkenen. Og der ble han møtt av en prest som taltale ham som *pai dios*, og ikke *paidion*. Denne taleglippen ble Aleksander svært glad for, for mens *paidion* bare betyr «barn», betyr *pai dios* «barn/sonn av Zevs». Plutark Aleksander 27.
15. I 31 f.Kr. vinner Octavian (den senere keiser Augustus) over sin rival Markus Antonius og dennes elskerinne Kleopatra av Egypt, og han får dermed kontrollen over hele Romerriket. Det er vanlig å regne dette som starten på såkalt romersk tid..
16. Robert Parker *Athenian Religion. A History* (Oxford: Clarendon Press, 1997 [1996]), 258.
17. Det fantes flere mysteriekulturer i den greske verden, og i årenes løp kom det også flere til utenfra, for eksempel Mithras-mysteriene fra Persia, Isis-mysteriene fra Egypt, og Attis-mysteriene fra Lille-Asia, men de egyptiske mysterier beholdt allertid auren som de mest opphydde og ettertraktede, og flere romerske keisere som Augustus og Hadrian ble innviet i dem.
18. Se Larry W. Hurtado *Destroyer of the Gods: Early Christian Distinctiveness in the Roman World* (Baylor University Press, 2016), 77–104.