

FRA FORAKTET POTPURRI TIL TEOLOGISK KUNSTVERK: OM EUDOKIAS *HOMEROCENTONES*



Professor em., dr. theol. Karl Olav Sandnes

Resumé: Artikkelen gir en presentasjon av nyere forskning til keiserinne Eudokias homeriske epos fra 400-tallet e.Kr. om Jesus-fortellingen. Kenton-sjangerens utfordringer, men også dens lekne form blir her utgangspunkt for å skrive fortellingen om Jesus inn i kulturens viktigste tekster, *Iliaden* og *Odyseen*. Den nye interessen for dette verket knyttes særlig til de to siste monografier som er kommet til tema. Presentasjonen vil derfor handle mest om dem. Kvinnenes rolle vektlegges, og også hvordan *Iliadens* og *Odyseens* plot, henholdsvis krig og hjemkomst, blir nøkkel til å forstå hva Jesus-fortellingen handler om for Eudokia..

1. Innledning

Homer forteller i *Odyseen* 12 om Odysseus som på sin reise hjemover må seile forbi Sirenenes øy. Her bodde vakre kvinner som med sin sang fristet sjøfarende. De gikk i land og endte sine dager der. Odysseus' mannskap velger å tette til ørene. Slik unngår de fristelsen. Men Odysseus vil høre den vakre sangen, så han lar seg binde til masten. Da tar ikke fristelsen tak i ham, samtidig som han nyter sangen. Illustrasjonen er hentet fra www.google.com/pictures. Denne versjonen viser ikke hvordan mannskapet tetter sine ører, men de er helt uanfektet av Sirenenes sang.



Odysseus bundet til masten ble tidlig i kirken et bilde på de kristnes avhengighet av Kristi kors (Rahner 1984, 281-328; Sandnes 2009, 134-140; Sandnes 2015). Bildet formulerer en kristen livstolkning med hjelp fra kulturens fremste tekst, Homer (ca. 800 f. Kr.): Kristenlivet er en farefull reise til hjemmet. Dette er en gjenbruk av Odysseus' plot: *nostos* som betyr hjemreise, og som handler om helten Odysseus reise hjem til Itaka, og farene han møter underveis. Eudokia, keiser Theodosius II's kone komponerte en såkalt kenton i heksameter med linjer hentet fra Homer. Hennes epos er en kristen litterær narrativisering av dette bildet (*ekfrasis*). Denne artikkelen gir en innføring i forskningen om den. Den vakre sangen er intet mindre enn den kulturelle arven sammenfattet i Homers tekster (Sandnes 2009, 40-61) og nå «døpt» av Eudokia.

2. Eudokia og hennes kenton

Eudokia (ca. 400-460) var fra Athen, datter av en av byens fremste retorikere. Hun ble i 421 gift med keiseren, Theodosius II. Hun falt i unåde ved hoffet og forlot sin mann, og tilbragte resten av sitt liv i det hellige land (Holum 1982, 112-130; Sowers 2020, 7-32; Gronow 2016, 11-17). Turister i Jerusalem kan fortsatt av kunnskapsrike guider høre om at Jerusalems murer ble rehabilitert av Eudokia. Ved Dung Gate ved Davidsbyen bærer deler av bymuren fortsatt hennes navn. I Jerusalem gjorde hun Homers klassiske greske epos om til et vitnesbyrd om Kristus. *Odysseus'* plot om heltens hjemreise fant en

klang i det Jerusalem hun så rundt seg, med pilgrimer som i Egerias spor søkte stedene hvor Jesus hadde virket og levet (Sandnes 2022, 3-6). Reise ble dermed et viktig motiv for hennes Jesus fortelling.

Hva er så en kenton? «Kenton» kommer antageligvis av det latinske *cento* som betyr lappeteppe, eller filler av et stoff som sys eller veves sammen og blir til noe nytt: «Centos are poems made up entirely of verses lifted verbatim or with only slight modification, from Virgil, if they are Virgilian centos, or from the *Iliad* and *Odyssey*» (Usher 1998, 2). Det er en lekende sjanger fra antikken hvor ordene (*verba*) i en episk tekst nå uttrykker en ny eller annen sak (*res*) (Sandnes 2011, 33-41). En kenton er således en dekonstruksjon av én tekst, med sikte på å danne en annen. Det er i samspillet mellom *res* og *verba* dynamikken i denne sjangeren finnes, ikke minst når sjangeren tas i bruk av kristne. Ulike begreper brukes for å uttrykke denne dynamikken mellom gammelt og nytt: «*Verfremdung*», «kontrastimitasjon», «transformasjon», «kulturkamp» (Usher 1998, 12-23; Sandnes 2022, 11-12, 25, 180-181, 188). På ulike måter formuleres her et samspill mellom konsonans og dissonans, eller hva som skjer når en linje fra Homers episke diktverk tilpasses en ny kontekst og dermed får en ny og annerledes, kanskje også overraskende, betydning. Det minst treffende uttrykk i denne sammenhengen er nok «kulturkamp» ettersom det forutsetter en holdning til Homers kulturarv som i grunnen forneker hele hennes prosjekt (Sandnes 2022, 25-27). Når Eudokia tar i bruk denne sjangeren, forutsettes en felles klang og sammenheng mellom Homer og fortellingen om Jesus, ikke kamp og overvinneelse.

I Xenofons *Symposium* sies at Homer i grunnen har skrevet om alt som angår menneskene og deres liv (4.6). Det er bare et spørsmål om fortolkningen kan få dette frem. Sammen med tanken om at Homer også er en profetisk tekst (f.eks. Dio Krysostomos *Or.* 53), blir dette et utgangspunkt for å betrakte Homers tekster som en kilde til nær sagt hva som helst: «Hence, Homer became a playground for developing skills in exegesis, interpretation and hermeneutics in antiquity. Homer being prophetic and omniscient or encyclopedic proved foundational for a Christian accommodation of his epics» (Sandnes 2022, 14). Da kan vel Homer også forkynne evangeliet! Slik har nok Eudokia tenkt.

Homero-centones er overlevert i fem ulike versjoner (Conscriptio Prima = Iviron; Conscriptio Secunda, A, B og Γ, hvor de tre siste er relativt korte). Forskjellene gir innblikk i en overleverings- og fortolkningsprosess som er komplisert og lite fiksert eller samordnet. Den av versjonene som tydeligst knyttes til Eudokia er den første og lengste. Den har også et forord hvor Eudokia sier at hun har forbedret en foreliggende tekst. Forordet er oversatt av Brian Sowers (Sowers 2020, 41-53). Denne første versjonen har dessuten overskrifter (*tituli*) som gjør det lettere å vite hvilke bibelespisoder det handler om. Uten disse *tituli* kan det ellers av og til være en utfordring å orientere seg i forhold til bibelfortellingen. Det er CP som presenteres i denne artikkelen.

Alle greske utgaver av *Homerocentones* er samlet av Rocco Schembra (2007) som også har gitt ut en italiensk kommentar. Jeg bruker her teksten som er publisert av Usher, og med egne oversettelser. Duvicks engelske oversettelse og norske Homeroversettelser er konsultert. Duvick følger linjeangivelsen fra Ushers tekstutgave. Det er derfor praktisk å legge Usher til grunn her. Lefteratou (2023) bruker Schembras linjenummerering. Jeg vil underveis gjøre oppmerksom på Schembras linjeangivelser.

Eudokias kenton består i *Conscriptio Prima*, eller den lengste versjonen, av 2344 linjer (Schembra 2354) fra skapelsen og syndefallet (Genesis) til fortellingen om Jesus som begynner på lukansk vis med Maria og som avsluttes med at Jesus tar sete hos sin Far i himmelen (Salme 110): «han satt seg ned igjen på den tronen som han stod opp fra» (Od. 18.157 = 21,139). Kristus er tilbake på tronen (= hjemmet) han engang forlot (jfr. Fil 2,6-7), slik også *Odysséen* ender med at far Odysseus og sønn Telemachus forenes etter lang tid. Bruce Loudon (2011, 258-282) viser, for øvrig uten henvisning til kentonen, hvordan Odysseus og Jesus har mange likhetstrekk som klassiske helter. Dette var det nok mange i antikken som så. I kentonen er det imidlertid ikke slik at Jesus alltid svarer til Odysseus. Det er mye mer uforutsigbart her.

3. «En skam for litteraturen»

Arthur Ludwich (1897) arbeidet med en tekstutgave av Eudokias *Conscriptio Prima* for Teubner-serien, men fullførte aldri. Forordet sier hvorfor: «sterilis esse». Hva han legger i det har Ludwich gjort rede for annet sted: Han karakteriserer hennes verk som «unselbständig», «geistlos», «eine Geschmacksverwirrung», altså «uselvstendig», «uten ånd», og «forvirrende mht smak» (Ludwich 1882, 210 og 221). Denne foraktelige holdningen fanger opp mye av det som har vært skrevet om dette verket fra midten av 1800-tallet og frem nesten til vår egen tid. En slik dom over hennes verk har naturligvis ikke bidratt til at verken folk eller forskere i nevneverdig grad kjenner til det. I artikkelen om greske kristne poeter i *Oxford English Dictionary* (1842) skriver Elizabeth Barrett Browning: «There she sat among the ruins of the holy city, addressing herself most unholily, with whatever good intentions and delicate fingers, to pulling Homer's gold to pieces bit by bit. ... The reader, who has heard enough of centos, will not care to hear how she did it. That she did it was too much; and the deed recoiled» (sitat hentet fra Usher 1998, 1). «En skam for litteraturen», «ikke verdt verken å trykke eller lese» (Glei 2009, 10-12; Sandnes 2011, 25-28; Cullhed 2015, 56-81) – slike utsagn bærer preg av liten forståelse for hennes prosjekt, og en grunnleggende misforståelse av hva hun gjør. Også i noen relativt nye bidrag er en slik forutsetning tilstede (Sandnes 2022, 8-12). Hennes verk vurderes i forhold til Homer, og forstås som en tilfeldig bruk av egnede linjer fra Homer, hentet ut mer eller mindre mekanisk og satt flyktig sammen. Det er kort og godt en ødeleggelse av Homer, eller som artikkelen kaller det «en foraktet potpurri». Man betrakter altså kentonen som en homerisk tekst, noe den er mht *verba*, men ikke når det gjelder *res*. Men akkurat det endrer jo alt. Det er en kreativ gjenbruk, ikke

en servil imitasjon av Homer. Treffende sier Anna Lefteratou: «... I HC is not a ‘Homeric’ poem in the sense of being an archaic epic, but a late antique revision of Homer transposed into a classicizing Christian register» (Lefteratou 2023, 28). At Homer brukes verbatim, endrer ikke på det.

Den avvisende tradisjonen i forhold til Eudokias tekst, og ikke minst fremgangsmåten hun gjør seg bruk av, har tradisjoner tilbake til oldkirken. Da tenker jeg ikke på kristnes avvisning av Homer generelt, som vi finner i flere kilder (Gnilka 1984; Sandnes 2009), men på kenton-sjangeren spesielt. Både Irenaeus og Tertullian viser i sitt oppgjør med «vranglærere» til denne sjangeren som illustrerende eksempel på en tilfeldig og kontekstløs bruk av andre tekster. Når tekster isoleres, hentes ut av sin kontekst og settes inn i nye sammenhenger, er det ødeleggende for det opprinnelige verket. Begge kirkefedre så kenton sjangeren som egnet til å dekonstruere tekster og gi dem en anakronistisk og fremmed betydning. Begge mener at den såkalte «troens regel» er konteksten som alle enkelttekster må plasseres i forhold til. Når det ikke skjer, er det jevngodt med kentonenens oppsplittende metode som ødelegger et verks mening samtidig som det bevarer verkets ytre (Sandnes 2022a). Hieronymus’ latterliggjøring i *Ep.* 53.7 er muligens rettet mot Probas kristne Virgil-kenton på latin, og som er noe eldre enn Eudokias homeriske kenton. (Sandnes 2011, 127-139; Cullhed 2015). Man var altså velkjent med det dekonstruerende i denne sjangeren.

4. Ny interesse

Det er flere grunner til at dette diktet har fått ny oppmerksomhet. Det dekonstruerende ved kenton-sjangeren og den lett lekende omgangen med to «kanoniske» tekster fascinerer moderne lesere som tiltrekkes av mangfoldet av tolkninger som det her åpnes for. Samspillet mellom konsonans og dissonans, den narrative konteksten for de homeriske linjer som er valgt (*metalepsis*) og fremstillingen av bibelske tekster – alt dette overlater mye til leserne (Sowers 2010). Den voksende interessen for resepsjon av nytestamentlige tekster (*New Testament Studies* 69 (2023) hefte 3 er temanummer om dette) kaster også nytt lys over kristne kentoner. Særlig tre forhold har hver for seg bidratt til å sette denne teksten på dagsorden på en ny måte.

Kvinnene

Kvinnene har tradisjonelt vært oversatt i fremstillinger av ur- og oldkirken, og særlig kvinnelige forfattere. Med Eudokia har vi å gjøre med en kristen kvinne om hvem Reinhold F. Gleisier sier: «Eudokia kann rein quantitativ als die produktivste griechische Dikterin gelten» (Glei 2009, 13). Ingen andre greske kvinner fra antikken har altså så langt vi vet skrevet så mye som henne. Hennes særegne og kreative Jesusfortolkning fortjener en plass i oldkirkens historie. Jeg har sammenfattet det slik: «In her Cento, she shows herself to be a highly distinctive and remarkable theologian, who unfortunately has

found most oblivion in the history of the church and among its theologians» (Sandnes 2022, 152).

Eudokia formulerer selv i forordet at hun er kvinne. Hun har forbedret Patricius' arbeid og gitt det en skikkelig form. Patricius har i hennes øyne ikke lykkes med å følge kenton sjangerens strenge form og rytme. Hans tekst kan ha lignet på eksempelvis Juvenecus' Virgil-parafrase som på ingen måte er så stram i sin imitasjon av Virgil-forelegget som Eudokia er i forhold til Homers to epos (Green 2006). Hun formulerer selv sin «outsider» rolle: «selv om jeg er en kvinne» (linje 36 i forordet). Usher (1998, 16-17) kaller hennes tekst «outsider art»; skrevet av en kvinne som har forlatt sin mann og finner seg i eksil. Hennes tilhørighet til keiserhuset kan ha forsterket en slik ambivalens (Weir og Calvert-Koyiz, 2010). Hennes arbeid er ifølge henne selv bedre enn det Patricius har gjort, samtidig som hun skriver seg inn i en tradisjonell kvinnerolle. Kenton sjangeren lar henne som kvinne proklamere Jesus Kristus, men med ord fra en mann, Homer. Mens Proba skrev sin Virgil kenton som et bidrag til sønnens oppdragelse, «domestic» så å si, er imidlertid Eudokias kenton eksplisitt forkynnelse og proklamasjon (mer nedenfor). Hennes autoritet er derfor en helt annen (Sandnes 2022, 145-146). Allerede de første linjene i hennes dikt viser dette. Schembra har samme linjehenvi-
sing:

- | | |
|--|------------------------------------|
| 1. Hør meg, talløse stammer blant mennesker som lever omkring, | <i>Il.</i> 17.220; <i>Od.</i> 2.65 |
| 2. alle dødelige som nå bor på jorden og spiser markens grøde, | <i>Od.</i> 8.222 |
| 3. både de som lever i øst der solen står opp | <i>Od.</i> 13.240 |
| 4. og de som bor mot vest, mot det nattlige mørke. | <i>Od.</i> 13.241 |
| 5. Nå sier jeg det som ånden i mitt hjerte befaler, | <i>Il.</i> 17.68; 8.6 |
| 6. slik at dere kan kjenne Han som er Gud og menneske, | <i>Il.</i> 5.128 |
| 7. Han som er konge over dødelige og udødelige. | <i>Il.</i> 12.242 |

Perspektivet er et helt annet enn den hjemlige oppdragelse. Det er universelt og kosmisk. Linje 1 er Hektor som samler folket, trojanerne, til kampen. Linje 5 er hentet fra samme tale før kampen tar til. Dette er naturligvis plottet i *Iliaden*: krig og kamp, men nå ikke om Troja og hevn for bruderovet (Trojanerprinsen Paris som røvet Helena fra Sparta), men om kamp mot synd og død (mer om denne kampen nedenfor). Eudokia tar med sitt dikt del i denne kampen. Hun taler utfra en guddommelig tvang (jfr. Paulus og «tvang» i 1 Kor 9,16) om krigsherren som er både Gud og menneske. Eudokia følger Homer ord for ord, men hun vet hva hun gjør. Den homeriske konteksten for linje 6 er Athene som lar tåken lette slik at Diomedes i kampens hete kan skjelne den guddommelige fra menneskelige soldater. Det var viktig i kampens hete å ikke ramme feil. Men i hennes tekst er dette blitt et utsagn om Kristi to naturer. En guddommelig røst taler nå gjennom Eudokias diktverk. Linje 5 korresponderer med linje 467-468 (Schembra 474-475) i kentonen, som der innfører Jesu eget virke: «Hør meg, dere friere hos den strålende dronning, så jeg kan si det ånden i mitt hjerte befaler» (*Od.* 18.351-352). Linjen

er hentet fra *Odysseús*s hjemkomst og innleder oppgjøret med frierne. Frierne er oftest i kentonen fiendene (se nedenfor), men noen steder, som her, brukes det nøytralt, noen ganger faktisk også om disiplene. Korrespondensen mellom Eudokias oppdrag og Jesus offentlige virke sier det meste om den autoritet og legitimitet som hun skriver utfra. Hennes epos er ekko av Jesu egen forkynnelse og autoritet.

Mimesis Criticism

Dennis R. MacDonald har lansert det han kaller *Mimesis Criticism*, en måte å lese narrative tekster i Det nye testamente på, i praksis evangeliene og Apostlenes gjerninger. Han sammenligner tekstene med Homers episke fortellinger, påviser likheter og konkluderer med at nytestamentlige fortellinger, særlig de om Jesus, er litterære etterligninger av Homer. Homer gir en kulturell og estetisk status til evangeliets fortellinger som er fiksjonslitteratur: «Mark transformed Homer's writings in a kind of theological rivalry, a 'Kulturkampf'» (MacDonald 2002, 2-3; MacDonald 2003, 15). MacDonalds grunnleggende arbeid gjelder Markusevangeliet, men er senere utvidet til også andre evangelier og Apostlenes gjerninger (MacDonald 2015 og 2015a). MacDonald har møtt kritikk (Mitchell 2003; Sandnes 2005), men spiller en vesentlig rolle, ikke minst i kristendomskritiske kretser i USA. Han er blitt «bevist» på at evangeliene ikke er historisk tilforlatelige. Det er når MacDonald presses på spørsmålet om han har analogier å vise til, at *Homerokentonene* dukker opp. I hans bok fra 2000 om Markusevangeliet, spiller de ingen rolle. I en privat samtale sa MacDonald: «If you read the *Homerocentones*, you will see that I am right» (Samtale under SNTS konferansen i Aberdeen juli 2006). Dette nedfeller MacDonald etterhvert skriftlig: «These poems (kentonene) are invaluable, for they provide dozens of examples of Byzantine intellectuals observing similarities between stories in Homer and the Gospels, similarities that often suggest what model the Evangelist originally had in mind» (MacDonald 2015, 16).

Det vesentlige i denne sammenheng er å peke på at MacDonald har bidratt til å sette de homeriske kentoner på dagsorden. Problemet er imidlertid at dette ikke springer ut av en selvstendig interesse for diktverket, men at hans interesse for dem tjener andre spørsmål. Dette preger MacDonald's forhold til kentonene som dermed blir ganske tilfeldig. Noe bidrag til å forstå den litterære sjangeren gir han derfor ikke. Et skritt i retning av å forstå *Homerocentones* som et selvstendig bidrag ble presentert av meg selv i 2011, men også i denne boken er det et kritisk perspektiv på *Mimesis Criticism* som setter dagsorden. Dermed blir også det et bidrag hvor kentonene skal brukes til noe annet enn å forstå dens egenart. I boken plasserer jeg kentonene i deres antikke kontekst og drøfter noen utvalgte perikoper. Jeg argumenterer for at plottet i kentonene er hentet fra evangeliene, og derfor vanskelig kan tjene som modell for hvordan evangeliene er blitt til. Konklusjonen lyder slik: «It seems to me that MacDonald, so far, is less dependent upon the analogy (*Homerocentones*) he claims for how Mark composed his Gospel. In my view, this is a blind alley, but a fascinating blind alley, well worth strolling down,

and yielding much new insight into the world in which the Gospels were interpreted. It opens up a new world, not of how the Gospels and Acts came into being, but of a reception history largely unnoticed by New Testament scholarship» (Sandnes 2011, 243). Her avvises *Homerocontones* som relevant analogi til å forstå evangeliens tilblivelse, samtidig som det pekes på at de fortjener oppmerksomhet på egne premisser.

5. En ny fase i Homerocontones-forskningen

Det sier mye om interessen rundt dette verket og dets metode at det i løpet av de siste par årene er kommet to monografier, med litt forskjellige tilnærminger. Det er disse to monografier som i det følgende vektlegges. For en fylldig oversikt over faglitteraturen ellers vises særlig til Lefteratous bibliografi. Hun har selv publisert adskillige artikler til emnet. Siden de to monografiene er blitt til uavhengig av hverandre og uten kjennskap til hverandre, er det ingen direkte interaksjon dem imellom. Jeg publiserte i 2022 *Jesus the Epic Hero: The Theology of Empress Eudocia's Homeric Gospel*. Boken henter inspirasjon og metode fra evangelieforskningens narrative metode. Grepet er helhetlig og narrativt, med vekt på verkets indre struktur og plot. Det betyr at vekten legges på kentonene selv og på de narrative forbindelser som oppstår i den, og fokus er på diktet som teologisk fortolkning av Jesus fortellingen. Anna Lefteratous *The Homeric Centos: Homer and the Bible Interwoven* (2023) har en mer historisk kontekstuell tilnærming hvor eksegetiske tradisjoner i vid forstand, også apokryfe tradisjoner, samtidig kunst, sarkofager osv. blir viktige. Slik blir kentonene også et bilde på levende tidlig-kristen billedlig kunst. Boken er usedvanlig rik på oldkirkelig materiale som har vært byggesteiner for kentonene, selv om ordene er hentet fra Homer. Lefteratou leser Eudokias epos som en ekfrastisk tekst over illustrasjonen som innleder denne artikkelen: hjemreisen som muliggjøres av korset.

I det følgende vil jeg fremheve noen tema som disse to bøkene har pekt på, og som står i sentrum for den nye interessen for dette homeriske evangelium. Det første handler om hvordan fremstillingen røper et særlig kvinneperspektiv. De to andre temaene knyttes til *Odysseus* plot, hjemreisen og til *Iliadens* plot, nemlig krigen.

Presentasjon og representasjon av kvinner

Store deler av Lefteratous bok er viet dette fokuset som både sier noe om hvem diktverket er skrevet for, og som underbygger Eudokia som forfatter av *Conscriptio Prima* eller Iviron-versjonen. Maria spiller en viktig rolle i flere episoder av Jesu liv, og hun representerer Evas motsetning. Maria er mor, og tegner derfor et annet ideal enn det asketiske kvinneidealet som vi finner eksempelvis hos Hieronymus. Hun blir en modell for aristokratiske kvinner som tror på Kristus (Lefteratou 2023, 53-104). Fortellingene om kvinner som Jesus møtte (kvinnen med utflod, den samaritanske kvinnen, og hun som salvet Jesus) er alle fortalt på en måte som «strongly suggests that the poem as we have it now or in a similar form was intended for women (as well as men), and prob-

ably composed by a woman, as the Homeric models embedded in it offered late antique women a versatile matronly rather than ascetic ideal, one that would have fit the turbulent life of the author to whom it was attributed in the manuscript tradition, Eudocia» (Lefteratou 2023, 104).

Fortellingen om kvinnen med blødninger (Mark 5,25-34parr) finnes i Usher 993-1045 (Schembra 1000-1052). Verdt å merke seg er at hun introduseres som «flink i håndverk» (993-995), fortalt med homeriske linjer om kvinner som er dyktige med sitt håndverk, særlig veving: «I hans fars hus var det en Føniskisk kvinne (Od. 15.417), vakker og høy, dyktig i strålende håndverk (Od. 15.418) og bevandret i kunster, slik som vi aldri har hørt om før» (Od. 2.118). Opplysningen er uten grunnlag i de kanoniske evangeliene, men hentes også opp mot slutten av fortellingen, og det på en måte som viser at dette er viktig for Eudokias fremstilling:

- | | | |
|------|---|----------------------|
| 1033 | La din ånd glede seg, du gamle kvinne,
men behersk deg og gråt ikke lenger | Od. 22.411 |
| 1034 | Gå inn i ditt hus og gjør arbeidet ditt, | Od. 21.350=Il. 6.490 |
| 1035 | sett deg til din vev eller ten og befal dine tjenestekvinner | Il. 6.491 |
| 1036 | slik som før, og la rikdom og fred blomstre. | Od. 24.486 |
| 1037 | Hun skjønnte med seg selv det som hendte og gledet seg | Il. 16.530 |
| 1038 | over at den store Gud hørte hennes bønn. | Il. 16.531 |
| 1039 | Da kom hun til sin fars smykkede haller, | Od. 7.3 |
| 1040 | og kalte på sine hår-prydede tjenestekvinner i huset. | Il. 22.442 |
| 1041 | Hun, den strålende blant kvinner, gikk til sitt romslige kammer | Il. 3.423 |
| 1042 | og vevet i sitt kammers indre rom | Il. 22.440 |
| 1043 | en purpurkappe med dobbel fold og med fargerik prakt dertil. | Il. 22.441 |
| 1044 | Så talte hun igjen til de hårprydede tjenestekvinner | Il. 22.449 |
| 1045 | «Kom her, to av dere, og følg meg. La meg se arbeidet som er gjort». | Il. 22.450 |

Hos Schembra er dette linje 1040-1052. Teksten viser en annen geografisk setting enn den evangeliene tegner. Vi er her i en gresk kongsgård. Lefteratou kaller kvinnen «the Weaver», opptatt med en typisk kvinnelig aktivitet innomhus. Når hun etter helbredelsen tar opp igjen denne aktiviteten, får det en mening utover det at hun tar opp igjen sitt virke. Flere av linjene er hentet fra *Iliaden* 22 om Hektors død. Andromake, Hektors kone, er uvitende om sin manns død. Hun holder på å veve ham «en purpurkappe med dobbel fold og med fargerik prakt dertil». Men hennes håndarbeid skulle aldri kle hennes mann som er drept av Akilles. Det er annerledes med kvinnen fra evangeliene. Hun vever nå for Jesus, han som lever! Slike narrative transformasjoner skjer stadig i eposet.

Oppstandelsen er ett av de tema som Eudokia fremhever som en nøkkel til å lese hele hennes diktverk. I min bok (2022) gjør jeg rede for hvordan verket er organisert («A Reader's Guide»), med noen sentrale tema som plasseres helt i begynnelsen av for-

tellingen om Jesu liv og virke. Ett av dem er oppstandelsen, som dermed blir en nøkkel til hvordan verket skal leses (mer om dette nedenfor). På denne måten oppstår meningsrettende «transformasjoner», både i forhold til Homer og den bibelske teksten. Det er nesten litt som i Johannesevangeliet som begynner med en prolog (1,1-18) som er en art «fasit». Kvinnens liv veves nå inn i teksten hun lager etter å ha møtt Jesus. Metaforen «veve» spiller dessuten på hva kenton teknikken går ut på; den syr eller vever sammen et nytt stykke av det gamle. Kvinnen driver, med andre ord, med det samme som Eudokia gjør: «In doing so, she becomes an embedded *alter ego* of the poem's narrator and a metonym of its technique, the weaving of a Gospel into centos» (Lefteratou 2023, 89). Det samme skjer i fortellingen om den samaritanske kvinne som Lefteratou i Eudocia's fremstilling kaller «an early female apostle» (Lefteratou 2023, 95; se også Sandnes 2021). Når det gjelder Eudocias syn på egen virksomhet, konkluderer Sandnes: «She is a preacher who proudly proclaims the story she tells. Her endeavor comes out of the Easter commission to proclaim the gospel worldwide» (Sandnes 2022, 146).

Hjemreisen: Plottet fra Odyséen

Odysseens plot er helten Odysseus hjemreise fra Troja (Ilis) til Ithaka. Flere motiver og tema blir i *Conscriptio Prima* konsipert som en slik hjemreise. Dette gjelder Kristus selv som forlater sitt hjem på «Olympen» og vender hjem igjen mot slutten av diktet (jfr. Fil 2). På Olympen der gudene i det greske Pantheon samlet seg, møtes også Far og Sønn (linje 97-174; Schembra 99-176). De legger en plan om å frelse verden og menneskene (Sandnes 2022, 29-38; Lefteratou 2023, 128-134.) Planen innebærer at Sønnen forlater «Olympen». Dette utgjør hoveddelen i den gammeltestamentlige delen av kenton, som altså forbereder og gir nøkkelen til Jesus-fortellingen i resten av diktet. Her et glimt fra samtalen mellom de to på «Olympen». De tre første linjene er Sønnens tale, med Fars svar i de to neste:

133	Det er mitt håp og min brennende lengsel	<i>Od.</i> 5.219
134	alltid å frelse hvert menneske og alle dødeliges slekt,	<i>Il.</i> 15.141
135	så ætten ikke skal gå til grunne og forsvinne.	<i>Il.</i> 20.303
136	Gå nå med Akaierne, utsett det ikke lenger!	<i>Il.</i> 2.179
137	Stig ned fra himmelen gjennom den golde luft!	<i>Il.</i> 11.184; 17.425

Hos Schembra er dette linje 135-139. Etter å ha overmannet sine fiender (les: frierne; se nedenfor), er helten hjemme. Det gjelder både Odysseus i *Odyséen* og Jesus i kenton. Frelsen han bringer takket være sin død er menneskenes hjemreise, inspirert av vei-motivet i Apostlenes gjerninger (9,2; 19,23; 22,4; 24,14), og hjemkomsten i Luk 15 om den fortapte sønn som vender hjem (Sandnes 2022, 76-78). Metaforen «reise» og «hjemkomst» var mye brukt i oldkirkelige tekster; se f.eks. Augustin, *De Doctrina Christiana*, 1.8-10 hvor dette er en illustrasjon som innleder hele skriftet. Nært knyttet

til hjemreise-motivet er også gjestevennskapets rolle i Homers verk, noe som lett finner gjenklang i nytestamentlige tekster.

Odysseens plot blir modellen for hvordan underne fremstilles. De blir bilder på hva Jesus historien egentlig handler om. De er på sett og vis en videreføring av Johanne-sevangeliets «tegn» som gir fortolkende situasjoner og bilder på hva hele fortellingen handler om (Brown 1966, 525-532). Dette kan illustreres med den lamme mannen:

670	Alt det jeg makter, være seg med hånd eller fot	<i>Il.</i> 20.360
671	det lover jeg å gjøre; jeg skal ikke spare meg noe.	<i>Il.</i> 20.361
672	Til ditt kjære fedreland	<i>Il.</i> 2.174
673	skal du komme hjem, også om du har utholdt mye.	<i>Od.</i> 13.674
674	Reis deg opp, min haltende sønn! For sammenlignet med deg	<i>Il.</i> 21.331
675	har ingen mann, verken før eller siden, vært så velsignet.	<i>Od.</i> 11.483
676	Kom, jeg vil sette deg fri fra alt ondt og gi deg frelse.	<i>Od.</i> 10.286

Hos Schembra er dette linje 677-683. Et løfte om guddommelig hjelp i krigen mot Troja (linje 670-671) blir her Jesu forpliktelse til å gi helbredelse eller frelse. Den lammes hjemkomst er blitt en metafor for frelsen, ikke ulikt Jes 35,3-5 (jfr. døpersvaret i Matt 11,4 og Luk 7,22). Linje 676 er hentet fra Kirke som tilbyr Odysseus en magisk drikk som bidrar til en trygg hjemreise. Den magiske drikken er ellers i *Homerocontones* en klar referanse til nattverden (Sandnes 2022, 103-106). De syke og trengende er fremmede som befinner seg hjemmefra. Jesus tilbyr dem *nostos*, en reise hjem til far og fedreland: «The healing stories, both individually and taken together, embody the core plot of the *Odyssey* of a stranger being recognized and returning home as formulated in line 1362 (Schembra 1369) (*Od.* 15.66): ‘For my spirit now wishes to return home’» (Sandnes 2022, 76, se s. 69-78). Å konsipere underne på denne måten, tar naturligvis utgangspunkt i *Odysseén*, men er ikke uten bibelsk forelegg. Særlig interessant er dette som Eudokias kreativ gjenbruk og utfoldelse av at Jesus ofte ber den helbredede å vende hjem: «Stå opp, ta båret og gå hjem» (Mark 2,11; Matt 9,6-7; Luk 5,24). Slike sluttnotiser i evangeliene underfortellinger, blir her selve saken i det som skjer.

Lasarus-fortellingen fra Joh 11 (1228-1299; Schembra 1236-1306) er hermeneutisk viktig i diktverket (Sandnes 2022, 87-100), blant annet fordi det binder sammen *Ilia-dens* plot med *Odysseens* plot: hjemreisen har sin forutsetning i en krig og beseiring av fiender. I teologisk språk betyr dette at oppgjøret med fienden, Døden, er forutsetningen for hjemreisen. Lasarus som kommer ut av graven er det tydeligste bilde på hjemreisen, nærmest en kroppsliggjøring av den. Først gjengir jeg her linjene som beskriver møtet mellom Jesus og Maria fra fortellingen om Lasarus (Joh 11):

1261	Fra den grufulle død vil jeg igjen sette ham fri	<i>Il.</i> 16.442; 22.180;
1262	Min ånd driver meg, for jeg har lært å være fryktløs.	<i>Il.</i> 6.444

- 1263 'Gråt ikke lenger så sårt. Jeg kjenner meg selv. Od. 10.457
 1264 Nå må du stanse din jamrende gråt og de strømmende tårer, Od. 24.323
 1265 for da kan jeg frelse ham, endog fra døden'. Od. 4.753
 1266 Slik talte han og stilnet hennes jammer og stanset hennes tårer Od. 4.758
 1267 Han talte således og ledet an, og straks fulgte Il. 12.251=13.833
 1268 tusen på tusen, tett som bladene og blomstene om våren Il. 2.468

Hos Schembra er dette linje 1268-1275. Flokken som følger Jesus endrer i de neste linjene karakter. Denne flokken som er «tett som bladene og blomstene om våren» er en særdeles viktig størrelse fordi den speiler diktets teologi hvor fortid og nåtid flyter sammen. Dette kan være motivert av dåpsteologien i eposet (Lefteratou forthcoming; Sandnes 2022, 46–48), en teologi som på dette punkt har analogier hos eksempelvis Tertullian. I *De Baptismo* 11-12 tar Tertullian opp en innvending mot dåpen, nemlig det at apostlene ikke ble døpt. Han svarer med å si at apostlene fulgte Jesus (*sequebantur*), og det er det de døpte også gjør. Dåpen er m.a.o. etterfølgelse. Det er slik Eudokia også bruker verbet ἀκολουθεῖν fra evangelienes kall om å «følge» Jesus. Det er dette verbet som danner overskriften i Iviron-versjonen om flokken som fulgte Jesus: «Om flokken som fulgte Jesus» (512-527). Edvin Larsson viste for mange år siden at dåpsteologien i Rom 6 er ekko av evangelienes etterfølgelsesteologi (Larson 1962). Slik sett, kan Eudokias etterfølgelsesteologi videreføre paulinsk dåpstradisjon. I kentonen blir Lasarus representant for den talløse mengde som Jesus frelser fra døden. Linjen som i *Iliaden* beskriver hæren mønstret til krig mot Ilis, er her flokken Jesus følger ut av Hades sitt grep, eller m.a.o. «flokken som følger Jesus»:

- 1273 Han stod ved hans hode og talte til ham sitt ord: Od. 23.4= Od. 4.803
 1274 'Reis opp! Ligg ikke her lenger'. Undring griper de som ser Il. 18.178; Od. 3.123
 1275 'Til deg gir jeg denne ordre og befaling'. Il. 19.192
 1276 Slik talte han, og den andre våknet straks fra sin søvn. Il. 10.162
 1277 Han grep ham og førte ham ut fra Hades. Od.11.625

Hos Schembra er dette linje 1280-1284. Lasarus er nå representant for en uendelige stor folkemengde, uttrykt i den homeriske vendingen «tett som bladene og blomstene om våren». Det kommer frem ved at linje 1267-1268 og 1277 bruker samme språket. Folket som fulgte Jesus under hans virke og Lasarus som ledes ut av graven er samme sak i grunnen: «The Lazarus story becomes a vehicle for articulating general theology» (Sandnes 2022, 93). Den homeriske vendingen om bladene og blomstene om våren dukker opp på strategiske steder i Eudokias episke dikt, nemlig i 520 (Schembra 527), 741 (Schembra 748) og 1988 (Schembra 1998). Linje 520 («De kom, så mange som bladene og blomstene om våren») følger etter linje 512 som er et ekko av linje 1267 (Schembra 1274), men brukt om de som fulgte Jesus under hans virke. Det er her Iviron-versjonen

har verbet ἀκολουθεῖν i overskriften. I linje 741 er flokken de som bevitner oppvekkelsen av kenturionens datter.

Men når disse linjene også sammenfatter Lasarus' oppvekkelse fra de døde, aner vi at de har en videre bruk i kentonen. Hendelsen ved Lasarus grav sprenger en historisk bestemt ramme. De tusener av mennesker er alle de som gjennom historien og i fremtiden følger Kristus ut av Hades (se nedenfor). Eudokias konsiperer her Jesus fortellingen på en måte som minner om Matt 28,20: «Se, jeg er med dere alle dager inntil verdens ende». Oppstandelsen utvider fortellingen både når det gjelder geografi og tid, rom og tid om vi vil. Israel og den jødiske konteksten ellers i Matteusevangeliet blir i Matt 28 hele verden, og den gitte historiske tid blir nå uspesifisert utvidet. Det er et slik perspektiv Eudokia gjennomfører konsekvent i sitt epos.

Når jeg kaller kapitlene 19-22 (kun så i Duvicks engelske oversettelse) i kentonen for «A Reader's Guide», vil jeg med det si: «have given the contemporary audience and today's reader a guide envisaging the implications of Jesus far beyond his historical ministry. This is the Jesus who matters for the audience of the poem» (Sandnes 2022, 39-52). Denne delen av diktverket lar fortid og nåtid gli over i hverandre med tanke på en saksvarende forståelse av Jesu virke. Fortellingen om Jesus er ikke avsluttet. Både geografi og historisk tid er utvidet med sikte på fortellingens relevans. Denne funksjonen blir tydelig i de tema som tas opp før bryllupet i Kana (linje 529-627): Jesu undervisning, om den hellige treenighet, om oppstandelsen, om folkemengden som fulgte Jesus. Her er både frempek og foregripelser.

Lasarus-fortellingen avsluttes med en fest med klare nattverd-motiver som hentes fra de festene som de homeriske helter unner seg mellom slagene (Sandnes 2022, 61-68, 101-108) Her har nok Eudokia merket seg at disse festene «etter slagene» hos Homer med mat, drikke, og deretter søvn og hvile allegorisk kan knyttes til frelsen som nettopp «hvile» (Sandnes 2022, 61-66). Slik blir folkemengden som følger Jesus (linje 523-534) ved innledningen av hans virke representativ for alle tiders frelste.

Seierherren: Iliadens krigsplot

I *Odysseens* avslutning, når helten er gjenkjent og vel hjemme, melder *Iliadens* plot med krig og oppgjør seg på nytt i kampen med frierne som har okkupert hans hus i påvente av å gifte seg med hans kone Penelope (*Od.* 22 og 23). Frierne blir i *Homerocontones* en metafor for fiendene, synd og død som Jesus drar ut i kamp mot (Louden 2011, 244-257). Et særlig fokus får oppgjøret med Døden, Hades eller Aidoneus. Dette er integrert i pasjonsfortellingen, og gir et overordnet perspektiv på den (Sandnes 2016). Vi har i grunnen møtt motivet allerede i folkemengden som fulgte og følger Jesus – tidsbruken her er valgt bevisst fordi den fanger opp hvordan Eudokia organiserer sin fortelling om Jesus. Folkemengden er grekernes fylking før slaget mot Troja (se ovenfor). Allerede fra 487-511 (Schembra 494-518) er Jesu oppgjør med døden sentralt (489-490): «Disse menn som er døde og befinner seg i Hades' hus (*Od.* 15.350) skal stå opp og reise seg

igjen fra det grumsete mørke (*Il.* 21.56)». Lasarus-teksten spiller med her, og konflikten når sitt klimaks når de to krigsherrer møtes i Hades i det kosmiske slaget:

1985	Og Aidoneus, kongen over de døde der nede, var redd.	<i>Il.</i> 20.61
1986	I frykt reiste han seg fra sin trone og skrek i gru	<i>Il.</i> 20.62
1987	Arme meg! Og straks åpnet han portene og tok bommene vekk.	<i>Il.</i> 24.446
1988	Da kom de frem, så mange som bladene og blomstene om våren,	<i>Od.</i> 9.51
1989	de dødes sjeler ut av Erebus	<i>Od.</i> 11.37
1990	i sorg. De samlet seg rundt ham alle de store sjeler.	<i>Il.</i> 4.211+ <i>Od.</i> 11.388
1992	Med rungende røst kalte han på de døde:	<i>Il.</i> 8.227
1993	«Kom fort. Og jeg skal lede dere på veien	<i>Od.</i> 6.261
1994	til min fars veldyrkede gård og blomstrende hage».	<i>Od.</i> 6.293

Hos Schembra er dette linje 995-2003. Passasjen er interessant av mange grunner. For det første er dette ett av mange belegg for den utbredte tanke i oldkirken om at Kristus «får ned til dødsriket» og plyndret det. Denne tanken som er bredest utfoldet i Nikodemusevangeliet (Ehrman og Pleše 2011, kap. 17-26 i *Acta Pilati B*) er viktig i kentonen (Sandnes 2022, 97-100, 117-120). Jesu oppfordring i evangeliene «følg meg», som i kentonen er gjengitt i linje 512-527 (se ovenfor) blir også ekko av Jesu rop i dødsriket, når han plyndrer det. Det virker som Eudokia på denne bakgrunn ender opp i en såkalt *apokatastasis*-lære; altså universell frelse. (Ramelli 2019). Dette kommer også til uttrykk i at Jesu kors blant annet fremstilles som pålen man runder i et hesteveddeløp på veien mot målet (Sandnes 2022, 44-48; 111-115). Det er derfra veien mot målet åpner seg. Jesus død var nødvendig for å konfronteres med Hades og for å hente de som var der opp derfra. I folketøget som Kristus tar med seg fra Hades, forenes altså de to sentrale deler av plottet i kentonen. *Iliadens* krigsplot danner grunnlaget for Odysseens hjemkomst. I passasjen som er vist her er de to tydelig forent: oppgjøret med Aidoneus og hjemkomsten til fars blomstrende hage. Linje 1993-1994 er Nausicaas ord når hun leder Odysseus hjem til sin far. Dermed kommer også gjestevennskap opp som et tema nært knyttet til hvordan diktverket ser for seg hva frelse er, et motiv som springer ut av NT (Sandnes 1994).

For det andre viser passasjen hvordan Eudokia arbeider. Hun er tro mot Homers tekst, men gjør av og til små, men viktige og nødvendige endringer. Hades' utrop «arme meg» har ingen basis i den homeriske tekst, men angir *hennes* perspektiv her. Linje 1992 handler hos Homer om danaerne, en omskriving for Argos eller grekerne generelt. Eudokia bytter det ut med «de døde».

6 Etterord

Anna Lefteratou legger stor vekt på at *Homero-centones* er gjenbruk av Homer i lys av kristne tolkningstradisjoner og ikonografi. Slik sett er Eudokias tekst et speilbilde av

mye som foregår i kirken i 4 og 5. århundre, og en tekst som handler om mer enn å bruke Homer. Jeg avslutter min bok med å vise til at alle viktige temaer knyttet til verkets plot løper sammen i Salme 23, som hadde en sentral plass i liturgien (Sandnes 2022, 146-148). Begge er poetiske tekster, og de handler om omsorg på en reise hvor døden er en fiende som truer. Reisen omtales i begge tekster som «... lik sauer følger sin hyrde» (518). Det er den røde tråd som formulerer både *Odysseéns* og *Iliadens* plot, slik de kommer til uttrykk i Homerokentonen. Reisen har «hvile» som sitt mål. Bordet som er dekket og oljen i Salmen fanger opp både nattverd og dåpsmotiv i *Homerocentones*. Gjeter og sauer, fiender og dødstrusel, reise, mat og drikke, beger og hvile er sentrale motiver i begge disse poetiske tekstene, Davids og Eudokias.

Bøkene til Sandnes og Lefteratou har sammen, om enn på noe ulik måte, vist at hennes *Homerocentones* ikke er en tilfeldig og ukyndig sammensatt potpurri. At Homers verk dekonstrueres, er sikkert. Men det skjer på en måte som gjør at Homer alene ikke lenger er det som hennes verk må sees i forhold til. Hun redigerer Homer på en bevisst og strategisk måte, i tråd med kenton sjangerens metode og datidens syn på Homer som en profet, men først og fremst ut i fra en selvstendig fortolkning av Jesus historien som legger til grunn at oppstandelsen er utgangspunktet for å fortelle sant og relevant om Jesus. Det er underlig at et så teologisk kreativt verk har fått så lite oppmerksomhet.

Litteratur

Tekstutgaver

- Duvick, Brian. *The Homerocentones: Edited and Translated*. www.academia.edu/46087752 (november 2023). Følger Ushers tekstutgave.
- Ehrman, Bart D. og Pleše, Zlatko. 2011. *The Apocryphal Gospels: Texts and Translations*. Oxford: Oxford University Press.
- Ludwich, Arthur. 1897. *Eudocia Augusta procli Lycii Claudiani Carminum Graecorum Reliquae Accedunt Blemyomachiae Fragmenta*. Leipzig: Teubner.
- Rey, André-Louis. 1998. *Centons Homérique (Homerocentra): Introduction, Texte Critique, Traduction, Notes et Index*. SC 437. Paris: Cerf. (Conscriptio Secunda i Schembra).
- Schembra, Rocco. 2007. *Homerocentones*. CCSG 62. Turnhout: Brepols.
- Usher, M.D. 1999. *Homerocentones Eudociae Avgvstae*. Stuttgart: Teubner.

Bibliografi

- Brown, Raymond E. 1966. *The Gospel According to John I–XII*. Anchor Bible. New York: Doubleday.
- Cullhed, Sigrid Schottenius. 2015. *Proba the Prophet: The Christian Virgilian Cento of Faltonia Betitia Proba*. Mnemosyne Supplements Late Antique Literature 378. Leiden: Brill.

- Glei, Reinhold. 2009. «Der Kaiserin neue Kleider: Die Homerocentones der Eudokia». I *Homer zweiten Grades: Zum Wirkungsgeschichte eines Klassikers*. Bochum Altertumswissenschaftliches Colloquium 79. Redigert av B. Effe, R. F. Glei, C. Kodt, 227-248. Trier: Wissenschaftlicher Verlag.
- Gnilka, Christian. 1984. *XPHZIZ: Die Methode der Kirchenväter im Umgang mit der Antiken Kultur. Der Begriff des 'rechten Gebrauches'*. Basel: Schwabe.
- Green, Roger P. H. 2006. *Latin Epics of the New Testament: Juvenius, Sedulius, Arator*. Oxford: Oxford University Press.
- Gronow, Miranda Rose. 2016. *A Patchwork of Patroclus: Reading the Homeric Centones of Aelia Eudocia Augusta*. University of Melbourne 2016. (www.academia.edu/27989392; November 2023).
- Holum, Kenneth G. 1982. *Theodosian Empresses: Women and Imperial Dominion in Late Antiquity*. Berkeley: University of California Press.
- Larsson, Edvin. 1962. *Christus als Vorbild: Eine Untersuchung zu den paulinischen Tauf- und Eikontexten*. Acta Seminarii neotestamentici Upsaliensis 23. Uppsala: Gleerup.
- Lefteratou, Anne. 2023. *The Homeric Centos: Homer and the Bible Interwoven*. Oxford: Oxford University Press.
- Lefteratou, Anne. Forthcoming. «Jesus' Baptism in the Scamander: Homeric Intertextuality and Christian Ritual in Eudocia's Homeric Centos». I *Orality and Literacy in the ancient World: Orality and Narration, Performance and mythic-ritual poetics*, redigert av A. Bierl, B. Bouvier og O. Cesca. Leiden. Brill.
- Louden, Bruce. 2011. *Homer's Odyssey and the Near East*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Ludwich, Arthur. 1882. «Eudokia, die Gattin des Kaiser Theodosius II, als Dichterin.» *RhM* 37: 206-225.
- MacDonald, Dennis R. 2000. *The Homeric Epics and the Gospel of Mark*. New Haven: Yale University Press.
- MacDonald, Dennis R. 2003. *Does the New Testament Imitate Homer? Four Cases from the Acts of the Apostles*. New Haven: Yale University Press.
- MacDonald, Dennis R. 2015. *The Gospels and Homer: Imitations of Greek Epic in Mark and Luke-Acts*. Lanham: Rowman & Littlefield.
- MacDonald, Dennis R. 2015a. *Mythologizing Jesus: From Jewish Teacher to Epic Hero*.
- Mitchell, Margaret M. 2003. «Homer and the New Testament.» *JR* 83: 244-260.
- Rahner, Hugo. 1984. *Griechischen Mythen in christlicher Deutung*. Basel: Herder.
- Ramelli, Ilaria. 2019. *A Larger Hope? Universal Salvation from Christian Beginnings to Julian of Norwich*. Eugene, OR: Cascade.
- Sandnes, Karl Olav. 1994. «Omvendelse og gjestevenskaper: Et bidrag til noen Lukas-Acta tekster.» I *Ad Acta*. Festskrift til Edvin Larsson på 70 årsdagen, 325-346. Oslo: Verbum.

- Sandnes, Karl Olav. 2005. «Imitatio Homeri? An Appraisal of Dennis R. MacDonald's 'Mimesis Criticism'» *JBL* 124: 715-732.
- Sandnes, Karl Olav. 2009. *The Challenge of Homer: School, Pagan Poets and Early Christianity*. LNTS 400. London: T&T Clark.
- Sandnes, Karl Olav. 2011. *The Gospel 'According to Homer and Virgil': Cento and Canon*. NovTSup 138. Leiden: Brill.
- Sandnes, Karl Olav. 2015. «A Storm-Tossed Ship: A Metaphor for the Church Comes into Being.» I *Misjon – Tro – Skole FS Arne Redse, Kyrkjefag Profil 24, 187-197*. Kristiansand: Portal.
- Sandnes, Karl Olav. 2016. «A Respectable Gospel: The Passion 'According to Homer' in Eudocia's *Homero-centones*» *SEÅ* 81 (1): 25-48.
- Sandnes, Karl Olav. 2022. *Jesus the Epic Hero: The Theology of Empress Eudocia's Homeric Gospel*. Lanham: Lexington
- Sandnes, Karl Olav. 2022a. «The Rule of Faith: Getting the Jigsaw Puzzle Right.» *ST* 76 (1): 1-18.
- Sandnes, Karl Olav. 2021. «Eudocia's Homeric Cento and the Woman Anointing Jesus; An Example of Female Authority.» I *Patterns of Women Leadership in Early Christianity*, redigert av J. E. Taylor and I.L.E. Ramelli, 211-227. Oxford: Oxford University Press.
- Sowers, Brian. 2010. «Retelling and Misreading Jesus: Eudocia's Homeric Cento.» I *Female Biblical Interpreters who Challenged the Status Quo*, redigert av H. Weir og N. Calvert-Koyzis, 14-33. London: Bloomsbury.
- Sowers, Brian. 2020. *In Her Own Words: The Life and Poetry of Aelia Eudocia*. Hellenic Studies 80. Cambridge MA: Harvard University Press.
- Usher, M. D. 1998. *Homeric Stitchings: The Homeric Centos of Empress Eudocia*. Lanham: Rowman & Littlefield.
- Weir, Heather og Nancy Calvert-Koyzis. 2010. «Introduction: Boundaries Broken, Voices Heard.» I *Female Interpreters who Challenged the Status Quo*, redigert av eds. H. Weir og N. Calvert-Koyzis, 1-13. London: T&T Clark.

Forfatter

Karl Olav Sandnes

MF Vitenskapelige høyskole for teologi, religion og samfunnsvitenskap

Gydas vei 4

Postboks 5144

Majorstuen 0302 Oslo

karl.o.sandnes@mf.no

Artiklen er blevet godkendt ved en redaktionsuafhængig fagfælle vurdering.