

Besettelse og demonutdrivelse i den oldkirkelige og nytestamentlige litteratur

OSKAR SKARSAUNE

I

Det ligger nær for en moderne leser å inkludere fenomenet besettelse i kategorien sykdom, og å betrakte eksorsisme-beretningene i Det nye testamente som et spesialtilfelle av beretninger om helbredelse fra sykdom. Siden Det nye testamente ellers ikke synes å berette om helbredelse av sinnslidelser, ligger det nær å betrakte eksorsisme-beretningene som historier nettopp om dette: om sinnslidende som ble helbredet for sin sykdom. Eksorsismeberetningene kan ses som et spesialtilfelle av sykdomsberetningene også på en annen måte: De årsaksforklarer sykdom ved hjelp av tanken på onde ånders, demoners verk. Dermed blir det like vanskelig for oss å forholde oss til årsaksforklaringen i dette tilfelle som når den gjøres gjeldende ved legemlig sykdom.

Jeg vil i denne artikkelen peke på et perspektiv som i noen grad kan problematisere den tilnærming jeg nettopp har skissert. Jeg vil antyde at man i antikken ikke primært nærmet seg besettelse og eksorsisme som et sykdomsfenomen, men tolket det i lys av en annen og mer omfattende referanseramme. Denne vil jeg først tydeliggjøre ved en gjennomgang av noen oldkirkelige tekster - deretter vil jeg se på noen av de nytestamentlige.

II

La meg begynne med Tertullian, nærmere bestemt hans

Apologeticum (Forsvarsskrift, skrevet 197 e.Kr.; boken regnes som det ubestridte høydepunkt innenfor den latinske apologetiske litteratur før Augustin). Tertullian bygger denne boken opp som en kommentar til to beskyldninger fremsatt mot de kristne: (1) «Dere viser ikke gudene ære»; og (2) «Dere ofrer ikke for keiserne.» Første halvdel av boken, kap. 10-27, kommenterer den første anklagen, og svaret kommer kort og fyndig: «Vi slutter å ære deres guder i samme øyeblikk som vi erkjenner at de ikke er til.» («*Deos vestros colere desinimus, ex quo illos non esse cognoscimus*», *Apol.* 10,2; Arnesen 35. Her og i det følgende vises til de utgaver og oversettelser av oldkirkelige tekster som er nevnt i litteraturlisten sist i artikkelen.) Tertullian går så i gang med den kritikk av den greske mytologi som for lengst var blitt tradisjonell innenfor deler av den antikke filosofi, og som derfra var blitt overtatt av den jødiske og kristne apologetiske tradisjon. Men man merker raskt at Tertullian ganske målrettet styrer frem mot et klimaks, som kommer i kap. 23-27. Og her forlattes den vanlige polyteisme-polemikk til fordel for et - tror jeg - særkristent motiv. Utsagnet om at «deres guder ikke er til» betyr nemlig slett ikke at de gresk-romerske guder er fantomer som bare skyldes menneskelig projeksjon. I de gresk-romerske kulturer forholder man seg til virkelige makter, som er reelle nok, men de er riktignok ikke det de gir seg ut for å være. De er ikke guder. De er demoner. «Vi hevder at det virkelig fins visse åndelige vesener, og deres navn er ingen nyhet, for også filosofene taler om 'demoner'» (*Apol.* 22,1; Arnesen 70). Demonenes virksomhet består i at de bedrar menneskene, narrer dem til å dyrke seg som guder. På den måten leder de menneskene bort fra den sanne Gud.

Denne djerve påstand, som antakelig må ha lydt nokså provoserende i en antikk lesers ører, gir Tertullian en overraskende underbyggelse i kap. 23ff. La meg sitere i utdrag:

La oss nå ikke spandere flere ord på dette, men la oss bevise saken selv, nemlig at begge navn (gud og demon) er navn på en og samme realitet. Still frem for deres domstol et menneske om hvem det står fast at han er demonbesatt (*daemone agi*). Når en hvilken som helst kristen befaler ham det, vil ånden bekjenne at den er en demon, i overensstemmelse med sannheten, liksom den andre steder falskelig foregir å være en gud. Og likeledes: Før frem et menneske som sies å lide under en guds tvang (*de deo pati* - dvs. et orakelmedium): Dersom de ikke straks bekjenner sannheten foran en kristen, at de er demoner, ... da kan dere bare utgyte de kristnes blod... På vår befaling må altså deres guder ikke bare avsløre at de ikke er guder, ... men dere får også

vite gjennom dem hvem som er den sanne Gud, nemlig den Gud vi kristne bekjenner, og at man bør tro på ham og ære ham slik de kristne gjør. Videre vil demonene måtte vitne hvem Kristus egentlig er, ... om han er et vanlig menneske eller en trollmann, eller om han hemmelig ble fjernet fra graven av disiplene, og endelig om han nå befinner seg i dødsriket - eller om han ikke snarere er i himmelen, hvorfra han vil komme ... Men dette herredømme og denne makt som vi har over demonene, skyldes uttalen av Kristi navn, og at vi skildrer for dem det som forestår når Gud skal dømme dem ved Kristus. De frykter Kristus i Gud og Gud i Kristus, og derfor underkaster de seg Guds og Kristi tjenere. Ved vår berøring og vårt åndepust, når de blir skremt av at vi gjør nærværende for dem hin evige ild, drives de ut av (den besattes) kropp på vår befaling. ...Det er disse vitnesbyrd fra deres «guder» som pleier å gjøre folk til kristne» (*haec testimonia deorum vestrorum Christianos facere consuerunt*; *Apol. 23,4-18*; Arnesen 73-76).

Denne tekst inneholder flere interessante synspunkter - som med påfallende konstans går igjen i hele den oldkirkelige litteratur. Før jeg kommenterer disse synspunkter nærmere, skal jeg imidlertid gi noen flere tekstprøver som kan gi et inntrykk av spredningen av motivene.

Justin Martyr (ca 160 e.Kr.): «Vi ber Gud at vi alltid - ved Jesus Kristus - må bli bevart fra demonene, som vi før tilbad og som er fremmede for sann gudsfrykt. ... Vi kaller Kristus hjelper og frelser, og demonene skjelver for hans navn. Den dag i dag må de vike, når de blir drevet ut i Jesu Kristi navn, han som ble korsfestet under Pontius Pilatus... Av dette kan man klart se at Faderen gav ham en så stor makt at endog demonene underkaster seg hans navn og omtalen av hans lidelse ...» (*Dial. 30,3*; Lukyn-Williams 59).

Samme forf.: «Kristus sa: Jeg gir dere makt til å trå på slanger og skorpioner ... og på alt fiendens velde (Luk 10,19). Slik også nå: Vi som tror på Jesus vår Herre som ble korsfestet under Pontius Pilatus, vi driver ut alle demoner og alle onde ånder, og slik er vi herrer over dem» (*Dial. 76,6*; Lukyn-Williams 160).

I *Dialogen med Tryfon* 85,1-3 anfører Justin eksorsismene som selve beviset på at Jesus er oppstått fra de døde og nå sitter ved Faderens høyre hånd: «For enhver demon overvinnes og underkaster seg når den drives ut ved Hans navn som er Guds Sønn og den førstefødte fremfor enhver skapning, og ble født av jomfruen

og led og ble korsfestet under Pontius Pilatus ... og døde og oppstod fra de døde og fór opp til himmelen. Men om dere (jøder) driver eksorsisme ved navnet til noen som er født blant dere, enten det nå er konger eller rettferdige menn eller profeter, så vil ingen av demonene lyde dere. Om dere driver dem ut i Abrahams, Isaks og Jakobs Guds navn, vil det kanskje lykkes. Men nå er det jo slik at deres eksorsister bruker samme teknikk som hedningene, det vil si bruker offerrøk, magiske knuter osv.» (*Dial.* 85,2f; Lukyn-Williams 179f).

Theofilus av Antiokia (ca 180 e.Kr.): De greske poeter var inspirert av demoner. «Dette bevises klart av det faktum at ennå i dag drives demoner ut av besatte i den sanne Guds navn, og de forførende ånder bekjenner da selv at de er de demoner som den gang virket i poetene ...» (*Ad Autolyicum* II,8; Grant 38).

Origenes (ca 235 e. Kr.): Kristendomskritikeren Kelsos (ca 175 e.Kr.) sier: «De kristne får den makt de synes å besitte (over demonene) ved å uttale visse demoners navn, samt uttale besvergelses.» «Jeg antar - fortsetter Origenes - at han sikter til slike som får makt over demonene ved trylleformler og driver dem ut. Men han forvrenger evangeliet grovt. For de kristne får ikke «den makt de synes å besitte» ved besvergelses, men ved å bruke Jesu navn og fremsi ting fra hans historie. For når disse ting uttales, har de ofte bevirket utdrivelse av demoner, særlig når de som fremsier dem gjør det virkelig oppriktig og ut fra en ekte tro. Faktisk er Jesu navn så mektig mot demonene at det noen ganger har virkning selv om det uttales av dårlige mennesker» (*Contra Celsum* I,6; Chadwick 9f).

«Mange kristne driver demoner ut av mennesker som lider under dem uten å bruke noen merkverdig magisk kunst eller trylleformularer, men bare ved bønn alene og meget enkle påkallelser og formuler som selv det enkleste menneske kan bruke. For i alminnelighet er det utdannede mennesker som utfører denne gjerning. Kristi ords makt demonstrerer demonenes svakhet og avmakt, for det er ikke nødvendig å tilkalle en lærd mann som behersker det rasjonelle bevis for troen, for å slå dem og drive dem ut av et menneskes sjel og kropp» (*Contra Celsum* VII,4; Chadwick 397f).

Det interessante ved denne siste passasjen er den vekt Origenes legger på at det blant hedningene bare er noen få spesialister som kan utføre eksorsisme, og da med trylleformler og magiske

midler, mens enhver kristen, uten slike midler, bare med en enkel påkallelse av Jesu navn, kan foreta eksorsisme. Et annet sted fremhever Origenes en annen side ved eksorsismen, nemlig at den beviser oppstandelsens realitet:

«Hvordan kunne et fantom drive ut demoner og ellers utrette andre ting av stor betydning?»

Atbanasius (ca 320 e.Kr.): Oppstandelsens realitet kan bevises. «Eller hvordan går det til, såfremt han ikke er oppstanden, men er død, at han fordriver de falske guder, som av de vantro sies å leve, og demonene som de tilber, og forfølger og feller dem? For hvor Kristus nevnes, og troen på ham, der utryddes all avgudsdyrkelse, blottes alt demonisk bedrag, og ingen demon tåler engang at navnet nevnes, men skynder seg på flukt, bare den hører det nevnt. Dette er ikke død manns verk, men dens verk som er levende og først og fremst Gud» (*De incarnatione verbi*, 30; Hansen 213).

«Det er klart at dersom Kristus var død, så fordrev han ikke demonene..., for demonene ville ikke adlyde en død. Men når de vitterlig jages på flukt ved bruken av hans navn, så skulle det jo være klart at han ikke er død, særlig fordi demonene - som ser de ting som ikke er synlig for menneskene - skulle kunne vite det dersom Kristus er død. Da ville de rett og slett nekte ham lydighet. Men nå ser demonene nettopp det som de ugudelige ikke tror: at han er Gud, og derfor flykter de og faller ned for ham og sier det som de også sa da han var i legemet: «Vi vet hvem du er, du Guds hellige» (samme skrift, 32; Hansen 216).

La det så være nok med disse tekstprøver. De skulle være tilstrekkelige til å karakterisere og dokumentere spredningen av det tankekompleks jeg er ute etter. Det er påfallende konstant i hele det oldkirkelige tidsrom og i alle deler av kirken.

Jeg vil kort kommentere en del av de elementer dette tankekomplekset er sammensatt av.

(1) Det første er tanken om at hedningenes guder er demoner. Røttene til denne forestillingen må søkes i Det gamle testamente, der hedningenes guder ikke fraskrives eksistens, men derimot avgjort fraskrives gudskvalitet. De er nulliteter som ikke har noen makt som kan sammenlignes med Jahves. De eksisterer, men de er ikke Gud. Folkenes guder er *æilim*, sies det i Salme 96,5. Dette ord kan i Det gamle testamente stå i synonym parallellisme til «gudebilde», men

også til *sjedim*, demoner (5 Mos 32,17; Salme 106,37), og *se'irim*, onde ånder (3 Mos 17,7; 2 Krøn 11,15; Jes 13,21; 34,14). I 5 Mos 32,17 leser vi for eksempel om det frafalne Israel: «De ofret til demonene (*sjedim*), som ikke er Gud, til guder som de ikke kjente».

Både i Det gamle testamente og i den senere jødedom kan man iakttå to linjer i polemikken mot den hedenske kultus. *Dels* en «rasjonell» polemikk mot gudebildene: Det er latterlig å be til døde ting som ikke engang kan ta vare på seg selv, og som er laget av mennesker (jfr. Jer 10,3-5; Jes 44,12-20; den apokryfiske bok Salomos Visdom, 13,10-19). Men *dels* også en polemikk som går på at hedningene faktisk forholder seg til virkelige makter i sin kultus, men disse makter er demoniske. «Alle folkenes guder er demoner» heter det kort og fyndig i Septuagintas versjon av Salme 96,5, og denne tekst siteres meget hyppig allerede av Justin Martyr, og siden av den ene kirkefader etter den andre. Allerede Paulus synes å forutsette denne tanke i 1 Kor 10, der han formaner mot deltagelse i avguds-offermåltider. «Hva mener jeg altså? At det er noe avgudsoffer til? Nei, men at det de ofrer, det ofrer de til onde ånder, og ikke til Gud, og jeg vil ikke at dere skal komme i samfunn med de onde ånder» (1 Kor 10,19; antakelig foreligger en allusjon til 5 Mos 32,17).

(2) Det andre elementet i dette tankekomplekset er den tanke at når menneskene dyrker disse demoner i den hedenske kultus, og vil gjøre seg til venns med dem, holde seg inne med dem - da risikerer menneskene å bli besatt av dem. Besettelse er et hedenskapsfenomen; det har sammenheng med den hedenske gudsdyrkelsen. Besettelse forekommer ikke i kirken blant døpte mennesker.

Her vil jeg skyte inn to bemerkninger, først om det man kunne kalle dåpseksorsismen, dernest om besettelse blant kristne.

(1) Allerede i Hippolyts kirkeordning (ca 210 e.Kr.) forekommer en bredt utbygget pre-baptismal eksorsisme, det vil si flere gjentatte eksorsismer i tiden umiddelbart før dåpen. I Hippolyts adgangsbetingelser for dem som vil følge dåpsundervisningen leser vi bl.a. følgende: «Om noen har en demon, så la ham ikke høre Ordet fra læreren før han er blitt rensset» (*Apostoliske Tradisjon* 16,8; Dix 24). Og videre: «Fra den dag de (som skal døpes) utvelges, la det skje håndspåleggelse med eksorsisme hver dag. Og når dåpsdagen nærmer seg, la biskopen foreta eksorsisme på hver av dem, så han kan være sikker på at baptisanden er ren. Men er det noen som ikke er ren, skal han settes til side fordi han ikke hørte undervisningens ord med tro. For

den fremmede ånd ble hos ham» (*Ap.Trad.* 20,3; Dix 31). Hos Hippolyt virker det som den prebaptismale eksorsismen så å si er diagnostisk ment: Den skal avsløre og eventuelt helbrede eventuell besettelse hos baptsandene. Besettelsen forutsettes her rimeligvis å være noe som kan opptre hos baptsander, men ikke nødvendigvis ofte. Dernest er det vel grunn til å tro at eksorsismen tilskrives preventiv virkning; den skal forebygge besettelse. Det inngår ofte i den eksorsistiske bønn et ledd hvor der bes om at ånden for fremtiden må holde seg borte fra den det bes for, eller ånden pålegges dette i direkte tiltale.

Når det er så viktig at eksorsismen skjer før dåpen, har det utvilsomt sammenheng med oppfattelsen av dåpen som et segl, en beskyttelsesmur mot besettelse. Det gjelder da at fienden er utenfor byen i det øyeblikk muren bygges. Dersom fienden er i byen, vil muren virke mot sin hensikt. Det gjelder at ikke demonen så å si smetter under dåpens segl, for da blir det vanskeligere å drive den ut etterpå (slik tydelig i det gnostiske materiale hos Klemens av Alexandria, *Excerpta ex Theodoto*).

Men vi møter også en litt annen forestilling, og den skulle for fremtiden bli den viktigste tolkningsnøkkel for den prebaptismale eksorsisme (som var et ledd i kirkens dåpsrituale og stadig er det i de gamle kirker, men i Danmark-Norge ble fjernet av opplysningstidens teologer i 1783). Her tenkes alle udøpte å være «boliger» for urene ånder før dåpen. Slik f.eks. i *Barnabasbrevet* (ca 130 e.Kr.): «Før vi kom til tro på Gud, var vårt hjertes bolig forgjengelig og svak, ja, ... full av avgudsdyrkelse og var en bolig for onde ånder, fordi vi gjorde det som var mot Guds vilje. (Men) ... da vi ble nye, ble vi skapt på nytt fra begynnelsen. Derfor har Gud virkelig tatt bolig i oss» (*Barn.* 16,7f; Baasland 183).

(2) Min andre merknad gjelder spørsmålet om besettelse blant døpte. Det ligger i det jeg allerede har sagt, og i det jeg skal si i fortsettelsen, at man i Oldkirken entydig plasserte besettelse i hedenskapet. Der Kristus hersker, er hans makt virksom så demonene flykter. Dåpen innlemmer i Kristi rike, den er et segl, et beskyttende vern mot besettelse. Kan kristne likevel bli besatt? Ja, men bare dersom de går inn for det, det vil si igjen aktivt oppsøker demonenes maktområde. Tertullian forteller om en kristen kvinne som gikk i teatret (der mennesker slaktet og lemlestet hverandre som underholdning for massene) og kom tilbake besatt. «Da man nå under utdrivelsen trengte hardt inn på den urene ånd, fordi han hadde våget å angripe en troende, svarte

han uten å la seg forvirre: «Med full rett gjorde jeg det; jeg fant henne nemlig på mine enemarker» (*Om skuespill* 26; Hansen 54).

La meg til slutt, før vi forlater det oldkirkelige materiale, si litt om eksorsismens *Sitz im Leben*. Jeg har flere ganger poengtert at besettelse for Oldkirken er et fenomen som henger nært sammen med hedenskapet, avgudsdyrkelsen. Det svarer til at det er i kirkens *utadrettede forkynnelse* og litteratur den spiller noen rolle. Den store masse av kildebelegg forekommer i den apologetiske eller misjonerende litteratur. I den innen-kristelige litteratur omtales eksorsisme meget sjelden, og som regel bare i sammenheng med formaninger som har referanse til dåpen og eksorsismene ved dåpen. Denne *litterære Sitz im Leben* svarer antakelig til virkeligheten: Eksorsismen opptrer primært i kirkens frontlinjer mot hedenskapet; den er primært et misjonsfenomen. Der er den til gjengjeld viktig. Eksorsismen er en *tegnhendelse* som åpenbart for alle demonstrerer at den sterkes hus nå er blitt plyndret av den som er sterkere; at Kristus har beseiret Satan og hele hans hær. Det er tydelig at eksorsismen gjorde dypt inntrykk på det antikke menneske, såvel kristen som ikke-kristen. Jeg minner igjen om Tertullians ord: «Det er disse vitnesbyrd fra eders «guder» som pleier gjøre folk til kristne.» I eksorsismen så man for sine øyne at Jesu navn hadde makt over det sterkeste man fra før kjente til.

Man mente i Oldkirken ganske konkret å gjøre den erfaring at den demon ikke fantes som ikke vek for Jesu navn. Den kristne eksorsisme var i prinsippet 100% effektiv. At de kristne virkelig var anerkjent som eksorsister, fremgår av flere vitnesbyrd, både fra kirkelige og hedenske forfattere. Kristendomskritikeren Kelsos taler om den *makt* de kristne *synes* å besitte over demonene, og både Origenes og Tertullian sier at hedningene bruker å hente en kristen når de vi ha hjelp til en besatt. Foruten den kristne eksorsismes effektivitet må det antikke menneske også ha blitt slått av at *alle* kristne kunne gjøre dette, og at de gjorde det uten den vanlige kompliserte besvergelses-teknikk, bare med en enkel befaling i Jesu navn.

Kontrastbildet får man om man sammenligner med eksorsisem-formlene i de antikke tryllepapyruser. Her dynges forskjellige gude-navn og andre uforståelige navn på hverandre, jo flere jo bedre, og selve denne massive opphopning av antatt virkekraftige navn er vel det beste bevis på at dette ikke var særlig effektivt. Man ser forøvrig også at gammeltestamentlige gudsnavn og Jesu navn inkluderes i disse synkretistiske trylleformularer, kanskje et indirekte vitnesbyrd om det ry jødisk og kristen eksorsisme hadde. Forøvrig ser det ut til at

man i deler av den kirkelige praksis heller ikke har styrt helt fri fra magisk misforståelse av den kristne eksorsisme. Denne magiske forståelse finner man lite av hos kirkens ledende teologer; man finner mer av det i de besvergelsesformler som etterhvert festnet seg.

Om man ser helbredelsene og eksorsismene som stadfestende tegn som ledsager forkynnelsen, kan det faktisk se ut som man i Oldkirken la større vekt på eksorsismen enn de underfulle helbredelser. Grunnen til det er ikke vanskelig å skjønne: De kristne var ikke alene om å gjøre og oppleve under; også demonene kunne gjøre under. Men i eksorsismen konfronteres demonen direkte med Kristus, eksorsismen fungerer så å si som et konfrontasjonsunder, der demonene høylytt må erklære hvem Jesus egentlig er, og at han er deres overmann. Derav den store betydning eksorsismen har i den oldkirkelige misjonslitteratur.

III

Vi vender oss nå til de nytestamentlige tekster. I første omgang kan det se ut som om den omfattende helhetsramme som vi møtte rundt besettelse og eksorsisme i den oldkirkelige litteratur, her er lite fremme. Det kan også umiddelbart se ut som besettelse og sykdom betraktes som tilhørende samme kategori, og at de kan gå over i hverandre.

Det kan således hete at et menneske er «demonisert», dette stilles sammen med «månesyke og verkbrudne» (Matt 4,24), «de som hadde ondt» (Matt 8,16 = Mark 1,32). Eller det kan hete at et menneske «har» en ond ånd eller demon (Matt 11,18; Luk 4,33 og 8,27 - i siste tilfelle har Matt 8,28 «demonisert», mens Mark 5,2 har *en pneumati akathartoo*, «med en uren ånd» - videre: Mark 5,25 (den syrofønikiske kvinnes datter; Matt 15,22 har *kakoos daimonizetai*), Apg 8,7), eller at mennesket er *plaget* av onde ånder (Luk 6,18 og Apg 5,16; altså bare hos Lukas). Det synes som om alle disse uttrykk brukes om hverandre og er synonyme, og at de brukes om det vi ville kalle besettelse. Men uttrykket «ha en ånd» brukes også i ett tilfelle der vi vel ville finne det unaturlig å tale om besettelse, nemlig Luk 13,11, der det tales om kvinnen som hadde en sykdomsånd. Jesus omtaler denne kvinnen som bundet av Satan, ikke besatt, og jeg tror dette sted må ses på linje med 2 Kor 12,7, der Paulus omtaler en sykdom han har som en Satans engel.

Om man således tar utgangspunkt i terminologien som beskriver fenomenet besettelse, synes grensen til fenomenet sykdom å bli uskarp. Annerledes om vi tar utgangspunkt i fenomenet eksorsisme.

Det synes å være et forholdsvist klart skille mellom to typer under-

fortellinger i Det nye testamente: på den ene side de fortellinger der Jesus helbreder for sykdom, på den annen side de fortellinger der Jesus utdriver en demon.

La meg kort antyde forskjellen.

(1) I helbredelsesfortellingene henvender Jesus seg normalt til den syke selv, på en vennlig, oppmuntrende måte. Han roser den sykes tro (eller deres tro som bringer den syke) og tilsier den syke helse og syndenes forlatelse.

(2) I eksorsismefortellingene er hele strukturen annerledes. Der møter vi en sint og truende Jesus, som overhodet ikke henvender seg til den besatte, men til demonen (eller demonene) i den besatte. Den besatte selv omtales i 3. person. Og klimaks i fortellingen er ikke, som i helbredelsesfortellingene, et tilsagn om syndenes forlatelse, men en mektig befaling til ånden om å fare ut av den besatte. Så langt jeg kan se, faller alle enkeltfortellinger i evangeliene i den ene eller andre av disse kategorier. (Atle Roness peker i sin bok *Demonbesettelse* Oslo 1981, s. 167, på Matt 17,15ff som et unntak: Jesus driver en ond ånd ut av en *syk* gutt, og taler til den syke, ikke til ånden. Men sammenligner man Matt 17,14-21 med de synoptiske paralleller i Mark 9,14-29 og Luk 9,37-43, ser man klart at Matteus-versjonen er en forkortet gjengivelse av en fortelling som hos Markus og Lukas er en klassisk utdrivelsesfortelling, og at dialogen finner sted mellom Jesus og ånden i den besatte gutten.) For eksempel er fortellingen om kvinnen som hadde en sykdomsånd, Luk 13,10-17, helt klart en helbredelsesfortelling, ikke en eksorsismeberetning. Jesus foretar i dette tilfelle ingen eksorsisme. Og når Paulus i 2 Kor 12,7 forteller at han tre ganger ba Herren om at Satans engel måtte vike fra ham, betyr det neppe at han tre ganger oppsøkte en eksorsist eller tre ganger foretok eksorsisme på seg selv, men det betyr at han tre ganger ba om helbredelse fra sin sykdom.

Jeg tror det vil være fruktbart og klargjørende å la begrepene eksorsisme og besettelse definere og avgrense hverandre gjensidig, slik at vi bare taler om besettelse i de tilfeller der det adekvate svar på tilstanden er eksorsismen. Hva er det så som karakteriserer de tilfeller der Jesus foretar eksorsisme?

Man kan si at det normalt er den direkte dialog mellom Jesus og demonen i den besatte. Denne dialogen mangler alltid i helbredelsesfortellingene, men forekommer alltid i eksorsismeberetningene (med ett unntak, naturlig nok: der hvor demonen er en stumhets-demon).

Dialogen inneholder en del faste elementer: Demonen vet hvem Jesus er, og sier det klart og tydelig: Jesus er Guds Sønn og er kommet for å gjøre ende på demonenes herredømme. Dette vet demene lenge før noe menneske har erkjent hvem Jesus er. Disiplene vet det ikke, men demonene i de besatte vet det. «Hva har vi med deg å gjøre, Jesus fra Nasaret? Du er kommet for å ødelegge oss; jeg vet hvem du er, du Guds hellige!»

Ut over denne dialogen angis det i evangeliene få eller ingen kriterier på tilstedeværelsen av en ond ånd i et menneske, bortsett fra at demonene på forskjellig vis skader de menneskene de har besatt. Det synes som om spørsmålet om kriterier eller symptomer på besettelse ikke har vært følt vanskelig, simpelt hen fordi man var vant til fenomenet og kjente det igjen på grunnlag av lang erfaring. Det synes derfor heller ikke å være nødvendig med noen spesiell åndelig gave for å konstatere besettelse; den har åpenbare utslag og kan konstateres av alle, jøder, hedninger og Jesu disipler. (Nåde-gaven til å «prøve åndene», 1 Kor 12,10, handler iflg. sammenhengen om evnen til å prøve profet-budskap, jfr. 1 Kor 14,29 og den nye norske oversettelsen av 12,10: «bedømme åndsåpenbaringer».)

- På samme måte som ovenfor, angående Oldkirken, spør jeg nå hva rammeverket er om disse eksorsismefortellinger.

(1) Jesu eksorsismer må i nytestamentlig lys forstås innenfor en større ramme som utgjøres av kampen mellom Gud og Satan. Satans mål er spesielt å føre mennesker bort fra Gud, og generelt å ødelegge Guds gode skaperverk. I denne kampen rår både Gud og Satan over en usynlig hær av åndevesener, henholdsvis engler og demoner. Ett av Satans midler i bestrebelsen på å ødelegge Guds skaperverk, er demonbesettelsen. At slike besettelser forekommer, er et bevis på Satans makt i vår verden. Og dermed er det også klart hva eksorsismens betydning er. Jesus klargjør det med et bilde: «Kan noen gå inn i den sterke hus og røve det han eier, uten først å ha bundet den sterke? Da kan han plyndre huset hans» (Matt 12,29). Når Jesus driver demoner ut av plagede mennesker, er det et synlig bevis på at Satans makt er brutt. Satan er bundet av Jesus, og Jesus er i ferd med å plyndre hans hus, det vil si gjenerobre, gjenopprette det som Djevelen har ødelagt. Derav Jesu konklusjon: «Er det ved Guds Ånd jeg driver de onde ånder ut, da er jo Guds Rike kommet til dere» (Matt 12,28).

Jesu eksorsismer mister sin mening om de løsrives fra denne sammenheng. Foreta eksorsisme, det kunne også andre. Jesus omtaler selv jødiske eksorsister som ikke trodde på Jesus, og eksorsisme ble også utført i det hedenske miljø, det vet vi fra antikke kilder. Men den

«vanlige» eksorsisme befridde ikke mennesket for annet enn de konkrete plager som fulgte med besettelsen. Mennesket ble ikke satt over i en helt ny sammenheng, det levde fortsatt i demonenes maktområde og måtte fortsatt frykte dem og forsøke å blidgjøre dem, skremme dem etc. Hele den antikke kultur var ridd av angst for demoner og besettelse, og den antikke eksorsismepraksis snarere underbygget og understreket denne angst enn tok den vekk. Her er Jesu eksorsismer markert annerledes. Han ikke bare befri de besatte fra deres plager, han setter dem over i en helt ny sammenheng, et helt nytt rike, der demonenes makt er definitivt brutt og der det følgelig ikke lenger finnes angst for demonene. Flere religionshistorikere er blitt slått av denne egenart ved de eldste kristne skrifter: Her møter vi mennesker med en trygghet og seierssikkerhet vis a vis den demoniske verden som man ellers knapt møter i antikken. De har møtt en som er så uendelig mye sterkere enn demonene; derfor har han tatt fra dem all angst og gitt dem en enestående trygghet.

(2) Hva med besettelsen som et «hedenskapsfenomen» i Nytestamentet? Finner vi her den samme kobling av demoner og avguder, og hedenskap og besettelse som i den oldkirkelige litteratur? Ikke direkte, ikke uttrykkelig uttalt. Men man må huske at det jødiske forestillingsmateriale som danner bakgrunnen for de oldkirkelige tekster vi så på ovenfor, det er eldre enn eller samtidig med Det nye testamente. Man ville derfor a priori vente at den samme forståelse var forutsatt også i NT. Er det kanskje derfor de onde åndene noen steder i NT kalles «urene» (Matt 10,1; 12,43; Mark 1,23; 3,11 o.fl.)? Og det er jo påfallende at også i NT finner flertallet av eksorsismene sted i «grenselandet» mot hedenskapet, i «hedningenes Galilea»; ingen i Jerusalem. (De mest markante: Mark 7,24-30 par: den syrofønikiske kvinnes datter; Mark 5,1-20 par: mannen ved gravhulene øst for Gennesaretsjøen, der landsbyboerne hadde svin, altså var hedninger. De to resterende, fullstendige, eksorsismeberetninger lar spørsmålet om hedenskap var involvert bli stående ubesvart: Mark 1,23-28 par: mannen i Kaper-naums synagoge; Mark 9,14-29 par: gutten med den urene ånd). - Her må vi også nevne en eksorsismeberetning utenfor evangeliene, den i Apg 16,16-18. Den er interessant ved det at den så helt klart ikke setter besettelse i forbindelse med sykdom, og fordi forbindelsen til hedensk gudsdyrkelse her er entydig (jfr. v. 20f).

Jeg tror altså det er en stor grad av kontinuitet i hele det materiale vi har sett på i det foregående. Vi står overfor et tankekompleks som får sin første utforming i jødedommen i «mellomtestamentlig» tid; som videreføres og får en kristologisk sentrering i de nytestamentlige skrifter, og som føres videre i sin kristne form i den oldkirkelige litte-

ratur. Sentrale elementer i dette tankekompleks er (1) tanken om sammenhengen mellom demoner og avgudsdyrkelse, hedenskap og besettelse; (2) tanken om Kristus som demonenes overmann som har «bundet den sterke» og viser sin oppstandelses kraft i den kristne eksorsisme; og (3) plasseringen av eksorsismen primært i kirkens frontlinjer mot hedenskapet.

IV

To poeng kan fremheves til slutt:

(1) Det tankekompleks vi har undersøkt, lar kirkens moderne erfaring med besettelsesfenomenet fremtre som helt «normal» og nettopp hva man skulle vente: eksorsismen finner primært sted i kirkens frontlinjer mot hedenskapet (animistisk hedenskap, ville vi kanskje tilføye i dag). At besettelser «nuomstunder ere sjeldne i Christenheden» som det heter i Kirkeritualet fra 1685, ville neppe ha overrasket en oldkirkelig kristen. Han eller hun ville sagt: Det skulle bare mangle - dere er jo et folk av dømte mennesker som Kristus har satt sitt segl på.

(2) Tilnærmingen til besettelsesfenomenet skjer i kristendommens første tid ikke primært ut fra problemet «sykdom», men ut fra problemet «avgudsdyrkelse» - eller mer allment formulert: Der mennesker søker kontakt med ånde verdenen i ikke-bibelsk kultus, der er faren tilstede for å bli okkupert av de krefter man søker kontakt med. Er dette helt uten relevans i vår ny-religiøse tidsalder der man leker med åndene - der en bestemt form for hedenskap er på veg tilbake? Jeg tror ikke det.

Litteratur:

1. Kildeskrifter:

Ernst Baasland, Reidar Hvalvik (red.), *De apostoliske fedre*, Oslo 1984.

K. Krogh-Tonning (overs.), *Justinus Martyrs Apologier* (Vidnesbyrd af Kirkefædrene VII), Christiania 1883.

Robert M. Grant (ed.), *Theophilus of Antioch: Ad Autolyicum* (Oxford Early Christian Texts), Oxford 1970.

C.J. Arnesen (overs.), *Tertullians Forsvarsskrift for de Kristne mod Hedningerne* (Vidnesbyrd af Kirkefædrene II), Christiania 1880.

C.J. Arnesen (overs.), *Tertullian, Udvalgte Skrifter* (Vidnesbyrd af Kirkefædrene XV), Christiania 1887.

Gregory Dix (ed.), *The Treatise on The Apostolic Tradition of St Hippolytus of Rome*, London 1968.

Henry Chadwick (transl.), *Origen: Contra Celsum*, Cambridge 1965.

Andr. Hansen (overs.), *Ungdomsskrifter af Athanasius den Store* (Vidnesbyrd af Kirkefædrene XVII), Christiania 1891.

2. Studier:

F. Andres, *Die Engellehre der griechischen Apologeten des zweiten Jahrhunderts und ihr Verhältnis zur griechisch-römischen Dämonologie* (Forsch. zur christlichen Literatur- und Dogmengeschichte XII,3), Paderborn 1914.

Adolf von Harnack, «Der Kampf gegen die Herrschaft der Dämonen», i: samme forf., *Die Mission und Ausbreitung des Christentums in den ersten drei Jahrhunderten* I (4. Aufl.), Leipzig 1924, 151-170.

H. Wey, *Die Funktionen der bösen Geister bei den griechischen Apologeten des zweiten Jahrhunderts nach Christus*, Winterthur 1975.

K. Thraede, artikkel «Exorzismus» i *Reallexikon für Antike und Christentum* vol. VII (Stuttgart 1969), spalte 44-117.

Tormod Engelsen, *Besettelse og åndsutdrivelse i Bibelen, historien og vår egen tid*, Oslo 1978.

Atle Roness, *Demonbesettelse. Psykiatriske og teologiske synspunkter*, Oslo 1981.

Oskar Skarsaune, f. 1946. Cand. theol. MF 1972; dr. theol. UiO 1982. Fakultetslektor i kirkehistorie MF 1980-81; førstelektor 1981-90; professor 1990-. Gjesteprofessor ved Lutheran Theological Seminary, Hong Kong, 1990-91.

Demon possession and exorcism in the literature of the New Testament and the Early Church.

In early Christian literature the phenomenon of demon possession is not primarily seen as a problem of illness or health in the modern sense, but rather as one possible consequence of idolatry, and therefore interpreted within a framework of religious conflict. Basic to this interpretation was the identification of pagan gods as demons. This identification is probably implied in the Hebrew Old Testament; it is

explicit in the Septuagint and seems to have been generally recognized in Judaism of the New Testament period. It is current in all early Christian literature, which means that demon possession is primarily seen as common among Pagans. One aspect of the salvific act of Christ is His victory over demons. This is manifested in exorcisms when the Gospel confronts Paganism. Exorcism remained important throughout the Old Church period, partly because exorcisms - more than healings - were regarded as manifestations of direct and unambiguous confrontations between Christ and Satan, in which Christ's victory could be seen by all. There are Pagan testimonies which confirm the effectiveness of this missionary exorcism.