

Hva er demoner? Fra konkrete skapninger til spirituelle plageånder

En tematisk eksegesi



Fordypningsoppgave i teologi

Universitetet i Oslo

Det teologiske fakultet

Stud. Theol. Emil Pleym

Veileder Professor Marianne Bjelland Kartzow

Medveileder Førstelektor Vemund Blomkvist

Høstsemesteret 2023

40 Studiepoeng

Hva er demoner? Fra konkrete skapninger til spirituelle plageånder

En tematisk eksegesi

© Emil Pleym

2023

Hva er demoner? Fra konkrete skapninger til spirituelle plageånder

Forfatter: Emil Pleym

<https://www.duo.uio.no/>

Sammendrag

Demoner spiller en avgjørende rolle i Det nye testamentet. Hvem kan imidlertid med sikkerhet slå fast hva en demon er? I denne fordypningsoppgaven går jeg lenger ned i demonenes funksjon og vesen i Det nye testamentet. Problemet er evangeliens knapphet på hva demonene *er*, og hva deres funksjon er i fortellingen om Jesus. Oppgavens mål er å studere dem slik de fremstår i Det nye testamentet som helhet, der hovedvekten legges på Markusevangeliet. Eksegese sentreres rundt Markus 5:1-20, perikopen *Den besatte fra gravhulene*. Jeg studerer problemet ved en kritisk-narrativ metode, der søkelyset rettes mot demonenes funksjon. Som følge av at Det nye testamentet ellers er knapt i dets beskrivelse av demoner, ser jeg også til antikke jødiske og gresk-romerske kilder for å utbrodere en mulig forståelse av deres vesen. Jeg vektlegger særlig den jødiske demonutviklingen fra Den andre tempelperioden, der interessen for det åndelige og demoner ble utbrodert. Demoner fikk på dette tidspunktet et konkret opphav i *kjempene*. I oppgaven vil jeg begynne med en oversettelse og eksegesi av perikopen. I eksegese vil jeg utheve noen hovedmomenter med henblikk på demoner. Deretter anvender jeg en religionsfenomenologisk analyse der jeg sammenligner likheter og forskjeller mellom perikopen og en kildetekst av Josefus. Til slutt under konklusjonen diskuterer jeg kort hvordan demoner som et dagsaktuelt problem innen homiletikken, altså hvordan vi prater og forkynner dem. Arbeidet er inspirert av en mangel på hvordan vi kan snakke om demoner, der jeg mener at vi har en berøringsangst for dem. Derfor blir den avsluttende diskusjonen sentrert rundt om hvorvidt det oppgaven avdekker endrer noe på hva vi kan si om dem i dag, der særlig avstanden vår fra kildetekstene er avgjørende.

Forord

Anledningen til at jeg skriver om demoner i Det nye testamentet er at jeg ble inspirert av en tiktok¹ av alle ting. Jeg hadde egentlig planer om å skrive en helt annen fordypningsoppgave, helt til jeg i siste liten endret til å skrive om eksegese i Det nye testamentet. Jeg hadde ingen tekster eller temaer som fanget meg umiddelbart, og i begynnelsen av semesteret begynte jeg å stresse med å finne *noe* jeg kunne skrive om. En kveld da jeg lå hjemme på sofaen og slappet av, kom jeg over en såkalt tiktok-predikant som utla perikopen som er sentral i denne oppgaven, altså Markus 5. Fokuset hans var imidlertid ikke på demonene («en mann det en uren ånd» 5:2 som viser seg å være en legion). Han fokuserte heller på avslutningen der Jesus ber den mannen som hadde vært besatt om å fortelle hva Herren hadde gjort for ham, og utfallet av dette da Jesus kom tilbake til Dekapolis. Altså hvordan de gikk fra å be ham om å dra, til at de ville at han skulle gjøre mer for dem (7:31). Prekenen hans var til inspirasjon i seg selv. Imidlertid begynte jeg å tenke på demonen(e) som besatte mannen, og grublet på hva de var. Jeg kom til å tenke på at det er jo langt ifra den eneste besettelsesfortellingen i NT og at demonene spiller en sentral rolle, men hva de er og *hvilken* rolle de spiller var for meg et mysterium og har lenge vært det.

Jeg begynte så smått å utforske litt, og kom over en preken som ble holdt av en prest fra Den Norske Kirke (DNK) i Nordstrand i 2021 (DNK, 2021)². Jeg bemerket umiddelbart hvordan presten bortforklarte de onde åndene som en mulig sykdomsforståelse og ellers reagerte sterkt på at en pretekst kunne inneholde onde ånder. Prekenen er nærmest beklagende i form innledningsvis, og går heller gjennom hvordan demonbegrepet har blitt misbrukt gjennom historien, enn å betrakte religionsfenomenet i seg selv. Fenomenet var nå mitt anliggende og ikke denne prestens anliggende, så klart. Årsaken til at jeg inkluderer dette er ikke for å henge ut prekenen, men for å illustrere noe jeg synes er viktig i lys av NT-fenomener. For jeg vil simpelthen anta at en pretekst om å få synet tilbake ikke ville begynt likeledes som prekenen i dette tilfellet. Det er jo likefult et helbredelsesmirakel som eksorsisme. Når det angår demoner, Satan og helvete derimot, har vi vanskeligheter for å tro dem av en eller annen grunn, kanskje i frykt for deres realitet. For hva har vi å frykte med henblikk på helbredelse fra legemlig sykdom? Jeg har dog bare denne prekenen å forholde meg til nå, og jeg skal ikke

¹ En såkalt *applikasjon*, der man kan se på videoer.

² <https://www.kirken.no/nb-NO/fellesrad/kirkeneioslo/menigheter/nordstrand/aktiviteter/tidligere%20forsidesaker/2021-03-07%20-%20preken/>

dykke ned i andre prekener for å se hvordan prester løser disse problemene. Videre vil jeg ikke påstå med sikkerhet at denne ene prekenen jeg har for meg her kan sies å være illustrerende for alle presters syn. Med dette som bakteppe vil jeg heller gå videre på det religionsfenomenologiske ved demoner, der Markus 5: 1-20 blir forankringen og utgangspunktet for denne oppgaven.

Takksigelser

Først og fremst rettes den store takk til mine veiledere Marianne B. Kartzow og Vemund Blomkvist. Dere har på hver deres måte kommet med uvurderlige tilbakemeldinger og hjulpet meg å holde roen i den store mengden med arbeid. Takk for den ekstra pushen, Marianne, og for å ta imot en ekstra student som veileder på kort varsel.

Jeg vil også rette en takk til mine medstudenter som likeledes som meg har skrevet en fordypningsoppgave dette semesteret. Vi har stått sammen i dette og delt hverandres erfaringer og bekymringer. Dette har gjort skriveprosessen enklere. Takk til kompis Cand. Theol. Sigurd Hanserud for å ta seg tiden til utførlig korrekturlesing og gode tilbakemeldinger. Jeg vil også takke mine nærmeste for tålmodighet i en hektisk periode, gjennomlesninger og gode tilbakemeldinger.

Innhold

Sammendrag	iii
Forord.....	iv
1 Innledning	1
1.1 Problemstilling og tema	3
1.2 Metode og teori	4
1.2.1 Eksegetisk metode	5
1.2.2 Religionsfenomenologi og Komparasjon	7
2 Hva er demoner? Fra konkrete skapninger til spirituelle plageånder	11
2.1 Etymologien til δαίμων og δαιμόνιον: En betraktning av den hellenistiske demonforståelsen	11
2.2 Gammeltestamentlig og senere jødiske syn på demoner	14
2.2.1 Enoks bok og Jubileerbokens forklaring på det onde og det apokalyptiske	15
3 Eksegese.....	19
3.1 Demoner, urene og onde ånder i NT.....	19
3.2 Synoptisk tabell over demoner og en oversikt over avgjørende demonforståelser	19
3.3 Forskningen på demoner i NT-verden og Markus 5	23
3.4 Overblikk over Markus' evangelium: Sjanger og tema.....	26
3.5 Oversettelse av Markus 5:1-20	33
3.5.1 Tekstkritikk og kommentar til oversettelsen	34
3.6 Eksegese over den besatte i gravhulene: Markus 5:1-20	36
3.7 Intertekstuell lesning og sammenligning med Josefus	46
4 Konklusjon.....	50
Litteraturliste.....	55

1 Innledning

I denne fordypningsoppgaven vil jeg utforske demoner ved deres vesen og funksjon i Markusevangeliet. Rettere sagt vil jeg trenge lengre ned i hva de *er* i seg selv og hva deres hensikt er i fortellingen om Jesus. For det er slik at dersom man leser om Jesu liv og virke er demonene uunnværlige. De har en sentral rolle både hos Markus og de synoptiske evangeliene. Imidlertid er deres vesen og funksjon noe dunkelt for oss. Dette nødvendiggjør dermed en studie av dem. Den sentrale perikopen i teksten er Markus 5, *Den Besatte fra Gravhulene*. Forskningen gjort på perikopen har satt søkelys på å forstå dens historiske forankring ved å plassere den som en «førmarkansk» tekst³. Videre kan den hovedsakelig leses enten som en andre-tempelsperiode tekst, eller som politisk kritikk av romerne. Det ser tilsynelatende ut som om forskningen ikke har betraktet demonene i seg selv ved deres funksjon, men mange har forslag til deres vesen (Henze, 2017). Metoden jeg anvender under på perikopen og evangeliet er en *kritisk-narrativ* fortolkningsmetode slik den blir forklart av Mark A. Powell i *What is Narrative Criticism?* (1993). Mitt anliggende blir derfor å se perikopen og evangeliet som en sammenhengende fortelling, der jeg betrakter og analyserer synsvinklene, hendelsene, karakterene og settingen. Et annet viktig moment er fortellingensom-diskurs⁴, der jeg videre betrakter *hvordan* forfatteren forteller fortellingen og hvordan de antatte leserne forstod det som ble sagt i relasjon til fortellingen (Powell, ss. 23-24). Årsaken til at jeg bruker narrativ metode er for å bygge opp og gripe fatt i de små hint evangeliet gir oss og gjennom det få en større forståelse av demonene. Jeg antar dermed at det er noe meningspotensial med fortellingene vi ikke forstår eller helst overser, noe som de første leserne forstod eller trodde på. Her mener jeg det kan være fruktbart for oss og at vi kan lære noe av det.

Demoner har ellers en lang og mangfoldig historie som strekker seg fra langt før nytestamentlig tid og som dessuten strekker seg langt utover nytestamentlig tid. Videre er de tverrkulturelle; flere religionsfenomener som ligner demoner dukker opp rundt om i verden.

³ Altså at perikopen kom til uten Markus' påvirkning og at den ikke har noe særlig markansk preg utenom vers 20.

⁴ Fra engelsk: Story-as-discoursed.

Altså tanken om at der er mulig å bli besatt av et annet vesen⁵, hva nå enn slags vesen det er. De blir navngitt forskjellig og deres sinnelag varierer mellom godt og ondt (Reed, 2023, s. 341). Derfor er det viktig å huske på at det kan bli for lett å generalisere om verdenshorisontene til folk i en gitt periode: Altså å anta at folk tenkte på en spesifikk måte. Denne forståelsen blir desto mer dunkel når faktumet er at den aktuelle gresk-romerske verden var etnisk, kulturelt og religiøst mangfoldig. Det var ingen entydig måte å forstå eksempelvis demoner på, men gitte grupper hadde sin forståelse og visse forståelser var mer utbredt enn andre. Disse andre mer utbredte forståelsene mener jeg kan være fruktbare å bygge videre på i forståelsen av *hva* demonene er, og hvordan de eventuelt var like eller unike i forhold til demonene i Markus 5:1-20. Oppgavens andre anliggende blir derfor en fenomenologisk komparativ analyse og intertekstuell lesning med lignende fenomener i den antikke nærorienten, der jeg tar i betraktning at det ikke er noe entydig svar. Derfor leser jeg først perikopen intertekstuellet med en gresk demonforståelse i lys av Plutark. Deretter sammenligner jeg perikopen med hvordan Josefus beskriver en demonutdrivelse i *Den jødiske oldtid* (ca år 90 e.Kr.).

Vi har altså fra nytestamentlig tid til i dag gått fra å leve i en verden full av alle mulige ånder, vesener og demoner⁶ til å ikke tro på dem generelt sett.⁷ Er det imidlertid så enkelt at vi kan si at vi har gjort oss ferdige med dem?⁸ Uavhengig av hvor mye vi tror på dem, omtaler vi dem fortsatt som om de har en slags realitet. De er både en del av vokabularet vårt i dagligtalen eksempelvis ved banning, samt en del av fantasien vår slik den kommer til uttrykk i kunst som billedkunst, musikk, film og dataspill. Jeg vet ikke hvorvidt dette er utbredt i Norge, men for eksempel i engelsktalende⁹ land snakker de fortsatt om mennesker som om de har demonproblemer: Hvis en person er fryktelig nedstemt og sliter med indre spaltninger eller

⁵ I det antikke Hellas var det ikke unormalt å bruke besettelsesord for å beskrive en tilstand. Altså at man var besatt av gudene i et gitt humør. For eksempel dersom du var i ekstase var du besatt av Dionysios (Freedman, 1992, s. 201).

⁶ I Den norske kirke ble eksorsismene fjernet fra dåpsliturgien i 1783. I 1920-liturgien ble den valgfri og i dag har vi en liten del av den igjen i *Forsakelsen og Troen man døpes til*, men den tenkes ikke da som en eksorsisme.

⁷ Det er jo fortsatt en del mennesker som er overbevist om at demoner er en realitet.

⁸ Og er det et mål i det hele tatt?

⁹ Med tanke på at USA er den fremste kulturimporten til Norge, vil jeg anta dette har blitt eller kommer til å bli normalt i Norge også - om det ikke allerede var det fra før.

traumer¹⁰ er det ikke sjeldent de sier at personen sliter med «demoner»¹¹ (AstroBlake, 2020). Her brukes det altså som en måte å omtale den psykiske tilstanden til et individ og da ikke som om de faktisk er besatt. I det henseende kan man antyde at demoner, slik de fremstilles i NT, har blitt brukt som en naiv måte å omtale psykiske tilstander på. Samtidig forklarer ikke det hvordan demonene kan snakke for seg selv, om de i det hele tatt kan snakke for seg selv.¹² I NT fremstår det imidlertid som om demonene taler av og for seg selv uten et hensyn til personen de besetter. Videre fremstår det som at de har en egen interesse og vilje i sine handlinger.

1.1 Problemstilling og tema

I denne oppgaven vil jeg gjennom å eksegere Markus 5:1-20 rette søkelyset mot demoners vesen og funksjon i Det nye testamentet. Oppgaven har et grunnleggende spørsmål om hva demoner er og hvordan de fremstår i Det nye testamentet. For å presisere videre er et av hovedspørsmålene hva demonene faktisk vesensmessig i NT og hva Markusevangeliet især har å si om det. Derunder rettes søkelyset mot demonenes funksjon i fortellingen. Da ser jeg på hvilken rolle de har, om de for eksempel er tydelige antagonister eller nøytrale i fortellingen. Med henblikk på Jesus som den sentrale hovedkarakteren, rettes oppmerksomheten dessuten mot deres relasjon til ham. I lys av NTs knapphet på demonenes vesen og funksjon, ser jeg det som nødvendig å trekke inn annen litteratur utover Det nye testamentet for å belyse problemstillingen. De som hørte budskapet på den tiden, var tilsynelatende innforstått med hva som ble talt om. Dersom de ikke var det, kan man anta at de muligens hadde noen til å forklare det for dem. Som følge av at evangeliene og Det nye testamentet ble skrevet i en flerkulturellkontekst er det derfor nærliggende å trekke inn jødisk, men også gresk-romersk demonforståelse for å sammenligne og belyse. Oppgaven har dermed et historisk anliggende også der den må undersøke utviklingen av demonforståelsen slik den fremstår i NT. Slik ender jeg opp med en intertekstuell lesning av perikopen.

¹⁰ Ikke desto mindre hvis disse tilstandene fører til stoffmisbruk. Man kan tenke på hvordan et AA-møte ofte begynner med en erkjennelse av ens egen mangel på kontroll, i dette tilfellet med stoffmisbruket, gjennom *sinnrobønnen*: «Gud, gi meg sinnsro til å godta de ting jeg ikke kan forandre. Mot til å forandre de ting jeg kan, og forstand til å se forskjellen.» Bønnen illustrerer hermed at vi ikke har kontroll over visse tilbøyeligheter.

¹¹ Urbandictionary er ofte tullete i sin forklaring, men den er uansett relevant og beskriver termer som er utbredt blant befolkningen. <https://www.urbandictionary.com/define.php?term=Fighting%20Demons>

¹² Det kan jo hende at det fortsatt er den besatte som taler, men at demonene styrer hans tale. Altså på en lik måte som man kan si at et menneske ikke taler av seg selv dersom det er overveldet av en bestemt følelse, men det er fortsatt det mennesket som står ansvarlig for sin uttalelse.

En ytterligere problemstilling i oppgaven som fungerer som bakteppe er demonenes praktiske funksjon i kirkelivet og teologien. Det er relevant fordi folk fortsatt bruker begrepet, som nevnt i forordet. Dette er så klart viktig for vordende prester som på et eller annet tidspunkt må forholde seg til dette i en eller annen form. Vi kommer nok aldri til å få et entydig svar og det er heller ikke poenget. Poenget er derimot å bygge opp en forståelse for hva det en gang var. Jeg vil altså avslutningsvis i oppgaven under konklusjonen drøfte hvorvidt funnene som blir gjort i denne fordypningsoppgaven kan hjelpe oss med hvordan vi omtaler demoner. I stedet for å drøfte det systematisk-teologisk, gjør jeg det altså eksegetisk. Oppgaven er snarere en søken om hvordan vi kan unngå å gjøre de for enkle ved for eksempel å avfeie dem som en primitiv og naiv sykdomsforståelse eller glemme dem.

Jeg vil her kort også nevne den bakenforliggende eksegetiske tilnærmingen jeg bærer med meg i eksegesen, og som man kan si er en viktig del i valg av oppgaven. I en eksegesehverdag som jeg opplever som stadig mer politisk og makt-kritisk, gjør jeg som regel et aktivt forsøk på å teologisere temaene, fordi jeg mener det er mer interessant og bortglemt. Med å teologisere mener jeg at jeg foretrekker en ikke-politisk lesning, selv om evangeliet ble til i en politisk gjennomsyret kontekst, noe jeg mener den henspiller på. Årsaken til at jeg nevner dette, er fordi perikopen jeg studerer åpner for en påfallende politisk tolkning, og jeg inkluderer den og tar den seriøst. Derfor vil jeg først legge frem mine «fordommer», slik at tilnærmingen jeg har ligger klart for lyset uten å gå videre i en ny diskusjon om politiske lesninger av evangeliet.

1.2 Metode og teori

I forrige kapittel gikk jeg igjennom problemstillingen og tilnærmingen jeg har til oppgaven. Her vil jeg vise til og utbrodere metodene og teoriene som skal tjene oppgaven. Selv om jeg i eksegesen benytter meg av én metode hovedsakelig, kan man ikke tale om metodene som strengt avgrenset fra hverandre. En narrativ metode bygger for eksempel mye på en historisk-kritisk metode, og de kan ofte brukes sammen enten bevisst eller ubevisst. Uansett for oversiktens skyld benytter man seg av én metode som utgangspunkt. Her vil jeg gå igjennom noen aktuelle metoder for Markusevangeliet, hva de vil si og til slutt gå mer i detaljnivået om den narrative metoden jeg bruker i oppgaven. For oversikten over de andre metodene bruker jeg *Mark & Method: New Approaches in Biblical Studies* (Anderson & Moore, 2008). Boken lister i alt 8 aktuelle metode å bruke på Markusevangeliet. Her vil jeg først og gjennom noen historiske metoder som boken nevner innledningsvis før jeg betrakter noen av de andre metodene. Angående den narrative metoden bruker jeg både Malbon i Anderson og Moore,

men hovedsakelig Powell, som ellers var toneangivende for sementeringen av metoden i NT-forskningen. Under teoridelen av dette kapittelet vil jeg vise til noen oversiktstabeller jeg har laget over demoner og det som er relatert til *det åndelige onde* i Det nye testamentet. Videre viser jeg til det jeg har valg av sammenligningsmateriale fra evangeliets samtid.

1.2.1 Eksegetisk metode

Formkritikken er en eksegetisk metode som har vært toneangivende for de senere metoder innen den akademiske bibelforskningen. Dens mål var todelt: Først å klassifisere enhetene ut ifra tradisjonen de ble skrevet inn i. Disse enhetene ble kalt «former», som er for eksempel lignelser, myter, formaninger, osv. Dernest skulle man ta hensyn til motivene. Til slutt formkritikken tilskrive formene en setting og funksjon i de tidlige kristnes virke, slik som dåp, forkynnelse og katekisme. Metoden er dermed historie-kritisk og ser etter de historiske faktum i den grad det er mulig. Da uavhengig av den normative tradisjonen¹³. I formkrittikens fremvekst ble Markusevangeliet en klippe-og-lime-tekst og forfatteren tilnærmet ubetydelig (Anderson & Moore, s. 7). Fortsatt plasserte de enhetene i en narrativ, men selve narrativen ble ikke betraktet som en selvstendig enhet (Culpepper, 2007, s. 7). Redaksjonskritikken er lik formkritikken, men vier mer oppmerksomhet til forfatterens rolle. For det var jo noen som sammenflettet evangeliet og plasserte dem i en sammenhengende narrativ. Særegent for Markus' tilfelle, er at denne metoden forutsetter at de andre evangelistene har brukt Markus ifølge kildekritikken¹⁴ eller rettere sagt tokilde-hypotesen (Powell, 1993, s. 7). Slik blir Markus som forfatter og redaktør også den mest originale av de tre synoptiske (Anderson & Moore, ss. 7-8). Til tross for at jeg i denne teksten retter fokuset mot en perikope hovedsakelig, betrakter jeg også hele fortellingen i Markusevangeliet. Fortellingen har et handlingstema som også er verdt å betrakte i sin helhet der karakterene har en sentral funksjon. Som følge av at demonenes funksjon her er i søkelyset, er ikke disse metodene relevante for min oppgave.

Anderson og Moore nevner deretter noen metoder som i seg selv ikke like åpenbart er metodologiske tilnærminger: Dekonstruksjon (*maktkritisk*), Feministisk kritikk, og postkolonial kritikk. De bærer preg av å lese evangeliet med et kritisk blikk angående ideologiske problemer, som for eksempel det anti-jødiske hos dekonstruksjonisten, det androsentriske hos feministen og det imperialistiske hos den postkoloniale kritikeren

¹³ I stedet for å henvise til Den hellige ånd som den egentlige forfatteren av evangeliet.

¹⁴ Forutsatt at man aksepterer teorien om at de andre evangelistene brukte Markus og Q-kilden.

(Anderson & Moore, s. 15). Disse metodene, utenom sistnevnte, er ikke særlig relevante for denne oppgaven. Sistnevnte metode er relevant fordi den er aktuell som en mulig tolkning av Markus 5, og den forekommer ofte i forskningen derav (se forskning). Blant disse metodene, nevner de også en sosial kritisk metode. Den er ikke særlig opptatt av det ideologiske, men ligner mer på den historie kritiske, idet den gjør et forsøk på å forstå middelhavskulturen og derigjennom evangelieteksten, slik en person fra det første århundret ville forstått det. En viktig forutsetning her, er å unngå å lese evangeliet i lys av egen kultur og tid. Til forskjell fra de tidligere redaksjonskritikere derimot, er sosiale kritikere mindre optimistiske på å kunne rekonstruere historien slik den var (Anderson & Moore, ss. 17-19). Denne metoden ligger tett på det jeg skal gjøre i denne oppgaven, der jeg skal gjøre et forsøk på å vise til hvordan demoner har blitt forstått av jøde-kristne som hørte evangeliet. Allikevel er ikke dette metoden jeg bruker av samme årsaker som jeg nevnte ovenfor.

Den kritisk-narrative metoden oppstod samtidig som de mer maktkritiske metodene. Imidlertid er den ikke preget av å rette søkelyset mot det ideologiske i seg selv. Som nevnt står ikke metoden alene, den bærer med seg preg fra de andre tidligere metodene. Den er også i en forstand historie kritisk, der den beskjeftiger seg likeledes med å komme til et historisk faktum i for eksempel hvordan teksten har blitt forstått. Imidlertid blir både den originale forfatteren og de originale tilhørerne distansert ved *antatt* forfatter og *antatte* tilhørere. Den antatte forfatteren er imidlertid et produkt av den ordentlige forfatteren. Det samme gjelder de antatte tilhørerne, de er likeledes forankret i teksten i måten den er tiltenkt dem. Målet er da å lese teksten slik en antatt leser da ville forstått det (Powell, s. 20). Derfor er det nødvendig å benytte seg litt av den historisk-kritiske metoden på dette feltet, der vi må likeledes dykke ned i demonforståelsen til tilhørerne.

Videre er den narrative metoden en *litterær* tilnærming til teksten. Den beskjeftiger seg heller med den fullstendige formen til teksten enn å betrakte de enkelte perikopene som selvstendige. Perikopene skal heller ikke da knyttes opp mot en spesifikk tradisjon de tilsynelatende ble til i. En narrativ kritiker kan være bevisst på at en perikope har blitt lagt til eller endret, men ignorerer det i tolkningen av teksten. Den retter heller søkelyset mot det fullstendige produktet, altså narrativen (Powell, ss. 7-8). Den narrative tilnærmingen som jeg nevnte innledningsvis «fortelling-som-diskurs» er kjernen i metoden. Fortellingsaspektet er svaret på *hva* narrativen går ut på i lys av hendelsene, karakterer, setting og deres interaksjon med handlingen. Det er i all hovedsak dette karakteraspektet som tjener meg i søken etter demonens funksjon og vesen for eksempel ved å undersøke demonenes karaktertrekk (Powell,

s. 54). Da ser jeg nærmere på om de er runde karakterer, altså om de har en variasjon av stridende karaktertrekk, eller om de er flate karakterer, som vil si at de har karaktertrekk som er faste og forutsigbare. Diskursaspektet forsøker å svare på *hvordan* fortellingen er fortalt retorisk sett. Årsaken til at de særskriver ordet, er nettopp fordi de er udelelige i den narrative metoden. De er begge uvurderlige redskaper i spørsmålet om hva teksten betyr (Malbon, 2008, ss. 31-32) (Powell, ss. 25-27). Et annet viktig moment er en bevisstgjørelse av *synsvinkelen* den antatte forfatteren legger til grunn. Altså verdensbilde i teksten (Powell, ss. 23-24). Dette er altså hovedelementene i den narrative metoden.

Innunder den narrative metoden er det flere undertilnærminger som kan tjene oppgaven. I lys av diskursaspektet er det viktig å se på om den antatte forfatteren bruker symboler eller ironi i narrativen (Powell, ss. 27-28). Powell skriver i det henseende at det kan være enkelt å misforstå en tekst dersom man leser den bokstavelig. Ta for eksempel Lukas 22:44, der Jesus svattedråper faller som blod på jorden. Leser man det bokstavelig derimot fremstår det som om stresset hans førte til blødninger. Men det er jo mest sannsynlig en simile. Powell bruker Philip Wheelwrights forslag til fire kategorier der symbolsforståelsen kan bli avledet. Her er det to av fire som er interessante for denne oppgaven. Den første er arketyriske symboler som deriverer deres mening fra universelle kontekster, for eksempel motsetningen mellom mørket og lyset. Den fjerde er *symbol på kulturell rekkevidde* som deriverer deres mening fra den historiske og sosiale konteksten til den virkelige forfatteren. Begge disse fortolkningsmetodene for symboler er hensiktsmessige i eksegesen, der jeg også inkluderer den historiske konteksten til demoner.

1.2.2 Religionsfenomenologi og Komparasjon

Som guide i bruk av fenomenologi og komparasjon har jeg hovedsakelig brukt James L. Coxs *Phenomenology of Religion* (2010). Boken ser ut til å være utformet for de som skal observere og studere kontemporære religioner i et religionssosiologisk henseende. Av den grunn uthever jeg de tilnærmingene som synes å være relevante for et mer historisk og eksegetisk anliggende. Jeg bruker tross alt den fenomenologiske metoden for å sammenligne, der det i seg selv ikke er en sammenligningsmetode. Imidlertid er det en metode som kan klassifisere religionsfenomener, og jeg skal klassifisere den tidlig jødisk-kristne demonforståelse inn i en typologisk klassifikasjon.

Fenomenologien tilskriver sine røtter til den tyske filosofen Edmund Husserl (1859-1938) til tross for han ikke var den første som brukte begrepet filosofisk. Imidlertid ble måten han tolket filosofiske spørsmål på toneangivende for senere fenomenologier. Fenomenologien

egner seg her i denne oppgaven, der jeg mener at de troendes erfaring har en betydning, og i denne sammenhengen blir det de demonstroende i den andre tempelperioden til Jesu tid. Ikke desto mindre rettes søkelyset mot demonene som religionsfenomen i seg selv. Den fenomenologiske tilnærmingen innehar et mål om å unngå fordom og reduksjonisme av fenomenene, men prøve i den grad det er mulig å beskrive dem (Cox, s. 24). For som jeg nevnte ovenfor, under sosiale kritikere, så er det ikke mulig å komme frem til nøyaktig det de trodde eller mente om demoner. Imidlertid kan vi se fenomenene og den historiske utviklingen og deretter drøfte dem, da med de redskapene fenomenologien tilbyr. Et annet viktig moment fenomenologien hjelper meg med, er å kunne utheve fenomenene i seg selv og dermed sammenligne dem med lignende fenomener. Cox legger følgelig opp til at den fenomenologiske metoden skal brukes komparativt (Cox, s. 62 og 71). Imidlertid mener Stausberg at fenomenologien har feilaktig blitt identifisert som den komparative metoden, og at den i seg selv ikke er komparativ (Stausberg, 2021, s. 21). Det stemmer jo, siden fenomenologien, slik Husserl beskriver det, er en vitenskapelig tilnærming som tar utgangspunkt i bevissthetens betraktninger av fenomener, til og med den gitte naturlige verden (Cox, s. 26). Fortsatt vil jeg bruke Coxs tilnærming til sammenligning simpelthen fordi han har inkludert det.

Her vil jeg kort følge Cox i måten han beskriver bruken av tilnærmingen i kapittel 3 og drøfte det opp mot oppgaven. Den fenomenologiske tilnærmingen har tre innledende punkter: (1) Å gjennomføre *epochè*, (2) å fostre empatisk interpolasjon og (3) vedlikeholde *epochè*. Å gjennomføre *epochè* er der forskeren legger til side sin egen forståelse av fenomenet og gjør heller et forsøk på å forstå det slik det fremstår. Problemet er følgelig at vi som subjektive personer prøver å beskrive noe objektivt, der det objektive i seg selv er en subjektiv erfaring. Cox gir et eksempel der hvis man for eksempel er kristen og mener at Jesus er Guds fulle åpenbaring, må man holde tilbake sin egen tro. Når den kristne da leser en tekst bør han la fenomenet tale for seg selv og ikke se det i lys av egne forutsetninger (Cox, ss. 49-50). De samme reglene gjelder da også for en ateist som likeledes må legge fra seg sine forutsetninger. Fenomenet skal i teorien stå sentralt på sine egne føtter, og fenomenologen skal simpelthen beskrive det han ser med lupen sin. I seg selv inneholder fenomenologien et sammenligningsaspekt. Å fremme empatisk interpolasjon vil si at man gjør et forsøk på å sette seg inn i erfaringen til en annen religion og kultur enn ens egen (Cox, ss. 52-53). Dette er så klart bortimot umulig, som følge av at vi nettopp mangler mange brikker i puslespillet for å få et helhetlig bilde. Når vi da mangler hele bildet, der bildet igjen er et fragment av

virkeligheten, hvordan skal vi da påstå å kunne erfare det som blir beskrevet? Som Cox skriver bør man heller forholde seg til dette som en bevisstgjørelse enn å bruke det strengt metodologisk (Cox, s. 54).

Som følge av at andre punkt innebærer å empatisk leve seg inn i fenomenet, er det tredje punktet en påminnelse om å opprettholde erkjennelsen om distansen man har til fenomenet (Cox, s. 55). Det fjerde og femte punktet går ut på å henholdsvis beskrive og navngi fenomenet. Beskrivelsen av fenomenet blir for min del en historisk bakgrunn av demoner, en beskrivelse av Josefus og en eksegesi av Markus 5:1-20. Å navngi fenomenet er å plassere fenomenet innenfor en gitt kategori (Eller typologisk klassifisering). I en jødisk-kristen kontekst blir demoner ofte plassert inn i en eskatologisk kontekst og knyttes derfor opp mot det *apokalyptiske* (Collins, 1998, ss. 8-9). I en gresk-romersk blir demoner plassert innenfor et halvgudshierarki fra Homers tradisjon. Etter man har plassert dem i en kategori, skal man se på hvordan de har utviklet seg over tid. Til slutt skal man dermed sammenligne (Cox, s. 62). Sammenligningen skal være informert og være innenfor kategorien man har tilskrevet fenomenet. Slik viser man både forskjeller og likheter. Det åttende og siste punktet i en religionsfenomenologisk tilnærming handler om å se essensen av religion i et generelt henseende (Cox, s. 63). Dette virker mer relevant dersom man skal være mer generell i tilnærmingen og dessuten studerer et samtidig religionsfenomen. Imidlertid vil jeg betrakte verdien av demonfenomenet avslutningsvis i oppgaven. Ellers i oppgaven vil jeg altså ikke gjøre dette.

1.2.3 Oppsummering av metodevalg

Etter å ha gått igjennom litt eksegetisk metodehistorie og andre aktuelle metoder, har jeg altså landet på å bruke den narrative metoden. Hovedårsaken til at jeg bruker den narrative metoden er fordi den tillater en litterær tilnærming til hele evangeliet. Derfor kan jeg studere evangeliet på evangeliets premisser. Det er ikke dermed sagt at jeg ikke har en historie-kritisk tilnærming også, fordi den narrative metoden står sjeldent alene, men brukes ofte sammen med andre metoder. Videre gir den narrative metoden en rekke verktøy som er hensiktsmessige å bruke opp mot problemstillingen jeg har her, der jeg også ser på demonenes funksjon. Verktøyene jeg da bruker er *karakterverktøy*, der jeg ser på synsvinkelen og karaktertrekkene til demonene.

Den fenomenologiske metoden skal i all hovedsak hjelpe meg i den intertekstuelle lesningen og sammenligningen med Josefus, der den hjelper meg å utheve trekk ved demonfenomenet.

Det er denne metoden som ser på tilknytningen fra det enkelte til det hele, der jeg trekker noen overskridende linjer mellom demonforståelser.

2 Hva er demoner? Fra konkrete skapninger til spirituelle plageånder

I dette kapitlet behandler jeg demonforståelsen i antikken og legger til grunn for intertekstuell lesning under eksegese. Først vil jeg gå gjennom etymologien til δαίμωνιον, det greske ordet for demon i NT. Her vil jeg både vise en kort historisk utvikling av det hellenistiske demonbegrepet og demonforståelsen til Josefus og Plutark. Jeg vektlegger demonforståelsen til Josefus som følge av at jeg skal sammenligne med ham. Jeg har derfor tatt med en tekst av ham fra *Den jødiske oldtid* (ca. år 90 e.Kr) der han beskriver en demonutdrivelse utført av Eleazar. Hoveddelen av dette kapitlet består i å undersøke den jødiske demonforståelsen historisk for deretter å plassere demoner i en apokalyptisk kategori / sjanger.

2.1 Etymologien til δαίμων og δαίμωνιον: En betraktning av den hellenistiske demonforståelsen

Med henblikk på demonbegrepet bruker jeg hovedsakelig Kittels *Theological Dictionary of the New Testament* (1964). For litt mer generell oversikt på begrepet bruker jeg *Dictionary of New Testament Theology* (Brown, 1975). Annen litteratur er for å utbrodere hellenistisk demonologi, især lener jeg meg på Brenks fine oversikt fra *In the Light of the Moon: Demonology in the Early Imperial Period* (1980).

Innledningsvis i Kittel betraktes først begrepet «δαίμων», som etymologisk er opphavet til det nytestamentlige «δαίμωνιον» og dessuten vårt demonbegrep. Opprinnelig var ordet preget av en grunnleggende animisme, altså tanken om at alt er besjelet, og det er i dette bakteppet begrepet må bli forstått ifølge Kittel. Etymologien til δαίμων er i seg selv usikkert, men det kan komme av «å rive fra hverandre», altså ««å sondre» (Brown, s. 450). Slik kan det tenkes at det er noe som er avkuttet fra den synlige verden, som i dette tilfellet er det guddommelige. Homers bruk av begrepet har vært toneangivende for senere hellenistisk bruk, og det var en homerisk renessanse i det romerske imperiets startsfase (Brenk, s. 2072). Av den grunn er det ikke rart at Plutark begynner hans diskusjon av «daimoner» i lys av Homer. Imidlertid strides de lærde om bruken av δαίμων hos Homer også. Først og fremst har begrepet blitt brukt om guder, mer spesifikt mindre guder, både hos Homer og for eksempel Platon (Kittel, ss. 1-2). Imidlertid har de både hos Homer (især i Odysseen) og Plutark ofte et ondt sinnelag (Brenk, ss. 2072-2073). Fortsatt varierer bruken og dermed forekommer det tvetydigheter (Brown, s. 450) I antikk hellenistisk populærkultur har begrepet blitt brukt både om onde vesener og de

dødes sjeler. Den hellenistiske filosofien gjorde et forsøk på å bryte med denne forståelsen uten å lykkes og endte heller opp med å inkorporere den populære demonforståelsen i filosofien (Kittel, ss. 3-8). Med henblikk på Det nye testaments forståelse, blir forskjellen mellom substantivet δαίμων og adjektivet δαιμόνιον aktuelt. Bruken av δαιμόνιον sammenfaller ofte med hvordan δαίμων har blitt brukt. I den hellenistiske verden derimot kan man si at δαιμόνιον-begrepet denoterer «det som utenfor menneskelig kapasitet, enten er godt eller ondt» (Kittel, ss. 8-9). Det kan brukes derfor om «det guddommelige» og slik får det frem mellomledet fra substantivet.

2.1 Δαίμων og δαιμόνιον hos Josefus

Josefus (år 37-100 e.Kr.) var en jødisk politiker, soldat og historiker. Skriftene hans har vært en viktig kilde både for vår forståelse av bibelsk historie, og for den politiske historien av romerske Judea / Palestina. Kriteriene jeg har valgt meg ut for å sammenligne Markus 5: 1-20 med Josefus er nettopp fordi han er såpass tett på nytestamentlig tid og befinner seg innenfor de samme religiøse rammene som evangelisten Markus (Freedman, s. 983). Slik blir hans vitnesbyrd om demoner og demonutdrivelser interessante å sette opp mot perikopen, men også den historiske demonforståelsen jeg gjør nedenfor. Josefus befinner seg midt i skjæringspunktet mellom en gresk og jødisk demonforsåtelse. Både Kittel og Brown betrakter demonbegrepet hos Josefus og de begge er enige om at han bruker δαίμων slik som hellenerne og at han ellers bruker δαιμόνια om onde ånder (Brown, s. 450) (Kittel, s. 10). Med onde ånder tenkes da den lignende demonforståelsen som kommer til uttrykk i NT og slik som han bruker det i Josefus-teksten jeg har med i oppgaven. Kittel påpeker imidlertid hvordan han skiller seg på et punkt særlig, der han bruker adjektivet δαιμόνιος for «det fryktelige». Videre bruker han dessuten δαίμονες der han snakker om de dødes gjenferd, og skriver også i *Den jødiske krig* (ca år 70 e.Kr.) at demoner er gjenferdene til de onde menn (7:6:3: 184-191) (Josephus, 1968, s. 559). Dette er bemerkelsesverdig, der jøder ellers ikke har gjenferd i sin teologiske verdensanskuelse. Videre plasserer Josefus seg innenfor tradisjon av de falne engler og at de er en viktig årsak i syndefloden i *Den jødiske oldtid* (1:3:1: 72-76) (Josephus, 1978, s. 35). Derimot ser han ikke ut til å tillegge dem opphavet til demoner, der de har som nevnt sitt opphav i onde mennesker. Når det gjelder å drive ut demoner, skriver Josefus både i *Den jødiske oldtid* og i *Den jødiske krig*, at urter er effektive utdrivelsesmidler. Dette skal vi se et eksempel av herunder.

Demonutdrivelsen til Eleazar

Teksten jeg har valgt å sammenligne med er fra Den jødiske oldtid (ca. år 90 e.Kr.), bok VIII (8:2:5: 40-49). Bøkene er skrevet for å gi en historisk beskrivelse av det jødiske folk fra deres bibelske begynnelse til Josefus' samtid (Freedman, s. 985). Her retter han fokuset mot kong Salomos demonutdrivelsesferdigheter og Eleazar som driver ut en demon på Salomos vis i romernes nærvær.

I kapittel (bok) VIII, vers 40-49 nevner Josefus både demoner (δαμόνια) og demonutdrivelser. Han skriver i den anledning om kong Salomo og hans visdom som overgår alle andres, uansett folkeslag og mennesker. Han var ikke desto mindre kjent som en ekspert på demoner og demonutdrivelser. Josefus skriver: «Gud ga ham kunnskapen om og kunsten mot demoner til menneskets helbredelse og fordel». Slik evnet Salomo å lage besvergelses som lettet på sykdommer og etterlot seg slik demonutdrivelsesformer som sørget for at demonene virkelig ble drevet ut og aldri kom tilbake. Denne formen for helbredelse var populær på Josefus' tid, grunnet dens effektivitet. Slik begynner Josefus å fortelle om en Eleazar¹⁵, en av hans landsmenn (altså en jøde), som i keiser Vespasian, sønnene hans, tribunen og en rekke andre soldaters nærvær, drev ut demoner på Salomos vis. Josefus forteller oss at han drev de ut på denne måten: Eleazar holdt en ring opp mot nesen til den besatte. Ringen hadde en av røttene foreskrevet av Salomo under seglet, og idet den besatte luktet på det, *dro* Eleazar demonen ut gjennom neseborene. Da den besatte falt ned, formanet han demonen til å aldri komme tilbake til ham. I formanelsen brukte han Salomos navn og resiterte besvergelsene som Salomo hadde laget. For å bevise at han virkelig hadde drevet ut demonen, tok Eleazar og plasserte en kopp med vann, eller et fotbasseng, et lite stykke unna og kommanderte demonen til å velte det da den gikk ut av mannen. Dette gjorde han for å gjøre kjent for tilskuerne at demonen faktisk hadde gått ut av mannen. Da dette ble gjort ble Salomos visdom og forstand åpenbart, slik at alle folk skal vite om hans storhet og hvordan Gud foretrekker ham, og videre at ingen under solen skal være uvitende om kongens overskridende dyd på alle felt¹⁶ (Josephus, 1966).

¹⁵ Kanskje en essener. Essenerne var i besittelse av medisinerbøker som ble tilskrevet Salomo (et forslag fra Loeb boken på samme side som det jeg henviser til ovenfor).

¹⁶ Ifølge Evans ble det faktisk slik. Jødiske eksorsister ble ansett for å være effektive og Salomo ble ofte nevnt som en autoritet innenfor eksorsismefeltet (Evans, s. 146 og 150).

2.1.2 Δαίμων hos Plutark

Plutark (ca. år 50-120 e.Kr) var en biograf, essayist, platonsk, prest av Apollo og romersk borger. Han befinner seg både samtidig som Josefus og likeledes tett på nytestamentlig tid og er av den grunn interessant å se på. Imidlertid blir han inkludert heller for å belyse sammenligningen i stedet for å bli med sammenligningen. Hos Plutark finner vi den mest utarbeidede demonologien på hans tid. I studien av hans demonologi har det imidlertid vært et problem å skille mellom det han selv mener, det han behandler som et produkt av hans tid og til slutt det han behandler historisk. Som nevnt ovenfor, skrev jeg at slik Plutark behandler δαίμων -begrepet, er de ofte av et ondt sinnelag. Men det er da ikke slik at han nødvendigvis trodde på dette. Idet Brenk skrev om Plutarks demonologi, var det nettopp to strømninger innen forskningen som enten presiserte hans demonstro og hans beskrivelse av dem, og andre som presiserte en mer nyansert forståelse. At han trodde på en eller annen form for δαίμων er dog sikkert (Brenk, s. 2117). Hos Plutark blir demoner beskrevet halvguder som både kan være onde og gode. Videre kan de i *De defectu oraculorum* beskrives som hovedårsaken til at det er færre orakler på hans tid enn det var før, vises til å være fordi daimonene har forlatt verden (Brenk, s. 2118). Slik kan de i knyttes opp mot tanken om at et overnaturlig vesen må til for å få åpenbaringer. Uansett hvordan man da ser på daimonene, er de alltid tilknyttet det guddommelige. Det interessante her er hvordan vi kan knytte tanken opp mot hvordan demonene *ble til* i jødisk-kristen kontekst samt hvordan de er i Det nye testamentet.

2.2 Gammeltestamentlig og senere jødiske syn på demoner

Om man leser hele Bibelen som en stor narrativ likeledes som de tidlige kristne, altså der Jesus spiller inn i det store kosmiske dramaet fra genesis, blir demonforståelsen desto mer forklusset. For det er følgelig ingen klar sammenheng fra Det gamle testamentet til Det nye testamentet med henblikk på demoner. Demonene vi finner i NT er ikke å finne i GT (Henze, 2017, s. 96) Demonforståelsen til jødene har utviklet seg fra å være en abstrakt størrelse, der de ikke tillot dem noen spesifikk tilhørighet eller opphav, til å bli teoretisk sett mer konkrete i den intertestamentlige perioden. Eller rettere sagt at de har fått et konkret opphav i det kosmiske dramaet (Freedman, s. 139). Man kan si at deres opphav før dette var fra Gud selv. Om vi leser 1 Samuel 16, står det at Gud sendte en ond ånd over Saul, etter at han hadde sendt Herrens ånd over David. Denne onde ånden er ikke en ånd som står imot Guds vilje, på samme måte som de onde og urene ånder i NT (Henze, s. 97). Det er jo en ånd Gud selv har sendt for å vise at han har forlatt Saul. Ved å ha Gud som opphavet bevarer de også monoteismen, for menneske kan ikke vise til noen annen makt enn Gud. Med henblikk på

δαίμων som mellommenn mellom det guddommelige og det verdslige, har GT lignende fenomener ved engler, men igjen er dette kommunikasjonen mellom mennesker og Gud (Kittel, s. 11). «Det onde» har ikke et eget hierarki, annet enn ved mennesker selv i deres relasjon til Gud.

Som nevnt er det først i den intertestamentlige perioden de begynner å utvikle hva demoner er og hvor de kommer fra. Den dominerende myten som oppstår, er at demoner er avkommet til falne engler som har brutt med Gud ved å følge deres egne lyster. Perikopen som trolig inspirerte denne tanken hos andretempels jødiske skribenter, er følgelig «Guds sønner» som ligger med menneskekvinner i 1 Mosebok 6:4. Det er flere kilder til denne tanken som dateres ca. til de tre siste århundrene f.Kr. Kildene inkluderer følgende: 1 Enoks bok (Book of the Watchers); Kjempenes bok; Jubileerboken; Damaskus dokumentet; Ben Sira; Salomons visdomsbok; 3 Makkabeer; 3 Baruch; Pluss en mengde med fragmenter som utelukkende er å finne blant Dødehavsrullene (Stuckenbruck, s. 2). Det er især Book of the Watchers i 1 Enok og Jubileerboken som er verdt å bemerke seg, der særlig Enoks bok har blitt ansett for å være den mest toneangivende (Stuckenbruck, s. 179). Ikke desto mindre er Jubileerboken skrevet i bakteppet av Enok, der det fremkommer at den bruker de samme motivene (Henze, s. 106). Derfor vil jeg herunder gå gjennom tolkningen av Enoks bok og Jubileerboken og hvordan de beskriver opphavet til det onde.

2.2.1 Enoks bok og Jubileerbokens forklaring på det onde og det apokalyptiske

For enkelhetens skyld refererer jeg heretter til Book of the Watchers som Enoks bok, der jeg ikke skal behandle annet derfra eller andre Enoks-bøker. Jeg følger også Henze i hans forklaring, der han dessuten har inkludert utsnitt av kildetekstene oversatt til engelsk av henholdsvis George W. W. Nicklburg og O. S. Wintermute. Jeg har allerede forklart litt rundt hendelsene rundt de falne engler og må gjenta meg selv litt her.

Om vi vender tilbake til Genesis 6 1-4 i seg selv, er det ikke helt klart hva som foregår. Det blir kort fortalt om hvordan Guds sønner, som er antatt for å være engler, så at menneskekvinner var vakre og tok dem dermed som koner. Umiddelbart i det neste verset sier Gud at menneskets alder skal bli forkortet til 120. Det er ikke en klar sammenheng fra det som skjer i de to først versene til det tredje. Deretter får vi vite at «Nefilim» gikk rundt på jorden i de dager, og det er de som var avkommet til de falne englene og menneskekvinnene. Mer enn dette forblir ukjent. Senere får vi vite at Gud angret på at han har skapt menneskeheten, der det bare er ondskap i menneskenes hjerte. Av den grunn vil han forårsake en flod på jorden for å rense den. Henger dette dermed sammen med det englene hans gjorde?

Denne opprinnelige teksten som har tjent som inspirasjon for andretempels jøder, er følgelig knapp og moden for tolkning (Henze, s. 102). Årsaken til at de tok initiativ til å utbrodere er trolig fordi det var en periode der den antikke jødedommen så en økende interesse for den spirituelle verden (Henze, s. 103). Hva som forårsaket interessen derimot, er ikke sikkert. Som vi har sett, har de utbrodert en tanke som allerede var å finne i GT. Men vi kan anta at de har blitt preget av for eksempel babylonske tekster som inneholdt en rekke demoner og mindre guder (Henze, s. 103).

I Enoks bok¹⁷ utbroderer de følgelig hva som hendte i detalj. De falne englene er nå kalt ånder eller «voktere¹⁸». Videre blir vi forklart at de opprinnelig ikke var tiltenkt å ha koner som følge av at de var evige ånder fra himmelen med bolig i himmelen. Det at de lå med menneskekvinner skapte så de såkalte kjempere (LXX γίγαντες - Hebraisk נפלים) og dette forårsaket de falne englenes urenhet. Englene ble derfor bundet til dommens dag, der de skal bli fengslet i all evighet (Elder, 2016, s. 435). Deres avkom, kjempene, slavebundet menneskeheten og ødela den naturlige verden (Stuckenbruck, s. 180). Det var rundt denne tiden Gud så det som nødvendig å utslette menneskeheten¹⁹ foruten Noah og hans familie. Til tross for at de fysiske kjempene ble utslettet ved syndefloden, stiger åndene deres ut av kroppen deres. Dermed tar de en mer abstrakt form. Gud sier deretter at disse kjempene skal bli kaldt «onde ånder» på jorden og at deres bolig skal være på jorden. Disse åndene leder menneskeheten på avveie til vold, gjør øde og forårsaker plager. Grunnen til at de plager menneskeheten alene, er muligens fordi de er avkommet deres og er relatert til dem (Henze, ss. 103-104). Derigjennom ble de også evig fordømt av Gud til dommens dag. Slik blir vi nå også kastet inn i det apokalyptiske på to områder. De onde åndene blir altså ikke bundet på samme måte som englene. I stedet for har de friheten til å gjøre hva de vil inntil dommen. Spørsmålet blir så hvorfor Gud tillot de onde åndene å eksistere. Det her Jubileerboken gjør seg aktuell som utbroderer videre fra Enoks bok.

Jubileerboken ble skrevet ca. år 200 f.Kr. Denne boken illustrerer dermed videre jødernes interesse for det åndelige. Boken handler ikke alene om opphavet til de onde ånder, men gjenforteller også deler av første og andre Mosebok. Med henblikk på de onde åndene derimot, forteller de desto mer på detaljnivå hvordan dette artet seg etter syndefloden.

¹⁷ Som sagt i Book of the Watchers, "Vokterboken", som er i kapittel 1-36 i 1 Enok.

¹⁸ Direkte oversatt fra arameisk betyr det at de er søvnløse.

¹⁹ Diskusjonen er jo også om hvorvidt han ville utslette menneskeheten eller disse kjempene.

Jubileerboken eniges med Enoks bok på mange områder, for eksempel på hvordan de onde åndene ble til gjennom kjempene etter floden (Stuckenbruck, s. 29). Den retter så blikket sitt mot hvordan dette gikk til på Noahs dager. De onde åndene plager allerede Noahs barn og barnebarn rett etter floden, der de forfører og dessuten dreper dem. Etterkommerne til Noah bestemmer seg derfor å dra til Noah, for Noah har Guds gunst (Henze, s. 108), og spør om han kan be Gud om å fjerne demonene. Noah gjør som de spør og ber dermed til Gud om at Han må stoppe dette slik at han kan oppfylle Guds ønske om å fylle jorden problemfritt. Gud bønnhørte Noah og ba englene hans om å binde dem alle. Imidlertid kom sjefen over de onde ånder, Mastema, og ba Gud om å få ha noen av dem igjen, slik at han kan råde over dem. Pussig nok tillater Gud dette, og lar en tiendels av dem å være igjen og resten blir sendt til dommens plass. Videre ble de stoppet fra å følge Noahs barn, der engler lærer Noah hvordan man kan holde demoner unna og helbrede sykdommene de påfører ved å bruke urter (Stuckenbruck, s. 32). Uansett er demonenes dager begrenset inntil dommen (Henze, s. 110). De har derfor allerede tapt og deres dom ventes snart (Stuckenbruck, s. 29).

Det er to store ting å hente fra disse tekstene: For det første har vi nå fylt tomrommet fra det gamle testamentet til Det nye. Demonene har et tydelig opphav som evangelistene unnlater å fortelle, som følge av (må vi anta) at de var kjent med disse tekstene og denne tradisjonen. I andre tekster i NT derimot, kommer det tydelig frem en lignende tanke om falne engler som her. Dette viser jeg til i tabelldelen 2.4.

Om man deretter leser Markusevangeliet gir det derfor mening hvorfor Jesus møter på alle disse urene åndene. Ikke desto mindre gir det mening hvordan de omtaler ham og gjenkjenner ham, der de er etterkommere av Guds engler. Imidlertid er det ikke klart hvorvidt de er Guds hovedmotstandere, der Gud i en forstand fortsatt tillater deres eksistens. Det peker kanskje tilbake på hvordan de allerede har tapt. Som vi skal se, har de en erobret tilnærming til Jesus der oppfører seg som underdanige. Her kommer det derimot ikke noe til uttrykk som tilsier at det er en rigid dualitet mellom et gode og det onde. En annen ting som ikke blir forklart, er hvordan de tilsynelatende plager menneskeheten fra det ytre til å besette dem. Denne tanken har kanskje kommet fra en mer hellenistisk forståelse, slik som Lucian beskriver det (Brenk, s. 2130). Til slutt er det verdt å bemerke seg hvordan Noah blir opplært i bruk av urter for å helbrede demonens plager. Denne tanken gjenspeiles i Josefus-kildetekstene jeg har inkludert her, men er ikke å finne i Markusevangeliet. For det andre har det apokalyptiske gjort seg gjeldende. Enoks bok er en åpenbaringstekst lik Johannes åpenbaring, der disse ting blir åpenbart til ham av en engel. Engelen åpenbarer både det som gjelder det timelige, altså at det

er en dom, men også at det er en annen overnaturlig verden. Slik passer teksten inn i den apokalyptiske sjanger, slik Collins beskriver det (Collins, 1998, ss. 4-5 og 12). Dette innebærer videre en verdensanskuelse som er delt av apokalyptiske tekster. Verden i disse tekstene er mystiske, og en åpenbaring fra en overnaturlig kilde er nødvendig for å forstå den. Det er en hemmelig bakenforliggende verden full av engler og demoner som er direkte knyttet til menneskehetens skjebne, og denne skjebnen er bestemt av en siste dom (Collins, s. 8).

3 Eksegese

3.1 Demoner, urene og onde ånder i NT

Hittil har jeg hovedsakelig brukt demonbegrepet om ethvert fenomen som angår besettelse i Det nye testamentet. Det er imidlertid ikke så enkelt at de synoptiske evangelistene alltid bruker δαιμόνιον når de snakker om demoner. Årsaken til at demoner har endt opp med å brukes som en samlebetegnelse på alle ondartede og overnaturlige skapninger kan føres septuagintaoversetterne ifølge Martin (Reed, s. 342). Det gir mening, der de måtte bruke noe som var tilsvarende til egne fenomener. I Markusevangeliet bruker Markus πνεῦμα ἀκάθαρτον og δαιμόνιον om hverandre uten å gjøre et eksplisitt skille, derimot holder han seg mer trofast til førstnevnte. Spørsmålet blir om det er en vesentlig forskjell. Til tross for at Markus bruker forskjellige begreper for å beskrive demoner, har de ett fellestrekk i at de alltid besetter ved ordet «δαιμονίζομαι» som etymologisk denoterer på å være besatt av en δαιμόνιον. For eksempel i Markus 5 blir den besatte beskrevet først som en mann med en uren ånd. Senere i fortellingen blir han omtalt som «den besatte» (δαιμονιζομένῳ Markus 5:16). En som har tatt opp debatten om det faktisk er en vesentlig forskjell på begrepsbruken er Wahlen i *Jesus and the Impurity of Spirits in the Synoptic Gospels* (2004). Han antyder at de urene åndene gir uttrykk for en kontrast til det overordnede perspektivet på renhet, og at det dermed er en hensikt å skille mellom en demon og en uren ånd. De fleste kommentarer og studier har ikke viet særlig oppmerksomhet til akkurat denne distinksjonen og hvorvidt den er avgjørende i forståelsen av evangeliet (Wahlen, ss. 1-3). Som vi får se under eksegesen, mener Marcus at uren ånd er en jødisk term for demon (Marcus, s. 187), og konkluderer med det. Det samme kan sies for Kittel og Henze, der de tilsynelatende fremsetter uren ånd som en jødisk forståelse av demon (Henze, s. 92) (Kittel, s. 16). Denne oppgavens anliggende er ikke å studere denne distinksjonen videre. Men jeg anså det som viktig at det er mulig at det er mer til denne distinksjonen og derfor bør den nevnes. I eksegesen og der jeg ellers må tale om det partikulære, tar jeg hensyn til hvilket ord som blir brukt om besetteren, for eksempel om det er en demon, ond ånd eller uren ånd. I den mer allmenne diskusjonen fungerer dermed demonbegrepet som en samlebetegnelse på de ulike variasjonene.

3.2 Synoptisk tabell over demoner og en oversikt over avgjørende demonforståelser

Før jeg snevrer meg inn til Markus 5:1-20 vil jeg først vise til noen tabeller som gir oversikt over alle tilfellene av demoner i de synoptiske evangeliene samt liten oversikt over noen viktige demonrelaterte tekster fra NT ellers. De synoptiske tabellene har jeg hentet fra

Catholic Resources (Just, 2016). Til tross for at de er fra en nettkilde er den sikker og gir en god oversikt. X'en i disse tabellene viser til at den perikopen ikke er å finne i det evangeliet. De ekstra-synoptiske tabellene har jeg laget selv ved egen undersøkelse av Bibelen. Her vil jeg vise til to ting hovedsakelig. For det første viser tabellen hyppigheten av demoner og «de onde» i de synoptiske evangeliene og dermed illustrerer deres relevans. For det andre gir den en enkel oversikt. Ved disse tabellene håper jeg å vise til at jeg har bemerket meg de andre tilfellene til tross for at jeg fokuserer hovedsakelig på ett evangelium og derunder én perikope. Markus ble heller ikke til i et vakuum, så de andre tekstene er også relevante til eksegesen som mulige utbroderinger eller paralleller.

Tabell direkte over demoner og «den onde» (Satan) i de synoptiske evangeliene

Perikope	Markus	Matteus	Lukas
Jesus blir fristet av Djevelen / Satan	1:12-13	4:1-11	4:1-13
Urene ånden / demonen i synagogen i Kapernaum	1:23-28	X	4:33-37
Jesus driver ut en demon fra en stum	X	9:32-33 12:22-23	11:14
Beelsebul-kontroversen: Ved hvilken makt ...	3:22-30	9:34 12:24-30	11:15-23
Den besatte fra gravhulene, «Legion»	5:1-20	8:28-34	8:26-39
Den syrisk-føniske kvinnes datter (fjerneksorsisme)	7:24-30	15:21-28	X
Gutten med en uren ånd og faren med vantro	9:14-29	17:14-21	9:37-43a
En annen som driver ut onde ånder i Jesu navn	9:38-41	10:42	9:49-50

Tabell over tilfeller der demoner og «den onde» blir nevnt i de synoptiske evangeliene

Perikope	Markus	Matteus	Lukas
Jesus formaner feberen til Simons svigermor	1:29-31	8:14-15	4:38-39
Fortelleren oppsummerer Jesu demonutdrivelser og helbredelser	1:32-34	8:16-17	4:40-41

Jesus går rundt i Galilea og forkynner og driver ut demoner	1:39	4:23	4:44
Uren ånd gjenkjenner Jesus, men han stilner dem	3:11	12:15-16	4:41
Jesus skal gi de tolv autoriteten til å drive ut demoner	3:15	10:1	X
Satan som tar vekk Guds ord som blir sådd i menneskenes hjerter	4:15	13:19	8:12
Lignelsen om ugresset: Jesus forklarer at fienden som har sådd dem er djevelen.	X	13:39	X
Jesus sender ut sine apostler med makt over urene ånder	6:7	10:8	9:1
Hvis motstanderne kaller Jesus Beelsebul, vil de si verre om hans disipler	X	10:25	X
Fortelleren rapporterer at apostlene driver ut mange demoner og helbreder de syke	6:13	X	X
Jesus irettesetter Peter for å gjøre motstand mot ham: «Gå bak meg, Satan!»	8:33	16:23	X
De 70 returnerer fra deres oppdrag der de forteller at sågar demonene adlyder dem. Jesus svarer: «Jeg så Satan falle ned som lyn fra himmelen»	X	X	10:17-18
Jesus helbreder en kvinne som «Satan har bundet for 18 år»	X	X	13:10-17
I lignelsen om sauer og geiter sier kongen: «Vik fra meg til den evige ild som er forberedt for Satan og hans engler»	X	25:41	X
Satan for inn i Judas ved nattverden (jfr. Johannes 13:27)	X	X	22:3
Jesus forteller Peter: «Satan har krevd å få sikte dere som hvete»	X	X	22:31
Jesus har drevet ut syv demoner fra Maria Magdalena	16:9	X	X
De troende vil drive ut demoner i Jesu navn	16:17	X	X

Et utvalg av ekstrasynoptiske tilfeller av demoner og falne engler

Johannes' evangelium	
Vers	Perikope
10:20-21	Jødene er delt i møte med Jesus. Noen mener han er besatt, mens andre påpeker at en besatt ikke ville åpnet øynene til folk.

Apostlenes gjerninger	
Vers	Perikope
16:16-18	Paulus formaner kvinnen med en synsk ånd som vet hvem han er.
19:13-17	Jødiske åndemanere bruker Jesu navn. De syv sønnene til ypperste presten Skevas gjorde dette. Men den onde ånden svarte dem: «Jesus kjenner jeg, og Paulus vet jeg om, men dere, hvem er dere?»

Efeserne	
Vers	Perikope
6:10-18	Guds åndelige rustning til kamp: «Vår kamp er ikke mot kjøtt og blod, men mot makter og åndskrefter, mot verdens herskere i dette mørke, mot ondskapens åndehær i himmelrommet»

1 Peters brev	
Vers	Perikope
2:4	Gud miskunnet seg ikke over englene som syndet, men sendte dem til helvete der de ble bunnet i mørkest lenker

Judas' brev	
Vers	Perikope
6:6-7	Engler som ikke tok vare på sin høye stand, men forlot sin bolig blir holdt i varetekt i evige lenker under mørket til dommen. Sodoma og Gomorra levde i hor og unaturlige lyster, slik som englene.

Johannes' Åpenbaring	
Vers	Perikope
12:7-10	Mikael kjemper mot dragen (Satan) og hans engler og kaster dem ut. De falne englene forfører verden etter å ha blitt kastet ut
20:1-10	Satan blir bundet i 1000 år. Etter å ha fått frihet i en liten periode, blir Satan og hans engler kastet i ildsjøen i en siste dom

3.2.1 Kommentar til tabellene

Her kan vi se noen tydelige trekk. For det første fremkommer det tydelig en tanke om falne engler allerede fra de synoptiske evangeliene og tekster eller i Det nye testamentet. Slik plasserer evangeliene seg tydelig i myten eller tradisjonen om de falne engler. Denne myten gjenspeiles dog ikke i Markusevangeliet, men gjør altså det hos Matteus og Lukas. Hos Lukas sier Jesus at han så Satan falle ned fra himmelen, likt et lyn. Matteus samstemmer med 1 Peters brev, Judas' brev og Johannes Åpenbaring, der de falne engler blir plassert i det apokalyptiske. Det er også interessant å bemerke seg at Johannesevangeliet av en eller annen grunn har unnlatt å snakke om demoner utenom én gang, der det er Jesus som blir anklaget for å være besatt. Lignende anklage forekommer hos alle evangelistene ved Beelsebul-kontroversen. I Apostlenes gjerninger ser vi igjen at demonene gjenkjenner de hellige og har kjennskap til Jesus og Paulus når andre gjør et forsøk på å drive dem ut. Med henblikk på Paulus, snakker han aldri direkte om demoner, men han skriver utførlig i Efeserne om den troendes kamp som en kamp mot den onde åndelige hær og ikke den verdslige, som igjen kanskje fremkommer i perikopen om den besatte i gravhulene.

3.3 Forskningen på demoner i NT-verden og Markus 5

Under denne delen vil jeg først vise til den generelle forskningen gjort på demoner i Det nye testamentet og snevre inn til forskningen gjort på den aktuelle perikopen.

Sist gang demoner var et stort tema her til lands var i 1978 under den såkalte «demonsak», da en eksorsisme av en ung kvinne nådde ut i offentligheten. I den anledning tok Det teologiske fakultet saken opp i sine lørdagsforelesninger «Teologien i sentrum» under tittelen «Søkelys på demonene». Forelesningene som ble holdt den dagen ble omsider gjort om og publisert i bokformat i 1979 (Lønning, 1979). Forelesningene og boken var et forsøk på å fortolke demoner til vår egen kontekst. Det som er av interesse herfra for denne oppgaven er Jacob Jervells tekst om demoner og demoni i Det nye testamentet (Jervell, ss. 28-44). Her retter

Jervell først oppmerksomheten mot hvordan Det nye testamentes er knapt med henblikk på beskrivelsene om demonene. I det henseende skriver han at «Det nye testamentet er ingen svartebok». Ingen av evangelistene hadde som hensikt å fortelle oss om de mørke krefter eller magiske formler. Ifølge Jervell får vi derimot hint om demonforståelsen i Det nye testamente: De er organisert under Belials eller Satans ledelse og de er i strid med mennesker og Guds rike (Jervell, s. 30). Jervell runder av teksten ved å betrakte hvordan man skal se på demoner i dag, og mener at vi ikke kan late som om vi lever i den verden teksten ble til i. Man kan videre gjøre saken helt harmløst ved å lokalisere det demoniske til avgrensede enkeltindivider, men her forkaster vi dermed det urkristne. Jervell foretrekker heller da at vi taler om det *ondes mysterium* og henviser følgelig til Pauli ord: «Det onde som jeg vil, gjør jeg ikke, men det onde som jeg ikke vil, det gjør jeg.» (Jervell, ss. 43-44). Altså er vi drevet av krefter vi ikke helt forstår²⁰.

I 2010 skrev Craig A. Evans en artikkel i tidsskriftet *Transformation* om hvordan Jesu navn har blitt brukt av hedninger i magiske ritualer for å fjerne onde ånder. I det henseende retter han søkelyset på onde ånder og Jesu demonutdrivelser. Han begynner innledningsvis med å snakke om hvordan forskningen rundt den historiske Jesus har unnlatt å diskutere mirakler og demonutdrivelser frem til nyere tid. Årsaken er at det overnaturlige har blitt ansett for å være mytologiserende for den historiske Jesus. Det har følgelig siden 80/90-tallet vært økt interesse i å ta disse religionsfenomenene seriøst idet man studerer Jesu liv og virke. Dette er viktig som følge av at for å forstå Jesus må vi ta disse fenomenene seriøst. Han begrunner dette med at det er ikke historikernes anliggende å forklare det metafysiske rundt disse fenomenene. Det er altså den naturvitenskaplige eller den filosofiske personens anliggende. Historikerne skal ifølge Evans simpelthen fortelle at folk på den tiden trodde på det og at det var en viktig del av hverdagen deres uten å felle en verdidom (Evans, s. 146). Men hvordan skal teologene forstå dem? Især de teologene som bekjenner en viss sannhet i dem?

Graham Twelftree skriver likeledes som Jervell i bakteppet av moderne eksorsismer på 70- og 80-tallet som spredte seg til populærkulturen (Twelftree, 1993, ss. 1-2). Han bemerker seg hvordan slike nyhetsrapporter var populære og at interessen for det okkulte var på en opptur. Imidlertid har ikke kirken på hans tid, i hans tilfelle den anglikanske, vært entydig i dens forhold til nettopp demoner og demonutdrivelser. Han retter i det henseende oppmerksomheten mot den historiske Jesus på ny, slik at vi kan forstå ham bedre. Da især om

²⁰ J.fr. «sinnsrobønnen» fotnote 5.

hvorvidt den historiske Jesus faktisk var en eksorsist, da en eksorsist på samme måte som andre på Jesu tid (Twelftree, s. 3). Han viser her hvordan folk i varierende grad har studert den historiske Jesus enten med eller uten hensyn til hans mirakler, der demonutdrivelser er inkludert. Med henblikk på perikopen om den besatte fra gravhulene, viser han til at teksten²¹ ble enten forstått som en historisk tekst som vitner direkte og konkret til det som har hendt, eller som en «eventyrfortelling» som har blitt tillagt Jesus. Herunder er det flere måter å tolke perikopen på, om man leser det med hensyn til det første århundrets demonologi, psykologisk, osv. (Twelftree, ss. 72-73).

Det har dog lenge vært en slags «standardtolkning» av Markus 5, hvor man leser perikopen som en tekst som illustrerer Jesu makt over de onde og urene ånder. Det er imidlertid to aktuelle hovedtolkninger i dag²² som gjelder hvorvidt man leser teksten enten som en politisk satire rettet mot romerne, eller som en tekst i tråd med andretempel-periodens teologi. Førstnevnte påpeker perikopens påfallende allegoriske budskap mot romerne. Sistnevnte tolkning er mer et forsøk på å forstå teksten gjennom den andre tempelsperiodens teologi enn et forslag på hva den peker mot. Poenget er at den skal hjelpe å utfylle forståelsen over hva teksten *kan* bety. Disse to tolkningene vil jeg kort vise til herunder før jeg går lengre ned i materie.

Med henblikk på å forstå perikopen som politisk kritikk eller satire mot romerne, bruker jeg Calpino (2008) og Onyenali (2021). Calpinos anliggende er å finne frem til en «før-Markansk» lesning av perikopen, der hun mener teksten har lite markansk preg i utgangspunktet. Altså bruker hun en redaksjonskritisk metode (Calpino, s. 15). Derigjennom argumenterer hun for at perikopen brukte subtil politisk satire for å vitne om Jesu virke for de fattige og underrepresenterte i samfunnet. Hun mener ytterligere at teksten hadde stor slagkraft for de som var under kolonialt herredømme. I det henseende henviser hun til legion som allegorisk for de romerske overmaktene. Videre var de romerske soldatene kjent for å elske svinekjøtt. I lys av at Legion da spør om å ikke bli sendt ut av landet, blir scenen ifølge Calpino, komisk for de anti-romerske tilhørere av perikopen (Calpino, s. 20). Onyenali mener Markusevangeliet for øvrig er gjennomsyret av anti-romersk polemikk, og at dette likeledes kommer til uttrykk i perikopen. Onyenali retter søkelyset mot den fremtredende

²¹ På hans tid.

²² Ut ifra det mikroskopiske bilde jeg har laget meg foreløpig. Det er i alle fall to hovedstrømninger i hvordan man tolker perikopen som interesserer meg.

keiserdyrkelsen. Her går han fyndig igjennom hvordan keiserdyrkelsen har oppstått til hvordan det greske ordet προσκυνέω²³ har blitt brukt til det formålet (Onyenali, ss. 78-79). I den sammenheng mener han at προσκυνέω blir brukt som en anti-romersk motiv i Markus 5:6. Han viser til den da påfallende måten legionen faller ned på kne for ham²⁴ som om de tilber ham og dessuten omtaler Jesus som den høyestes Guds sønn, altså med en keiserlig tittel (Onyenali, s. 83).

Elder (2016) og Moscicke (2019) argumenterer på den annen side for at perikopen bør leses i lys av andretempel-periodens teologi. Elder henviser til hvordan 1 Enoks bok 1-36 har vært toneangivende for den jødiske teologien og forståelseshorisont, spesielt med henblikk på opprinnelsen av demoner. Hans anliggende er dermed å vise til hvordan disse to tekstene henger sammen og at 1 Enok utbroderer og gir en forklaring på fortellingen om den besatte i gravhulene. De har ifølge ham en rekke tematiske paralleller (Elder, s. 433). Ta for eksempel hvordan den urene ånden blir beskrevet som nettopp *uren*. Han mener altså at den blir beskrevet som sådan fordi Markus muligens påkaller 1 Enok (den greske varianten), der englene (Watchers) som hadde seg med mennesker skapte de såkalte kjemper og dermed ble beskrevet som *urene*. Videre forårsaker resten av deres handlinger urenhet overfor jorden (Elder, ss. 434-435). Med basis i Elder, bygger Moscicke videre på tanken om hvordan den i andre tempel-perioden underbygger demonforståelsen hos Markus. Imidlertid fokuserer han mer på hvordan Jesu handlinger samstemmer med tidlig-jødisk utdrivelsesriter (Moscicke, s. 367).

I eksegesen lener jeg meg mer mot Elder og Moscicke i tolkning av perikopen. Imidlertid er Calpinos og Onyenalis tolkninger avgjørende. Hvorvidt perikopen henspiller på det romerske, blir derfor også en viktig del av eksegesen.

3.4 Overblikk over Markus' evangelium: Sjanger og tema

I denne oppgaven er som sagt mitt anliggende å studere demoner slik de fremstår i NT. Det gir meg muligheten til å gå dypere ned i mange forskjellige NT-tekster, for demoner blir nevnt mange ganger som jeg viste under tabellene. Jeg har imidlertid valgt å eksegere Markus 5:1-20. Hovedårsaken til at jeg har valgt å eksegere denne perikopen, er som følge av at den inneholder alle aspektene jeg ser etter. Det er en demon. Demonen gjenkjenner Jesus, forteller navnet sitt og blir drevet ut ved ord alene. Dessuten er den synoptisk som vil si at den

²³ J.fr. fotnote 20 under oversettelsen.

²⁴ Altså προσκυνέω.

ytterligere er inkludert av Matteus og Lukas (Matteus 8:28; Lukas 8:26). Lukas sin variant er tilnærmet identisk til den vi finner hos Markus, men den er mindre deskriptiv. Den har imidlertid én ekstra forklaring vi ikke får hos Markus: I Lukas 8:27 får vi vite at han ikke har klær på kroppen. Han har tilsynelatende ikke klær hos Markus heller, der det fremkommer avslutningsvis at han var påkledd etter helbredelsen. Derimot får vi ikke høre noe om selvskadingen til den besatte hos Lukas. Hos Matteus derimot er perikopen betraktelig forkortet og endret. For det første tar fortellingen plass et annet sted enn Gerasener-landet, altså i Gadarener-landet. For det andre er det nå to besatte og ikke bare én. For det tredje får ikke vite navnet til demonene, der demonen heter Legion både hos Markus og Lukas. Den samstemmer derimot på andre punkter. De gjenkjenner Jesus, de blir drevet inn i svin som dermed faller ned stupet og lokalbefolkningen bønnfaller Jesus om å dra. Markus' versjon av perikopen forblir den mest deskriptive og livlige teksten. Uavhengig av variasjonene er det en tekst de synoptiske evangelistene så seg nødvendige i å inkludere av en eller annen grunn og dette bidrar til teksten viktighet.

Som følge av at jeg benytter meg av en narrativ metode vil jeg her, før jeg dykker ned i den partikulære perikopen, vie litt tid til å betrakte evangeliets helhet, da med særblick på demonenes rolle. For redegjørelsens skyld nevner jeg kort her debatten rundt forfatteren av det vi kaller Markusevangeliet. Og angående hvem som skrev Markus' evangelium antar jeg i tråd med tradisjonen og for enkelhetens skyld at det er *en* Markus. Om det er *den* Markus som blir nevnt i Acta og Pauli brev er usikkert (Marcus, s. 18). I det andre århundret skrev biskop Papias om en Markus som fulgte Peter og skrev ned det Peter hadde fortalt ham. Denne Markus ble identifisert som den samme Markus som blir nevnt i Apostlenes gjerninger og brevkorrespondansen til henholdsvis Paulus og Peter (Apg. 12:12, 25; 15:37-39; 2 Tim 4:11; 1 Pet. 15:13). Årsaken til dens usikkerhet er at til tross for at Papias angivelig skrev dette i det andre århundret, er vår nærmeste kilde kirkehistorikeren Eusebius fra det fjerde århundret (Marcus, ss. 21-24) (Culpepper, ss. 4-6). Uansett usikkerheten er det den eneste forklaringen vi har på at det er *en* Markus som skrev det. Hvem det er som egentlig forfattet evangeliet er ikke avgjørende i denne sammenhengen. På lik linje med de andre evangeliene, er ikke forfatteren av Markusevangeliet særlig interessert i å fortelle om seg selv. Hans mål er å fortelle historien om Jesus slik den har blitt overlevert til ham. Da forutsatt at han ikke er et direkte vitne til Jesu liv og virke. Dermed er intensjonen og anledningen til å forfatte evangeliet verdt å vie mer tid til en hva evangelisten het i denne oppgaven.

Det er flere teorier om hvordan Markusevangeliet ble til. Han har blitt ansett for å være en «klumsete» gjenforteller av det Peter fortalte ham ifølge Papias-tradisjonen. Altså at han forteller hendelsene ukronologisk i forhold til de andre evangelistene. Videre kan man anse Markus for å være den første evangelisten som skrev om Jesu liv og virke. Dermed er han den mest pålitelige også (Culppepper, ss. 4-6). Jeg vil ikke si at Markus er ukronologisk eller klumsete i sitt evangelium. Det er en tydelig rekkefølge som ikke desto mindre er hensiktsmessig fortalt. Med henblikk på om Markus er den første, er dette vesentlig i oppgaven. Det å være «den første» gir mer autoritet, for da er en mer opprinnelig. I lys av det blir perikopen i denne teksten mer original. Markusevangeliet ble angivelig skrevet enten sent år 60 eller tidlig år 70 e.Kr. Forskjellen på denne lille tidsperioden er avgjørende som følge av at år 70 markerer ødeleggelsen av det andre tempelet (Culppepper, s. 29). Tidligere forskning plasserte verkets komposisjon i midten av år 60 under keiser Neros forfølgelser. Jeg vil ikke ta et fast standpunkt på dette området, men holder det åpent til diskusjonen. Dersom det ble skrevet etter år 70 er det interessant i diskusjonen om Markusevangeliet som et evangelium med anti-romerske undertoner.

I Markusevangeliet kommer det tydelig frem at det er en tekst om Jesus Kristus, Guds sønn. Slik iscenesettes tross alt hele evangeliet (1:1). Om man derimot skal bestemme gjennomgående temaer og sjanger, er det ikke like tydelig hva teksten kan kategoriseres som. Markus setter tilsynelatende teksten i en egen sjanger, der han skriver at det er «*evangeliet om Jesus Kristus*». Er vi da altså i evangeliets sjanger, hva nå enn det vil si? (Donahue & Harrington, ss. 13-14). Markus er faktisk den eneste evangelisten som bruker ordet *εὐαγγέλιον*, altså «det gode budskap / nyheter» (Ulrichsen, ss. 255-256). Ordet oppstod imidlertid ikke med ham, *εὐαγγέλιον* er en gresk term som har blitt brukt for signifikante offentlige proklamasjoner. For eksempel brukte den romerske guvernøren av Asia i år 29 f.Kr. *εὐαγγέλιον* for å proklamere at Augustus' bursdag heretter skulle være nyttårsdag (Culppepper, s. 42). Imidlertid innehar ordet en særegen betydning innen kristendommen. Paulus bruker *εὐαγγέλιον* over 60 ganger. Der blir ordet en oppsummering av Kristushendelsen, det vil si meningen med livet, døden og oppstandelsen. Av den grunn kan man konkludere at Markusevangeliet er proklamasjonen av Kristushendelsen i narrativ form (Donahue & Harrington, s. 14). Jeg kan slutte meg til denne konklusjonen. Imidlertid er den kanskje ikke deskriptiv nok. Et evangelium som sjanger fungerer i et teologisk henseende, der man aksepterer de historiske påstandene som forekommer i det. Slik blir det en historisk narrativ.

Det har ellers blitt foreslått mange forskjellige sjangere til evangeliet. Mange har foreslått biografisjangeren, men da i en antikk forstand og ikke moderne. Det vil si en tekst som forteller historiske fakta om den aktuelle personens liv som derigjennom gjenspeiler essensen til individet. Eller kanskje Markus har blitt preget av hellenistiske tragedier og imiterer dem (Donahue & Harrington, s. 15)? Uansett påvirkning eller årsak, ser jeg meg enig med Donahue og Harrington, der de sier at det ikke er en tydelig modell Markus har fulgt i sitt evangelium. Hans hjem er imidlertid i det bibelske narrativ. Markus henspiller ofte på gammeltestamentlige bilder. Derimot siterer han aldri noen gresk-romerske forfattere og han alluderer heller ikke til noen signifikante grekere eller romere, utenom Pilatus og Herodes. Av den grunn står Markus i en bibelsk sjanger, derunder skriver han et dramatisert evangelium som tilsynelatende skal tolkes som et historisk skrift (Donahue & Harrington, s. 16).

Når det gjelder evangeliets fremtredende temaer blir vi rett etter det første verset blir vi kastet rett inn i en jødisk-eskatologisk kontekst (Marcus, s. 71), som jeg mener er gjennomgående i hele evangeliet. Det vil også peke mot et tema om en kamp mellom det gode og det onde. Markus balanserer således mellom å fortelle om profetien som blir oppfylt i evangeliet og den kommende dom. Vi blir innledningsvis fortalt en profeti fra Jesajas bok, ikke om Jesus direkte, men hans forgjenger Johannes døperen som gjør veien klar for Jesus. Jesu identitet som Guds sønn er også et gjennomgående hovedtema som resten av evangeliet henspiller på. Han er ikke bare den lovede messias, men også Guds virkelige sønn. Som følge av dette evner han overmenneskelige ting som å helbrede de syke og drive ut demoner. Ingen erkjenner dette gjennom Jesu liv og virke derimot, men gjennom hans død på korset (Culppepper, s. 19). Det er dessuten en hedning som kommer med denne bekjennelsen, der den romerske offiseren sier «Sannelig, denne mannen var Guds sønn!» (15:39). Guds sønn tittelen er et tema i seg selv på et annet området, som er det jeg nevnte under forskningen. Både εὐαγγέλιον og Guds sønn kunne brukes om keisere. De har altså politiske konnotasjoner som Markus muligens benytter seg av for å fremheve at den virkelige Herren er Jesus og ikke keiseren (Culppepper, s. 19). Dermed ender vi opp i en verdslig-politisk kontekst som kan prege resten av tolkningen av evangeliet. Kanskje hovedtemaet dermed er det anti-romerske?

Enhver evangelist fremsetter hva Jesu liv og virke hovedsakelig gikk ut på. Marcus idet han siterer Käsemann, fremsetter at Jesu virke handlet om «å rense jorden for demoner» (Marcus, s. 190). Hele oppdraget til Jesus hos Markus ligger dermed implisitt i demonens spørsmål i 1:24 «Har du kommet for å ødelegge oss?». Demonutdrivelsen er dessuten Jesu første mirakel. Dette styrkes videre når vi får vite at den utilgivelige synd knyttes mot en

feiltolkning av Jesu demonutdrivelser (*Beelsebul-kontroversen* 3:28-30). Om vi nå plasserer oss i den apokalyptiske sjangeren, vet vi at demonene venter en siste dom og demonene ser ut til å anta at den tiden kanskje har kommet nå. Imidlertid var det ikke den siste tid, men heller begynnelsen på den. Jeg mener dermed at demonene utgjør en avgjørende del av evangeliet og at de er sentrale aktører. Det ser ikke ut som om Jesus utsletter demonene, men at han heller driver de ut alene og lar de være. Jeg vil dermed i eksegesen plassere meg innenfor tradisjonen om demoner som avkommet til falne engler. Det vil si at demonenes vesen er en hybrid av engler og mennesker. Derigjennom virker som om det er en slags medlidenhet for dem, i alle fall fra Jubileerboken og kanskje til og med i perikopen jeg skal studere her. At det er en ondskap ved dem er åpenbart. De tar bolig i menneske, der som vi får vite Den hellige ånd skal bo.

Et siste sentralt tema jeg vil ta opp er messiashemmeligheten som ligger nært opp mot demonutdrivelsene. I evangeliet er Jesus varsom på at hans identitet ikke blir avslørt. Om vi vender tilbake til den besatte i synagogen, ser vi at demonen umiddelbart gjenkjenner Jesus. Jesus formaner deretter ånden om at den må tie stille. Videre når han helbreder andre sykdommer også, ber han dem om å være stille (1:44; 5:43; 7:36). Idet han forklarer lignelser gjør han det alene med disiplene og etter transfigurasjonen ber han Johannes, Peter og Jakob om å ikke fortelle hva de har sett før menneskesønnen har stått opp fra de døde (9:9). Messiashemmeligheten-terminen kommer imidlertid fra Peters bekjennelse om at Jesus er Messias, der Markus legger til «Men han forbød dem strengt å snakke om ham til noen» (8:30). Dette er det eneste stedet der messias og Jesu formaning om å være stille forekommer sammen. Spørsmålet blir så hvorfor Jesus gjør et forsøk på å holde sin identitet skjult. I lys av min lesning av evangeliet antar jeg for det første at Jesus ikke ville mane til politisk handling blant annet ved å nedtone messias-forvetningene. Messias er tross alt en kongelig tittel. For det andre hjelper messiashemmeligheten i å skjule hvilken skjebne messias skulle lide. Messias åpenbarer seg, i kontrast til en forventet konge, som en lidende tjener som dessuten også er Guds sønn (Donahue & Harrington, ss. 27-28). Jeg mener videre at perikopen jeg skal eksegere nærmere nettopp gir uttrykk for dette, der han gjør et unntak i messiashemmeligheten og derimot ber mannen fortelle om hva Herren har gjort for ham. Dette skjer følgelig i hedningeland, der messiasforventingene ikke er like sterke, og dermed styrkes tanken om at det var noe betent ved det i Judea.

Markus' retorikk

Markus' gresk blir kritisert for å ikke være på en samtidig litterær gresk standard og mindre elegant enn de andre evangelistene. Han skriver med en kronglete, rett på sak-stil. Han bruker noen ganger greske ord på feil måte, og skriver vanskelige grammatiske setninger. Imidlertid er han i motsetning til de andre evangelister langt mer deskriptiv om hendelser og gjør dem dermed billedrike og realistiske (Donahue & Harrington, ss. 16-17). Ta eksempelvis perikopen om den besatte fra gravhulene som eksemplarisk er prydet med særmarkanske trekk. Vi blir først plassert hurtig i en ny setting (5:1). Og når vi først er plassert i den nye settingen blir vi umiddelbart («εὐθύς») møtt av den besatte. Adverbet εὐθύς er typisk for Markus og forekommer 42 ganger i evangeliet. Resten av fortellingen flettes deretter sammen på parataktisk vis ved konjunksjonen «καί». «Καί» forekommer dessuten hele 1078 ganger i evangeliet (Boring, s. 24). Ifølge Donahue og Harrington bidrar dette til at narrativen har en *hastefølelse*. Den markanske Jesus stresser rundt omkring frem til lidelsen, der narrativen sakner ned (Donahue & Harrington, s. 17). Til tross for disse litt kleine overgangene og hastefølelsen, tar Markus seg tiden til å beskrive i detalj visse hendelser, som for eksempel hvordan det har vært med den besatte i gravhulene. Det er ingen andre steder vi får en slik detaljert beskrivelse av en besatt. Han benytter seg ellers av gjentakelser og emfaser. Videre benytter han seg av kiasmer, som likeledes kommer til uttrykk i perikopen ved *bindingen* av den besatte (5:3-5).

Det jødiske

Som nevnt ble Markusevangeliet til i en jødisk kontekst og av den grunn har den en rekke referanser til Det gamle testamentet (eller Den hebraiske bibelen), enten direkte eller implisitt. Vi kan dermed konkludere at Markus anså disse tekstene for å være autoritative (Donahue & Harrington, ss. 34-35). Jeg vil her bare kort nevne at noen av bibelkommentarene jeg bruker viser til hvordan Markus 5:1-20 muligens henspiller på gammeltestamentlige tekster. Marcus for eksempel mener perikopen er likt strukturert som utvandringen av Egypt i andre mosebok 14:1-15:22 (Marcus, ss. 348-349). Videre henviser Culpepper og Boring til den besattes likhet med Jesajas beskrivelser i Jesaja 65:1-5 (Boring, s. 150) (Culpepper, s. 164). Mitt spørsmål er hvorvidt de som hørte evangeliet i sin tid forstod likhetene, enten om de var intendert eller ikke. Mange fortellinger har jo samme motiver, og Markus var som sagt kjent med GT. At han dermed anvendte de samme motivene og henspilte på dem er mulig. Imidlertid anser jeg dette som verdt å nevne for redegjørelsens skyld, der jeg ikke diskuterer dette videre.

Narrativ inndeling av Markusevangeliet

- **Første hoveddel 1:16-8:22:** Jesus som Guds sønn erklærer det kommende Guds rike i Galilea ved mektige ord og gjerninger.
 - **3:7-8:26:** Jesu aktivitet rundt Galileasjøen
 - **4:35-5:43:** Toppunkt av Jesu mektige verk
 - **5:1-20:** Jesu mektige verk er utvidet til hedningenes område; demonutdrivelsen av den besatte fra gravhulene
- **Andre hoveddel 8:27-10:45:** Reise til Jerusalem der Jesus, som Guds sønn, er menneskesønnen som må lide, dø og stå opp igjen. Hans liv er til løsepeng for mange
 - **8:27-30:** Peters bekjennelse og messiashemmeligheten
- **Tredje hoveddel: 11:1-16:8:** Jesus i Jerusalem: Konflikt mellom kongedømmer; Jesu farveltale; Lidelse, død og oppstandelse

Her inkluderer jeg den narrative inndelingen til Donahue og Harrington (ss. 47-50). Det er en utmerket inndeling som hjelper oss å plassere perikopen i den overordnede handlingen. Imidlertid inkluderer jeg ikke alle underinndelingene bortsett fra de essensielle, især under første del der perikopen som skal eksegere står. De deler evangeliet hovedsakelig i tre hoveddeler, der prologen og proklamasjonen om det kommende Guds rike står utenom selve hoveddelene (1:1-15). Det er under den første hoveddelen den aktuelle perikopen ligger. Det er videre under denne delen hovedandelen av demonutdrivelsene befinner seg og dessuten, som tittelen gjennomskuer, storverkene til Jesus. De tenker da at Markus 5:1-20 er blant storverkene og at disse nå er utvidet til hedningeland.

3.5 Oversettelse av Markus 5:1-20

Oversettelsen baserer seg på Nestle-Alands Novum Testamentum Graece (2012). I oversettelsen sikter jeg på å være nær den greske grunnteksten, der jeg samtidig tar hensyn til at det gir mening på norsk. Tekstkritiske bemerkninger og kommentar til oversettelsen kommer i neste underkapittel. Mindre kommentarer forekommer også i fotnotene.

1: Og de kom²⁵ til den andre siden av havet, til Gerasener-landet²⁶.

2: Og da han var kommet ut av båten ble han umiddelbart møtt fra gravhulene av en mann med en uren ånd,

3: som hadde tilholdssted i gravhulene. Ingen var lenger i stand til å binde ham med lenker²⁷.

4: Fordi han har ofte vært bundet med fotjern og lenker; lenkene har han revet i stykker og fotjernene har blitt knust, og ingen var i stand til å rå med ham.

5: Og gjennom enhver natt og dag skrek han og kuttet seg selv med steiner i gravhulene og i fjellene.

6: Og da han så Jesus fra avstand, løp han og falt ned på sine knær foran ham.

7: Og da han hadde ropt med en høy røst, sa han: Hva har jeg med deg å gjøre, Jesus, sønn av den høyeste Gud? Jeg besverger deg ved Gud, du må ikke pine meg.

8: For han sa til ham: Kom ut av mannen, du urene ånd!

9: Og han spurte ham: Hva er ditt navn? Og han svarte ham: Legion er mitt navn, for vi er mange²⁸.

10: Og han ba ham innstendig om at han ikke måtte sende dem ut av landet.²⁹

11: Det var nå en stor hjord med griser som beitet nært fjellet.

²⁵ Flertall er brukt for å inkludere disiplene i fortellingen til tross for at de ikke har noen avgjørende rolle (Marcus, s. 341).

²⁶ Altså landet rundt Gerasa og ikke et politisk land som Norge.

²⁷ Emfatisk på gresk med flere negasjoner. *Ingen* var i stand til å rå med ham, *hverken* lenker eller mennesker (Culpepper, s. 165). Videre styrkes emfasen ved repetisjonen av lenkene og fotjernene (Calpino, 2008, s. 17).

²⁸ Subjektet veksler mellom entall og flertall til tross for at de alltid (i teorien) er i flertall. Boring mener dette viser oss mannens forvirrede tilstand (Boring, s. 149).

²⁹ Kontrasten med at Jesus blir bedt om å forlate landet.

- 12: Og de ba ham og sa: Send oss til grisene slik at vi kan gå inn i dem.
- 13: Og han tillot dem å gjøre det. Og da de gikk ut av mannen før de onde åndene inn i grisene, og hjorden på rundt totusen raste ned stupet, ned i sjøen, og der druknet de.
14. Og de som gjette³⁰ dem flyktet og fortalte det til byen og til landet³¹ og de kom for å se hva som hadde hendt.
15. Og de kom til Jesus og så mannen som var besatt sittende, påkledd og sindig; han som hadde hatt Legion. Og de var redde.
16. Og de som hadde sett det, fortalte dem hva som hadde hendt med den besatte og grisene.
17. Og de begynte å be Ham om å dra bort fra regionen deres.
18. Og da Han gikk ombord på båten, ba han som var besatt Ham om å få være med Ham.
19. Han ga ham ikke lov, men Han sa til ham: Gå hjem til dine og fortell dem hvor mye Herren din har gjort for deg og at Han har miskunnet seg over deg.
20. Og han gikk bort og begynte å forkynne i Dekapolis hvor mye Jesus hadde gjort for ham, og alle undret seg³².

3.5.1 Tekstkritikk og kommentar til oversettelsen

Tekstkritikk

Nesten uansett hvilken kommentar man leser angående denne perikopen, finner man en liten diskusjon rundt stedsnavnet. Om man skuer ned i det tekstkritiske apparatet i Novum Testamentum, ser man at det forekommer tre forskjellige varianter av stedsnavnet i vitnetekstene (Novum Testamentum, s. 119). Altså Γαδαρηνων (A C K), Γεργυστηνων (W) og Γεργεσηνων (N² L Δ Θ). Stedsnavnet har forårsaket mye debatt, sågar i antikken, om hvorvidt det faktisk kan være på det stedet som blir nevnt i våre bibler (Marcus, ss. 341-342) (Culpepper, ss. 164-165) (Oden, s. 67). Også innenfor Det nye Testamentet varierer stedsnavnet mellom Markus og Lukas kontra Matteus, der Matteus bruker Γαδαρηνων.

³⁰ Βόσκοντες – direkte oversatt: De matende.

³¹ Kanskje rettere sagt «gårdslandet» eller «landsbygden»: Ἀγρούς gir uttrykk for de landlige omgivelsene og altså ikke et land i den forstand som vi tenker om det.

³² Det norske ordet «undre» høres det mer ut som om de blir spørrende eller grublende i møte med mannens vitnesbyrd. Imidlertid gir gresken uttrykk for at de ble «undrende i forbauselse» slik jeg leser det.

Årsaken til at stedsnavnet er debattert kan Origenes belyse: Stedet som nå blir nevnt i *Novum Testamentum* og våre bibler har ingen sjøer eller stup i nærheten av seg. Hvordan kunne da de urene åndene falle ned stupet og så i sjøen? I det henseende har Origenes sett på de forskjellige stedsnavnene og konkludert at Γεργεσηων er den mest sannsynlige som følge av at det er en innsjø i nærheten som ytterligere har et stup. Dessuten mener han at navnet i seg selv er profetisk, der det betyr «tilholdsstedet til den som driver ut» (Oden, s. 67). Imidlertid er dette den minst attesterte lesningen. Jeg har altså valgt å oversette med den mest attesterte og i tråd med prinsippet om at den lesningen som gir minst mening er mest sannsynlig den opprinnelige³³.

Kommentar til oversettelsen

Det andre verset i perikopen kan også oversettes som «en mann *i* en uren ånd», altså direkte oversatt fra gresk «ἄνθρωπος ἐν πνεύματι ἀκαθάρτῳ». Marcus i Anchor Bible-kommentaren bruker konsekvent den oversettelsen. Han mener mannen er «slukt opp» av ånden, og er *i* en forstand *i* den. Videre mener han det er et bindetema, altså på samme måte som mannen er bundet til lenker og fotjern er han likeledes bundet til ånden. Derimot innrømmer han at den urene ånden farer ut av mannen og ikke omvendt. Samtidig mener han at man ikke skal se etter sammenheng når det gjelder demoner (Marcus, s. 342). Jeg har imidlertid valgt å oversette med den tradisjonelle «en mann med en uren ånd». Jeg mener sammenhengen her er viktig, der den urene ånden tilsynelatende tar kontroll fra innsiden som en *ånd*. Ånd går inn gjennom pust. Derfor henger det sammen med noe innvendig slik jeg leser det. Derimot kan man jo også si at det er tosidig hvordan kontrollen kommer til uttrykk. Den urene ånden er *i* mannen og har tatt over ham fra det indre til det ytre slik at mannen har blitt redusert til noe annet som teksten ikke anskueliggjør for oss. Mannen har ingen autonomi slik som vi kan se. Det blir jo dermed heller ikke feil å si at mannen er slukt opp av ånden og er derfor så å si *i* den, for han er jo *i* (under) dens kontroll. Med henblikk på «πνεύματι ἀκαθάρτῳ» er det en jødisk terminologi for demon (Marcus, s. 187).

Det sjette verset i den greske teksten står det προσεκύνησεν som også kan oversettes som «han tilba Ham» eller «han viste agt for Ham». Ulrichsen skriver i den anledning at klassisk gresk bruker den som oftest med akkusativ, koiné helst med dativ. I NT veksler de mellom begge. Av den grunn er det vanskelig å avgjøre hvorvidt det er tiltenkt religiøst (Ulrichsen, 2009, s. 219). Det gir mening dersom demonene ser umiddelbart at Jesus er Guds sønn. Da

³³ *Lectio difficilior potior.*

har de i så fall samme reaksjon som mennesker har i møte med det guddommelige. Det er dog mer sannsynlig at de bøyer seg for ham for å bønnfalle ham og erkjenner at han har makt over dem.

I det syvende verset forekommer det idiomet «τί ἔμοι καὶ σοί». Det er et GT-idiom som betyr enten: «Hva slags fiendskap er det mellom oss?» Eller: «Hva har vi til felles?» (Marcus, s. 187). Jeg oversetter det med «Hva har jeg med deg å gjøre?». Årsaken til at jeg valgte sistnevnte er at den fungerer som en mellomting av de to ovennevnte. I denne sammenhengen kan man anta at alle tre gir uttrykk for de urene åndenes sinnelag. I de synoptiske evangeliene forekommer idiomet enhver gang demonene gjenkjenner Jesu identitet. Idiomet forekommer dessuten én gang i Johannesevangeliet der Jesus stiller spørsmålet til sin mor, Maria (Johannes 2:4).

3.6 Eksegese over den besatte i gravhulene: Markus 5:1-20

Her følger jeg den narrative inndelingen av perikopen av Guelich i Culpepper (Culpepper, s. 164). Perikopen deles inn i følgende fem deler: Vers 1-5 er Settingen; vers 6-10 er om Jesus og demonene. Vers 11-13 er om Grisene. Vers 14-17 vitnene til Jesu handling. Til slutt vers 18-20 er den helbredede mannens reaksjon og nye oppdrag.

Settingen 1-5

Fortellingen om den besatte fra gravhulene er en livlig tekst som skaper klare bilder. Her viser Markus evnen hans til å skildre en fortelling. Narrativt sett har Jesus akkurat gjort en av sine mektige gjerninger og stilnet stormen for deretter å gå i land med sine disipler (4:35-41). Seilingen til den andre siden av Galileasjøen fungerer som et sceneskifte på to nivåer. Først at de har forlatt stormscenen der Jesus har gjort en av sine mektige gjerninger. Dernest at de nå har seilet fra jødernes land til hedningenes land. Han skal likeledes her fortsette med sine mektige gjerninger (Donahue & Harrington, s. 170). En gjennomgående setting hos Markus er ved havet (Malbon, s. 42), og tilsynelatende holder de seg ved havkanten. Om det er på morgenen rett etter stormscenen eller senere får vi ikke vite og uansett hvor mange som var med ham, er de nå irrelevante for fortellingen³⁴. Umiddelbart idet han går av båten blir han møtt av en mann med en uren ånd. Markus retter nå all oppmerksomheten vår utelukkende mot den besatte og hans tilstand. Det at det er en uren ånd er verdt å bemerke seg, for resten av den besattes tilværelse er også preget av urenheter. Han er antageligvis en hedning som

³⁴ Som sikkert er årsaken til at noen vitner har skrevet at «han ankom» fremfor «de ankom.» Fortellingen har utelukkende satt søkelys på Jesus og den besatte.

dessuten har tilholdssted i gravhulene³⁵. Markus' implisitte beskrivelse av mannen viser til at han er en hedning. De har seilet til et hedningsområde, mannen holdt til i gravhuler, og som vi får se var det svinegjeterer i nærheten. Slik ville de som hørte evangeliet forstå mannen som en hedning (Marcus, s. 342). For jødene var det å omgås de døde rituellet urent. Videre var hedninger i seg selv i en forstand urene i lys av deres bortkommenhet (Wahlen, s. 96). Dermed var han trippelt uren for en av datidens jøder og fortellingen skal bli desto mer preget av det urene.

Den besatte har blitt forsøkt bundet med lenker og fotjern til ingen hell og ingen var i stand til å rå med ham. Det at han har vært bundet kan også henspille på at de forsøkte å bruke «mer magi» på å binde ham (Marcus, s. 343). Det kan også være ironisk at de binder en bundet av demoner ytterligere. De urene åndene gir den besatte overnaturlig styrke som gjør at han evner å bryte seg løs fra hva nå enn de har forsøkt å binde ham med. Mannen er dermed sterkere bundet til de urene åndene enn noe annet. Men her kommer en som er sterkere og som har evne til å binde de urene åndene, uansett mengde og styrke. Denne delen illustrerer og gir et tilbakeblikk til det Jesus sa i 3:27. Sitatet er dessuten både språklig og tematisk likt den sterke mannen (Marcus, s. 343). Årsaken til at de har forsøkt å binde ham er det vi kan anta et forsøk på å forhindre selvskadingen hans, muligens også for å forhindre skadingen av andre. Altså binder de ham for å holde ham under kontroll. Nå som han først er løs derimot, har han tilsynelatende ingen andre skademål enn seg selv. Både i fjellene og i gravhulene kutter han seg selv med steiner mens han skriker. Det er altså en forferdelig tilstand denne mannen befinner seg i. Beskrivelsene vi får av ham tilsier at han er helt uten kontroll og behandlingen han har fått er umenneskelig. Han er ytterligere avgrenset fra sine medmennesker. Teksten dveler heller ikke ved mannen har gjort for å fortjene det som har hendt ham. Det forblir dessuten et mysterium hvordan og hvorfor de urene åndene har gått inn i ham og det blir heller ikke forklart andre steder i evangeliet³⁶.

Beskrivelsen om den besatte vekker empati, frykt og motløshet, tre følelser som her henger tett sammen. Empatien vekkes gjennom medlidenheten vi får for ham. Han er tilsynelatende

³⁵ Gravhulene fungerte også som tilbedelsessted for hedninger Jesaja 65:4 (Boring, s. 149).

³⁶ Marcus idet han siterer talmud viser til at det kan hende at den besatte var en magiker som konsulterte de døde ved gravhulene i håp om å få en evne til å spå fremtiden. Man skulle da holde seg til ved gravsteder i håp om at en ånd skulle besette en (Marcus, s. 343).

helt uten kontroll for de krefter som preger ham og slik vekkes også en antipati for de urene åndene. Dette vekker også frykten, for hva skal man gjøre i møte med en slik makt? Motløsheten vekkes nettopp fordi vi ikke har svaret. Imidlertid vet vi, og de som hørte evangeliet i sin tid og fulgte med frem til nå, at Jesus evner å drive ut urene ånder. Dette er dog første gangen Markus beskriver i detalj hvor ille en besettelsestilstand kan være. De andre besatte har ikke blitt bundet eller kuttet seg med steiner, så vidt vi vet. Den først besatte vi får høre om er tross alt i synagogen. Når den da er i synagogen kan vi vel anta at han var roligere enn den besatte her, for hvorfor skulle de ellers la ham få være der? Er dette da en sterkere ånd enn de andre (kanskje fordi de er flere)? Har denne mannen gjort noe verre enn de andre for å fortjene det? Som sagt får vi aldri dette svaret. Teksten gjenspeiler slik det første Jesus gjør i synagogen, altså hos jødene. Det første han gjør i Gerasener-landet er en demonutdrivelse, likeledes som i synagogen i Kapernaum (1:21-28). Synagogen kontrasteres dermed med hedningelandet, der synagogen ellers er ren og Gerasenerlandet er gjennomsyret av det urene (Boring, s. 149). Det viser til den vanskelige tilstanden til hedningeverden (Donahue & Harrington, s. 169). Imidlertid har jo det urene også trengt seg inn i synagogen. Forskjellen blir på mengden av det urene, om man i det hele tatt kan snakke om mengde som utslagsgivende på renselsen.

6-10 Jesus og demonene

Da den besatte så Jesus på avstand, løp han mot ham og falt ned på sine knær foran ham, nesten som om han tilba Jesus og viste agtelse for ham. I stedet for å gjøre et forsøk på å rømme fra Jesus, løper altså den besatte direkte til Jesus. Løpingen i seg selv er ikke noe en person av rang hadde gjort. Ikke desto mindre faller han ned for ham. I lys av det som skal skje er det nok mer sannsynlig at han kneler for ham for å bønnfalle ham, enn å tilbe ham. Da til tross for at det greske ordet brukes der noen erkjenner den som er av høyere rang. Den urene ånden underdaner seg, men tilber altså ikke. I tråd med fortellingen så langt, er Jesus kommet for å drive ut de urene åndene. Her forekommer et interessant aspekt; der de urene åndene gjennomskuer Jesus som den Høyestes Guds sønn, som ytterligere besvarer disiplenes spørsmål i 4:41. Ifølge Eitrem er de besatte ellers kjent for å være blasfemiske. Han bemerker dermed at demonene i møte med Jesus derimot møter ham med ærbødighet og ærefrykt (Eitrem, 1950, s. 54).

Det er bemerkelsesverdig at Jesus da ikke ber den urene ånden å tie³⁷, og lar den derimot tale fritt. Et gjennomgående tema i evangeliet er nettopp messiashemmeligheten (Culppepper, s. 167). Jesus gjør ellers i evangeliet et aktivt forsøk på å ikke åpenbare hvem han er før korset. Kanskje det er fordi de er i hedningeland³⁸ at han ikke ber de urene åndene tie (Marcus, s. 342). Det har følgelig ikke like sterke konnotasjoner her som i jødernes land. Eller som Boring har foreslått, har teksten blitt redigert av Markus fra en tekst der Jesus slet mer med demonen og navnet var derfor viktig (Boring, s. 150). De spør deretter hva Jesus har å gjøre med dem. Spørsmålet kommer imidlertid ikke ubetinget, for Jesus har nemlig befalt at den urene ånden skal fare ut av mannen på forhånd. Dette er andre gangen Jesus får dette spørsmålet fra urene ånder så langt i evangeliet (j.fr.1:24). Det er tilsynelatende uforventet at Guds sønn skulle trenge inn i deres sfære og ha noe med dem å gjøre til å begynne med. Kanskje er det et siste forsøk på å forhandle med Jesus. Dersom det er en krig mellom Guds rike og demonene, med Satan i spissen, er deres reaksjon en som overgir seg med en gang. Kampen er allerede tapt idet Jesus gjør seg synlig. Den urene ånden bønnfaller i det henseende Jesus om at han ikke må pine dem³⁹, noe som leseren heller kunne ha forventet fra eksorsistens munn (Culppepper, s. 167). Spørsmålet er også ironisk, der de har pint og plaget denne mannen så lenge de har hatt kontroll. De er dermed veldig egoistiske og gjør alt de kan for å redde sitt eget skinn (Calpino, s. 19).

Kontrollen demonene har hatt har de nå mistet. De roper mot ham og gjør nesten et smigreforsøk på å bli hørt. De urene åndene har dermed blitt redusert i Jesu nærvær, der Jesus på sin side holder seg rolig og har alt under kontroll. Måten de bønnfaller ham på beviser nettopp dette. Som nevnt ovenfor kommer det her en sterkere mann. Han spør deretter hva den urene ånden heter, og den svarer følgelig *Legion*. Dette påkaller flere bilder. Først og fremst er det som de urene åndene selv sier; at de er mange. I et politisk henseende derimot der vi tar hensyn til konteksten, påkaller det bilde om den romerske hæren som deler de største delene inn i legioner. Dette påkaller uten tvil videre bilder om romerne som okkuperer jødernes land. Med henblikk på at de attpåtil ikke vil bli drevet ut av regionen, kan dette vise videre til hvordan romerne ikke vil bli drevet ut av områdene de okkuperer (Marcus, s. 351)

³⁷ Slik som i Markus 1:22-26.

³⁸ Måten den urene ånden omtaler Jesus som sønn av den Høyestes Gud presiserer også hedningsaspekter, der den formuleringen er typisk for hedninger som omtaler den jødiske Guden (Culppepper, s. 167). Det har videre blitt brukt for å beskrive Zeus (Marcus, s. 343).

³⁹ Forventer de pine av Jesus? Får de ikke en slags pine uansett?

(Culppepper, s. 168). Imidlertid leser jeg dette som en reduksjon av fortellingen. Om man heller leser det i lys av det apokalyptiske åpner vi for en større dimensjon, og det er den dimensjonen jeg tror Markus henviser til. Jeg vil videre tro at det er god sammenligningsverdi å henspille på de anti-romerske undertoner enn at den direkte handler om det. For Satans demonrike er like altoppslukende, om ikke enda mer, enn den romerske verden. Kanskje «legion» brukes da for å vise til at demonverden også er organisert i sitt angrep på menneskeheten, og som vi vet er de under en ledelse. Jeg antar dermed at Markus bruker hele den symbolske og kulturelle rekkevidden for å beskrive demonenes rike.

11-13 Grisene

Markus vier nå oppmerksomheten vår mot hjorden med svin som beiter på marken. Tilstedeværelsen av svin styrker ideen om at vi er i hedningeland. Svin var meget urene for jøder, men ikke urene som i skittene. De var rituelt urene fordi Gud har sagt at det er urent for *dem* (Boring, s. 152) (som vist hos Jesaja 65:4; 4 Mos 11:7-8; 5 Mos 14:8). De urene åndene trygler deretter Jesus om å bli sendt inn i dem i stedet for å bli sendt ut av landet. Man kan da lure på hva som får de urene åndene til å ville fare inn i dem. Er det en bedre tilstand enn hva nå enn annet som hadde hendt dem? Sier deres bekymring noe om hva deres skjebne egentlig skal være og at de vil unngå den skjebnen uansett hva eller simpelthen utsette den? Det greske ordet for tortur er det samme ordet som brukes i en eskatologisk kontekst i Matteus, Lukas og Johannes Åpenbaring. I det det henseende skriver Donahue og Harrington at demonene frykter Guds ultimate dom (Donahue & Harrington, 2002, s. 255). Rett etter at Jesus samtykket med deres ønske, før de onde åndene inn i svineflokket og tvert styrtet griseflokket på rundt to tusen ned stupet og ned i sjøen der de druknet. Dette illustrerer hvor stor mengden av de urene åndene var, forutsatt at de alle fikk en ny bolig i grisene hver for seg. Om vi vender tilbake til den anti-romerske lesningen kan man trekke allegorien videre herfra. Boring trekker frem at bruken av *ἀγέλη* (hjord) om griser ikke er passende. Imidlertid ble det brukt om militære enheter. Videre kan man bemerke seg hvordan *ὄρμησεν* (styrtet, raste) også kan brukes militaristisk om en arme som stormer fienden (Boring, s. 151).

14-17 Vitnene til Jesu demonutdrivelse

Narrativen retter nå blikket mot gjeterne. Grisene var ikke foruten gjeterne og de som gjette dem flyktet og fortalte det til byen og omegn. Grisene deres var blitt rabiater og tilintetgjort. Man kan anta at åndene likeledes led samme skjebne, men det sier ikke Markus noe om. Folk strømmet deretter til for å se hva som hadde hendt. Da så de han som hadde vært besatt sitte

der sindig og påkledd ved Jesus. At han er sindig kan vi forstå som følge av at han har mistet Legion, men vi har ikke hørt noe før om hans nakenhet. Gjeterne som så dette, ble forferdet og fortalte det videre i landområdet. De begynte dermed å be Jesus om å dra vekk fra landet deres. Fortellingen undergraver her våre forventinger. I stedet for å feire at en av deres egne har blitt frisk, blir de heller grepet av frykt. Det står ikke eksplisitt hva de frykter, men vi kan anta det er alt de har hørt og bevitnet. Jesus eksemplifiserer det ukjente guddommelige; de skjønner ikke hvordan han makter det han gjør. I Markusevangeliet for øvrig kontrasteres tro med frykt, der frykt i møte med Jesu handlinger viser mangel på tro (Culppepper, s. 169). Marcus derimot, tolker gjeterens frykt og ønske om å drive Jesus bort som en fortsettelse av den demoniske motstanden. På samme måte som demonene frykter de Jesus som fører de at også de bønnfaller ham (Marcus, s. 353).

Dessuten har de mistet rundt totusen griser som ble tilintetgjort på en dramatisk måte. De stiller ham ikke ansvarlig for å drepe grisene deres, noe man attpåtil kunne forventet. Denne forventingen vi sitter med, peker heller hen mot vår kapitalistiske forventning ifølge Boring (Boring, s. 153). Grisene var for romere og andre hedninger hellige skapninger som skulle ofres til gudene og deretter spises. I det henseende var ikke ødeleggelsen av grisene et økonomisk problem, men derimot en religiøs konfrontasjon (Boring, s. 152). Videre viser Markus at uansett hvor mange griser som blir tilintetgjort, er ikke rundt totusen av dem verdt like mye som ett menneskeliv. Det eneste de ber ham om er å dra vekk. De har ikke fryktet den besatte; han var simpelthen en del av hverdagen deres. Men han som har makt til å endre hverdagen totalt skremmer dem derimot. Dermed er det Jesus og ikke de onde åndene som til slutt blir drevet ut av landet.

18-20 Den besattes reaksjon og nye oppdrag

Jesus gjorde som de ba om og gikk ombord i båten for å dra bort fra landet. Han som hadde vært besatt ba følgelig om å få være med Jesus, men Jesus ga ham ikke lov. Altså samtykker han med de som driver han ut og demonenes ønske, men ikke denne mannen. Jesus gir ham ikke en grunn. Det er forståelig at mannen vil være med sin frelser, for hvem vet hvor lenge han har lidd under demonene, avgrenset fra sine egne, og uten å få den hjelpen han behøvde. Hans handlinger tilsier at han er fornøyd med Jesus og han virker ikke redd. Imidlertid i stedet for å la ham være med, ba Jesus ham heller å dra hjem og fortelle sine hva Herren hadde gjort for ham, og at han hadde miskunnet seg over ham. Igjen i lys av messiashemmeligheten går Jesus tilsynelatende imot sin egen praksis, der han ellers ber dem tie om det som har hendt dem (Boring, s. 149). Samtidig henviser Jesus all æren til Herren, altså den ene israelske Gud.

Kanskje han da gjør et forsøk på å bevare messiashemmeligheten ved å henvise til Gud. Mannen adlød Jesus og begynte å kunngjøre for Dekapolis det *Jesus* hadde gjort mot ham. Han adlyder altså ikke Jesus direkte, som for så vidt ingen andre gjør, men gir all æren til Jesus. Folkene som hørte vitnesbyrdet *undret seg*. Dette er ansett for å være starten, og et foregripende symbol, på hedningmisjonen. Man kan argumentere for at den var fruktbar i lys av Markus 7, der Jesus igjen vender tilbake til Dekapolis. Denne gangen møter de ham ikke med frykt, men med ønsker.

Seiersfortelling på flere nivåer?

Jesus kom altså ikke til Gerasener-landet for å proklamere det kommende Guds rike og ba heller ikke folk vende om. Han kom for å vise sin erobring av Satans kongedømme. Den frigjorte mannen representerer Jesu tjeneste godt: Jesus etterlot seg én misjonær i et hedningeområdet, hvis lydighet og forståelse er mangelfull, men uansett effektiv (Boring, s. 155). Hvordan kan man dermed tolke tekstens budskap? For det første er dette en seiersfortelling, kanskje spesielt for jødene, men også for hedningene. Situasjonen for den urene ånden og dermed den urene mannen er så utrolig uren. Hele fortellingen er uren dersom man leser det som en datidens jøde. For det første er vi i en majoritets hedning område. Umiddelbart blir vi møtt av en mann med en uren ånd som dessuten viser seg å være en *legion* av urene ånder. Mannen har tilholdssted i gravhulene, som også er urent. De urene åndene vil ikke desto mindre bli sendt inn i grisene som ytterligere er urene. Helt til slutt i fortellingen er all urenhets utsløttet og mannen tilsynelatende ren og frisk. I det henseende kan man anta at de som hørte dette budskapet og var innforstått med hva som var urent, moret seg av det. Årsaken til at jeg nevner at dette også er en seiersfortelling for hedninger, er nettopp fordi Jesus her også rensker hedningeland og ikke desto mindre gir en av deres egne et hellig oppdrag. Ved å sende den besatte fra gravhulene blir også vitnesbyrdet større hvis de var kjent med ham.

Jesus har jo seiret frem til nå og skal fortsette og seire resten av fortellingen. Oppdraget til Jesus er for så vidt aldri et nederlag. For til og med gjennom nederlaget, som er døden og ydmykelsen på korset, vinner han livet. Da ikke bare for seg selv, men alle de som tror på ham. For livet hans skulle være til løsepenge for mange. Spørsmålet er om dette er en seiersfortelling som peker hen mot en seiersfortelling over det romerske imperium, eller en seiersfortelling som peker hen mot den eskatologiske seier? Jeg har under eksegese så langt landet på sistnevnte tolkning hovedsakelig. Hvis man nå antar at fortellingen er en allegori for det politiske, der de urene åndene symboliserer den romerske armeen som okkuperer landet,

blir den forventede seier desto større og teksten, som Calpino påpeker, en fortelling de undertrykte kan finne håp i (Calpino, s. 15). Imidlertid mener jeg at teksten muligens bærer et større håp. Ovenfor landet jeg på at det er mulig at allegoriene om det romerske er intendert, men da heller for å peke på at Satans rike kan sammenlignes med det. Men da er det ikke slik at det romerske imperium i seg selv er ondt⁴⁰, men at det onde gjenspeiler verdslige ordninger. Jesus bruker jo ofte allegoriske lignelser for å forklare himmelrikets hemmeligheter. Man kan jo da tenke seg at teksten i en forstand skal leses som den står, altså at den har et påfallende hedningaspekt som gjennomsyrrer den, men urenheten er dog den samme som i synagogen. Det er derfor en makt som har større innflytelse enn romerne, om man ikke antar at alle demontifeller gjennom hele evangeliet skal tolkes allegorisk som romere, men det mener jeg er lite sannsynlig med tanke på hvor fortellingen ender opp, som er oppstandelsen fra de døde og misjon⁴¹. Uansett mener jeg da at teksten har et budskap om *både* politisk frigjøring, men hovedsakelig teologisk frigjøring som overgår den politiske. Gjennom Jesu frigjøring blir man altså både frigjort fra det verdslige, men også de ytre krefter. Om man også ser bort ifra det jødiske og det hedenske, er jo dette også en seier for *det menneskelige* som sådan. Derfor hvis vi igjen betrakter dette nivåmessig, er det på det høyeste nivået en seiersfortelling for mennesket. Kanskje det er derfor det er et menneske (ἄνθρωπος) med en uren ånd, og ikke en spesifisert mann av et folkeslag. Slik favner i så fall budskapet bredt, for det angår mennesket selv.

Demonenes vesen og funksjon

Først og fremst lener jeg meg på den andre tempel-periodens tradisjon for å tolke teksten. Det vil si at jeg i overensstemmelse med dem antyder at demonene er barnene til falne engler og menneskekvinner fra Noahs tid. Videre at disse fikk lov av Gud til å handle videre under en ledelse, enten det er Mastema, Satan eller Belsebub. Altså følger jeg tradisjonen fra Enoks bok og Jubileerboken. Den besatte fra gravhulene er dermed besatt av åndene til kjempene. Hvordan kommer dette dermed til uttrykk i teksten? Jeg vil si at det hovedsakelig kommer til uttrykk gjennom hvordan de gjenkjenner Jesus umiddelbart. For hvilken annen grunn kan det være til at de gjenkjenner ham? Hvordan ville de som hørte Markusevangeliet tolket dette? I

⁴⁰ Selv om det urettferdige er å finne der også. Det blir som Marcus påpeker, at det demoniske muligens påvirker befolkningen rundt og de handler derfor likeledes som demonene (Marcus, s. 353).

⁴¹ Som kanskje gjenspeiler hele denne perikopen. Det er en mann som faktisk får en misjonsoppgave før de andre. Han har i en forstand vært død med tanke på at han oppholder seg med dem. Når han så vinner livet tilbake, begynner oppdraget hans.

lys av Enoks bok utbredelse på denne tiden gir det mening at de antok at dette var de samme. Man kan kanskje si at siden de er av åndelighet ser de en åndelig verden utenom vår egen uavhengig av hva deres vesen er, annet enn at de er ånd. Men vi kommer tilbake til spørsmålet hva slags ånder de i så fall er.

En annen grunn til at vi kan konkludere med at disse er de samme åndene fra Enoks bok og Jubileerboken, er i lys av den eskatologiske konteksten. De forventer pine av Jesus, da pine i en forstand som kan brukes om den endelige dom. Det er også av den grunn jeg antar at de ikke nødvendigvis tilintetgjøres, men at de blir drevet bort fra *landet* ned i havet. Måten de forsvinner på kan sammenlignes med hvordan gjeterne og befolkningen av Gerasener-landet driver Jesus bort. Han blir også drevet bort fra landet, tilbake til båten på havet. Imidlertid har Jesus allerede vist sin makt over kaoskreftene, så for ham er ikke dette et problem. Et siste moment som viser til at de er de samme åndene som i tradisjonen, er hvordan de oppfører seg som om de allerede har lidd nederlaget. Dette henger i tråd med hvordan de forventer den siste dom umiddelbart i møte med Jesus. Ellers er det som Elder påpeker det gjennomgående bindetemaet (Elder, ss. 442-444). Demoner blir ofte bundet for å bli forhindret i å gjøre skade, slik som i Enoks bok, Jubileerboken og den besatte fra gravhulene. Bindingen er dog alltid midlertidig. Den skal holde demonene under kontroll inntil dommen. Den besatte fra gravhulene evnet å komme seg løs fra bindingen, men bindingen hans var ikke av Gud eller engler, men av mennesker.

Demonenes funksjon i fortellingen kan enkelt konkluderes med at de spiller rollen som Jesu motstandere. Spørsmålet blir da hvorvidt de er hovedmotstanderne eller bare noen små hindringer i etableringen av Guds kommende rike. Om vi forholder oss til perikopen alene, har Jesus både Legion som motstander, men også de menneskene som er preget av frykt. Det er tross alt de som lykkes i å drive ham ut av landet og ikke Legion. Derimot handler ikke Jesus mot dem som om de er fiendene hans. Han hører på dem og gjør som de sier. Han refser dem heller ikke for å ikke forstå hva som har hendt. Han retter derimot sin tillit til en av deres egne, han som var besatt. Og det var alt som skulle til. Altså var kanskje ikke gjeterne motstandere, slik som Legion. I hvert fall ikke hvis vi eniges med Boring, som tilskriver deres frykt av demonisk påvirkning. Dermed blir Legion hovedmotstanderen i perikopen. Om vi nå hever blikket vårt mot evangeliet, har Jesus motstandere både hos sine egne eksemplifisert især ved de religiøse lederne, men også de vantro eller de som frister ham. Ta for eksempel Peter; han frister Jesus til å gjøre noe annet ved å irettesette ham. Når Jesus da refser ham, kaller han Peter for Satan (8:32-33). Gir dette derfor uttrykk for at *de / den* onde er

hovedmotstanderne? Den onde som står bak alt sammen? I lys av hvordan jeg mente at allegorien kan fungere på flere nivåer, mener jeg også at tolkningen av hovedmotstanderne kan gjøre det her. Motstanderne til Jesus er ikke direkte det kjødelige, men det åndelige. Han er ikke menneskefiendtlig, men heller demonfiendtlig. Derfor eniges jeg med Marcus, der han sier at Jesus er kommet for å rense demoner fra jorden. Imidlertid strekker renselsen seg lenger, han renses alt som preger mennesket (synd) og alt imot til menneskeheten (demoner). Begge disse er i NT av en abstrakt størrelse. De er til tider bakenforliggende, men der Jesus taler med de besatte blir de på sitt mest konkrete.

Om vi da anvender de narrative karakterverktøyene, ser vi at demonene er både flate og statiske, men det beror også på hvordan de antatte hørerne av evangeliet forventet av demonene. I lys av Eitrem og de andre demonforståelsene jeg har gjort rede for, er det tilsynelatende uforventet av demonene å underkaste seg en eksorsist. Rollene er reversert, og demonen gjør tilsynelatende et forsøk på å drive ut Jesus. Om man da kan tillate seg å ta i betraktning hvordan demoner *er forventet* til å handle, altså spottende og trasse, er de ikke like flate som forventet. Om man så ser bort ifra deres destruktive holdning, er de tross alt de mest rettroende i fortellingen, ikke desto mindre helt fra begynnelsen. Det mennesker bruker lang tid på å forstå, især disiplene, ser demonene umiddelbart – at Jesus er Guds sønn. I lys av det dynamiske, kan man til og med si at de endrer sinnelag så fort de ser Jesus, imidlertid på en patetisk måte. For de gjør det åpenbart av selvishet og frykt, i motsetning til av ærlighet og selvransakelse. Av den grunn opplever vi ikke empati med dem, men snarere antipati.

Dersom vi derimot tolker disse som barna til opprørske engler, er det jo ikke deres feil at de ble til. Dette åpner opp for en empatisk dimensjon. Imidlertid sier tradisjonen at så fort de ble til, slavebundet de menneskeheten som kjemper, og har tilsynelatende holdt på med det frem til Jesu tid, da som onde ånder. Av den grunn bevares antipatien inntil det kan vises til at de har en tilbøyelighet for det gode også. Den besatte i fortellingen vekker derimot empati hos oss. Han er også nokså flat og statisk om man ikke anser demonutdrivelsen for å være en karakterendring. I så fall gjør han en totalomvending fra den han var. Imidlertid vet vi ikke i hvilken grad besettelsen var selvpåført, eller i hvilken grad demonene *påvirker* ham i oppførselen eller om de har total kontroll. Slik jeg leser teksten, ser det ut som om de har total kontroll uavhengig av hvor mye mannen ønsket det. Derfor kan man ikke si at mannen i seg selv gjør en endring, annet enn at man kan spekulere at dersom han var skyldig i å få Legion, så gjør han nok ikke det igjen.

Til slutt vil jeg betrakte hvilken synsvinkel demonene har, på samme måte som Powell gjør med de religiøse lederne (Powell, ss. 60-61). Han skriver at i motsetning til Jesus, har de religiøse lederne en menneskelig synsvinkel, der Jesus altså har Guds uforstyrrede synsvinkel. Hvilken vinkel har i dermed demonene? I lys av hvordan de handler i møte med Jesus, har de tilsynelatende en synsvinkel for seg selv alene, kanskje på samme måte som de religiøse lederne. Men den er jo ikke da menneskelig, men derimot demonisk. De har et øye for det demoniske og det som angår dem selv. Imidlertid har de tross alt et uforstyrret øye for det guddommelige også, og de anvender dette for å gjøre et forsøk på å redde seg selv fra den evige dom. Altså ser de krystallklart det de religiøse lederne ikke ser. Fortsatt velger de den skjebne som er forutbestemt for dem, om de i det hele tatt har et valg. Skjebnen er i så fall satt, og de gjør fortsatt et forsøk på å lure seg unna uten hell.

3.7 Intertekstuell lesning og sammenligning med Josefus

Ovenfor i kapittel 2 redegjorde jeg kort for gresk demonforståelse med hovedfokus på Plutark og rettet deretter søkelyset mot Josefus og hans demonforståelse. Videre inkluderte jeg hos Josefus en beskrivelse av en demonutdrivelse. Resten av kapittelet ga en bakgrunn for den senere jødiske demonforståelsen. Jeg har allerede under eksegesen basert meg en del på Enoks bok og Jubileerboken. Her tenker jeg å gå videre i en intertekstuell lesning og til slutt sammenligne med Josefus med særblikk på demonens vesen og eksorsistenes fremstilling for å bekrefte og avkrefte likheter.

Den greske Daimon-forståelsen slik den kommer til uttrykk hos Plutark gjør seg interessant på hovedsakelig to områder: For det første er den tilknyttet det guddommelige og blir derfor omtalt som mindre guder. Demoner ifølge både Enok, Jubileerboken og NT er også tilknyttet det guddommelige og er avkommet til det som kan kalles de jødiske daimoner, altså englene. De begge gir evner som man ellers ikke har. For eksempel som i å se det de alminnelige mennesker ikke ser. I denne sammenhengen er det at demonene ser at Jesus er Guds sønn. I Apostlenes gjerninger er det å se at Paulus forkynner denne sønnen. Hos Plutark er det hvordan oraklene evner det de gjør. Fortsatt er det jo to diametralt forskjellige tradisjoner vi snakker om. Det er dog mulig at den greske forståelsen om at demoner kan se det skjulte har inspirert jøder og dermed preget Markus. Derimot vet vi jo at Markus mest sannsynlig ble mer preget av Enoks bok og Jubileerboken. For det andre er den interessant der Plutark ofte tilskriver daimonene et ondt sinnelag. Hvorfor er disse skapningene som i teorien strekker seg nærmere det guddommelige av ofte av et ondere sinnelag? Denne oppgaven har ikke sett på hvorvidt daimoner har hatt en tidligere plikt de har forsømt eller brutt og dermed hatt et fall på

samme måten som noen av englene i Enoks bok. De fremstår, av det lille jeg har lest, mer som skapninger med en større grad av fri vilje enn demonene og englene. De er heller ikke plassert i en apokalyptisk sammenheng.

Om vi nå vender oppmerksomheten mot Josefus og hvordan han mener demoner ble til, mener han at de er åndene til onde døde mennesker. I første omgang kan det virke som om han ikke er enig i Enoks tradisjonen. For vi har sett at han på den ene siden er enig i at englenes fall hendte på samme måte som i Enoks bok. På den annen side knytter han ikke fallet direkte til opphavet av demoner. Derimot som vi vet, er jo demonene (de onde ånder) åndene til de døde kjempene, der de onde åndene steg ut av kroppene deres etter syndefloden. Kjempene kan også omtales som onde mennesker i en forstand, der de er barna til menneskekvinner og engler. Altså er det tross alt en vesentlig parallell at det er åndene til de onde døde. Josefus utbroderer ikke mer om hva han mener på dette området, men hans vage beskrivelse åpner opp for denne likheten og diskusjonen. Angående det apokalyptiske kan man tenke seg at Josefus som følge av at han er jøde også har demonene plassert i en eskatologisk kontekst, men sier ikke det direkte.

3.7.1 Sammenligning med Josefus

Under Josefus' beskrivelse av en demonutdrivelse er det først noen grunnleggende fenomenologiske sammenligninger jeg vil gjøre. Den første likheten er åpenbar, og det er at begge har en demon⁴² som besetter et menneske. Besettelsen er på ingen måte god hos Josefus heller, ellers ville ikke demonutdrivelsen være nødvendig. Videre blir demonutdrivelsen her og den i Perikopen gjort for å spre et jødisk budskap til hedninger. Hos Josefus er det å vise til Salomos storhet, og at Salomo sannelig har Guds gunst, da gjennom Eleazars demonutdrivelse. Hos Markus er det at Jesus selv har Guds gunst. Det er altså ingen andre mellommenn enn Jesus. Idet Jesus har drevet ut demonene av den besatte fra gravhulene, er det for å fortelle hvordan Herren har miskunnet seg over ham. Hos Josefus er det for å spre Salomos kunnskap.

Når det angår selve demonutdrivelsen, mener Josefus både i denne teksten og teksten jeg henviste til i Den jødiske krig, at visse urter / røtter er effektive i demonutdrivelser. Altså har det hos Josefus en fysisk og konkret dimensjon. Hos Markus evner Jesus å drive ut demoner ved ord alene, selv om akkurat denne perikopen ikke inkluderer selve demonutdrivelsen. Vi får høre at Jesus ber de urene åndene å fare ut av mannen, men det fungerer ikke i første

⁴² Eller flere demoner som i Markus 5.

omgang. Når de først farer ut av mannen, er det nesten som om de gjør det med tillatelse fra Jesus, og ikke fordi han direkte driver dem ut på noe vis. Om Markus også var bevisst Josefus' beskrivelse av demonutdrivelser, vet vi ikke. Men Markus inkluderer også fysiske mirakler, som der Jesus bruker spytt for å åpne øynene til en blind mann (8:22). Dersom da perikopen her har inkludert en fysisk demonutdrivelse tidligere, har den blitt endret.

Uavhengig av en mulig endring, fremstår i alle fall Jesus som en sterkere demonutdriver, der han ikke må bruke spesifikke midler for å drive ut demonen, annet enn at han i denne perikopen spør om demonens navn. Han gjør dette etter at demonen ikke før ut av mannen etter at han hadde bedt den å gå ut av ham. Av den grunn kan man tenke at Perikopen på et tidspunkt anså det som avgjørende for demonutdrivelsen å vite navnet til fienden. Uansett tilsier oppførselen til demonen at han er dårligere stilt. Hos Josefus får vi ikke vite stort om hva demonen tenker, for den sier ingen ting. Idet Eleazar tar ringen med roten under seglet opp mot nesen til den besatte, blir den fysisk dratt ut gjennom neseborene. Samtidig som han gjør dette, resiterer Eleazar Salomos besvergelses. Hos Markus er det derimot demonene som besverger ved Gud, der det er som om demonene gjør et forsøk på å demonutdrive Jesus.

Både perikopen hos Markus og Josefus beskrivelse ender i noe vannrelatert: Etter at Jesus har drevet ut de onde åndene, farer de inn i en flokk med griser som deretter stormer ned i sjøen. Hos Josefus får Eleazar demonen til å velte en kopp med vann, eller et fotbad for å illustrere at demonen virkelig er ute av mannen. Vannet er ofte et symbol på renhet og renselse, så i lys av perikopen hos Markus kan man argumentere for at de urene åndene endelig får sin renselse gjennom havet. Peker derimot Josefus-teksten på noe lignende? Demonen frykter jo ikke vannet, men gjør som Eleazar spør og velter det. Det interessante da er demonens usynlighet, for både hos Markus og Josefus er demonene usynlige og deres synlighet gjør seg aktuell etter de er drevet ut, selv om deres destruktive atferd er derimot synlig i en eller annen forstand. Den besatte fra gravhulene er åpenbart plaget av noe, det samme gjelder den besatte hos Josefus, selv om vi ikke får en symptomatisk beskrivelse hos Josefus som hos Markus. Videre hos Markus blir demonutdrivelsen desto mer stadfestet idet de finner mannen sindig og påkledd (Twelftree, s. 74). Slik kan vi anta at besettelsen hos Markus var mer synlig på den besatte enn hos Josefus.

Hva kan vi dermed si om disse likhetene og forskjellene og hvorfor er de viktige? Spørsmålet blir jo stilt for å se om det er en klar sammenheng mellom demoner, og det er det her. De er usynlige ånder med ondartede tilbøyeligheter, der de plager mennesker. Som vist kan man også si at begge tar plass i en tradisjon der demonene har opphavet i de døde onde. Begge

fortellingene tar også plass i en hedensk kontekst, og av den grunn er de begge forkynnende overfor hedningene. Eleazar sprer Salomos og derigjennom Guds virke. Markus illustrerer Guds makt gjennom Jesus, selv om det er Jesus som får all æren til slutt. Jeg vil derfor avslutningsvis si at likhetene ellers er slående. Imidlertid er Markus 5 særegen på flere områder som illustrerer Jesu særegenhet på spesielt ett punkt, og det er hvordan han tilsynelatende gjør svært lite i demonutdrivelsen. Han bruker ikke noen spesifikke urter eller røtter, men stemmen og ikke minst autoriteten han har som Guds sønn. Legion prater mye i forhold til demonen hos Josefus som ikke sier et ord. Demonen hos Josefus er der for å illustrere Salomos besvergelse og forskrifters virkekraft. Kan man si det samme med Jesus? I evangeliet blir det ikke etterlatt noen oppskrifter på hvordan man effektivt kan drive ut en demon. Det er tilsynelatende nok at demonen adlyder Jesu navn.

4 Konklusjon

Denne fordypningsoppgaven har gjort et forsøk på å undersøke demonenes vesen og funksjon gjennom en tematisk eksegese med intertekstuelle lesninger. Oppgaven hadde et overordnet spørsmål om hva demonene i Det nye testamentet er. Jeg snevret meg dermed inn til den nytestamentlige perioden for å drøfte spørsmålet, altså i en antikk kontekst. Oppgaven fikk dermed et stort omfang for å studere et fyndig spørsmål. Omfanget var nødvendig, der demonspørsmålet er et krevende spørsmål å få grep om utenom konteksten. Ulempen med omfanget derimot, var at jeg ikke fikk viet like mye tid til visse temaer, som i hvilken grad den gresk-romerske demonforståelsen preget den jødiske demonforståelsen. Uansett fikk jeg gått grundig igjennom den jødiske demonforståelsen og hvordan den utviklet seg i Den andre tempel-perioden. Jeg uthevet herfra to toneangivende bøker fra denne perioden: 1 Enoks bok og Jubileerboken.

Som mange før meg har funnet ut av, fikk jeg her vist til hvordan disse gir demonene et konkret opphav og dermed et konkret *vesen*. Ifølge Enoks bok er demonene avkommet til falne engler og menneskekvinner, også kjent som kjemper. Jubileerboken eniges med Enoks bok, men gir videre en forklaring på hvorfor de fortsatt er til stede og dessuten at de er under en ledelse. Denne tanken var som vist utbredt og utarbeidet. Den gjenspeiles også hos Josefus, dog forankrer han ikke direkte opphavet til demoner gjennom den. Jeg så dermed på hvordan han begrunnet deres opphav, der han kort skrev at de er åndene til de onde døde. Denne tanken er også å finne hos grekerne og romerne, men ikke hos jødene. Om man da leser det i Enoks og Jubileerbokens tradisjon, er det tross alt en likere tankegang en man først antar. Det var fra de døde og onde kjempene de onde åndende oppstod. Et nytt spørsmål som da dukker opp, er hvordan og hvorfor jødene utviklet en slik oppfatning av demoner og hvorvidt den kan egentlig kan sammenlignes med Josefus' forståelse av demoner.

Jeg tok så denne informasjonen med meg inn i eksegesen og tok først og rett et blikk mot Det nye testamentes helhet, og derunder en fullstendig synoptisk tabell over demontilfeller. Dette gjorde jeg for å vise til hvordan demonene er en viktig del av de synoptiske evangeliene og at de følgelig forekommer ofte. De ekstra-synoptiske tabellene forankret både at demonene er aktuelle, men forankret også tradisjonen om de falne engler. Det nye testamentet nevner aldri eksplisitt en sammenheng mellom demoner og engler, men det er, som forskningen har vist, svært sannsynlig at evangelistene befant seg i samme utbredte tradisjon og at dette kommer til uttrykk i Markus 5:1-20. Med videre henblikk på forskningen av perikopen, så jeg i all hovedsak to strømninger: Den første var om man leser den som en subtil politisk kritikk

av romerne, eller om man i lys av Enoks bok finner likheter som illustrerer at de befinner seg i samme tradisjon som den.

Før jeg diskuterte dette videre, så jeg på Markusevangeliet i sin helhet, der jeg diskuterte forfatterskap, sjanger og tema. For enkelhetens skyld, antok jeg at forfatteren var en Markus. Angående evangeliets sjanger, plasserte jeg det i en evangelisk-bibelsk sjanger, der de andre sjangerne hverken virket deskriptive eller passende for det Markus har skrevet. Når det gjelder temaer, er den eskatologiske den mest fremtredende blant dem. Med tanke på at da jeg rettet søkelys på demoner og ytterligere brukte en fenomenologisk metode, ble det eskatologiske aktuelt og derigjennom det apokalyptiske. Demonene er tilknyttet endetiden og dette kommer til uttrykk gjennom hvordan demonene møter Jesus, der det første spørsmålet Jesus får fra en demon er «Hva vil du oss, Jesus fra Nasaret? Er du kommet for å ødelegge oss?» (1:24). Legion virket like sjokkert over å se Jesus og forventer likeledes eskatologisk pine. Slik viser demonene selv hva de forventer og frykter av Guds sønn. Slik knytter seg selv til en eskatologisk tid.

Etter et dypdykk ned i mange av de aktuelle temaene perikopen tar opp, landet jeg til slutt på spørsmålet om det er i all hovedsak en seiersfortelling. Jesus seirer for så vidt i alt han gjør, men her seirer han stort. Det er ikke da rart at Donahue og Harrington plasserer dette mirakelet under Jesu *storverk* i den narrative oversikten og at de da videre sier at storverkene nå er kommet til hedningenes land. Spørsmålet ble dermed hvem seiersfortellingen var for. Det er ingen tvil om at perikopen henspiller på de rituelle renhetsskikkene til jødene og viser til det totale fraværet av dem i Gerasenerlandet. Når da de urene åndene flyr inn i grisene og sender dem over stupet kan man anta at jødene moret seg. Slik kan man antyde at det er en seiersfortelling for jødene. Imidlertid strekker fortellingen seg lenger, for Jesus rensket her en hel legion av demoner fra hedningene. Jeg landet derfor på at dette er en seiersfortelling for mennesker generelt, for Guds rike er ikke bare kommet for jødene, men alle mennesker Herren miskunner seg over.

Angående om perikopen er tiltenkt politisk eller teologisk landet jeg på en ny mellomtolkning, der jeg antar at det skal bli forstått som begge to. Markusevangeliet spesielt er som sagt kjent for sin kapring av datidens politiske språk, både ved «evangelium», tanken om Jesus som «Guds sønn» og «Legion». Alle disse ble brukt i politiske henseender. Uansett virker det da som om Markus bruker disse politiske begrepene både allegorisk og helt konkret. Det er faktisk et godt budskap, Jesus er faktisk Guds sønn og Legion er faktisk en demonarme. *Demonenes rike speiler dermed den totalitære politiske verden under en ledelse*

med inndeling på samme måte som den verdslige hær. Denne tolkningen fungerte som et springbrett inn i diskusjonen om demonenes funksjon. Et relevant spørsmål blir derfor om de er hovedmotstanderne til Jesus. Markus presiserer det kritiske ved demonene på to forskjellige måter: Hovedsakelig ved å knytte den utilgivelige synd mot feiltolkningen av demonutdrivelsene. Deretter at både hos jødene og hedningene er demonutdrivelser det første Jesus utfører. Kampen står så ikke mot de religiøse lederne i første omgang, og heller ikke det politiske, men mot den bakenforliggende verden av synd og demoner som nærmer seg en endetid. Jeg lander dermed på dette, der det alltid er menneskene som «seirer» over Jesus til slutt, enten det er å drive ham vekk fra landet deres eller om det er å få ham korsfestet. Man kan vel anse dem som motstandere, men ikke direkte hovedmotstandere. Menneskene får en større grad av empati. Demonene til tross for sin viten om Jesus som Guds sønn, bruker bare dette for å ha fordel mot ham. Når de da ber ham om å ikke pine dem, viser de sin store selvishet, for de har pint denne besatte uten å miskunne seg over ham. Dermed har de bare en synsvinkel for seg selv.

Avslutningsvis i oppgaven gjorde jeg en intertekstuell lesning der jeg belyste en gresk-romersk demonforståelse gjennom Plutark med den jødiske. Dernest en sammenligning med Josefus for å belyse videre hvordan en demon kan forstås, både ved funksjon og vesen. Dernest for å bekrefte eller avkrefte et likt demonsyn som i Det nye testamentet. En gresk daimon kan sammenlignes med engler, der de er guddommelige vesener, men ikke fult guder. Videre påvirker de mennesker med denne guddommeligheten som gjør at de evner det overnaturlige. Demonene som falne guddommer gir mennesker evnen til å se det skjulte. Daimoner kan gi mennesker evnen til å spå, slik som oraklene i hellenismen. Videre er både demoner og daimoner oftest av et ondt sinnelag. Imidlertid er ikke daimoner tilknyttet en apokalyptisk sammenheng og har tilsynelatende større grad av fri vilje. Demoner er så nært bundet endetiden og deres vilje er alene rettet mot å plage mennesker.

I sammenligningen med Josefus presiserte jeg først likhetene, som jeg mener ikke er selvinnslysende. Det er tydelig at det er et lignende vesen som har ondartede intensjoner rettet mot mennesker. Videre med tanke på at Josefus er jøde, kan man tenke seg at han også plasserer dem i en eskatologisk kontekst. Imidlertid sier han ikke dette i kildetekstene jeg har hatt med her. Derfor kunne dette vært et interessant aspekt å gå videre på. I forskjellene avdekket jeg aspekter som også åpner for en ny dimensjon. Eksempelvis bruken av urter i demonutdrivelser. Josefus mener denne formen for demonutdrivelse stammer fra den vise kong Salomo. Josefus knytter ellers alt med demonutdrivelsen til Salomo, der Eleazar

anvender alt Salomo har foreskrevet. Dermed skal demonutdrivelsen være til Salomos ære i nærværet av romere. Slik ligner denne fortellingen med perikopen om den besatte fra gravhulene, der begge er et springbrett til forkynnelse. Slik Markus beskriver Jesu demonutdrivelse er det ingen fysiske midler som skal til, men heller en samtale. I samtalen blir det tilsynelatende viktig å vite navnet, men ellers i evangeliet evner Jesus å drive ut demonene ved befaling alene. I perikopen tillater Jesus at de heller får være i grisene. I begge tilfeller er demonene usynlige. Derfor for å bevise at demonen har farett ut av mannen, plasserer Eleazar en kopp med vann eller et fotbad der for å få demonen til å velte koppen. Jesus gjør ingen bevis, men utdrivelsen vises det i den besatte selv. Den besatte gjør en radikal endring som gjeterne i fortellingen ser og slik blir de skremt. For alt vi vet får fortellingen om Eleazar en god slutt som følge av at Josefus ikke nevner noe stort om romernes reaksjon. Jesus blir som nevnt drevet bort. Altså er ikke hans storverk velkommen i første omgang. Dermed kan vi konkludere sammenligningen med at det er en sammenheng når det gjelder demoner i seg selv. Imidlertid varierer demonutdrivelsen i seg selv svært mye, både på utførelsen, men også resultatet.

Helt til slutt vil jeg da her vende tilbake til spørsmålet jeg hadde innledningsvis om hva vi kan si om demoner i dag. For som nevnt er vi altså ikke ferdige med dem. Årsaken til at jeg gikk til antikken først ligger i å komme nærmere et slags konkret svar på hva de var og dermed er. Deretter undersøkte jeg perikopen for å komme nærmere demonens funksjon. Etter å ha nå konkludert begge disse, blir det neste steget å se på om dette kunne endret noe av måten vi «fordomusfullt» omtaler demoner. I lys av eksegesen gjort her, blir demonene avgrenset til en egen tidsperiode. Dette tenker jeg er hensiktsmessig i første omgang, slik at man ikke blir påvirket av senere demonforståelser og hvordan de utartes. Man følger dermed det hermeneutiske (og fenomenologiske) ideal og fjerner fordommene man har for å komme frem til en tilnærmet kontemporær forståelse. Dette viser seg dog å være vanskelig, siden selv om jeg her har gått gjennom hvordan demoner har oppstått og hvordan de kan omtales å være i en vesensforstand, besvarer ikke noen av disse det videre spørsmålet om hvor de har blitt av. Det er fortsatt nærliggende å tenke på demonene som naive sykdomsforståelser, til tross for at det ikke er slik de blir beskrevet i for eksempel Markus 5:1-20. De taler jo for seg selv og har en konkret funksjon, som i min mening er hovedmotstanderne til Jesus. Om vi da vender oss mot et normativt homiletisk anliggende, kan man da avgrense de til den sfæren de bli omtalt i og ikke gjøre et forsøk på å beskrive hva de kunne vært eller kan være. Derfor tror jeg en systematisk teologisk oppgave, som baserer seg på det eksegetiske, om akkurat dette kunne

vært fruktbart i en tid som vår, som i min mening er preget av en frykt for det onde og hvordan det har blitt brukt. Vi bør kunne henvise til *noe* når disse krevende temaene som stadig dukker opp i Bibelen blir aktuelle igjen. Det evige spørsmålet «Γινώσκεις ἃ ἀναγινώσκεις;» må være med oss i alt som angår disse tekstene uten å forenkle dem.

Litteraturliste

Primærlitteratur

Josephus. (1966). *Jewish Antiquities. vol. 5 Loeb Classical Library.* (H. S. Thackeray, & R. Marcus, Overs.) Cambridge: Harvard University Press.

Josephus. (1968). *The Jewish War vol. 3 Loeb Classical Library.* (H. S. Thackeray, Overs.) Cambridge: Harvard University Press.

Josephus. (1978). *Jewish Antiquities vol. 4 Loeb Classical Library.* (H. S. Thackeray, Overs.) Cambridge: Harvard University Press.

Nestle-Aland: Novum Testamentum Graece 28th Revised Edition. (2012). Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft.

Sekundærlitteratur

Anderson, J. C., & Moore, S. D. (Red.). (2008). *Mark & Method: New Approaches in Biblical Studies.* Minneapolis: Fortress Press.

Boring, E. M. (2006). *Mark: A commentary.* Louisville: Westminster John Knox Press.

Brenk, F. E. (1980). In the Light of the Moon: Demonology in the Early Imperial Period. I T. Hildegard, & W. Haase (Red.), *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt* (ss. 2068-2143). Berlin: Walter de Gruyter.

Calpino, T. (2008, Januar 1). The Gerasene Demoniac (Mark 5:1-20): The pre-Markan Function of the Pericope. *Biblical Research*(53), ss. 15-23.

Collins, J. J. (1998). *The Apocalyptic Imagination: An Introduction to Jewish Apocalyptic Literature.* Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans Publishing Co.

Cox, J. L. (2010). *An Introduction to the Phenomenology of Religion.* London: Continuum.

Culpepper, R. A. (Red.). (2007). *Smyth & Helwys Bible Commentary: Mark.* Macon: Smyth & Helwys Publishing Incorporated.

Donahue, J. R., & Harrington, D. J. (2002). *Sacra Pagina: The Gospel of Mark.* (D. J. Harrington, Red.) Collegeville: Liturgical Press.

- Eitrem, S. (1950). *Some Notes on the Demonology in the New Testament*. Oslo: Typis Expressit A. W. Brøgger.
- Elder, N. A. (2016, Juli). Of Porcine and Polluted Spirits: Reading the Gerasene Demoniac (Mark 5:1-20) with the Book of Watchers ("1 Enoch" 1-36). *The Catholic Biblical Quarterly*(78), ss. 430-446.
- Evans, C. A. (2010, Juli 3). Jesus and the Spirits: What Can We Learn from the New Testament World? *Transformation: An International Journal of Holistic Mission Studies*, ss. 146-161.
- Henze, M. (2017). In a Wolrd of Demons and Unclean Spirits. I M. Henze, *Mind the Gap: How The Jewish Writings between the Old and New Testament Help Us Understand Jesus* (ss. 87-114). Minneapolis: Fortress.
- Jervell, J. (1979). "Vi vet hvem du er": Det nye testamente om demoner og demoni. I I. Lønning (Red.), *"Om verden full av djevlar var...": Demonro og ondeånder i fortid og nåtid*. Oslo: Land og Kirke Gyldendal Norsk Forlag.
- Lønning, I. (Red.). (1979). *"Om verden full av djevlar var...": Demonro og Onde Ånder i Fortid og Nåtid*. Oslo: Gyldendal Norsk Forlag.
- Malbon, E. S. (2008). Narrative Criticism. I J. C. Anderson, & S. D. Moore (Red.), *Mark & Method: New Approaches in Biblical Studies*. Minneapolis: Fortress Press.
- Marcus, J. (2000). *The Anchor Bible: Mark 1-8*. The Anchor Bible: Double Day: London.
- Moscicke, H. M. (2019, Mars). The Gerasene Exorcism and Jesus' Eschatological Expulsion of Cosmic Powers: Echoes of Second Temple Scapegoat Traditions in Mark 5.1-20. *Journal for the Study of the New Testament*(41), ss. 363-383.
- Oden, T. C. (Red.). (1998). *Ancient Christian Commentary on Scripture: Mark*. Chicago: Fitzroy Dearborn Publishers.
- Onyenali, R. (2021, Mai). The Markan Proskuneo (Mark 5:6; 15:19) as Anti-Roman Motif in Mark's Gospel. *Biblical Theology Bulletin*(52), ss. 77-87.
- Powell, M. A. (1993). *What is Narrative Criticism?: A New Approach to the Bible*. London: Soceity for Promoting Christian Knowledge.

- Reed, A. Y. (2023, Juli 4). When did Daimones become Demons? Revisiting Septuagintal Data for Ancient Jewish Demonology. *Harvard Theological Review*(116), ss. 340-375.
- Stausberg, M. (2021). Comparison. I S. Engler, & M. Stausberg (Red.), *The Routledge Handbook of Research Methods in the Study of Religion* (ss. 15-33). London: Routledge.
- Stuckenbruck, L. T. (2014). *The Myth of Rebellious Angels: Studies in Second Temple Judaism and New Testament Texts*. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Twelftree, G. (1993). *Jesus the Exorcist*. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Wahlen, C. (2004). *Jesus and the Impurity of Spirits in the Synoptic Gospels*. Tübingen: Mohr Siebeck.

Oppslagsverk

- Brown, C. (Red.). (1975). *Dictionary of New Testament Theology: Vol.1 A-F*. Exeter: The Paternoster Press.
- Freedman, D. N. (Red.). (1992). *The Anchor Bible Dictionary: Volume 2 D-G*. New York: Doubleday.
- Freedman, D. N. (Red.). (1992). *The Anchor Bible Dictionary: Volume 3 H-J*. New York: Doubleday.
- Kittel, G. (Red.). (1973). *Theological Dictionary of the New Testament: Volume II A-H*. (B. G. W., Overs.) Ann Arbor: Cushing - Malloy, Inc.
- Ulrichsen, J. H. (2009). *Gresk-Norsk Ordbok til Det Nye Testamente Bind 1: A-I*. Trondheim: Tapir Akademisk Forlag.
- Ulrichsen, J. H. (2009). *Gresk-Norsk Ordbok til Det Nye Testamentet: Bind 2: K-Ω*. Trondheim: Tapir Akademisk Forlag.

Elektroniske kilder

- AstroBlake. (2020, September 9). Hentet September 22, 2023 fra Urban Dictionary: <https://www.urbandictionary.com/define.php?term=Fighting%20Demons>

DNK. (2021, Mars 7). *Kirken*. Hentet September 13, 2023 fra Den Norske Kirke:

<https://www.kirken.no/nb->

[NO/fellesrad/kirkeneioslo/menigheter/nordstrand/aktiviteter/tidligere%20forsidesaker/2021-03-07%20-%20preken/](https://www.kirken.no/nb-NO/fellesrad/kirkeneioslo/menigheter/nordstrand/aktiviteter/tidligere%20forsidesaker/2021-03-07%20-%20preken/)

Just, F. (2016, Juli 10). *Demons and Exorcisms in the Gospels*. Hentet Oktober 29, 2023 fra

Catholic Resources: <https://catholic-resources.org/Bible/Exorcisms.htm>