

Reidar Aasgaard

Fra slangen til Satan

Monstre i den bibelske tradisjon

Dette kapitlet skal gi noen glimt av de monstre og de holdninger som fins til slike vesener i Bibelen og den tidlige kristendom.¹ Svært mange av de monstre vi holder oss med i dag, har lang fartstid, og et stort antall av dem kan spore sine røtter tilbake til tidlig jødisk-kristen tradisjon. Målet her er å gi et bilde av mangfoldet i denne tradisjonen, å tegne noen utviklingslinjer og å reflektere over funksjonen monstre har i den.

Religionsviteren Rudolf Otto beskrev i sin tid det hellige som *mysterium tremendum et fascinans*, som et fryktinngytende og fascinerende mysterium.² For Otto dreide dette seg om møtet med det guddommelige, om menneskets erfaring av å stå ansikt til ansikt med tilværelsens urkraft – med Det fullstendig overveldende og ukontrollerbare, men også

forunderlig fengslende Andre. Vi kan forstå menneskets forhold til det monstrøse på liknende måte, som et møte med *monstrum tremendum et fascinans*. Riktignok kan monstre variere atskillig i format, noe vi kommer tilbake til. Det monstrøse vil dessuten vanligvis ha en lavere status enn det mysteriøse. Men slikt er ikke til hinder for at en menneskelig grunnerfaring også av det monstrøse – hva enten vi forstår grunnerfaring psykologisk, eksistensielt eller i andre kategorier – vil være mye av det samme som Otto beskriver for det helliges del.

Innen monstrologien, studiet av monstre, ser man vanligvis på det monstrøse som et tverrkulturelt og tverrhistorisk fenomen: Monstre var, er og forblir overalt og til alle tider – også om de kan ha varierende skikkelse, rolle og funksjon

innenfor ulike verdensanskuelser.³ I tradisjonen jeg presenterer her, den bibelske, er det imidlertid typisk for det monstrose at det er nært knyttet til det guddommelige. Også av denne grunn er Ottos forestilling om det hellige som *tremendum et fascinatum* sakssvarende her. I jødisk-kristen tradisjon inngår nemlig det monstrose som en sentral brikke i et spill om gudsbildet, om hvem og hvordan Gud er. I det fryktinnfyttende og fascinerende mysterium, ja langt inn i Gud, finner det sted en strid, en brytekamp, mellom det abnorme og det normale, mellom det onde og det gode. Enten monstrene er små eller store, står de i denne tradisjonen i en relasjon til Gud. Det nære forholdet mellom det monstrose og det guddommelige vil derfor også være et sentralt premiss i fortsettelsen. I det idéhistoriske bildet jeg skal tegne, utgjør dermed mennesket, monsteret og Gud en slags vanhellig treenighet, et uløselig fellesskap der ingen av de tre klarer å komme til rette med hverandre, men der alle likevel må finne en måte å leve med hverandre på.

Siden monstre ofte fremtrer som truende og farlige, blir spørsmålet om hvordan man kan få kontroll over og om nødvendig ta knekken på dem, spesielt viktig. Hvilke strategier tyr mennesker til for å håndtere det monstrose? Også her vil svarene være mange, og vi vil se at det i den bibelske tradisjon fins et spekter av løsningsforsøk, fra avvísning, via fortrenning, rasjonalisering, degradering, bagatellisering, til demonisering og også det motsatte, idyllisering.

Det gamle testamentet: et kabinett av guder og uhyrer

Antikken var en rik tid for monstrene. Enkelte forskere mener til og med at denne perioden, og særlig den greske antikken, var en gullalder for dem. Kildene skildrer monstre av ulike slag, ofte som kombinasjoner av menneske og dyr. Blant de mer velkjente er furier, satyrer, kentaure, giganter og drager. Vitenskapsmenn som Aristoteles (384–322 f.Kr.) og Lukrets (95–55 f.Kr.) regnet med eksistensen av monstre, selv om de anså mange av dem for å være utdødde.⁴

Monstrene ferdes imidlertid ikke bare i et gresk-romersk terreng. Vi finner dem også i den bibelske verden. I bokhylla mi har jeg et moderne vitnesbyrd om dette, et leksikon viet en rekke mer eller mindre aparte vesener: *Dictionary of Deities and Demons in the Bible* (1995). Dette tusensiders

verket viste seg så populært at det raskt kom i ny og utvidet utgave. Rett nok handler boka også om andre vesener enn hva vi vanligvis kaller monstre. Men det fins atskillige slike der, samme hvor snevert vi definerer fenomenet.

Vi møter monsteraktige vesener allerede på Bibelens første sider.⁵ Et av dem er slangen i Edens hage (1 Mos 3,1–13). I utgangspunktet tegnes denne figuren som harmløs. Men den viser seg fort som en skjebnesvanger aktør – dens handlinger får i ettertidens tolkninger etter hvert kosmiske dimensjoner. I Mosebok 6 skildrer de neste monstrene i rekka, nemlig «gudesønnene», som også kalles «urtidens helter» og «kjemper». De kaster sine blikk på de vakre menneskedøtrene og får barn med dem, noe som bidrar til å øke ondskapsen på jorden. Som vi vil se, får disse gudesønnene sentrale roller i yngre kilder som GT-apokryfene og dødehavsrullene. Andre berømte kjemper er Goliat og Samson (1 Sam 17; Dom 13–16).

Man kan i GT gjenkjenne flere av samtidens monstre, men ofte i forvandlet skikkelse. De greske satyrene opptrer som bukkeguder (2 Krøn 11,13–15). En vampyr, eller i alle fall en slags blodsuger, ser ut til å ha sneket seg inn (Ordsp 30,15).⁶ Monstre holder også til i havet, blant annet som sjøuhylene Tannin (jf. Esek 29,3: 32,2) og Tiamat. Den siste, som har mesopotamisk-babylonsk bakgrunn, dukker opp til overflaten allerede i 1 Mosebok 1,2, riktignok i avbleket form i det hebraiske *tehom*, som kan oversettes «(hav)dypet».

Andre GT-monstre er av mindre håndfast slag: Både onde ånder og gjenferd er omtalt (3 Mos 17,7; 19,31; 5 Mos 18,11). Av liknende art er den kvinnelige demonen Lilit og «redslenes konge» (Jes 34,14; Job 18,14), men uten at deres egenskaper er nærmere beskrevet. Dessuten kan flere av gudene som omtales, klassifiseres som monstre, for eksempel fruktbarhetsgudene Dagon og Marduk, også kalt Bel (1 Sam 5,1–5; Jer 50,2; Jes 46,1).

Hva fenomenet monster angår, er det åpenbart at det er mange sammenhenger og likheter mellom Det gamle testamentet og antikken ellers; dette har religionsvitenskapelige tilnærminger for lengst har fått fram. Men om vi løfter blikket noe, er det likevel enkelte ting som slår en som karakteristisk for GT-monstrene. Det ene er at det gjøres lite ut av utseendet deres. Mens man i gresk tradisjon ofte pensler ut monstres uhyrlige trekk, som for eksempel Medusa med sitt slangehår og satyrenes groteske blanding av dyr og menneske, fins det svært få tilsvarende beskrivelser i GT. Unntak er den

ondsinnede Goliat og den godtroende Samson, som beskrives som veldige kjemper – men som begge viser seg å være svært så sårbare mennesker. Tendensen er derfor gjennomgående: Man dveler ikke ved det abnorme ved disse vesenene. Er det noe man fremhever, så er det heller det skrekkelige ved deres handlinger. Det samme vil vi se er tilfellet også i Det nye testamentet.

Et annet trekk ved monstrene, særlig de som er kjent fra andre kilder, er at de i GT ofte fremstår i avbleket skikkelse. Vi kan i en rekke tilfeller se at guder og overmennesker blir detronisert når de tas inn i en israelittisk og tidligjødisk forestillingsverden, slik som at Tiamat blir «avmytologisert» til *tehom* og satyrene anonymisert til bukkeguder.⁷ Strategiene i forhold til omverdenens truende monstre synes å være fortrenning og marginalisering. Et instruktivt eksempel på de mestringsstrategier man bruker, er sjøuhyet Leviatan, som trolig nedstammer fra et gammelt sumerisk kaosmonster (3.–2. årtusen f.Kr.), altså et riktig farlig vesen. Det opptrer flere steder i GT, men på svært ulike måter. Salme 74,12–14 omtaler uhyret slik:

Men Gud, min konge fra gammel tid,
du som gjør frelsesverk på jorden,
du kløvde havet med din makt
og knuste dragenes hoder på vannet.
Du slo i stykker Leviatans hoder
og ga ham til føde for folket i ørkenen.⁸

Salme 104,24–27 tegner imidlertid et ganske annet bilde:

Herre, hvor mange dine gjerninger er!
Og alle har du gjort med visdom ...
Her er havet, stort og vidt,
med en talløs vrimmel av dyr, både små og store.
Der stevner skipene fram,
der er Leviatan, som du har skapt til å leke med.
Alle setter sitt håp til deg,
at du skal gi dem mat i rette tid.

Kontrasten kan nesten ikke være større: I Salme 74 opptrer Leviatan som mangehodet drage, i Salme 104 er han blitt en badeleke. Strategiene i tekstene er klart forskjellige: I den første nedkjempes han, for så å bli resirkulert til nyttigere formål, nemlig mat; i den andre blir han temmet, idyllisert,

og gjort til lekekamerat for de øvrige Guds skapninger. Men målet er det samme: å få kontroll over det monstrose. Og motivasjonen synes dobbel, både eksistensiell og teologisk: Kaosmonsteret blir ufarlig for både mennesker og Gud. Leviatan opphører å være en trussel mot mennesket i dets avmakt og mot Jahve i hans allmakt. Som representant for de fremmede guder fremstår Leviatan i tillegg som et vitne om at disse kommer fullstendig til kort i møte med Jahve. Slik forstått kan de ulike strategiene for monstremestring i GT ses som midler til å fremme et særpreget gudsbilde: av Gud som Skaper (skapelsesteologi), som én Gud (monoteisme og monolatri) og som den allmektige (teodisé, det ondes problem).

Satan trer inn på scenen

Samtidig som vi i GT finner en klar vilje til å få det monstrose under menneskelig og guddommelig kontroll, ser vi også en motsatt tendens: at det dukker opp igjen i nye skikkelser. *Monstrum tremendum et fascinosum* gir seg ikke så lett. Det opplagt fremste eksemplaret er han som skal vokse til å bli monsteret over alle monstre: Satan. Innen monstrolgien betraktes han som det ultimate eksemplar av arten. Populariteten viser seg blant annet i at det siden 1995 bare på engelsk er utgitt minst fem større biografier om ham.

Satan-figurens tidligste fase i GT ligger for en stor del i mørke. Religionshistorisk har han noen røtter felles med zoroastrismens Ahriman, mørkets fyrste. Denne sentralasiatiske religionen legger stor vekt på skillet mellom godt og ondt i verden (ontologisk dualisme), der Ahriman opptrer som det onde *in persona*. Disse trekkene, dualisme og personifisering, finner imidlertid lite gjenklang i GT, noe som har å gjøre med dets rådende gudsbilde, der det onde på en eller annen måte må innordnes det gode. Et eksempel på dette er beretningen i 1 Samuelsbok 16,14–23, der «Herrens Ånd» (*ruah Jahve*) forlater kong Saul, samtidig som Gud sender en ond ånd (*ruah*) i stedet, med den følge at David tilkalles for å oppmuntre ham med harpespill. Her er det tydelig at det er Gud som har kontroll med både godt og ondt. Men samtidig er det tydelig at hans handlemåte har som mål å overføre kongemyndigheten til David, og at den dermed er til det gode. Her beskrives det onde likevel som noe rent indre og åndelig: Det kan bare oppfattes av andre gjennom hvordan det merkes på Saul.

Andre steder i GT ser vi like fullt at det onde begynner å anta kroppslig form. Et viktig eksempel er Jobs bok (trolig 500-tallet f.Kr.). Job presenteres der som en mann som i all sin ferd «frykter Gud og holder seg borte fra det som er ondt» (1,8). Men blant «Guds sønner» trer det fram én som anfekter Jobs rettskaffenhet: Om han blir prøvet, vil han raskt bli en gudsbespotter. Denne gudesønnen kalles på hebraisk for *ha-satan*, «anklageren» eller «motstanderen» (1,6). Det er uvisst om *ha-satan* her brukes i en allmenn betydning eller om det dreier seg om en slags personifisert aktor i en guddommelig retts sak mot Job. Men klart er det at figuren i alle fall litterært sett gis menneskelige trekk: Han trer fram for Gud og samtaler med ham. Og det er også klart at Gud gir ham lov til å teste Job, et oppdrag som må fornyes litt senere, ettersom Job viser seg svært standhaftig (2,1–7). Gud tillater altså anklageren, ja gir ham attpåtil i oppgave, å påføre Job lidelse. Vi har her en dobbelthet. Gud oppfattes som opphav til både godt og ondt. Men samtidig er det onde «på vei bort» fra ham: Det er i ferd med å ta skikkelse som noe annet enn ham. Jobs bok er dermed et vitnesbyrd om den idéhistoriske brytningen i gudsbildet nevnt ovenfor.

Enda skarpere fremtrer denne brytningen i tekster som omtaler en folketelling som skal ha blitt foretatt på kong Davids tid, et tiltak som ble oppfattet som etisk-religiøst problematisk. Det foreligger to tolkninger av denne hendelsen: I den eldste (2 Sam 24,1–4) er det Gud som pålegger David å foreta tellingen, i den yngre (1 Krøn 21,1–4) gjøres Satan ansvarlig for initiativet. Det skjer altså en dreining, der det onde tillegges noe annet enn Gud.

Men når det etter hvert blir et problem at det onde, det monstrøse, er så nært forbundet med Gud, hva kan man gjøre for å få det vekk fra ham? I GTs tidlige etertid blir dette forsøkt løst gjennom tanken om et himmelsk frafall. I senere tradisjon blir forestillingen i Jobs bok om Guds sønner, de som utgjorde et kongelig råd ved hans trone, knyttet sammen med gudesønnenes fall i 1 Mosebok 6. Disse oppfattes som engleskikkelser som gjør opprør mot Gud, og sjefsanklageren, *ha-satan*, forfremmes til deres anfører. Han assosieres også med Bibelens første frister, slangen som forledet menneskene til å spise av kunnskapens tre (1 Mos 3). Fremveksten av Satan som figur tjener dermed som middel til å lede det onde vekk fra Gud. Et teologisk-ideologisk problem forsøkes løst ved å kles i sosial form, som en konflikt og splittelse i Guds himmelske storfamilie.

Det sene åpenbaringsskriftet Enoks bok (2. årh. f.Kr.–1. årh. e.Kr.) speiler tydelig denne utviklingen.⁹ Enok var en viktig skikkelse innen apokalyptisk jødedom på denne tiden. Store deler av verket utdyper temaer i 1 Moseboks første kapitler og vever eldre jødiske tradisjoner sammen med persiske, babylonske og hellenistisk-greske forestillinger. Skriftet forteller om en gruppe mektige engler, gudesønnene, som bryter med Gud og får barn med jordiske kvinner.¹⁰ Englene selv skildres ikke direkte som monstre, men barna de får er kjemper som fortærer alt spiselig og til slutt også mesker seg med menneskekjøtt og -blod.¹¹ Menneskene klager sin nød over dette, hvorpå Gud sender Enok til de falne englene for å forkynne dom over dem og alt deres. I dommen vil Gud gripe inn og la sine trofaste engler nedkjempe de onde. Rafael skal kaste den onde lederen, som her riktignok kalles Asasel og Semyas og ikke Satan, ned i det dypeste mørke.¹² I Enoks bok møter vi en dualisme mellom godt og ondt, der Gud er så langt fra det onde at han ikke kjemper mot det selv, men overlater det til sine engler. Jubiléerboken (2. årh. f.Kr.) byr på en historie med mange paralleller til Enoks bok. I den blir den onde leders personlighet penslet ut i atskillig større detalj, og han omtales skiftevis som Mastema («fiendskap»), Beliar («verdiløs») og Satan.¹³

I den gammeltestamentlige og tidligjødiske verden aner vi dermed en dobbel holdning til det monstrøse. Mens ondskapsfulle uhyrer som havslanger og drager på ulike måter blir gjort ufarlig for Gud og mennesker, vokser en atskillig verre motstander fram, én man ikke kan leke med: ondskapen *in persona*, Satan selv. Der det fryktinngytende, *tremendum*, forsøkes drevet unna, dukker det opp igjen i ny drakt og med fornyet kraft – som om det var uutryddelig. Denne dobbelheten ser vi også i de tidligkristne kildene, som vi nå vender oss til.

Det nye testamentet: Monstrene blir åndsvesener

Sammenliknet med Det gamle testamentet er utvalget av monstre mer sparsomt i Det nye testamentet og andre tidligkristne kilder, til tross for variasjoner skriftene imellom. For eksempel er det ytterst sjelden at noe i naturen fremstår som monstrøst. Det er bare i beretningen om Jesus som stiller stormen på Gennesaretsjøen at uværet antar en form som minner om havuhyrene, kaosmaktene i GT (Mark 4,35–41). Tydeligst kommer det til uttrykk når Jesus temmer stormen

ved å tiltale og true den, som om den var et levende vesen. Men også dette dramaet har, i alle fall ytre sett, mindre dimensjoner enn i GT: Det foregår på en liten innsjø, ikke ute på det store (ur)hav.¹⁴

Evangeliene og deres skildringer av Jesu liv har bare få eksempler på det opplagt monstrøse.¹⁵ Knapt noe menneske er tegnet med slike trekk, selv om et stort antall personer med sykdommer og lidelser omtales. Det tilfellet som kommer nærmest, er Markus' skildring av en mann som natt og dag «før ... skrikende omkring i gravhulene og i fjellet, og skamslo seg selv med steiner», og som var så i det ondes vold at det ikke var han selv som talte, men en uren ånd i ham ved navn Legion (dvs. «mange»; Mark 5,1–16, spes. v. 5). Enda mannen «var ... blitt bundet med fotjern og lenker», var han så vill at han slet seg løs, slik at «ingen klarte å rå med ham». Når Matteus senere gjengir denne historien, er det interessant at han nedtoner det skremmende i Markus' versjon – med den følge at ikke bare *tremendum*-, men også *fascinosum*-elementet blir svekket (Matt 8,28–34).

Selv om denne fortellingen til en viss grad skiller seg ut, er den likevel representativ for evangeliene gjennom rollen den gir onde ånder. Disse har en atskillig større plass i evangeliene enn i GT, særlig i de synoptiske (Matt, Mark, Luk). Slike onde krefter ytrer seg der oftest i form av fysiske og psykiske lidelser, enten de kalles for urene ånder (*akatharta pneumata*) eller demoner (*daimonia*). Det monstrøse ser med dette ut til å ha vært igjennom en prosess: Monstrene er gått over fra å opptre i kroppslig form til primært å være «åndsvesener», selv om de også kan ytre seg temmelig håndfast i den synlige verden. Men de skildres også gjennomgående som vesener som Gud har kontroll med: Gjennom Jesu naturundre og helbredelser drives dette onde ut av verden. Dette er uvanlig drastisk uttrykt i den samme fortellingen i Markus 5, der ånden(e) Legion flykter inn i en flokk griser, som i sin tur farer utfor et stup og drukner, og antakelig åndene med dem.

En liknende forvandling ser ut til å prege også andre skrifter i Det nye testamentet. I apostelen Paulus' brev, de eldste skrifter i NT (ca. 48–56 e.Kr.), ser vi at han forklarer en kroppslig plage han har, med at han er slått av en «Satans engel»; riktignok skal denne «tornen» tjene til det gode, nemlig til å tukte hans hovmod (2 Kor 12,7–10) – forbindelsen til Jobs bok er her klar. Paulus tenker seg tydeligvis åndene som vesener som står Gud imot (1 Kor 10,20f).

Efeserbrevet, som trolig ikke er forfattet av Paulus, men som hører til i tradisjonen etter ham, tegner dette virkelighetsbildet enda skarper: «For vår kamp er ikke mot kjøtt og blod, men mot makter og åndskrefter, mot verdens herskere i dette mørket, mot ondskapens åndehær i himmelrommet» (6,12; jf. Kol 2,8). Her er det monstrøse ikke bare åndeliggjort, men også forsøkt plassert godt unna mennesket, «i himmelrommet», samtidig som det i all sin kraft og mangfold fremstår som farlig overveldende.¹⁶

Det er imidlertid i én type NT-stoff at det monstrøse har en fremtredende og særegen rolle, nemlig i det apokalyptiske. Dette materialet er sterkt preget av samtidens jødiske endetidsforventninger. Evangelienes såkalt eskatologiske taler er eksempler på dette (Mark 13; Matt 24–25; Luk 21). Hos Markus møter vi for eksempel falske messiaser (13,22, *pseudochristoi*) og en mystisk figur, «det motbydelige som ødelegger» (13,14), uvesener med klart monstrøse trekk. I en særstilling står likevel Johannes' åpenbaring (ca. 80–95 e.Kr.). I dette skriftet utfoldes et kosmisk drama: Havet bruser, jorden skjelver, og det braker i himlene. Det utspiller seg her en kamp på liv og død mellom godt og ondt på alle nivåer av tilværelsen. Tallrike monsteraktige vesener deltar i striden. Noen er gode: Det gjelder en rekke engler og engleaktige skapninger, men fremfor alt Lammet, dvs. Kristus (Åp 4–7; 14 m.fl.). De fleste er likevel onde: Gog og Magog (20,7), den mangelhodede dragen og de to dyrene fra havet og fra jorden (12–13) – noen av disse skal vi møte igjen senere.

Til forskjell fra NT ellers legger Johannes' åpenbaring vekt på visuelle trekk ved monstrene og ikke bare på hvordan de opptrer. Et av de fæleste monstrene er «den store horen» (17–18). Hun skildres i en detaljrik visjon og med allegoriske trekk: Hun sitter på «et skarlagensrødt dyr», er «kledd i purpur og skarlagens» og glitrer «av gull og edelstener og perler». I hånden holder hun «et gullbeger fylt ... av all urenheten fra sitt horeliv». På pannen hennes er skrevet et navn med hemmelig mening: «Babylon den store, mor til horene og til alt som er motbydelig på jorden» (17,3–5). I den videre skildring, der klimaks er horens fall og Guds dom over henne, blir det klart at monsteret representerer de jordiske makthavere, og særlig den romerske statsmakten. Kvinnen sitter blant annet på dyrets sju hoder; disse er å forstå som fjell, en klar henspilling på Romas sju høyder.

Den store horen får fram et karakteristisk trekk i Åpenbaringens monstrologi: Ulikt GT og mye av NT opptrer

uhyrene ikke lenger bare i periferien. De utfolder seg tvert imot midt i verden. Der har de erobret maktens sentrum og gjør alt hva de kan for å plage de gode. Men skriftets publikum blir forkynt at dette vil få en snarlig ende: «Falt, falt er Babylon den store! ... Ve, ve, du store by, Babylon, du mektige by! På en eneste time kom dommen over deg» (18,2.10). Alt det onde som overmektige monstre nå påfører dem, skal i svært nær fremtid vendes til det gode, takket være Lammet – Gud skal seire, det onde tape, og de lidende få sin rett (18,2–19,10). Det er verd å merke seg at monsteret den store hore er tegnet med sterke kvinnelige trekk. Både i GT og NT ellers er det generelt slik at når monstres kjønnsidentitet er markert, så er de menn.¹⁷

Det nye testamente presenterer oss dermed for en motsetningsfylt monsterlære. På den ene siden blir slike uhyrer enda mer enn i GT skjøvet ut i verdens utkanter: dels ved at det mulig monstrosøse hos mennesker blir fjernet (jf. Jesu helbredelser), dels ved at det overføres til en åndelig sfære (jf. onde ånder). Dermed fremstår det fysiske skaperverket som nesten monsterfritt, eller i det minste i ferd med å bli det. På den andre siden signaliserer NTs apokalyptiske stoff, med Åpenbaringen som kronvitne, at det monstrosøse tilbaketrekning kun er foreløpig: Det har ikke gitt seg. Ja, det er allerede nå i ferd med å slå til igjen. Med fornyet, nærmest uimotståelig kraft.

Satan utvikler en personlighet

Mens det monstrosøse, og særlig synlige monstre, for en stor del marginaliseres i Det nye testamentet, kan vi parallelt observere at Satan utvikles videre i forhold til den skikkelse han hadde i GT. I NT møter vi Satan så å si i hans ungdom. Blant annet tegnes han med flere karaktertrekk. Men bildet som tegnes, har åpne flater, og profilen er ikke svært tydelig. For eksempel brukes ulike navn om ham, som djevelen (av gr. *diabolos*, «baktaler», «bakvasker») og også GT-termene Satan og Beliar. Vi har ennå ikke å gjøre med Satan som en fullt formet personlighet. Men han er på vei til å bli det.

Dette er inntrykket vi får i Paulus' brev, der Satan er en figur som stikker kjepper i hjulene for de kristnes virksomhet. Også nokså konkret: I 1 Tessalonikerbrev skriver apostelen at han flere ganger mislyktes i å dra til dem fordi «Satan hindret» ham (1 Tess 2,18). Han utdyper imidlertid ikke hvorfor og hvordan dette skjedde. Han antyder også at Satan,

omtalt som fristeren (*ho peiradsân*), har satt mottakernes tro på prøve (3,5). Flere hakk mer dramatisk er hans omtale av Satan i 1 Korinterbrev. Her skal han ikke bare teste de troende, men også bidra med tukt og oppdragelse: Paulus befaler at en mann som har begått en alvorlig synd, skal «overgis til Satan» (1 Kor 5,5). Hensikten er god, nemlig at hans ånd skal «bli frelst på Herrens dag». Trolig dreier straffen seg om en tidsbegrenset utestengning fra menigheten (jf. Job 2,6). Muligens omtaler Paulus den samme saken i 2 Korinterbrev: En mann er nylig blitt tilgitt og tatt inn i fellesskapet igjen, og apostelen oppfordrer dem alle til ikke å la seg bedra av Satan. «For,» sier han, man kjenner til «hva han har i sinne» (mer ordrett: «hans hensikter», *noemata*; 2 Kor 2,4–11). Satan handler altså ifølge Paulus målrettet, etter en slags ond plan, uten at apostelen annet enn antyder hva dette dreier seg om. Han gir imidlertid eksempler på Satans knep lenger ut i brevet: Der kritiserer han noen «falske apostler» (*pseudapostoloi*) som fremstiller seg som «tjenere for rettferdigheten», akkurat som «Satan selv skaper seg om til en lysets engel» (11,12–15). Uttrykket «lysets engel» (eller «lysende engel») gjenspeiler trolig tanken om gudesønnene og deres fall i GT og Enoks bok.¹⁸ Og i sitt siste brev, Romerbrevet, ytrer Paulus mot slutten et ønske om at «fredens Gud snart» skal «knuse Satan under føttene deres» (Rom 16,20). Også her knytter han tilbake til GT, nå til forholdet mellom menneskene og slangen etter tiden i Eden (1 Mos 3,14–15; også 2 Kor 11,3).

Vi ser med dette at Paulus vever trekk fra GTs monstergalleri inn i satanfiguren, men uten at denne fremstår som en altoverskyggende trussel mot Gud og mennesker. Han antyder også at Satan hører til på et større lag av onde krefter (1 Kor 10,20f.). Samtidig finner vi ikke noen markert dualisme hos Paulus: Han tegner ikke det skarpe skillet mellom godt og ondt, Gud og Satan, som de apokalyptiske tekstene gjør.

Når vi vender oss til evangeliene, som fikk sin endelige form tjuve til førti år etter paulusbrevene, trer enkelte nye og skarpere trekk fram.¹⁹ Som Paulus er også disse preget av samtidige, og særlig jødiske, forestillinger om djevelen som en viktig aktør i menneskets tilværelse. En sentral passasje er beretningen om Jesu fristelse i ødemarken, som hos synoptikerne markerer inngangen til hans offentlige virke. Markus, det eldste evangeliet, behandler dette helt kort: «Straks etter drev Ånden ham ut i ødemarken, og der var han i førti dager og ble fristet av Satan. Han holdt til blant villdyrene,

og englene tjente ham» (1,12f). Her forutsettes Satan å være velkjent, og han omtales som en person, men uten at noe sies om hvordan fristelsen skjer. Beretningen er tydelig modellert på forbilder i GT, særlig folkets prøvelser under den førti-årige ørkenvandringen (2 Mos 16,4 o.a.). En forskjell er likevel merkbar: Mens det i GT er Gud som selv prøver folket, er dette hos Markus overlatt til Satan.

Både Matteus og Lukas utfolder temaet videre (Matt 4,1–11; Luk 4,1–13). Særlig hos Matteus foreligger det her en spenning: Det er Ånden som fører Jesus ut i ødemarken «for å bli fristet av djevelen» (4,1). Det foregår altså nærmest et samspill mellom Ånd og djevel, der Gud tillater sistnevnte å prøve ut Jesu gehalt. Hos Lukas er dette forholdet mindre klart.

Matteus og Lukas pensler hendelsen ut i tre fristelsesrunder, der Jesus består prøvene med glans. Felles for begge evangelier er at Satan, enda intet sies om utseendet hans, tegnes som en person: Han dukker opp, forflytter seg, tar Jesus med seg, samtaler med ham, og drar sin vei, etter – indirekte forstått – å ha gitt opp. Hos Matteus er resultatet at Jesus får englebesøk og -hjelp (4,11), mens det hos Lukas er mindre definitivt: Djevelen forlot ham bare «for en tid» (4,13).

De synoptiske evangeliene er også felles om å tegne djevelen som leder for en flokk av onde ånder. Tanken om englenes fall ligger tydelig til grunn her. Det går fram av beretningen om Jesu makt over åndene, der han må forsvare seg mot anklager om at han med sine helbredelser står i ledtog med Satan (Mark 3,22–30). Han hevder at helbredelsene tvert imot er tegn på gudsrikets komme og på Guds evne til å fravriste djevelen hans eiendom. Tekstene tegner også her djevelen som en person, men med en krakelert personlighet: Han, og altså det onde, er som et rike i indre konflikt, dømt til selvødeleggelse.

Selv om evangeliene skildrer Satan som et åndelig vesen, enes de om at han også kan manifestere seg i mennesker: Både helter som Peter og antihelter som forræderen Judas, unnalureren Ananias og trollmannen Elymas kan gå hans ærend (Mark 8,33; Luk 22,3; Apg 5,3; 13,8–11). Satan ytrer seg dessuten ved å ville ta makt over og å påføre mennesker sykdom (Luk 4,15; 22,31; 13,16).

Ulikt GT har vi så langt sett at Det nye testamentet for det meste relaterer det monstrøse til mennesket: Onde ånder gjør mennesker syke, og Satan gjør sitt verste for å friste og bedra. Ett unntak har vi riktignok vært borti: Jesus som

stiller stormen. Enda ett bør nevnes her: Hos Lukas føres Satan opp på et høyere hakk i det kosmiske drama. Det skjer riktignok bare i et glimt, bokstavelig talt: Etter at en gruppe Jesus-tilhengere har vært sendt ut for å fortelle at gudsriket er nær, vender de glade tilbake for å melde at «til og med de onde åndene er lydige når vi nevner ditt navn» (10,17). I et utsagn som bare Lukas har, utbryter da Jesus: «Jeg så Satan falle ned fra himmelen som et lyn.» Trolig skal ordene forstås apokalyptisk og profetisk: Det foregår en overjordisk-himmelsk kamp mellom det gode og det onde, der Satans nederlag er umiddelbart forestående, ja nærmest allerede skjedd.²⁰

Det er likevel igjen i Johannes' åpenbaring at vi finner det klareste uttrykk i NT for ondskapens virksomhet. Her spiller Satan en hovedrolle. Vi gjenkjenner enkelte av hans handlemåter fra tidligere: Han lar kristne lide trengsler, allierer seg med deres fiender og er selv en forfører (2,9–10; 3,9; 20,10). Men oppmerksomheten rettes langt sterkere mot endetidskampen som foregår. Skriftet føyer særlig to elementer til Satans biografi. Det ene er en sterkere visualisering: Han får et utseende. Det skjer ved at ulike monstertrekk kobles sammen, som alle er kjent fra GT-tradisjonen.²¹ Han skildres som et kaosvesen, en «stor, ildrød drage» med sju hoder, ti horn og en ødeleggende hale (12,3–4). Hans virke fører til at det bryter ut krig i himmelen. Men Mikael og Guds øvrige engler lykkes i å nedkjempe dragen og følget hans, og de blir kastet ut av himmelen og ned på jorden. Her fortsetter djevelen sine ugjerninger, blant annet ved å forfølge de jesustroende (12,7–9.13–17). Han utstyres med følelser: Han kan bli rasende (12,17). Dragen omtales også som «den gamle slangen» (12,9; 20,2), en tydelig referanse til Edenfortellingen. Satan gis dessuten kongelige trekk: Han har en trone og et eget domene i «avgrunnen» (2,13; 9,1; 11,7). I GT er «avgrunnen» assosiert med dødsriket (Ordsp 27,20; Esek 28,8; også Rom 10,7). Satan har en nær samarbeidspartner i Abaddon, «avgrunnens engel». Også han er konge og dessuten leder for en hær av monstergresshopper; disse er tydelig modellert over insektsvermen som ifølge GT herjet Egypt (9,7–11; jf. 2 Mos 10,12–20).

Det andre biografiske trekket som trer fram, er at Satan assosieres med maktens sentrum, nærmere bestemt med Roma og de romerske myndigheter. I mesteparten av materialet vi har berørt, blir han plassert i eller drevet ut i menneskeverdenens periferier, for eksempel ødemarken,

hvorfra han foretar sporadiske raid mot menneskene for å friste, forføre og påføre dem lidelse. Men her møter vi ham i full utfoldelse som makten bak og i de jordiske herskere, symbolisert ved de to dyrene fra havet og fra jorden og ved Babylon, den store horen (13; 17–18; også 11,7–10). Og de som rammes av denne totalitære makten, er særlig kirken og de kristne. Dramaet er så stort at hele deres eksistens står på spill: Nå er det de som tvinges på flukt. Og – paradoksalt, men logisk nok – det eneste sted de kan søke tilflukt, er i periferien, i ødemarken, og selv der er de i fare (12,13–17). Alt dette til tross er budskapet i Åpenbaringen at Gud vinner til slutt: Satan vil bli internert som fange i egen avgrunn, før han i historiens siste fase slippes løs for en kort tid (20,2f). Men han må så – og nå ugjenkallelig – gi tapt overfor Gud og ender i evig pine «i sjøen med ild og svovel» (20,7–10).

Vi har her sett at Det nye testamentet føyer nye trekk til satanfiguren. Han samler opp i seg elementer fra ulike monstre i GT- og tidligjødisk tradisjon og trer fram som en person med en historie og visse egenskaper. Enkelte fysiske karakteristika beskrives også. Her skal vi særlig merke oss to trekk. For det første synes det å være en nær sammenheng mellom NTs sparsomme monstergalleri (med onde ånder som unntak) og Satans stadig mer fremtredende plass. Dette kan trolig tolkes som uttrykk for det jeg pekte på også for GTs del: Trass i menneskets forsøk på å skyve det vonde unna og helst ut av tilværelsen, gjør det seg like fullt gjeldende, og gjerne da i nye arter av monstre. Og når NT (og delvis GT) legger så stor vekt på Gud som én, god og allmektig, fører det til at Det Andre, det som ikke passer inn, antar tilsvarende trekk, men med motsatt fortegn: Det monstrøse konsentreres og inkarneres i satanskikkelsen.

For det andre ser vi at Satan manifesterer seg på et nytt område av tilværelsen, noe som gjør ham enda farligere. Mens han (og liknende uhyrer) i GT mest representerer en eksistensiell-religiøs fare for den enkelte, fremstår han i NT, særlig i Åpenbaringen, også som en politisk-sosial trussel mot fellesskapet, nemlig mot den forfulgte kirke. Begge disse trekkene er opplagt hjulpet fram av samtidens apokalyptiske forestillinger. Men den utvikling og preging av satanfiguren som finner sted, er trolig vel så mye drevet fram av en indre, dypere dynamikk i forholdet mellom mennesket, det monstrøse og det guddommelige, nemlig av striden om hvor i denne vanhellige treenighet det grufulle, *tremendum*, hører hjemme.

Sett under ett er Satan likevel ikke en særlig viktig aktør i Det nye testamentet. Selv om han spiller en rolle på noen sentrale tidspunkt, som ved starten av Jesu virke og ved Judas' forræderi, har han knapt en plass ved skjellsettende hendelser som Jesu fødsel, død og oppstandelse. Vi ser imidlertid at han ofte spiller sitt spill med enkeltpersoner, der han dels forsøker å ta makten over dem utenfra, dels innenfra. I Det nye testamentet som helhet er budskapet like fullt klart: De onde ånder, ja selv Satan, må til slutt gi tapt, takket være Kristus, den store monsterbekjemper.

Monstre og djevel i den tidlige kristendom

Monstre dukker opp også i den tidlige kristendom, men holdningene til dem varierer. Vi må anta at man i stor grad delte samtidens forestillinger om slike vesener. Én tidligkristen hovedlinje er av rasjonalistisk art; denne synes å gjenspeile Bibelens marginalisering av det monstrøse. Kirkelæreren Augustin (354–430) kan stå som en representant for denne. Hans stort anlagte *De civitate Dei* («Guds by») handler om bortimot alt mellom himmel og jord: Verket har derfor også rom for rapporter om monstre.²² Det er imidlertid tydelig at Augustin er svært skeptisk til slike vesener, både vitenskapelig og teologisk sett. Dels regner han kildene som forteller om monstre, for upålitelige, dels betrakter han eventuelle monstre som vesener med en spesiell oppgave i Guds gode skaperverk.²³ Augustin gir også djevelen en viss plass, særlig i forbindelse med skapelsen og fallet, men fremstiller ham på en gjennomgående konvensjonell måte.²⁴

En annen tidligkristen hovedlinje utfolder videre tendensen i Det nye testamentet til å personifisere Satan. Et sentralt eksempel er skildringen av ørkenmunken Antonius hos Atanasius fra Alexandria (ca. 293–373). Hans verk *Vita Antonii* («Antonius' liv»), som ble til få år etter munkens død (356 e.Kr.), kom til å danne skole for senere helgenberetninger. I dette har djevelen en sentral rolle, ikke sjelden opptrer han også sammen med eller gjennom en flokk av demoner.

Allerede tidlig i historien forsøker Satan å lokke Antonius vekk fra hans forsett om et liv i askese. Blant annet fremtrer han i den unge munkens ørkenhytte som en eggende ung kvinne, noe som skildres livaktig. Djevelen forklédd som kvinne (eller trolig avkledd) representerer opplagt fristelser på seksualitetens område. Men Antonius lar seg ikke

forlede. Han følger nemlig Frelserens forbilde, og som ved Jesu fristelser, må djevelen også her gi opp.²⁵ Men Satan dukker opp igjen i stadig nye skikkelser. Den åndelige kampen kan gå så hardt for seg at man utenfor munkens hytte tror at det foregår et basketak på liv og død der inne. Hver gang klarer imidlertid helgenen å gjenkjenne Satan, motstå ham og mane ham vekk: Djevelen avsløres som maktesløs; Gud har allerede avsatt og vingeklippet ham. Den ondes spill er tomme fakter, og kristne kan med et godt liv og Guds hjelp holde stand mot ethvert djevlesk angrep.²⁶

Et viktig trekk ved *Vita Antonii* er at kampen mot det onde foregår på et indre plan, selv om det ofte skildres på en visuell måte. Dette fokuset deler fortellingen med mye annen senantikkk religiøsitet. Det indre er blitt stedet der brytningen mellom godt og ondt særlig utspiller seg: Menneskets sjel er blitt Satans fremste mål. Men gjennom askese kan den enkelte holde den onde unna, få kontroll over sitt indre, og dermed også over sin kropp. Grensen mellom det åndelige og det jordiske er likevel ikke klar: Den sjelelige kampen kan bli så sterk at den attpåtil gir seg ytre, fysiske utslag.

Satan etablerer seg: Dantes guddommelige komedie

Satan kan, som det har fremgått, opptre på flere kosmiske nivåer: i himmelen, på jorden og under jorden. I den tidlige kristendom plasserer noen kilder hans hovedbase i en høyere åndelig eller geografisk sfære – som engel er han jo av åndelig substans, selv om han hører til på et klart lavere plan enn det guddommelige (jf. Ef 2,2; 6,11f). Den oppfatning som kommer til å spille størst rolle i ettertiden, er likevel det Johannes åpenbaring formidler, at Satan mest hører til i det underjordiske: Hans fall er så stort at han til og med er havnet under menneskers og dyrs nivå.

Fra det 2. århundre e.Kr. knyttes Satan og hans engler gradvis til eldre tradisjoner om et dødsrike under jorden: det gresk-hellenistiske Hades og det tidligjødiske Sjeol. Det siste kalles i NT vanligvis Geenna, av hebraisk *Ge-Hinnom*, Hinnomdalen, et lite dalføre utenfor Jerusalem med en søppelfylling der ubegravde lik ofte ble kastet. Dette dødsriket ble også assosiert med ildsjøen i Åpenbaringen, der døden og dødsriket hører til (20,14), og med ildovnen hos Matteus, «der de gråter og skjærer tenner» (13,42). I apokryfe skrifter, for eksempel de jødiske Fjerde Esra og Isaks testament og

de tidligkristne Tomas' gjerninger og Paulus-apokalypsen, skildres dette lidelsesstedet i stadig mer maleriske detaljer, der ild og straff står sentralt. Hvorvidt slike beskrivelser ble forstått billedlig eller konkret, varierte nok. Viktig i disse forestillingene er uansett at de gir uttrykk for hvordan urett og umoral får sin rettfærdige straff.

I senantikken og tidlig middelalder vokser en kristen visjonslitteratur fram. I denne sjangeren, som spinner videre på stoff fra jødisk og tidligkristen apokalyptikk, spiller skildringer av besøk i dødsriket en stor rolle. Det apokryfe Bartolomeusevangeliet (200–300-t.), et av de eldste kristne skrifter av denne typen, forteller om Jesu og Bartolomeus' nedstigning til Hades og deres møte med djevelen. Nikodemusevangeliet (500-t.) utdyper liknende motiver. Senere utviklinger av sjangeren finner vi i Sankt Brendans havseilas og Tundals visjon, begge med bakgrunn i irsk tradisjon (hhv. 900- og 1100-t.). En norsk avlegger er Draumkvedet, som trolig stammer fra høymiddelalderen.

Det idéhistorisk og litterært sett klart mest fulltonende uttrykk for disse tradisjonene er imidlertid Dantes *Den guddommelige komedien* (ca. 1313–21). I dette storslagne verket samler, systematiserer og dikter Dante videre på middelalderens mangehånde forestillinger omkring helvete, skjærsild og himmel. Han inndeler disse tre sfærene i et stort antall rom, som han utstyker med dertil egnede interiører og befolker dem med tallrike personer fra fortid og samtid. Helvetesdelen plasserer Dante under jorden. Med dikteren Vergil (70–19 f.Kr.) som veiviser trer han på langfredag år 1300 ned i den, for så å vandre trinn for trinn fra vondt til verre, fra helvetesporten og limbo og ni kretser nedover, helt til de når jordklodens sentrum. Der befinner Satan seg.²⁷ Med stor gru tegner Dante ham som en bevinget, lodden kjempe med tre hoder, ett rødt, ett gulhvitt og ett svart – en typisk monstrøs blanding av dyr og menneske. Gråtende og med blodsikkel tygger djevelen på jordiske forrædere, med Judas som det fremste eksemplar, mens han selv sitter bundet i jordklodens midte, overraskende nok ikke i ild, men frosset fast i is. I Dantes italienske verden var det nok enklere å skjerme seg mot varme enn å håndtere streng kulde. Etter dette skrekkinngytende møtet klarer Dante og Vergil å krabbe seg nedover Satans kropp, for så å oppdage at de er på tur opp igjen mot jordens overflate. Det kritiske, absolutte nullpunkt er passert, med den følge at de kan begi seg gjennom skjærsildens, purgatoriets, ulike trinn, og siden

via paradiset mange nivåer helt opp mot det guddommelige mysterium.

I *Den guddommelige komedien* møter vi den til da sterkest visualiserte fremstilling av helvete. Skildringen er av flere grunner interessant. Et trekk fra visjonslitteraturen som Dante pensler ut i større detalj enn andre, er de mange spesifikke kategorier dødsrikebeboere, fra udøpte og fråtsere til bedragere og forrædere. Til dels særegent for Dante er at han reserverer rom for så mange navngitte personer i helvete (til hans forsvar må sies at han ser ut til å ha plassert flere i skjærsilden og paradiset). Samtidig er det viktig for ham at kampen mot det onde også kan foregå etter døden – det fins til og med da vei ut av ondskapens klør, noe hans egen og Vergils ferd er eksempel på. Det er i tillegg tydelig at Dante er opptatt av å anbringe det onde og Satan i helvete: På den måten gis dette et rom, men et avgrenset rom der det er internert og under kontroll, og der Gud holder det i behørig avstand fra menneskene. Det er også verd å merke seg at Dantes Satan har klart maskuline trekk. Her skiller han seg fra Antonius' og delvis Åpenbaringsens djevel, men er ellers på linje med øvrig jødisk-kristen tradisjon.

Dante legger ellers stor tyngde i å få fram det grufulle ved Satan. Likevel fremtrer denne figuren – i alle fall for en moderne leser – ikke entydig som skremmende, men til en viss grad også som komisk-ufarlig: Han sitter bokstavelig talt fast i sitt eget helvete, og Dante trenger verken stor kraft eller mye list for å smette forbi ham. Dermed aner vi i den guddommelige komedien et trekk som er synlig også i en del andre skildringer: Satan fremstår i tvelys. Vel er han det absolutte kaosmonster. Men han kan samtidig være en ubehjelpelig djevel, som man med en porsjon snarrådighet kan unnsnippe eller overliste.²⁸ Livsfarlig er han, men ikke uovervinnelig. Den store monsterbekjemper har allerede vunnet over ham, og derfor kan også mennesket ha håp om det.

Monstre i den bibelske tradisjon: noen sluttrefleksjoner

I denne artikkelen har jeg forsøkt å vise at det i tidlig jødisk-kristen tradisjon foregår et samspill mellom det menneskelige, det monstrose og det guddommelige, et samspill som er like så innfløkt som det er spenningsfylt. Spillet, eller heller kampen, dreier seg om helt grunnleggende spørsmål. Det handler for det første om gudsbildet, om brytningen mellom

monisme og dualisme, særlig mellom Gud som allmektig og som allgod. Dersom Gud har all makt, er han da også ond? Men hvis han er god, og bare god, betyr det da at han ikke har all makt, ja kanskje er avmektig? I tidlig jødisk-kristen tradisjon befinner Gud seg tydelig i en slik spenning. Og skal han kunne stå i den – noe han må, slik han og verden den gang ble oppfattet – så er det monstrose en måte å «løse» dilemmaet på. Innenfor denne rammen blir monstre, både små og store, nærmest midler til å ivareta en etterlengtet orden i rotet eller et uunngåelig rot i ordenen – eller også begge deler.

Men spillet handler også om hvordan mennesket skal forstå seg selv og den ofte uforståelige verden det lever i. Igjen er det onde et sentralt tema: Hvor skal ondskapen, her i skikkelse av det monstrose, plasseres? Et sted inne i mennesket eller utenfor det, i verden eller utenfor den, eller både her og der? Den bibelske tradisjon synes å gi varierende svar: I gammeltestamentlig og tidligjødisk tid legges vekten ofte utenfor mennesket, i tidligkristen tid i stigende grad også i menneskets indre landskap. Vi kan dessuten observere hvordan det monstrose tas i bruk i sosiale maktspill, blant annet om kjønnsmakt og politisk makt. I slike tilfeller blir Det eller De Andre tildelt monstrose former og egenskaper: Mens monstrene og Satan ellers mest skildres i maskuline kategorier, trer de i Åpenbaringen og i Antonius' liv fram i kvinneskikkelser. Og mens djevelen i svært mange kilder henvises til øde utkanter, har han i Åpenbaringen inntatt og overtatt styringen av selveste Roma, verdens politiske sentrum.

Spillet handler imidlertid ikke bare om gudsbilde og menneskesyn i teoretisk forstand. Det dreier seg like mye, og trolig mer, om hvordan mennesket i en tilværelse preget av *tremendum* skal kunne håndtere, konkret forholde seg til, det fremmede, vilkårlige og farlige. Vi ser her hvordan man velger ulike strategier for monstermestring. Én synes å være variasjoner over temaet rasjonalisering: Man marginaliserer, forminsker eller forklarer det monstrose. En annen strategi synes mer heroisk: å kjempe mot uhyrene, og helst vinne over dem. Vi har møtt eksempler på begge: I Det gamle testamentet gjøres sjømonsteret Leviatan dels til badeleke (idyllisering), dels til hakkemat (kamp). I tidligkristen tid fremtrer djevelen hos Augustin nærmest som et chiffer for det ondes problem (teologisk rasjonalisme), mens han hos Atanasius tegnes som tapende part i munken Antonius' mannjevning med ham (indre kamp).

To utviklingstrekk synes særlig karakteristiske for den bibelske tradisjon. Det ene er at det monstrøse blir gradvis åndeliggjort, det andre er at det i stigende grad konsentreres og personifiseres. Det første ser ut til å henge sammen med oppfatningen av verden som grunnleggende god. Den verden man ser, er skapt av Gud og skapt god, og kan dermed – i alle fall i prinsippet – ikke romme det monstrøse. Mens monstre i andre tradisjoner ofte fremtrer som synlige fenomener, så som drager, troll og desslike, blir de i jødisk-kristen tradisjon i stedet henviset til det usynlige. De blir åndeliggjort, transformert til onde ånder i en utkant av tilværelsen. Med det har man ikke løst det monstrøses problem, men man har i alle fall gitt seg selv en pustepause. Det monstrøse er gjort til det som kommer utenfra: fra det usynlige et sted, eller helst fra ingensteds.

Det andre trekket, konsentreringen og personifiseringen av det monstrøse, kommer eksemplarisk til uttrykk i skikkelsen Satan. Som beskrevet ovenfor var det flere faktorer som bidro til denne figurens fremvekst. En sentral faktor er historisk-politisk, nemlig det apokalyptiske og dualistiske preget som deler av den jødisk-kristne tradisjonen hadde i denne fasen. En annen, mer teologisk betinget faktor kan – noe paradoksalt – være tradisjonens tendens til å rasjonalisere det onde. Hvis det monstrøse blir marginalisert, og særlig om det drives langt, vil «virkeligheten» i all sin gru hevne seg: Det fortrenge onde slår tilbake med oppsamlet kraft. En opplagt viktig faktor i utviklingen av Satan-figuren er også den indre dynamikken i den bibelske fortellingstradisjon: Skikkelser og hendelser som kunne signalisere det monstrøse i verden og historien, ble tolket som uttrykk for djevelens virksomhet. I den narrative tradisjonen ble dermed det onde – i alle fall mye av det – gradvis kanalisert inn i denne figuren. Slik ble slangen i Eden til en forkledd Satan; slik ble gudesønnens fall til djevelens og medenglers frafall fra Gud; og slik ble han som fristet Jesus til en hundjevel som mislyktes i å forlede asketen Antonius. Summen av dette blir at Satan fremstår som monsteret over alle monstre, som inkarnasjonen og kulminasjonen av det onde – noe vi får tydeligst illustrert i Dantes portrett av ham. Dermed har vi i jødisk-kristen tradisjon to parallelle og nært forbundne linjer: Sammen med tendensen til at den skapte verden, og dermed også monstrene,

blir «aymytologisert», tar det monstrøse igjen: Det forener og krystalliserer seg i Satan-skikkelsen – som om det monstrøses mengde i verden nærmest skulle være konstant.

Så langt har jeg gitt *tremendum*-siden ved det monstrøse mye plass, mens *fascinosum*-siden – temmelig ufortjent – har spilt liten rolle. Her mot slutten må noe av dette gjøres godt igjen. Hva er det ved monstrene som fascinerer, hva gjør dem så skrekkelig tiltrekkende? Det er to ting jeg vil peke på, og for begges del handler det ikke om monstre, men om mennesker.²⁹ Det ene dreier seg om menneskets forestillingsevne. Når man i jødisk-kristen tradisjon har forholdt seg til det monstrøse i tilværelsen, er det åpenbart at menneskelig kreativitet og fantasi har hatt stor betydning. Det som er fremmed og ukjent, utfordrer: til å tegne skikkelser tydeligere, til å fylle huller i fortellinger, til å skape tid og sted der slikt mangler. Dette ser vi eksempler på i utviklingen av Satan som personlighet, i dødsrikebildene i middelalderens visjonslitteratur, og i hvordan helvete etter hvert – som hos Dante – blir innredet til residens for djevelen.

Det andre går på menneskets behov for å prøve ut grenser. Å møte monstre er også å møte seg selv i ens egne grenseland. Der hvor mennesket er redd for å gå, men der det også åpner seg nye landskap å utforske og erobre. Vel kan monstre ta til fange; men de kan også sette fri. I materialet fra den tidlige jødisk-kristne tradisjon har vi møtt ulike eksempler på menneskelige strategier for å møte og å mestre Det Andre. Ofte antar dette former som i dag virker fremmede, som når monstrene tildeles egne områder i tilværelsen, enten en himmelsk sfære, en øy i det fjerne eller et velutstyrt helvete. Skjønt fremmede? Forskjellene fra de moderne monstervarianter vi holder oss med, som i vår tids vampyrbøker, apokalyptiske filmer og dataspill, er kan hende ikke så store når det kommer til stykket? Dersom vi ser nærmere etter, går det her mange og svært lange linjer tilbake i historien.

Kanskje trengte menneskene den gang sine monstre? Som også vi i dag ser ut til å trenge våre? For å kunne leve med det som ikke kan settes på formel, og som stadig krever menneskets beredskap? Dette uforutsette, fryktelige Andre, det som fanger, men som også fengsler – og som derfor her har fått navnet *monstrum tremendum et fascinosum*.

IFIKK, Universitetet i Oslo
reidar.aasgaard@ifikk.uio.no

Litteratur

Primærkilder

- Apokryfe evangelier*, Oslo: Bokklubbene, 2001.
 Atanasius, *Antonios' liv*, Skellefteå: Artos, 2003.
 Augustin, *De civitate Dei – Gudsstaten eller Guds by*, Oslo: Pax, 2002/2010.
Bibelen, Oslo: Bibelselskapet, 2011.
 Dante Alighieri, *Den guddommelege komedie* (omsett og med føreord og etterord av Magnus Ulleland), Oslo: Gyldendal, 2005.
Draumkvedet, Oslo: Bokklubbene, 2004.
Dødehavsrullene, Oslo: Bokklubbene, 2004.
Enoks bok, Oslo: Bokklubbene, 2004.
Gammeltestamentlige apokryfer, Oslo: Bokklubbene, 2010.
Liber monstrorum de diversis generibus (Libro delle mirabili diffornità), Milano: Bompiani, 1977.
Sankt Brendans havseilas, Oslo: Aschehoug, 1990.
Tidligkristne apokryfer, Oslo: Bokklubbene, 2011.
Tundals visjon, Oslo: Bokklubbene, 2009.

Sekundærlitteratur

- Atherton, Catherine (red.), *Monsters and Monstrosity in Greek and Roman Culture*, Bari: Levante, 1998.
 Beal, Timothy K., *Religion and Its Monsters*, New York/London: Routledge, 2002.
 Cohen, Jeffrey J. (red.), *Monster Theory: Reading Culture*, Minneapolis, Minn.: University of Minnesota Press, 1996.
 Frilingos, Christopher A., *Spectacles of Empire: Monsters, Martyrs, and the Book of Revelation*, Philadelphia, Penn.: University of Pennsylvania Press, 2004.
 Gagarin, Michael (red.), *The Oxford Encyclopedia of Ancient Greece and Rome*, New York: Oxford University Press, 2010.
 Gilmore, David D., *Monsters: Evil Beings, Mythical Beasts, and All Manner of Imaginary Terrors*, Philadelphia, Penn.: University of Pennsylvania Press, 2003.
 Kearney, Richard, *Strangers, Gods and Monsters: Interpreting Otherness*, London/New York: Routledge, 2003.
 Kelly, Henry A., *Satan: A Biography*, Cambridge: Cambridge University Press, 2006.
 Maxwell-Stuart, P.G., *Satan: A Biography*, Stroud: Amberley, 2008.
 Murgatroyd, Paul, *Mythical Monsters in Classical Literature*, London: Duckworth, 2007.
 Pagels, Elaine, *The Origin of Satan*, New York: Random House, 1995.
 van der Toorn, Karel et al. (red.), *Dictionary of Deities and Demons in the Bible* (2nd extens. rev. ed.), Leiden/Grand Rapids: Brill/Eerdmans, 1999.

Noter

- 1 Uttrykk som «jødisk-kristen tradisjon» og «den bibelske tradisjon» er i det følgende brukt dels om de tradisjoner vi finner i Bibelen selv, dels om hvordan Bibelen er blitt tolket og brukt i ettertiden, særlig i den tidlige kristendom og fram mot middelalderen.
- 2 I boka *Das Heilige* (1917).
- 3 Se for eksempel David D. Gilmore, *Monsters: Evil Beings, Mythical Beasts, and All Manner of Imaginary Terrors* (Philadelphia, Penn.: University of Pennsylvania Press, 2003).
- 4 Se henholdsvis *De generatione animalium* og *De rerum natura*.
- 5 Disse tekstene hører riktignok historisk sett ikke til blant det eldste stoffet.
- 6 Dette er i Det Norske Bibelselskaps utgave oversatt med «blodigle».
- 7 Nære slektninger av slike vesener opptrer også i andre nærorientalske

kilder, som i det babylonske skapelseseposet Enuma Elish (2. årtusen f.Kr.).

- 8 I dette og andre bibelsitater følger jeg i hovedsak Det norske Bibelselskaps nye oversettelse av 2011.
- 9 Verket er pseudepigrafisk, tillagt en kjent person, nemlig patriarken Henok (gr. Enoch), jf. 1 Mos 5,18-24. Det ble til i mellomtestamentlig tid, dvs. etter GTs og før NTs skrifter. Enok er skildret som endetidsprofet også i NT (Jud 14; jf. Hebr 11,5).
- 10 Enok 6-11; 86-88.
- 11 Enok 7,2-6.
- 12 Enok 10,4-8.
- 13 Mastema og Beliar (Belial) omtales i dødehavsrullene, den siste også i NT (2 Kor 6,15, som den absolutte motsetning til Kristus).
- 14 Et annet eksempel er omtalen i Matt 12,39-41 av den store fisken som slukte Jona (Jona 2), og som i NT tolkes som en forutsigelse av Jesu død og oppstandelse.
- 15 Evangeliene ble trolig til i perioden 70-95 e.Kr., med Markus som det eldste og Johannes som det yngste.
- 16 «I himmelrommet» (gr. *en tois epouraniois*) er flertydig og kan vise til både et fysisk sted og et åndelig fenomen.
- 17 Dessverre for en god del av oss. Det er ikke mulig å gå dypere inn på kjønnsom tema i denne sammenhengen.
- 18 Henry A. Kelly, *Satan: A Biography* (Cambridge: Cambridge University Press, 2006), 61-62. Språkbruken kan være beslektet med «lysets engel» og «mørkets prins» som omtales i dødehavsrullene. Men dette er usikkert.
- 19 Evangeliene bruker termene Satan og djevelen om hverandre, ulikt Paulus som aldri bruker djevelen. Djevel forekommer riktignok i Ef og 1-2 Tim. Men disse anser jeg ikke som autentiske paulusbrev. Synoptikerne omtaler også Satan som Beelsebul (Matt 12,24), noe verken Paulus eller Johannesevangeliet gjør.
- 20 En refleks av en kosmisk kamp fins hos Johannes, der «denne verdens fyrste» klart sikter til Satan (12,31 o.a.). Også Matteus kjenner til en slik kamp: en evig ild «er gjort i stand for djevelen og hans engler» (25,41).
- 21 Det fins også eksempler på at slike trekk blir tillagt Satan i enkelte sene NT-skrifter, men mer spredt (1 Pet 5,8: djevelen som en «brølende løve»).
- 22 Et eksempel er uhyret Cacus (av gr. *kakos*, «ond»), som Augustin beskriver som ytterst asosial og ondssinn: Han stjal, drepte, og attpåtil fortærte sine ofre (*Civ. Dei* 19.12).
- 23 En del senere bidrag til monstrologien er mindre nøkterne. Isidor fra Sevilla (ca. 560-636) redigerte den tjuetjuebinds encyklopedien *Etymologiae*, som fikk stor utbredelse i middelalderen. I den satte han seg som mål å samle opp mye av fortidens vesentlige viten. Men utvalget var ikke videre kritisk, og anekdotisk stoff om monstre har en ikke ubetydelig plass. Monsterlitteraturen ser ut til å ha blitt stadig mer populær i århundrene etter, men uten å lodde særlig dypt – monstre fremstår ofte som kuriøse heller enn eksistensielt rystende. Et høydepunkt er det lille leksikonet *Liber monstrorum de diversis generibus*, «Boken om monstre av forskjellige slag» (800-900-tallet). Her er de sortert i tre kategorier: monsteraktige mennesker, udyr og slanger, den siste omfatter også drager. I den første møter vi for øvrig Cacus igjen (jf. forrige note), nå i nærmest godmodig utgave: Han er bosatt ved Tiberen i Arkadia, der han har røvet en flokk okser og kuér. Ved å føre dem inn i hula si etter halene greier han å avlede de letendes oppmerksomhet fra gjemmestedet (*Liber monstrorum* 1.31).
- 24 *Civ. Dei* 11-12.
- 25 *Vita Antonii* 5-7.
- 26 *Vita Antonii* 22-24, 29-30.
- 27 *Den guddommelege komedie: helvete*, sang 34.
- 28 Dette er et trekk som ikke minst er merkbart i folkeeventyrene.
- 29 Om menneskets «behov» for monstre, se Gilmore, *Monsters*, 4-5.