

# RELIGION OG LIVSSYN

Tidsskrift for  
Religionslærerforeningen  
i Norge



Årgang 4, 1992 nr.

4



## Høringsutkastet til generell del av læreplan for skolen

Høringsutkastet til generell del av læreplan for både grunn- og videregående skole foreligger med høringsfrist 13.11 og antas kjent hos de fleste av våre medlemmer. Etter undertegnendes mening bør det ikke underslås at det presenterer kost vi neppe er bortskjemt med når det gjelder dokumenter fra offentlig hold – både i form og innhold. Vi merker oss kanskje først og fremst den verdibevisssthet planen er preget av. Dette gjelder ikke bare avsnittet Det moralske mennesket men alle avsnittene. Sett fra kristendoms-, livssynskunnskaps- og religionsfagets side er det rimelig å tro at denne fokuseringen i den generelle planen vil styrke disse fagene som eksplisitt har verdiproblematikk som sentralt tema.

Vi legger også merke til at ordet allmenndannelse er hentet inn fra kulden. Det er den felles nasjonale referanseramme det er snakk om, «som gjør det mulig å knytte det en ser, leser eller hører til et felles underforstått tenkesett». Også her bringer våre fag viktig kunnskap. Våre fags allmenndannende innhold er derfor også en viktig del av legitimeringen av fagene. Dette være antydninger.

Likevel er det ting vi lurer en smule på. Høringsutkastet er temmelig generelt og det må jo den generelle delen få være (!). Men til det generelle hører det spesielle – altså fagplanene. Og det interesserer oss.

I innledningen på side 1 skriver Hernes at dep. ikke bare ønsker en bred høring, «men også en tett kopling mellom den generelle del og (...) læreplanene som etter hvert skal utformes for de enkelte fag. Ikke minst i dette arbeidet – å besvare alle «Hva-så-spørsmålene» i forhold til fagplanene – ønsker departementet innspill fra lærere og andre med tilknytning til skolen. (...)»

Dette tror vi som sagt er et viktig punkt. Men her har vi ikke hørt et pip fra departementet. Hva for eksempel med den nye læreplanen for religionsfaget som «ligger» i departementet. Den var igjennom en lang prosess med «innspill» fra lærere og andre med tilknytning til skolen. Skal den snart settes ut praksis? Eller hva foregår i departementet? Hvordan skal de nye planene se ut? Hvem lager dem? Hvis de i det hele lages? Det går mye rykter, og det sies at nå foregår «alt» med rekordfart. Dette er ting som teller. Hvorfor ingen offentlighet om saken? Dette må det snart komme svar på.

Vi utfordrer departementet til mer offentlighet om saken!

bm

### RELIGION OG LIVSSYN

Organ for Religionslærerforeningen i Norge  
Nr. 4, 1992, 4. årgang

Redaksjonskomiteen:  
Bjørn Myhre (ansv.)  
Bjørn Gjefsen  
Harald Skottene

Redaksjonsråd:  
Elisabeth Haakedal  
Otto Krogset  
Richard Natvig  
Dagfinn Rian  
Kari Vogt  
Svein Olaf Thorbjørnsen

Illustrasjon:  
Åsmund Risnes

Formgivning:  
John Jones

Det planlegges 4 nummer i 1992

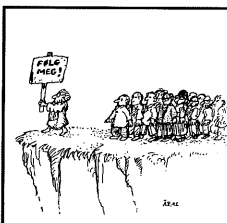
Tidsfrist for nr. 1, 1993:  
10. januar

Trykk:  
Allservice A/S, Stavanger

Opplag dette nummer:  
700

Redaksjonens adresse:  
Religionslærerforeningen  
v/Bjørn Myhre  
Berg Videregående Skole  
John Colletts allé 106  
0870 Oslo

ISSN 0802-8214



## Innhold

<b>Leder</b>	<b>2</b>
<b>Foreningsnytt</b>	<b>4</b>
<b>Inger Furseth:</b> <i>To tilnærminger til studier av religiøse bevegelser</i>	<b>5</b>
<b>Oscar Skarsaune:</b> <i>Fra slekt til kirke – fra synagoge til tempel</i>	<b>12</b>
<b>Nils Johan Lavik:</b> <i>Psykologiske aspekter ved nyreligiøse sekter</i>	<b>18</b>
<b>Mikael Rothstein:</b> <i>Initiaton og hjernevask</i>	<b>22</b>
<b>Harald Skottene:</b> <i>Frihet eller diktatur? – et undervisningsopplegg om scientologibevegelsen med tekster:</i> a) <i>Knut Jørgen Plesner: Hvordan blir man scientolog</i> b) <i>Erling Lauritzen: Manipulasjon eller religion?</i>	<b>28</b>
<b>Bokomtale</b>	<b>34</b>

### Høringsuttalelse til generell læreplan for skoleverket fra Religionslærerforeningen

1. Vi har med glede merket oss at planen omtaler verdier og verdibevissthet så positivt som den gjør. Dette ser ut til å være et gjennomgående trekk i hele planutkastet - ikke minst slik det er disponert omkring ulike dimensjoner ved menneskelig livsutfoldelse.

Vi vurderer positivt at planen våger å snakke om det moralske menneske - verdier er ikke bare til bruk i etisk debatt, men ikke minst kommer de til uttrykk i det personlige ansvar. Dermed ikke sagt at vi oppfatter utkastet dithen at felles ansvar og samfunnsansvar ikke også er viktig.

2. I forordet til planutkastet heter det: «Departementet ønsker ikke bare en bred høring, men også en tett kopling mellom den generelle del som her legges fram, og læreplanene som etter hvert skal utformes for de enkelte fag. Ikke minst i dette arbeidet - å besvare alle «Hva-så-spørsmålene» i forhold til fagplanene - ønsker departementet innspill fra lærere og andre med tilknytning til skolen».

Religionslærerforeningen er for lærere i fagene religion i videregående skole og fagene kristendom og livssynskunnskap på ungdomstrinnet, og har stor kompetanse i disse fagene. Vi vil gjerne tilby vår kompetanse i prosessen med å utarbeide nye fagplaner til disse fagene.

3. Når det nå gjelder hva denne planen skal føre til, vil vi også få legge inn en av våre kjepphester: på bakgrunn av den vekt som ligger på verditenkning og verdibevissthet i dette planutkastet, bør det sørges for at alle elever i den videregående skole får religion/livssyn/etikk som fag/emne i løpet av den tiden de gjennomgår den delen av skoleverket.

Til slutt vil vi gjerne uttrykke at vi er ikke så lite imponert over planutkastets frimodighet. Det gjelder ikke bare vekten på menneskets ansvar, se punkt 1, men også at det snakkes så direkte om moral, om tradisjon, om allmenndannelse, om kulturarv, og om framtidstro og håp som nødvendige livselementer for unge mennesker. Vi er klar over at enkelte lærere mener at dette går utover det de kan og skal i skolen. Styret i Religionslærerforeningen ser det slik at den generelle delen av læreplanen gir uttrykk for menneskelige dimensjoner og utfoldelsesmuligheter som skolen kan og skal ha betydning for.

styret

### Opptakskrav til høgre utdanning og religionsfaget

I Religion og Livssyn nr.2 i år er det gjengitt en uttalelse foreningen gav i forbindelse med Stortingsmelding 33. Uttalelsen endte med to spørsmål som styret så oversendte til statsråd Hernes.

- Hvilke fag fra allmennfaglig studieretning skal telle poengmessig ved opptak til universiteter og høgskoler?

- Skal bare de fag som er felles for alle studieretninger telle, eller samtlige allmennfag, religion inkludert?

Vi fikk følgende svar som vi er godt fornøyd med:

#### St.meld. nr. 33 for 1991-92 om opptakskrav til høgre utdanning.

Det vises til brev til statsråd Gudmund Hernes av ultimo mai 1992, der De med henvisning til St.meld. nr. 33 for 1991-92 ber om klarhet i hvilke fag som i framtiden skal telle ved opptak til høgre utdanning, og om religion er inkludert i dette. Statsråden har bedt departementets Universitets- og høgskoleavdeling om å besvare Deres henvendelse.

Det vanlige er at *alle* karakterer teller ved opptak til universiteter og høgskoler.

Religion teller altså på lik linje med alle de andre fagene for søkere fra treårig videregående skole som har fullført studieretning for almenne fag. Som referert i Deres brev går ikke religion inn blant de fag som skal utgjøre en felles kjerne allmenne fag i 3-årig løp i videregående skole. For søkere med annen bakgrunn er altså religion ikke tatt med som minstekravsfag. Men det er nå bestemt i Stortinget at etikk og religion skal integreres i alle fag der det er naturlig - innen alle utdanningsveger.

Departementet er enig i at religionsundervisningen med sine etiske, moralfilosofiske og religionshistoriske problemstillinger er en viktig del av den videregående opplæring. Vi har med dette merket oss Religionslærerforeningens synspunkter.

Med hilsen  
Åsulv Frøysnes e. f.  
underdirektør

## TEMA

Inger Furseth

# Kirke-sekt typologi og ressursmobiliserings perspektiv - to tilnærminger til studier av religiøse bevegelser

En kjent og svært mye brukt dikotomi av religiøs organisering, er begrepene sekt og kirke, slik de ble utviklet av Ernst Troeltsch. Begrepet sekt blir fremdeles brukt av religions sosiologer om visse religiøse grupper og bevegelser, selv om det har blitt reist en del kritikk mot den tradisjonelle typologien. I moderne studier av religiøse bevegelser, henter religions sosiologene i økende grad perspektiver og begreper fra den politiske sosiologien, som kan være fruktbare i forsøket på å forstå disse bevegelsene.

### Kirke og sekt

Den første typologien om kirke og sekt ble framsatt av Max Weber og Ernst Troeltsch. Sosiologien Max Weber skilte mellom en kirke som inkluderte både de rettferdige og urettferdige og sekten som var basert på et fellesskap av personlig troende (Weber, 1963; 1981). Weber knyttet ulike religiøse kollektiver til sosial endring. Han fant at karismatiske ledere var istand til å sette igang sosial endring, mens prosessen som skulle opprettholde og forsvare det nyskapende, ofte resulterte i såkalt rutinisering, dvs. det spontane ble forandret til rutine. «Rutinisering av karisma» er dermed, ifølge Weber, den prosessen hvorved det karismatiske lederskap har utviklet seg til en stabil

tradisjonell eller byråkratisk organisasjon.

Webers skille mellom sekt og kirke ble overtatt av hans samtidige, teologen og kirkehistorikeren Ernst Troeltsch. Troeltsch var opptatt av å spore resultatene av ulike ideer innen de europeiske kirker. Han mente at tre typer religiøs organisasjon var implisitt i de kristne læresetninger og at en gitt gruppe ville utvikle seg ifølge en av disse typene, avhengig av sitt forhold til de sosiale omgivelsene. Troeltsch delte religiøse organisasjoner inn i tre typer: kirke, sekt og mystisisme, hvor han la vekt på dikotomien kirke og sekt (Troeltsch, 1981).

Kirken, ifølge Troeltsch, er en konservative type organisasjon som aksepterer den sosiale orden, inkorporerer massene og



søker å dominere og influere samfunnet. Sekten, derimot, er en eksklusiv frivillig organisasjon, rettet mot personlig fellesskap mellom medlemmene. Kirken er en del av den sosiale orden, mens sekten står utenfor samfunnet og er enten likegyldig eller fiendtlig innstilt mot samfunnet. Kirken blir derfor ofte assosiert med de dominerende sosiale klasser, mens sekten blir forbundet med de lavere klasser. Kirken har en institusjonell karakter; en er født inn i den og den formidler det guddommelige til menneskene. Sekten er et fellesskap hvor forholdet til det guddommelige og medlemmene imellom er mer direkte.

#### Utvikling av flere kategorier

Troeltschs kirke-sekt typologi kunne tidligere være fruktbar i analyser av mange europeiske land. Derimot viste den seg å være vanskelig å overføre til USA, der den religiøse toleransen hadde resultert i en langt større pluralisme. Troeltschs sekt-begrep kunne ikke anvendes i en situasjon med skille mellom kirke og stat, og dikotomien kirke og sekt brøt sammen. Den amerikanske kirkehistorikeren H. R. Niebuhr betegnet mange amerikanske kirkesamfunn som denominasjon, dvs. et kirkesamfunn som i stor grad var lik en kirke, men som manglet evnen og ønsket om å dominere og påvirke det omkringliggende samfunn (Niebuhr, 1972). Senere kom begrepet kult, karakterisert av en løs forening av personer med en privat religiøsitet (Becker, 1950). Kult skiller seg fra sekt på to områder. For det første, er kulturen individualistisk, dvs. prinsipper for medlemskap er løse. For det andre, representerer kulturen et fundamentalt brudd med den religiøse tradisjon i det samfunn de oppstår (Hill, 1980: 81). Sosiologen Yinger utviklet sektbegrepet til å inkludere såkalte etablerte sekter, dvs. relativt velorganiserte grupper som eksisterer over lengre perioder, samtidig som de opprettholder sin sekteriske dissens (Yinger, 1970). Mens Yinger forsøkte å utvikle typologien slik at den kunne anvendes

på alle eksisterende kulturer, mente andre at det grunnleggende tema, nemlig motsatsen mellom den religiøse gruppe og verden er spesifikk for de kristne kirker (Berger, 1974: 126).

#### Kritikk av kirke-sekt typologien

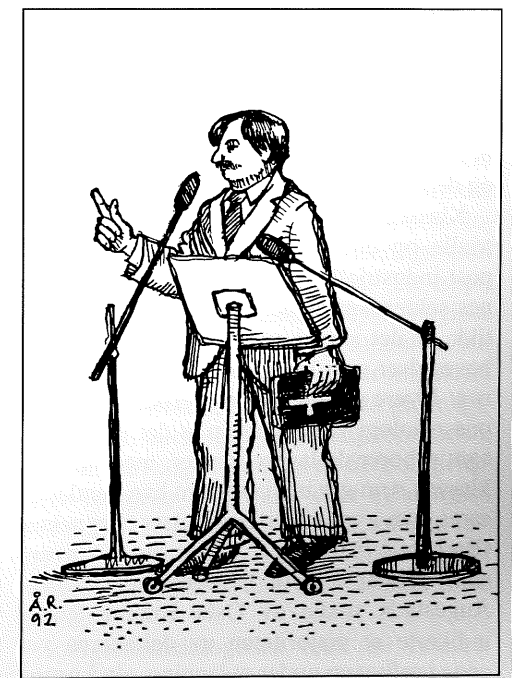
Hovedkritikken mot kirke-sekt typologien kan deles inn i fire punkter. For det første, har typologien flere historiske og kulturelle begrensningene, til tross for forsøk på utvikling og utvidelse. Troeltsch formuleringer har også ofte blitt overtatt og brukt ukritisk og dermed har man arvet noen av de historiske begrensningene som ligger i hans typologi (McGuire, 1981: 108-109). Dikotomien beskriver to ytterligheter, som reflekterer den historiske situasjon i den senere middelalder kristendom, der de religiøse institusjonene ikke var differensiert fra de økonomiske og de politiske. Av den grunn vil en overføring av hans dikotomi på moderne samfunn være vanskelig, da den moderne situasjon er langt mer kompleks (Robertson, 1970: 117). Til tross for denne innvendingen, tror jeg at typologien kan brukes i en beskrivelse av noen historiske religiøse bevegelser i Norge, både innenfor og utenfor Den norske kirke. Både Hauge bevegelsen og bevegelsen rundt Lars Oftedal hadde klare sekteriske trekk. Likeledes kan en analysere de tidlige dissenter menighetene rundt midten og slutten av forrige århundre, samt pinsebevegelsen i begynnelsen av dette århundre, som sektpregede kirkesamfunn. Til tross for sine ulikheter, var disse gruppene basert på frivillig tilslutning, og de la vekt på personlig fellesskap med et direkte forhold til hverandre og til Gud, som var noen av de trekkene Troeltsch mente karakteriserte sekter.

For det andre, antar Troeltsch at sekten forholder seg enten likgyldig eller i opposisjon til samfunnet omkring seg. Denne antagelsen henger sammen med de historiske og kulturelle forutsetningene nevnt ovenfor, der manglende sosial differensiering i de sam-

funn Troeltsch tok utgangspunkt i, gjorde at religiøs dissens svært ofte ble til politisk dissens. Problemet her er imidlertid at opposisjon eller likgyldighet til samfunnet kan ta svært ulike former og ha helt forskjellige årsaker. Skal denne karakteristikken av sekten ha interesse, må det spesifiseres under hvilke historiske, økonomiske og politiske forhold en sekt utvikler enten opposisjon, likgyldighet eller fiendtlighet mot samfunnet. Hvis vi ser på norsk historie, ser vi at ulike religiøse bevegelser kom under helt forskjellige historiske forhold, noe som influerte deres holdning til samfunnet omkring. I den historiske situasjon Hauge befant seg, i et samfunn uten økonomiske eller politiske rettigheter, ble den religiøse opposisjonen mot kirkens monopol til et sosialt opprør mot samfunnets politiske og økonomiske institusjon, selv om dette ikke var intendert fra Huges side (Norborg, 1967: 33, 184). Da dissentermenighetene ble etablert omkring 1850, hadde de formell anledning til dette i og med Dissenterloven av 1845. Av den grunn, ble ikke dissentermenighetene en kilde til sosialt opprør på samme måte som Hauge bevegelsen, selv om folk på den tiden protesterte mot det etablerte kirkelige og sekulære samfunn ved å melde seg inn i dissentermenighetene (Nordby, 1978:560-561). Da Oftedal bevegelsen kom i 1870-årene, var situasjonen den at store deler av den norske befolkning hadde formelle politiske rettigheter uten å bruke dem. Samtidig hadde moderniseringsprosessen nådd distriktene, som ofte følte seg truet av de nye impulsene utenfra. Det var uttrykk for protest i Oftedal bevegelsen, men den var mer rettet mot de velstående og mektige, enten disse var byens borgere i Stavanger, det lokale presteskap eller landets politiske elite i hovedstaden. Bevegelsen fungerte som en beskyttelse mot og hjelp i overgangen til det moderne samfunn (Furre, 1990). Pinsebevegelsen kom samtidig med en voksende arbeiderbevegelse i 1906. Arbeidere hadde stemmerett og muligheter

til politisk organisering og protest. Ettersom de politiske institusjonene var utviklet og demokratiske rettigheter sikret, var det ikke lenger behov for en religiøs bevegelse som ga uttrykk for politisk protest, da denne kunne uttrykkes direkte gjennom den politiske institusjonen. Pinsebevegelsen vendte seg mot politikken og deres opposisjon bestod i en fiendtlighet mot det sekulære samfunn som sådan (Bloch-Hoell, 1956). Som vi ser, var flere religiøse bevegelser i norsk historie i opposisjonen til samfunnet. Men protesten tok ofte helt ulike former og hadde svært forskjellige årsaker.

Sekten som opposisjon til etablerte sosiale institusjoner og tilbaketreking fra denne verden, er neppe en dekkende beskrivelse av alle de nyere religiøse grupperinger i Norge, selv om den nok kan passe til noen. En nyere studie av Oslo Kristne Senter viser nettopp at denne gruppen ikke trekker seg vekk fra verden, men snarere legger vekt på religiøs aktivitet vil frembringe Guds velsignelse, som kan komme til uttrykk i materiel-





le goder (Augestad, 1992). I dette tilfelle kan den religiøse gruppen snarere fungere som en religiøs legitimering for oppadgående sosial mobilitet. Andre religiøse grupper, som Ungdom i Oppdrag, har i sin forkynnelse lagt mer vekt på at de religiøst aktive burde overta sosiale institusjoner istedenfor å trekke seg vekk fra dem.

For det tredje, hevder Troeltsch at sektene rekrutterer sine medlemmer fra de lavere klasser. Ser vi igjen på norsk historie, har dette ofte vært tilfelle, selv om de nederst på den sosiale rangstigen sjelden blir med. Hauge bevegelsen fant for det meste nedslag hos de selveiende bønderne. Mange blant disse var fattige, men allikevel hørte de ikke til samfunnets laveste klasser på den tiden, men snarere et slags mellomlag. Dissenterne fant, imidlertid, for det meste støtte blant urbane arbeidere i byene langs Oslo-fjorden. Selv om arbeidere på denne tiden ikke var nederst på den sosiale rangstigen i byene, var nok ofte dissenterne blant de fattige eieningsløse. Oftedal rekrutterte ofte selveien- de bønder i distriktene på Sør-Vestlandet, som tilhørte en slags middelklasse. I byene på Sør-Vestlandet fant han mer nedslag blant de lavere klasser, mindre håndverkere, svenner, tjenere og dagarbeidere i byene. Pinsebevegelsen rekrutterte blant arbeiderklassen og den lavere middelklasse (Furseth, 1990).

Klassestrukturen har endret seg i de industrielle og det noen karakteriserer som det post-industrielle samfunn. Selv om det finnes sekter som ligner Troeltschs karakteristikk, er det mange nye former for religiøse bevegelser som inkluderer nye kombinasjoner. Nyere studier innen amerikanske religions sosiologi viser nettopp at det ikke er de som tilhører de lavere klasser, men middelklassen som går inn i det som kan karakteriseres som nyreligiøse bevegelser eller sekter (Barker, 1985: 40). Vi vet lite om hvem som deltar i disse bevegelsene i Norge. Augestads studie av Oslo Kristne Senter indikerte at majoriteten av deltakerne var unge innflyttere under utdanning, altså neppe

de som tilhører de lavere klasser i Norge.

For det fjerde, selv om Troeltsch mente at typologien kirke-sekt kunne benyttes i komparative studier av historisk utvikling, var neppe hans intensjon at den skulle brukes som et universalistisk klassifikasjonsskjema, slik det ofte er blitt gjort. Noen religions sosiologer har presentert en rekke samfunns- messige forutsetninger som må være til stede for at ulike typer sekter skal oppstå (Wilson, 1963). Problemet med denne tilnærmingen er at man forutsetter at forskeren er i stand til å finne fram til alle de faktorer som forårsaker framvekst av ulike typer sekter i alle typer samfunn til enhver tid, noe som er et fåfengt prosjekt. Det er neppe mulig å komme fram til en slik typologi, da verden er for kompleks. En slik typologi kan også bli en hindring i forsøket på å forstå religiøse bevegelser, fordi enhver form for religiøs organisasjon blir forsøkt tvunget inn i et skjema, noe som ble et problem ved bruken av Troeltschs skjema (Glock, 1959: 159-160). Det interessante er snarere å studere ulike religiøse grupper og finne fram til hvordan disse gruppene skiller seg fra hverandre og hvorfor det religiøse får forskjellig uttrykk i ulike sosiale grupper, i forskjellige samfunn og til ulik historisk tid.

Til tross for kritikken, la kirke-sekt typologien grunnlag for viktig religions sosiologisk forskning om religiøse grupper og utgrupper. Nyere forskning om religiøse bevegelser har imidlertid hentet mye fra den politiske sosiologien og studier av sosiale bevegelser.

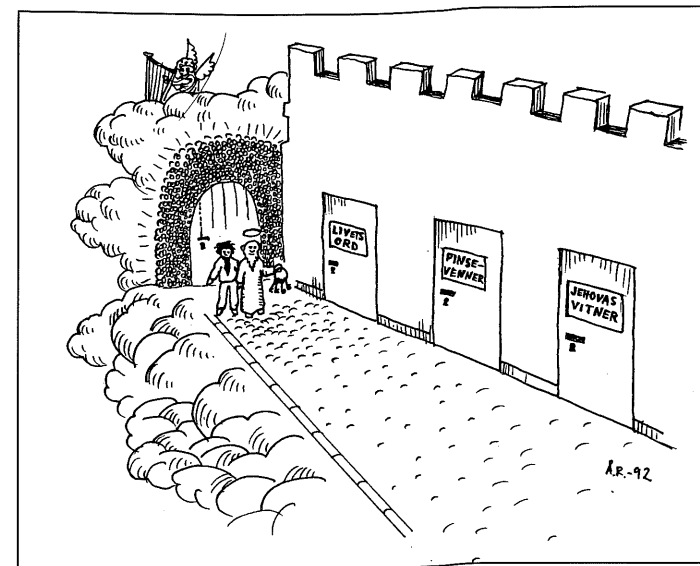
#### Ressurs-mobiliserings-perspektiv

Sosiologiens klassikere, Weber og Durkheim så på religion og religiøse bevegelser som en del av samfunnet og som en viktig nøkkel til å forstå samfunnet. Innen den tidlige politiske sosiologi ble, derimot, sosiale bevegelser forstått som en trussel mot samfunnet. Etter annen verdenskrig våknet interessen for studier av både politiske og religiøse bevegelser. Mange var opptatt av å

forklare og forstå framveksten av massebevegelser som nazismen og andre anti-demokratiske bevegelser. Forskningen tok i hovedsak to retninger: en massepsykologisk (Cantrel, 1941) og en ny versjon av teori om massesamfunnet (Kornhauser, 1959; Shils, 1956). I den førstnevnte ble massebevegelser forklart ut fra deltakernes personlighetstrekk. I den andre, la man vekt på samfunnets oppløsning og framveksten av

bl.a. betydningen av venns- og slekts- nettværk.

På 1960 og 70-tallet oppstod en ny retning innen studier av sosiale bevegelser, den såkalte ressurs-mobiliserings-teori (Zald og Ash, 1966). Dette perspektivet representerte et skifte i forståelsen av deltakerne i slike bevegelser. Mens de tidligere ble forstått som passive, manipulerede tilhengere, ble de nå sett på som aktive, rasjonelle, handlende aktører med motiver, mål, midler og strategier. Tidligere hadde man, som nevnt ovenfor, lagt vekt på teorier om kollektiv handling, der deltagelse i sosiale bevegelser ble forklart ut fra deltakernes predisponerte psykologiske trekk eller tilstander. Ressurs-mobiliserings-teoretikerne la vekt på endringer i de tilgjengelige ressurser (penger, rekrutter, media fokusering) for misfornøyde grupper eller mulighetsstrukturen, som forklaringer på mobilisering inn i bevegelser. Istedenfor å spørre hvorfor det enkelte medlem var tiltrukket av en bevegelse, slik man gjorde i kollektiv handlingsteori, la de heller vekt på hvordan sosiale bevegelser ble formet og aktivisert. De var dermed i stand til å fange opp faktorer som tidligere manglet når det gjaldt rekruttering inn i sosiale bevegelser,



bl.a. betydningen av venns- og slekts- nettværk.

#### En ny tilnærming til studiet av religiøse bevegelser?

Ressurs-mobiliserings-teori var ikke opptatt av religion som sådan, men flere religions sosiologer har brukt ressurs-mobiliserings-perspektiv på flere ulike religiøse bevegelser (Bromley og Shupe, 1979). Grunnen er at denne tilnærmingen i større grad legger vekt på sammenhengen mellom de religiøse bevegelser og samfunnet. Religionssosiologer har brukt ressurs-mobiliserings-teori utenfor den politiske konteksten. De empiriske studiene har spesielt belyst religiøse bevegelsers økonomiske side, et tema det har vært forsket lite på. Problemet er imidlertid at ressurs-mobiliserings-teori ikke gir religiøsitet noen uavhengig betydning som sådan, men ser på religion som en av flere tilgjengelige ressurser folk råder over (Hannigan, 1991: 315). Spørsmålet som da naturlig reiser seg, er hvorfor noen mennesker søker religiøse bevegelser, mens andre søker til de politiske.

Religionssosiologenes bruk av ressurs-mobiliserings-perspektiv har fått en del kon-

sekvenser for studier av religiøse bevegelser. For det første, ble det en dreining vekk fra forståelsen om at deltakere i religiøse bevegelser var i besittelse av en spesiell personlighetstype eller mangel på fornuft. I stedet ble deltakere forstått som rasjonelle individer som søkte å realisere sine mulige ressurser, enten politiske eller religiøse. For det andre, ble det en forskyvning i vekten fra teorier basert på deprivasjon til teorier som fokuserte på sosiale nettverk og ressurser. Det ble ikke lenger tatt som en selvfølge at deltakerne i religiøse bevegelser nødvendigvis var depriverte i en eller annen form og at dette var grunnen for deres deltakelse. Tidligere ble religiøse bevegelser oppfattet som relativt bisarre kanaler for frustrasjon forårsaket av økonomisk deprivasjon blant de lavere sosiale klasser. Derimot viser studier av nye religiøse bevegelser nettopp et fravær av deltagere med lav sosial status og en overrepresentasjon av ressurssterke middelklasse deltakere (Barker, 1985: 40). Spørsmålet i amerikansk religionssosiologi er snarere hvorfor de nye religiøse og sosiale bevegelsene tiltrekker seg så liten støtte fra de undertrykte i samfunnet (Hannigan, 1991: 318). For det tredje, har religiøse bevegelser ofte blitt behandlet som tilbaketrekking istedenfor en respons på sosial endring. Stark hevder for eksempel at religiøse bevegelser krever at deltakerne skal akseptere sin skjebne i livet (Stark, 1964: 702). Nyere forskning peker imidlertid på religiøse bevegelser som kilde til personlig kraft og fornyelse for mange deltakere (Beckford, 1983; McGuire, 1988).

Ressurs-mobiliserings-perspektivet synes også å kunne benyttes av studier på religiøse bevegelser i norsk historie. Det viser seg nemlig at religiøse bevegelser i Norge ser ut til å komme samtidig eller i nær tid med politiske bevegelser og at begge typer bevegelser rekrutterer blant noen av de samme grupper i samfunnet (Furseth, 1990). Hauge bevegelsen kom i kjølevannet av Lofthus reisingen, og begge mobiliserte blant bønder. Dissen-

terne kom samtidig med og i etterkant av Thrane, bevegelser som rekrutterte blant de grupper som ikke hadde politiske eller økonomiske rettigheter omkring 1850. Oftedal opererte på samme tid som Jaabæk og i distriktene på Sør-Vestlandet var de konkurrenter blant de samme grupper av bønder. Pinsebevegelsen var primært en bevegelse blant arbeidere i Oslo, der også arbeiderbevegelsen erfarte vektst på samme tid. En forklaring på denne parallelliteten kan være at disse gruppene mobiliserte i den gitte tidsperioden, og mens noen sluttet seg til religiøse bevegelser for å oppnå endring i sin situasjon, sluttet andre seg til politiske bevegelser. Hvorfor noen gikk til politiske bevegelser, mens andre gikk til religiøse, kan ha med muligheter i handlingsstrukturen å gjøre, samt hva som synes å være en relevant handlingsform.

Det skillet som oppstod på 1960 og 70-tallet er ikke bare relatert til et skifte i teori, men trolig også relatert til en faktisk endring som har funnet sted i religiøse bevegelser. Mens de i forrige århundre og begynnelsen av dette, i stor grad fikk nedslag hos depriverte grupper i samfunnet, har, som nevnt, de nyere religiøse bevegelsene sin basis i middelklassen. Grunnene til at folk går inn i disse bevegelsene og hva de får ut av deltakelsen må da nødvendigvis endres ut fra dette faktum. De nyere bevegelsene er heller ikke så opptatt av fundamentale politiske rettigheter eller en likeverdig fordeling av samfunnsgodene. Istedenfor legger de ofte vekt på det som har blitt kalt kulturelle rettigheter, dvs. retten til egen livsstil og beskyttelsen av individet mot nye former for trusler (forurensning, atomreaktivt nedfall osv.). Religionssosiologen James Beckford, ser likheten mellom det han kaller «den nye åndeligheten» og de nye sosiale bevegelsene (Beckford, 1990: 9). Vektleggingen er ikke på den private, individuelle religiøsitet, men på helhetlige og globale perspektiver som overskrider det enkelte individ og den enkelte stat.

## Litteratur

- Augustad, Pål. 1992. *Et mirakel i Groruddalen*. Hovedoppgave. Institutt for sosiologi, Universitetet i Oslo.
- Barker, E. 1985. «New religious movements: yet another great awakening?», s. 36-57 i Hammond, P. (ed.). 1985. *The Sacred in a Secular Age*. Berkeley: University of California Press.
- Becker, Howard. 1950. *Through Values to Social Interpretation*. Durham, N.C.: Duke University Press.
- Beckford, James. 1983. «The restoration of «power» to the sociology of religion.» *Sociological Analysis* 44: 11-32.
- \_\_\_\_\_. 1990. «The sociology of religion and social problems.» *Sociological Analysis* 51: 1-14.
- Berger, Peter. 1974. *Religion, samfund og virkelighed*. Viborg: Lindhardt og Ringhof.
- Bloch-Hoell, Nils. 1956. *Pinsebevegelsen*. Oslo: Universitetsforlaget.
- Bromley, D. og A. Shupe, Jr. 1976. *The Moonies in America*. Beverly Hills, CA: Sage.
- Cantril, H. 1941. *The Psychology of Social Movements*. New York: Wiley.
- Furre, Berge. 1990. *Soga om Lars Oftedal*. Oslo: Det Norske Samlaget.
- Furseth, Inger. 1990. «Religion and Social Class in Norway,» s. 891-914 i Report from the The First National Conference of Sociology, Geiranger, vol III. Oslo: NAVF.
- Glock, C. 1959. «The Sociology of Religion,» s.153-177 i R. Merton, L. Broom og L. Cottrell Jr. (eds.). *Sociology Today* 1. New York: Harper & Row.
- Hannigan, John. A. 1991. «Social Movement Theory and the Sociology of Religion: Toward a New Synthesis.» *Sociological Analysis* 52(4): 311-331.
- Hill, Michael. 1980. *A Sociology of Religion*. London: Heinemann.
- Kornhauser, W. 1959. *The Politics of Mass Society*. New York: Free Press.
- McGuire, Meredith. 1981. *Religion: The Social Context*. Belmont: Wadsworth.

- \_\_\_\_\_. 1988. *Ritual Healing in Suburban America*. New Brunswick, NJ: Rutgers University Press.
- Niebuhr, H. Richard. 1972. *The Social Sources of Denominationalism*. New York: Meridian.
- Norborg, Sverre. 1967. *Hans Nielsen Hauge 1771-1804*. Oslo: Cappelen.
- Nordby, Lars Erik. 1978. «Fra enhet til pluralitet.» *Kirke og Kultur* 3: 552-564.
- Robertson, Roland. 1970. *The Sociological Interpretation of Religion*. New York: Schocken.
- Shils, E. 1956. *The Torment of Secrecy*. Glencoe, IL: Free Press.
- Stark, R. 1964. «Class, radicalism and religious movement in Great Britain.» *American Sociological Review* 29: 698-706.
- Troeltsch, Ernst. 1981. *The Social Teaching of the Christian Churches*, 2 vols. (translated by Olive Wyon). Chicago: The University of Chicago Press.
- Weber, Max. 1963. *The Sociology of Religion*. Boston: Beacon.
- \_\_\_\_\_. 1981. *Den protestantiske etikk og kapitalismens ånd*. Oslo: Gyldendal.
- Wilson, Bryan. 1963. «A typology of sects.» Archives de Sociologie de Religion, vol. 16. Trykket i Robertson (red.). 1969. *Sociology of Religion*. London.
- \_\_\_\_\_. 1970. *Religious Sects*. London: World University Library.
- Yinger, Milton. 1970. *The Scientific Study of Religion*. New York: Macmillan.
- Zald, M. og R. Ash. 1966. «Social movement organizations: growth, decay and change.» *Social Forces* 44: 327-343.

Inger Furseth, stipendiat ved  
Institutt for sosiologi, Universitetet i Oslo.  
Adresse: Nordsetervn. 29, 1176  
Oslo

## Fra sekt til kirke – fra synagoge til tempel

*Noen synspunkter på kirken som menighet  
og folkekirke*

### Sekt og kirke

*Sekt* er et latinsk ord (*secta*) som betyr «flokk av tilhengere». I antikken brukes ordet oftest i sammensetningen «NN's sekt», der NN er føreren eller lederen som sekten har sluttet seg til. Og oftest forutsettes det at NN fremdeles er i live og leder sekten.

Litt mindre personorientert er det greske ordet *haireisis*, som betyr «det (synspunkt) man foretrekker». Det ble anvendt om religiøse og politiske partier, og om ulike filosofiskoler. Men også *secta* kunne anvendes slik.

Begge ord ble i antikken brukt som *nøytrale* betegnelser; de hadde ingen nedsettede klang. Den jødiske historikeren Josefus taler om de jødiske religionspartiene, sadukéerne, fariseerne og essenerne, som *haireseis*; i romersk litteratur kunne man tale om Caesars *secta*, og det var vanlig å tale om f.eks. stoikernes *haireisis*. Ikke i noen av disse tilfeller heftet det noen negativ klang ved ordene sekt eller *haireisis*, de var like *nøytrale* som våre ord «parti» eller «retning».

Men i kristen, kirkelig språkbruk skulle begge ord snart bli oppfattet negativt. *Haireisis* – på norsk som fremmedord, heresi – ble det oftest brukte ord for *vranglære*, kjetteri. Og *secta* fikk betydningen: de som skiller seg ut fra den sanne kirke fordi de følger en *vranglærer*.

I løpet av middelalderen ble situasjonen i Europa oftest den at folk og kirke, nasjon og

kirke, mer eller mindre falt sammen; som hos oss. Ethvert forsøk på å etablere noen form for menighet eller kirke uavhengig av den offisielle folkekirke, og uavhengig av de geistlige embetsmenn, ville dermed automatisk bli plassert i kategorien «sekt». Først med legaliseringen av dissenssamfunnene i forrige århundre ble det åpnet for en ny kategorisering, men sekt-begrepet har like fullt overlevd som en høyst levende språklig arv fra enhetssamfunnets tid. Assosiasjonene som knytter seg til dette ordet kommer aller tydeligst frem i adjektivet *sektersk*.

Man kan altså si at folkekirken og enhetssamfunnet på direkte og indirekte vis fungerer som et slags premiss, og gjerne som et ideal eller en norm, når man bruker ordet sekt. I hvert fall er det vanlig å definere «kirke» og «sekt» som hverandres motpoler.

Bruker man begrepene på denne måte, er det nærliggende å beskrive kirkens tidligste historie – la oss si dens første 350 år – som en bevegelse fra sekt til kirke. Når man beskriver den som sekt i dens tidligste periode, er det naturligvis ut fra jødedommens synspunkt. I Apg 24,5 hevder en talsmann for øverstepresten at Paulus er «leder for nasareer-sekten». Ordet brukes nok her i sin relativt *nøytrale* betydning «parti», men det er ikke vanskelig å se at ut fra øversteprestens synspunkt kunne ordet i denne sammenheng få et anstrøk av sin senere nedsettende

betydning. Øverstepresten tenker jo ut fra det premiss at det eksisterer en jødisk «folkekirke», og nasareer-partiet skiller seg ut fra denne folkekirke. De er dessuten *haireisis* eller *secta* i den forstand at de følger en sektgrunnlegger: Nasareeren, Jesus.

Korresponderer denne merkelapp, satt på de kristne i kraft av et utenfra-perspektiv, til noe i deres egen selvforståelse? Jeg tror svaret må være ja og nei. Ja, fordi vi finner en sterk bevissthet om å være *utvalgt* og *annerledes* i de eldste kristne tekster, helt fra Nytestamentet av. Ofte tenkes det i kontrasten *menigheten/»verden»*. Men samtidig: *Nei*, fordi kristne ikke idealiserte sin minoritetsstatus, ikke avskrev «verden» utenfor dem som hinsides håp. Det gjaldt i forhold til jødedommen og det jødiske folk: I likhet med fariseerpartiet ville Jesus-partiet nå *hele* Israels folk med sitt budskap. Det gjaldt i forhold til de andre folk og kulturer i Middelhavs-området. Allerede før Konstantin forekom folke-omvendelser i områder og blant folk der de sosiologiske strukturer lå til rette for det (det armenske kongedømme, og kongedømmet i Edessa). Og kirken ønsket det velkommen, sa ja til det.

Dette sammensatte ja og nei til sektstemplet fra de kristnes egen side er vakkert uttrykt i en tidlig kristen tekst, antakelig fra ca 180 e. Kr.:

Det som skiller de kristne fra andre mennesker, er verken fedreland, språk eller skikker. De bor ikke i egne byer og taler ikke fremmed tungemål. I sin daglige tilværelse avviker de ikke fra andre. ... De lever blant grekere og barbarer, slik det har falt seg for hver enkelt; de følger stedets skikk med hensyn til klær og mat og atferd forøvrig, og likevel er deres vandel slik at den vekker alminnelig undring og beundring. De bor i sine land, men som utlendinger. De tar del i alt som borgere, men må finne seg i alt som

var de fremmede. Ethvert fremmed land er for dem et fedreland, ethvert fedreland et fremmed land... De bor på jorden, men har sitt hjem i himmelen. De adlyder de gjeldende lover, men gjør dem overflødige gjennom sin livsførsel. De elsker alle og blir forfulgt av alle... De blir vanæret, men i vanæren vinner de heder. De spottes, men får sin rett. De blir utskjelt, men velsigner. De blir ydmyket, men viser ærbødighet. ... De bekjempes som fremmede av jødene og forfølges av grekerne; men de som hater dem, kan ikke forklare årsaken til sitt hat. For å si det enkelt, hva sjelen er i legemet, det er de kristne i verden. (Brevet til Diognet, kap. 5f).

En kirke som tenkte slik, kunne ikke avskrive «verden», kunne ikke idealisere sin minoritetsstatus. Flere av de kristne forfattere som skriver mot kristendomsforfølgelsene, mer enn antyder for den romerske keiser at det beste keiserriket kunne gjøre for sine undersåtters ve og vel, var å gjøre kristendommen til rikets religion.

Og slik gikk det, som vi vet. Naturligvis gjorde dette noe med kirken og kristendommen. En tekst som den vi nettopp har sitert, kunne ikke lenger skrives på samme måte i tiden etter Konstantin.

### Det Konstantinske omsving

De mest drastiske forandringer var antakelig de som berørte gudstjeneste og menighetsliv. Tidligere hadde menighetens ukentlige samling om søndagen i beste fall vært tolerert, skjønt juridisk tvilsom – den hadde vært privat, lukket, og i en viss forstand innadvendt. Menigheten var forsamlingen av de dømte og katekumenene, som betraktet seg selv som en flokk mennesker utvalgt fra den store hop omkring dem, et utvalgt folk på vei mot den store forløsning. Det var høye terskler



omkring gudstjenesten, den var for de utvalgte, ikke for «verden».

Fra Konstantin av ble dette drastisk forandret. Gudstjenesten ble i ordets fulle betydning **offentlig**, ja, den ble et statsanliggende, slik den romerske nasjonalkultus tidligere hadde vært. Og når kristen tro ble gjort obligatorisk for alle, måtte også gudstjenesten være for alle. Konstantin og hans etterfølgere bygde på ganske få tiår et utrolig stort antall store kirkebygg som rent praktisk gjenspeiler denne nye tilstand: Her skulle alle som «sognet» til kirken få plass!

To kirkelige institusjoner må ganske raskt ha mistet sin gamle betydning: katekumenatet før dåpen og den offentlige bot for grove synder. I en folkekirke ble de begge i det lange løp simpelthen umulige å praktisere i sin gamle form. Kirken fikk nå et stort tilslag av dømte menighetslemmer og gudstjenestebesøkere som mer nominelt enn reelt var kristne. De kunne ikke sendes vekk før nattverden, slik man fra gammelt hadde gjort med katekumenene.

Det «gjerde» om gudstjenestens hellighet som før hadde bestått i katekumenatstiden og dåpen, måtte nå til en viss grad legges inn i selve gudstjenesteliturgien, og liturgien måtte i seg selv bli mer oppdragende og undervisende enn før. Prestenes autoritet ble understreket med riter hentet fra statstjenestemennenes eller endog keiserens hoffseremoniell – som f.eks. bæring av lys og røkelse foran presten. Før nattverden markerte presten handlingens hellighet ved å vaske sine hender.

På lang sikt kom en utvikling der den sakramentale handlingens hellighet ble beskyttet ved at man la en økende *distanse* mellom menigheten og sakramentet, bl.a. rent fysisk ved at det i kirkene fra det 6. århundre ble bygget en slags skjermvegg med porter foran alteret (den ble senere kalt «ikonostasen», «billedveggen»). Menigheten er ikke uten videre forsamlingen av «de hellige» som selv er gudstjenestens utførende subjekt; den er en «hop» av potensielt vanhellige som må

helliges gjennom de hellige handlinger. Gudstjenestens utøvende subjekt blir i økende grad presten, ikke menigheten. Kort sagt: Gjerdet *omkring* gudstjenesten var blitt mye lavere, gjerdet omkring sakramentet i gudstjenesten ble høyere.

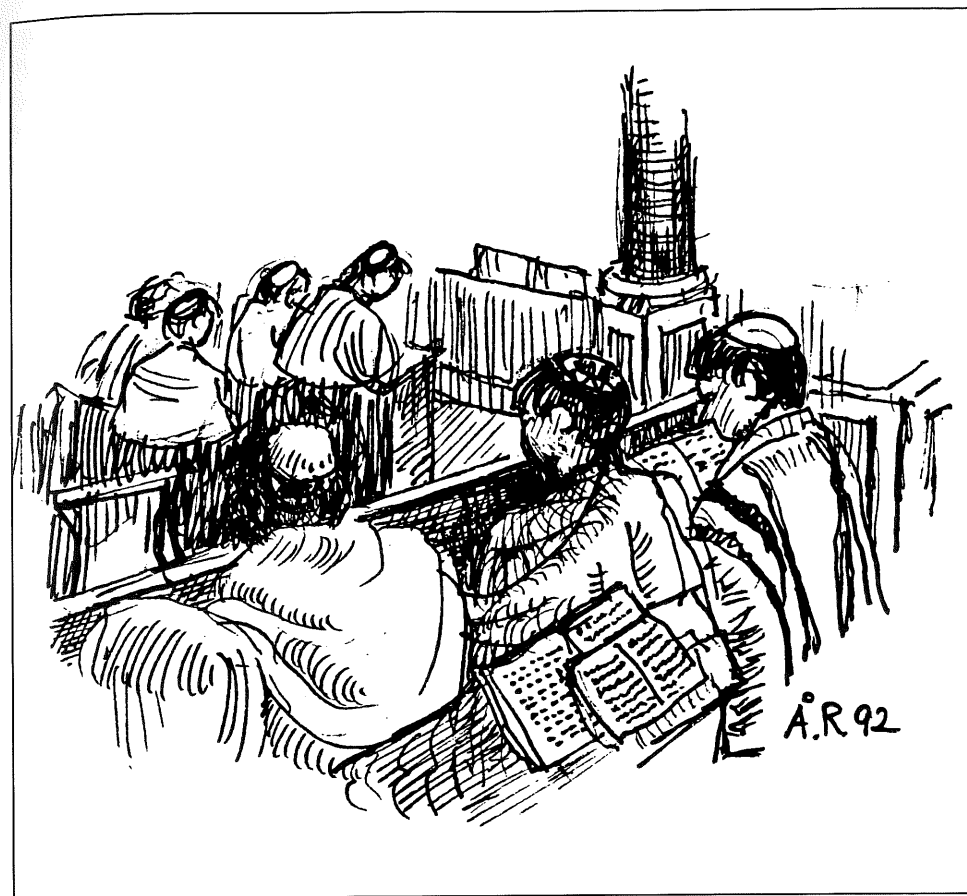
I den konstantinske epoke blir kristendommen merkbart mindre eskatologisk orientert. Kirken innretter seg på å *bli* i verden for å kristne den; Gudsriket er foreløpig virkeliggjort på jorden i samvirket mellom kirken og det kristne keiserdømme, og denne jordiske foregripelse og avbildning av Gudsriket gir kirken mer enn nok å bestille. Gudstjenesten blir merkbart mindre eskatologisk orientert, den *historiseres*. Liturgien blir i økende grad forstått som en *gjenfremstilling* av Jesu historie i dens ulike faser, og *kirkeåret* utbygges slik at man i løpet av året følger Jesushistorien i dens kronologiske forløp.

Jeg har nå kort antydnet noen av de følger det konstantinske omsving fikk i kirkens indre liv. De kristne hadde vært vant til at kristendom betydde å si «verden» farvel: Kristent liv var et liv i en sosial gråsoner og et juridisk ingenmannsland, den som ville gjøre sosial eller politisk karriere burde ikke bli kristen. Men nå var Romerriket, nå var «verden» blitt kristen! Hvordan skulle nå kristen verdensforsakelse realiseres? Svaret kom i munkebevegelsen, svaret ble funnet i klosteret.

#### Synagogemenighet og tempelreligion

Dette skal vi her ikke forfølge nærmere. Men jeg vil antyde en modell, en måte å tenke dette omsving på, som ikke tar utgangspunkt i de mer sosiologiske størrelsene sekt og kirke, men i et annet begrepspar som er mer religionsfenomenologisk orientert. Jeg vil mene at «det konstantinske omsving» på fruktbar måte kan beskrives ut fra begrepsparet «synagogemenighet» og «tempelreligion». La meg forklare hva jeg mener.

Først en skisse av det jeg har kalt «tempelreligion». Da jeg nylig, for første gang i mitt



liv, så templer i full funksjon i Østen, ble jeg minnet om noe jeg en gang hørte en klassisk arkeolog understreke: Det klassiske tempel er *ikke* forsamlingslokale for noen menighet – overhodet ikke.

De eneste menneskene som hadde, og har, fast tilholdssted i templenes indre var *prestene*, tempelpersonalet. De frembar ofrene, formidlet orakler fra guddommen, fremsa eller sang de foreskrevne hymner og bønner, passet den hellige ild osv. Kort sagt: i templet finner man tempelpersonalet, funksjonærene – eller ingen i det hele tatt (mange kinesiske templer er presteløse og «ubetjente», for å si det slik).

Vanlige folk oppsøkte templene enten enkeltvis eller familievise, foran store livsav-

gjørelser, ved livskriser, på store merkedager. Eller familiebegivenheter ble feiret med tempelbesøk. Templet representerte et stående tilbud om livsriter og hjelp i livskriser. Templet er alltid åpent, det er et tilbud som står der hele tiden. – Bare unntaksvis, ved spesielt store festdager, finner man noen større folkeforsamling ved templet.

Slik var det også med templet i Jerusalem. Vi projiserer ubevisst våre egne forestillinger tilbake, og forestiller oss en regelmessig gudstjenestefeirende menighet i templet. Men det er helt misvisende. Vanlige israelitter slapp jo ikke engang frem til templets inngang; de måtte

være tilskuere til at prestene frembar deres offer på det store alteret utenfor tempelhuset. I tempelhuset finner vi tempelpersonalet, men ingen menighet.

Altså: et tempel er et hus som står der – det er åpent alle dager i uken, det tar imot det individ, den familie eller den gruppe mennesker som måtte føle et behov for å henvende seg til gud eller gudene om hjelp.

Tempelreligionen er ofte kombinert med animistisk «privatreligion» – i Østen er det ingen konflikt, tror jeg, mellom altrene i templene og fedrealrene hjemme. Tempelreligionen er «tolerant»; taoistiske og hinduiske guddommer står side om side i det typiske kinesiske templet. Tempelreligionen spør ikke så mye etter trosforestillinger, den avkrever deg intet credo ved templets inngang. Templet er *felles* for menneskene i et lokalsamfunn; felles for dem som «sokner» dit. Det vil favne alle i lokalsamfunnet. Templet ber deg ikke forandre din livsførsel, det legger seg ikke bort i hvordan du lever i det daglige – templet ber deg ikke omvende deg. Det krever ingen regelmessig tempelgang, men det møter deg med sitt tilbud om velsignelse og hjelp ved livets overganger, livsritene, årets høytider, de nasjonale merkedager.

Man vil skjønne hvilken *norsk* virkelighet jeg har i tankene i måten jeg har beskrevet templet på. Og man vil skjønne at jeg mener det konstantinske omsving betydde en overgang for kirken til en ny tilværelsesform: tilværelsen som tempelreligion.

Men la meg nå tegne kontrasten, den andre modellen, «synagogemenigheten». La oss forestille oss en slik menighet. En synagoge var først og fremst – ofte utelukkende – et hus bygget for en *regelmessig gudstjenestesamling*. Huset er skapt av og for en gudstjenestefeirende menighet. Uten den blir huset meningsløst. La oss rendyrke denne kontrasten ved å tenke oss en synagoge i Jerusalemstemplets nærhet, mens templet enda stod. Slik at man kunne gå både i synagogen og templet. Da synes det nokså klart at

templet og synagogen fylte svært forskjellige funksjoner. Den som regelmessig ville høre Guds ord lest og forkynt, den som regelmessig ville be høyt sammen med andre, den som regelmessig ville pleie fellesskapet med de andre som følte samme behov – han gikk i synagogen. Der var det en gudstjeneste for lekfolk, der var det en *menighet*. Men den som skulle feire en av de store høytidene ved å bringe offer, den som skulle feire en stor familiebegivenhet ved å bringe samfunns- eller takkoffer – han eller de gikk i templet. Og det gjorde de fleste, ofte eller sjeldnere, alt etter aktivitetsnivå. Men i synagogen var det nok helst en mindre kjernemenighet som samlet seg; ikke de mange.

Synagogemenigheten var på mange måter templets motsetning. Ingen ofring, ingen offerprest i synagogen. Du går ikke der når det passer deg, men ved de tidspunkter menigheten samler seg til gudstjeneste. Ved å gå i synagogen bekjenner du deg til et trosfellesskap. Synagogen taler i sin forkynnelse om ditt daglige liv. Synagogemenigheten er opptatt av livsstilsnormer. Å begynne å gå i synagogen kan være uttrykk for en omvendelse.

Og nå skjønner man nok hvor jeg vil hen. Jeg har spurt meg om ikke disse to modellene: templet og synagogemenigheten, er to brukbare modeller å tenke ut fra når vi nærmer oss det konstantinske omsving i oldkirkens tid – og dernest vår egen norske kirkevirkelighet. La oss forenkle *litt* og si som så: Den kristne kirke begynte som en nokså rendyrket synagogemenighet. På det ytre plan hadde den kristne gudstjeneste få eller ingen tempel-funksjoner: Den var a-kultisk; det ble ikke frembåret noen offer der, og livsritene ble til å begynne med ikke hentet inn i gudstjenesten, men ble fortsatt praktisert i sin tradisjonelle jødiske – senere romerske – sammenheng.

Men etter Konstantin måtte menigheten overta flere tempelfunksjoner, og i middelalderen kan vi iakttå at tempel-modellen på sett og vis blir den dominerende. Katedrale-

ne er mer templer enn de er menighetshus. Det frembæres offer der, du finner et kultisk tempelpersonale, og du finner individer og familier og grupper som oppsøker templet for å få sine individuelle eller gruppemessige behov oppfylt. Det som forsvinner mer og mer, er synagogemenigheten.

### Den norske kirkevirkeligheten

Reformasjonen avskaffet messeofferet – men fremdeles dominerte tempelmodellen over synagogemenigheten. Om man tenker seg landsbygda i Norge på 1600- eller 1700-tallet, der det kanskje feires høymesse hver tredje eller fjerde søndag, og der mer eller mindre hele bygda går i kirke, tror jeg det mer er en samling tempelbesøkere enn en menighet i synagogens forstand vi ser for oss. Man likesom trer kirkens vegger utenpå et helt lokalsamfunn – med den følge at lokalsamfunnet sitter helt intakt inne i kirken, med sosial lagdeling og hele sin struktur i behold. Bygda er for anledningen flyttet inn i templet.

I forrige århundre og i vårt har mange på nytt forsøkt å bygge synagogemenigheter i kirken. Og det har lyktes. Så har vi fått en dobbel modell – våre folkekirkemenigheter er begge deler: Ved livsritene (dåp, konfirmasjon, bryllup, begravelse), ved den store årlige familie høytid (julaften), ved andre spesielle anledninger (17. mai, høytidsgudstjenester) fungerer våre kirker fremdeles som templer. De fungerer som templer på tempelreligionens premisser. Og tempelfunksjonene er meget motstandsdyktige mot sekularisering. De kan holde seg lenge etter at synagogemenigheten, som *også* samles i kirken, har svunnet inn til ganske få.

På vanlige søndager møter vi synagogemenigheten. Det er en helt *annen* type menighet enn tempelmenigheten, og religionsfenomenologisk har vi å gjøre med en annen religionsform. Derfor er det vanskelig å få til noen «overgang» fra tempelbesøkerne til synagogemenigheten.

La meg forsøksvis hente ut noen poenger av denne i og for seg enkle analyse. For det første tror jeg vi rolig kan fastslå som et historisk faktum at synagogemenigheten aldri noen gang har vært særlig stor. For det andre tror jeg det alltid vil være en merkelig *kultur-forskjell* på tempelbesøkerne og synagogemenigheten. Det å besøke templet vil være i tråd med den almenne kultur; ingen definerer seg som motkulturell eller subkulturell ved å besøke templet – snarere tvert imot. De første kristne definerte seg som mot-kulturelle ved *ikke* å besøke templene, og i våre dager definerer humanetikerne seg som alternativ-kulturelle ved å opprette alternativer til kirkens tempelfunksjoner.

Men synagogen begynte som en mot-kulturell bevegelse, og overalt hvor templet fremdeles består, vil synagogemenigheten alltid ha et element av utskillelse, av subkultur ved seg. De som besøker templet blir ikke derved definert som «annerledes». Men synagogemenigheten vil aldri kunne bli kvitt nettopp dette stigma. Jeg vil tro det ligger i dens vesen. Og jeg tror den bør akseptere dette og vende det til noe positivt, offensivt – men ikke med bruk av noen som helst form for politisk makt. Forsøker man med makt å presse tempelbesøkerne inn i synagogemenighetens fromhetsmønster – som i statspietismens tid på 1700-tallet – resulterer det i en dypt sittende aggresjon hos det store flertall. Jeg tror vi sliter med senvirkningene av det fremdeles. Men folkekirkens tempelfunksjoner skaper ingen slik aggresjon, og vil antakelig vise seg meget motstandsdyktige mot sekulariseringen av samfunnet forøvrig.

Oskar Skarsaune, professor i kirkehistorie ved Det teologiske menighetsfakultet. Adr. Postboks 27, Bekkelaget, 0137 Oslo

Nils Johan Lavik

# Sektens psykologi

Den fremste ekspert på psykologiske forhold omkring nyreligiøse sekter er professor Nils Johan Lavik. Han bringer her en liten oppsummering av sin forskning på feltet. Deretter følger et bidrag fra den danske religionshistorikeren Mikael Rothstein som polemisk og tankevekkende framfører synspunkter på emnet som bryter med de tradisjonelle oppfatningene av Laviks type

Sekt kommer av det latinske ord secta som betyr parti eller tilhengerflokk. Det blir vanligvis brukt om en religiøs gruppe som holder tett sammen og har markerte sosiale grenser til omgivelsene. Sekter kan nyetableres eller de starter ved at en gruppe – ofte anført av en leder – bryter ut av en annen gruppe.

Ordet sekt gir vanligvis en språklig biklang som kan virke stigmatiserende. En sekt er en minoritetsgruppe innenfor stor-samfunnet og majoriteten vil ofte mene at dens medlemmer har ekstreme og eiedommelige holdninger og synspunkter hvilket igjen kan legge grunnen for diskriminering og trakassering av dens medlemmer.

Det er derfor viktig at en psykologisk tilnærming til sektproblematikken er mest mulig åpen og fenomenologisk. Det burde være unødvendig å si at man fra psykologisk synsvinkel ikke kan si noe om hvorvidt sektens ideologiske budskap er «sant» i religiøs eller filosofisk forstand.

På den annen side har ikke sekter krav på noen større skjerming eller fristilling fra psykologisk observasjon og vurderinger enn andre fenomener i samfunnet. På samme måte som man har en familiepsykologi eller en arbeidslivets psykologi bør man kunne ha en religionspsykologi

hvor sektproblematikken er inkludert.

Psykiatrien beskjeftiger seg med sykelige eller avvikende psykologiske fenomener. Selv om grensdragningen mellom sunn og syk kan være vanskelig og er gjensatt for en løpende diskusjon er psykiske symptomer og lidelse en realitet som i noen tilfeller også kan være blandet sammen med religiøse erfaringer.

Det er grunn til å fremheve at når psykiatrien er blitt engasjert i sektproblematikken er det ikke fordi den har et imperialistisk ønske om å utbre sitt domene, men fordi den blir oppsøkt av mennesker som anfører psykologiske symptomer og problemer som de relaterer til sine erfaringer med religiøse sekter. Det kan være medlemmer av en sekt som føler samværet i sekten problematisk og vanskelig, det kan være mennesker som tidligere har vært medlemmer av en sekt og som føler at de har vanskelige ettervirkninger av dette.

Endelig kan det være familiemedlemmer – oftest foreldre – som vil ha hjelp fordi de er uforstående og ulykkelige på grunn av at deres barn har sluttet seg til en sekt som drastisk har forandret deres livssituasjon. Selv om antallet hjelpsøkende individer av denne art ikke er så mange i forhold til psykiatriens totale arbeidsfelt – er problemene alvorlige nok for dem det gjelder.

Sosialpsykologiske kjennetegn ved en sekt. Det er problematisk å komme almene påstander om om sekters psykologi fordi det er stor variasjon i ideologisk funda-

ment, størrelse, organisasjonsform, rekrutteringsstrategier og behandling av opposisjon og avvik. Likevel vil jeg – med fare for å bli misforstått og beskyldt for generali-





seringer – fremheve følgende sosialpsykologiske momenter som går igjen i mange sekter uansett den religiøse og ideologiske kontekst de befinner seg i. Disse sosialpsykologiske trekk kan finnes i kristen-fundamentalistiske sekter, i ikke-vestlige nyreligiøse grupperinger, men også i ultraradikale eller ultra-konservative sekulære politiske bevegelser. For ærlighetens skyld bør man tilføye at sekteriske tendenser også kan finnes i vitenskapelige og profesjonelle fagmiljøer.

De trekk det dreier seg om kan sammenfattes som følger:

1. Et autoritært lederskap med stor myndighet og makt over sektens medlemmer.
2. Sterke følesemessige lojalitetsbånd mellom sektmedlemmene og spesielt overfor lederskapet.
3. Klare og ofte meget skarpe grenser mellom sektmedlemmene og deres sosiale omgivelser.

Disse tre forhold fører igjen til flere psykologiske og sosiale ringvirkninger. Sektens tette grep om individet kan f. eks. splitte en familie dersom bare en eller noen av familiens medlemmer slutter seg til eller faller fra sekten.

Dette kan medvirke til konflikter og samlivsbrudd. Dessuten er det ikke lett å være en usikker tviler i en sekt. Den har som regel stramme prosedyrer for behandling av tvil usikkerhet og opposisjon. Alternativet blir til slutt underkastelse eller utstøting. Dette skyldes nødvendigvis ikke bare personlige maktønsker hos sektens ledere. Det er like mye sektenes gruppepsykologiske mekanisme som trer i funksjon. Skal sekten bestå må dens autoritære sentrum og dens skarpe grenser opprettholdes. Enkeltindivider blir derfor både ofre og aktører i en gruppepsykologisk dynamikk som de bare delevis rår over selv.

### Sektens psykologiske «gi og ta» forhold.

For å forstå hvorfor mennesker rekrutteres til sekter, forblir i den over tid og eventuelt forlater den er det nødvendig å rette søkelyset også på sektens emosjonelle og kognitive «gi og ta» forhold.

Hva er det en sekt gir sine medlemmer på det psykologiske plan?

En sekt gir en sterk og god følelse av tilhørighet. Man blir omgitt av mennesker som bryr seg om en både materielt, sosialt og åndelig. Flere undersøkelser har vist at nettopp tilfredsheten med å høre til i motsetning til den forlatthet mange sektmedlemmer tidligere har opplevd er av særlig stor betydning. ( Galanter 1982 )

Sekten gir videre gjennom sine dogmer og normer en klar kognitiv struktur både for tanke og atferd. Både tankens tvil og valgets kval blir enklere når man har klare oppfatninger å støtte seg til. Man slipper også i noen grad å skaffe seg informasjon om det som foregår i verden. Sekten er overveiende selvforsynt med forklaringer på samfunnet, verden og livets mål og mening. Den sterke emosjonelle tilhørighet og de klare kognitive føringer gjør at identitetsproblemet finner sin totale løsning – i hvert fall for en periode.

Hva er det så sekten tar?

Hovedsaken er at den ikke bare tar vekk ensomheten, usikkerheten og valgets kval. Ved tilslutning inngår man også forpliktelser. Sektens følesemessige lojalitetsbånd gir ikke bare tilhørighet – den gir også en massiv gruppekontroll over tanker, atferd og faktisk også følelser. Derfor tar sekten en stor del av den personlige frihet.

### Rekruttering og frafall.

Det at en sekt både «gir og tar» er på mange måter enkelt og banalt. Det som gjør det komplisert er at «valget» – både ved tilslutning eller frafall ikke består av noen rasjonell, bevisst og kalkulerende beslutning. Det vil dreie seg om et «eksistensielt være

eller ikke være» hvor egne motiver og følelser delevis er på det ubevisste plan. De studier som har vært gjort både av rekruttering og «fracfall» viser et samspill mellom individuelle behov og sektens tilbud. Når f. eks. et ungt menneske slutter seg til en sekt er dette ofte ut fra en blanding av uløste livsproblemer og en «hunger» etter mening. Da vil møtet med sekten og dens invitasjons- og overtalelsstrategier – være av betydning.

«Hjernvask» er ikke noe psykologisk faguttrykk men en populærbetegnelse som kom inn i språket etter Korea-krigen ( Hunter ). Men anvendt som en metafor på den trinnvise interaksjonsprosess mellom et søkende sektmedlem og et bevisst rekrutterende lederskap i en sekt kan det ha noe for seg. Et hovedelement er kombinasjonen av en nebyrting av det selvbylte nykommeren har av sin tidligere personlighet og sitt liv og løftet om det nye som kan fødes dersom han/ hun er villig til å anta sekteleidelsens premisser. I denne interaksjonsprosess har karismatiske sekteleidere ofte en fasinerende blanding av intuitiv psykologisk teft og mangel på skrupler når det gjelder bruk av psykososiale virkemidler. Den psykologiske teft viser seg ved evnen til å erkjenne, og forsterke frustrasjonene i den enkeltes aktuelle situasjon og samtidig stimulere lengslene etter noe nytt. Mangelen på skrupler kommer til syne ved devalueringen av det tidligere liv man har ført og fagre løfter om hva som kan skje i fremtiden. I denne prosess er enkeltindivider som rekrutteres både **ofre og aktører**. De er ofre i den forstand at de blir inn i et kollektivt nettverk av delevis ubevisst karakter hvor man blir særdeles sårbar overfor de påvirkningerr man er utsatt for.

Samtidig vil det trolig være galt å beskrive en «rekrutt» som utelukkende et offer. Vedkommende tar selv trinnvise valg og kan hoppe av på ulike stadier. Dette er vist tydelig i en studie av Galanter fra 1980 hvor han fulgte vel 100 individer gjennom en rekrutteringsfase og analyserte de psykologiske faktorer som medvirket at man enten «hoppet

av» i rekrutteringsperioden eller til slutt ende opp som overbevist sektmedlem.

Spenningen mellom offer- og aktørrollen kommer også frem i klinisk arbeide og studier av de som har «falt fra» en sekt.

De frafalne vil som regel ha en depresjon på grunn av tapet av sektens kollektive støtte og illusjonene som er blitt borte. Dette er velkjent også for sekulære ideologiske bevegelser kfr. Arthur Koestlers beskrivelse av sin tilslutning og sitt frafall fra kommunistpartiet i mellomkrigstiden i boken «Guden som sviktet». Jeg vil tro at en litterærpsykologisk analyse av noen av hovedpersonene i Arve Solstads roman «Gymnaslærer Pedersen» har klare paralleller når det gjelder ml-bevegelsen i Norge.

Mennesker som har vært i en sekt vil etterpå ofte oppleve et dobbelt tap idet de ikke bare savner sektens felleskap, men også begynner å reflektere over den tapte ungdomstid i sektens psykologiske grep. Dersom et eks-medlem av en sekt klynger seg ensidig til «offerrollen» og fremstiller sekten med dens lederskap som bare overgripere vil det nok kunne holde selvbebreidelser på avstand for en tid. Det kan nok også være eksempler på at offerrollen er den som mest svarer til det som faktisk har hendt. Men for mange vil den smertefulle erkjennelse av at man selv også var aktør og foretok valg – som man etterpå kanskje angrer på – være en nødvendig fase for å komme videre. Selv om mange psykologisk traumatiserende faktorer er involvert i rekruttering og frafall fra sekter bør ikke de som har gjennomløpet denne prosess behandles som syke individer. Det er mennesker som har tatt eksistensielle spørsmål på alvor. Det de trenger mest av alt er fornyet selvrespekt for å realisere et nytt livsprosjekt.

Nils Johan Lavik, prof. i psykiatri  
ved Universitetet i Oslo.  
Adr.: Gaustadveien 66, O372 Oslo

# Initiation og hjernevask

## Indledning

En af de vigtigste landevindinger i moderne kultur- og religionsforskning er opgøret med etnocentrismen; tilbøjeligheden til at fortolke og forstå fremmede kulturer og religioner ud fra egne forudsætninger. Med den moderne religionsforskning og med antropologien har man afgørende distanceret sig fra de massive fejlslutninger som etnocentrismen tidligere resulterede i. Begreber som «lave-restående» eller endog «forkert» kultur eller religion har fået et skud for boven. Tydeligst har udviklingen været i forhold til de skriftløse folks kulturer og religioner, som idag hverken anses for prælogisk eller primitiv. Med forståelsen for kulturenes forskellighed arbejder forskningen idag ud fra et tilstræbt objektivitetskriterium som understreger nødvendigheden af at betragte enhver religion og enhver kultur (ny som gammel) som et udtryk for sig. Man forfalder ikke længere til fortidens kvalitetsvurdering med kristendommen og den vestlige kultur som parameter (Sharpe 1975:144-172, Rothstein 1991:19-33, van Baal & van Beek 1985). Men det har holdt hårdt at komme så vidt. I Danmark f.eks. var det først med religionshistorikeren Vilhelm Grønbech (1873-1948) at etnocentristiske og evolutionistiske ideer for alvor blev skrinlagt. Idag er der ingen moderne religionshistoriker eller religionssociolog der vil hævde kristendommen som den *rigtige* religion og de andre som vild-

skud eller relikter. Under hensyntagen til tid og sted (og alt efter hvad man ønsker at studere) går man til enhver religion på samme måde.

Men der er andre end religionshistorikere og religionssociologer der studerer religion og religioner, og derfor findes der også andre opfattelser af tingene. Mange teologer hævder som noget selvfølgeligt kristendommen som sandheden, mens alle andre religioner reduceres til gøglespil eller misforståelser, ja af og til ligefrem Satans værk. I modsætning til den ikke-konfessionelle, humanistiske religionsforskning er den slags teologi et *religiøst* projekt *per se*. Det er derfor absurd at stille en apologetisk, kristen religionsforståelse overfor moderne religionsvidenskab og forvente sammenfald. I sagens natur er den slags teologi tværtimod et *objekt* for religionshistorisk forskning. Religionskamp og religionskritik er ikke videnskabelige, humanistiske discipliner. Der er tale om religiøse *fænomener* som kan studeres af religionshistorikere og religionssociologer.

Blandt psykologer, journalister og politikere hersker der ofte et gennemført sækulariseret religionssyn. Religion betragtes som et levn eller i hvert fald som uvæsentligt for menneskets egentlige behov. På baggrund af eksistensfilosofiske, marxistiske eller freudianske anskuelser opfattes religion ofte som kompensatorisk på bekostning af en anderledes rationalistisk og materialistisk mennes-

keopfattelse. Det er her deprivationsteorien lever, ikke blandt fagfolk. De tre kategorier: Den videnskabelige religionsforståelse, den religiøse og den sækulariserede kommer således dårligt ud af det med hinanden. Det skal dog understreges med al ønskelig tydelighed, at teologisk apologi ikke i sig selv er et problem, så lidt som andre religiøse fænomener er det. Når jeg hævder religionshistoriens og religionssociologiens fortrin tænker jeg videnskabeligt og – som vi skal se i det følgende – på det udbytte offentligheden kan få at den humanistiske religionsforskning, men som den forkyndende teologi ikke kan præstere, hvilket naturligvis ikke betyder, at religionsvidenskab er fejlfri.

## De nye religioner

De nye religioner i den vestlige verden har provokeret og forarget i mere end tredive år. I virkeligheden har enhver ny religion provokeret og forarget uanset tid og sted. En af det bedst kendte eksempler på en provokerende sekt, hvis karismatiske leder knyttede en lille flok til sig i grell opposition til det religiøse og politiske establishment er kristendommen, hvis tidligste historie på mange måder er prototypisk for relationen mellem en ny minoritetsreligion og majoritetskulturen. Den tidligste buddhisme og islams første år ligeså. Der ligger således intet *morfologisk* nyt i den moderne verdens nye religioner, heller ikke hvad angår trosforestillinger og ritualer: Reproduktion, reformulering og revitalisering under en eklektisk-synkretistisk paraply er det almindelige. På næsten alle fronter (inklusive spørgsmålet og rekrutteringsstrategi og -teknik) kan vi iagttage de samme mekanismer i relation til Unification Church, ISKCON, Scientology etc. etc. som vi kender fra religionshistorien i det hele taget.

Der er derfor al mulig grund til at opretholde den samme metode overfor de nye religioner som vi pt. applikerer på de gamle. Der eksisterer ingen argumenter for at betragte de

nye religioner på en grundlæggende anden måde, end den der gælder for de gamle, oldtidige eller eksotiske religioner. Vi må med andre ord også afvise etnocentristiske holdninger i *denne* sammenhæng. Vi har lært at være uvildige og tilstræbt objektive når vi studerer fremmede kulturer, og den samme mekanisme må aktiveres når vi forholder os videnskabeligt til medlemmer af vor egen etniske gruppe som har taget et alternativt religiøst verdensbillede og en alternativ religiøs levemåde til sig, ovenikøbet uden af rejse til et andet sted.

## «Hjernevask» etc....

Gør vi det, må vi klart afvise den populære hypotese om hjernevask som forudsætningen for folks engagement i en af de nye religioner. Blandt apologetiske teologer, blandt journalister og blandt mange (skønt ikke alle!) psykologer, er forestillingen om åndelig voldtægt og forførelse den vigtigste forklaringsmodel på konversion. Da de apologetiske teologer (eller folk som slår ind på disses vej) tegner resonnementet sig som så: Eftersom de nye religioner er indlysende absurde, latterlige og repressive må folk være manipuleret til engagement. Intet normalt menneske ved sine sansers fulde brug, siger man, kunne formås til at konvertere frivilligt. Mennesket betragtes som et plasma der kan formes («programmeres»), og en omformning («deprogrammering») kan blive nødvendig for at bringe den fortabte tilbage til virkeligheden (de uhyrlige kidnappingsager er ekstreme udtryk for denne ideologi omsat i praksis (Beckford 1985:199 f., Rothstein 1991:173-198)). Igen vil et historisk tilbageblik afklare meget. Siden kirkefædrenes dage har den slags argumentationer lydt, ja endda fra tiden før kristendommen. Vi kender alle Augustins (den tidligere manikæers) belæring, vi kender Firmicus Maternus og flere til. De fremmede religioner, ikke mindst de nærorientalske kulturer i hellenistisk tid, var diaboliske, farlige og

utugtige. Frelsen ved Kristus var det eneste. Således levede kirkefædrene op til en gammel tradition for den slags påstande om de nye religioner. Oldkirken selv havde oplevet det samme. Bl.a. har Tacitus, Livius og Plinius i Rom beskrevet de kristne og jøderne som uromagere, løgnere og folk med skørlevned. Det nye Testamente beskriver da også på mange måder den behandling oldkirkens medlemmer fik fordi de var medlemmer af en ny religion.

Der er altså kulturel præcedens for den moderne modstand mod de nye religioner, og det er de samme anklager som altid der føres frem. Religionssociologen Morten Warmind har sammenfattet det således: 1) de er økonomisk suspekte, 2) de bryder med etablerede seksuelle normer, 3) der foregår en styring af viljeløse, fanatiske medlemmer, 4) de har en højere subversiv plan og 5) deres dogmer og lære er gennemskuelig og latterlig (Warmind 1989:20). Hertil kunne man tilføje den beklagelige tilbøjelighed til at betragte de nye religioner under ét, uden øje for de meget afgørende forskelle der er imellem dem. Religionshistorisk set er disse stereotyper ikke oplysende om de nye religioner, men derimod om det samfund de opstår i. Stereotyperne fortæller os noget om majoritetskulturens forhold til den nye minoritet, og stort set intet om de nye religioner selv. De reflekterer angsten for det nye og ukendte og en ubøjelig insisteren på religiøs og/eller social konformitet. Om det er teologisk eller sekulær konformitet spiler ingen rolle. Kristne såvel som ikke-kristne kritikere er enige i deres negative vurdering af de nye religioner som netop bryder med religiøs såvel som sekulær konformitet. Den anomi der opstår når et menneske fornægter den kosmologi som hans omgivelser hylder og tilegner sig en anden, må naturligt afstedkomme reaktioner. Det er jo ikke blot et spørgsmål om hvilken farve slips man skal bære. Konversionen markerer et radikalt opgør med de verdenskonstituerende mekanismer, og dermed en fornægtelse af omgi-

velsernes ontologiske virkelighed. Det er på den baggrund de konfessionelle reaktionsmønstre skal forstås. Det er religion vi har med at gøre, og nerverne sidder tit udenpå tøjet. En række meneskers konversion til en (eller flere) ny(e) religion(er) opleves af de «efterladte» iagttagere som en katastrofe for det kognitive system deres virkelighed baseres på, som et «svigt med den konversation der opretholder verden», for at citere religionssociologen Peter Berger (Berger 1974:33). Meget ofte er det den afvigendes sjæl som er i fare, men nok så meget den verden han fornægter. I det kristne miljø må man spørge sig selv hvilke kræfter det dog er, der er stærke nok til at rive et får fra flokken. Og analogt hermed er det forventeligt at det sækulariserede samfund – med eksistentialemens, marxismens, freudianismens og humanismens menneskesyn – spørge hvad der er galt når et liv som discipel af Pastor Moon, Ron Hubbard eller Kristus foretrakkes frem for et liv som bankelev eller skolelærer (omend der kun sjældent bliver ballade når det er Kristus en nyomvendt vælger!)?

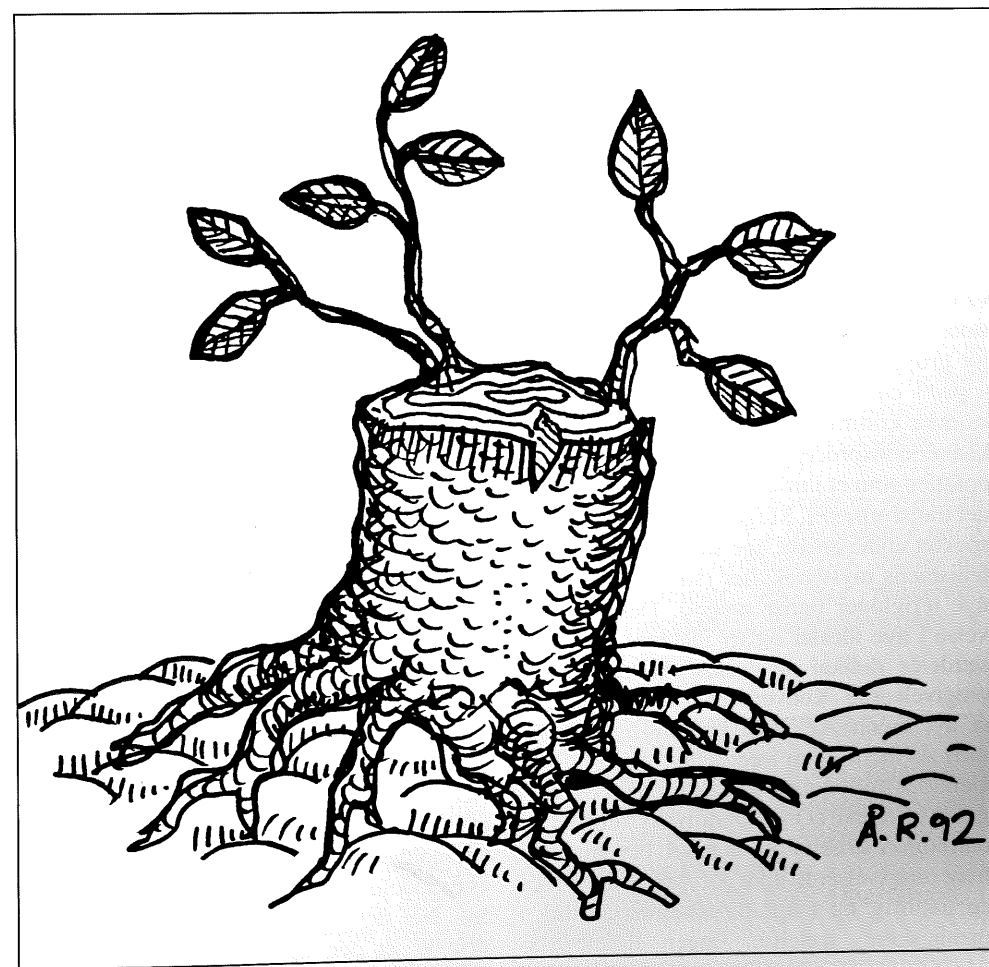
Begrebet hjernevask er en karikatur af det videnskabelige konversionsbegreb. Med religionsfænomenologien og begrebet initiation når man derimod et skridt på vejen til en forståelse af konvertiternes motivation for at engagere sig. For det første: Konversion fordrer et aktivt engagement hos individet. Der er altid to aktører i processen; individet og gruppen. Gruppen alene kan intet stille op, og det er urimeligt at ophæve det ansvar for konversionen som konvertiten indlysende nok selv har, sådan som hjernevask-teorien gør det.

Religionssociologerne Lofland og Stark har opstillet en skematisk redegørelse for konversionsforløbet på baggrund af en undersøgelse af medlemmer af Unification Church. De konstaterede at et menneske på sin vej ind i en ny religion 1) oplever intense og vedvarende spændinger, 2) at religiøse løsninger i forvejen giver mening for vedkommende, 3) at personen ser sig selv som religi-

øst søgende, 4) at han på et tidspunkt søger kontakt med en religiøs bevægelse, 5) at han herefter knytter sig følelsesmæssigt til andre medlemmer samtidig med at 6) de følelsesmæssige bånd udenfor bevægelsen svækkes. Endelig 7) anses det for væsentligt at konvertitten hele tiden holdes til ilden ved at omgås andre medlemmer af gruppen (Warburg og Warmind 1991:27-28). Sidenhen har det vist sig, at modellen passer som fod i hose til så at sige alle religioner som missionerer på et tilsvarende kulturelt grundlag. Det processuelle i konversionen er meget vigtigt at bemærke. De forskellige faser kan have forskellig varighed fra person til per-

son, men forudsætningerne for et religiøst engagement i en af de nye religioner må altid ses i et årelangt perspektiv. Man kan retorisk spørge hvor mange der selv mener, at de kunne manipuleres til aktivt og engageret medlemskab af en religion *mod* deres vilje?

De tørre tal viser endvidere at rekrutteringen til de nye religioner reelt er meget svag. Medlemmerne er reelt få, og grupperne kan aldrig opgøres på det antal der flygtigt er i berøring med dem. Tal fra USA viser, at kun enkelte nye religioner har over 7000 stabile medlemmer. Eileen Barker har f.eks. vist at det er promiller af de hvervede «moonier» som hænger på i mere end et par år. Sociali-





seringen af nye medlemmer bedømmes helt enkelt som for svag (Barker 1989). En ledende «moonie» i Danmark har nedbøjet betroet mig, at hun i løbet af fjorten år som missionær aldrig havde oplevet at hverve ét medlem. I Danmark har en avis skrevet om så mange som 3 mill. «moonier» på verdensplan, heraf halvdelen i den vestlige verden. I USA og Europa har der imidlertid aldrig været mere end 10-12.000 stabile medlemmer på én og samme gang.

Tilbage står så de relativt få personer som rent faktisk *bliver* omvendt. Hvordan kan vi på videnskabeligt grundlag forstå dem? Ser vi på deres konversionskarriere (som skitseret ovenfor) viser det sig, at den intime engagement i en ny religion er et slutfacit i et regnskab som vedrører *hele* individets liv. Fokuserer vi på denne slutfase (for det er jo dét kritikerne altid gør) møder vi et af religionsfænomenologiens hjertebørn, nemlig initiationen og det ritual der markerer selve konversionen. Siden 1909, da Arnold van Gennep fremsatte sine iagttagelser om overgangsriterne (*rites de passage*), har forskere været opmærksomme på disse ritualers uhyr store betydning for det enkelte menneske og for gruppen. Med initiationen – overgangen – gives en ny identitet og gruppens sociale struktur bekræftes. I de nye religioner kan konversionsprocessens sidste faser i høj grad opfattes som et initiationsforløb hvor individet transformeres. Meget ofte er initiationsaspektet understreget lige så stærkt som i hellenismens mysteriekulter (som mange af de nye religioner ligner meget). Denne indlevelse i nye idealer og ny identitet kan være særdeles radikal og derfor chokerende for omgivelserne. Konvertiten træder frem som et nyt menneske, ikke kun tilsyneladende, men *de facto*. Som «genfødt» eller «frelst». Gennem initiationen omskabes man og vælger at efterleve et nyt kognitivt system, en ny ontologisk struktur om man vil. I en situation hvor omgivelserne ikke accepterer dette som en naturlig og evigt forekommende ting i menneskers sjæleliv, ligger hjernevask-

hypotesen lige for. Accepterer man derimod at mennesker idag som altid kan orientere sig i nye retninger og søge nye ideologiske, religiøse såvel som sociale mål, så er der intet skræmmende i sagen. Videnskabeligt set må man fastholde, at konversionsprocessen er forventelig og naturlig.

For at undgå enhver misforståelse skal det slås fast, at en sådan proces naturligvis kan være (og meget ofte er) smertefuld og vanskelig. Der er ingen grund til at romantisere eller ignorere de menneskelige lidelser der ofte følger i kølvandet på et engagement i en ny religion. Der er heller ingen grund til at ignorere de helt oplagte overgreb på enkeltindivider som andre enkeltindivider har forårsaget i flere nye religioner. I visse tilfælde har kriminalitet ligefrem kunnet dokumenteres. Blot må man erindre, at hyppigheden af overgreb og antallet af kriminelle forhold på ingen måder berettiger til de generaliseringer man møder blandt de nye religioners kritikere (Melton 1986:241-265).

#### Afslutning

Set gennem de religionshistoriske briller er konversion til en af de nye religioner hverken unaturligt eller overraskende. Begivenheden bekræfter snarere mennesket som det *homo religiosus* Eliade taler om, og viser os, at også det moderne menneske kan etablere mening i religiøse kategorier. Jeg har således meget til overs for den norske antropolog Signe Howell når hun (med reference til Aristoteles og den durkheimske skoles brug af samme) fremhæver at: «...der må være noget indbygget i den menneskelige hjerne, som prædisponerer os i visse kognitive retninger», dvs noget der får os til at klassificere og fortolke vores verden i særlige kategorier (omend ikke de aristoteliske) (her citeret efter Dam 1992:171). Vi skaber religiøse kosmologier, eller tager dem til os. Af og til er de aldeles fremmedartede, og så er Fanden løs. Når de overholder konformitetens fordringer, er der ingen der opdager det. I et

samfund hvor mangfoldigheden er kommet for at blive, hvor enhedskulturen er i opløsning, dér må vi lære kunsten at leve med selv «moonier», scientologer og bhakti-munke. Taget i betragtning hvor få de er skulle man tro at det var let, men det forhold, at de udfordrer etablerede kosmologier gør, at jeg tvivler på deres fremtidige lykke.

Endelig forekommer det mig særdeles vigtigt at man i undervisningssammenhæng gør meget ud af denne debat. På et konfessionelt grundlag kan man naturligvis hævde et religiøst sandhedskriterium og fastholde hjernevaskhypotesen. Hvis man derimod arbejder ud fra et videnskabeligt, humanistisk religionsbegreb, så må man gå ad andre – og vanskeligere – veje. Det sidste betyder hverken at man skal være blåøjet eller ukritisk, og det betyder så sandelig ikke at de nye religioner skal behandles særligt varsomt! Al berettiget kritik må de naturligvis være indstillet på at møde. Alt den videnskabelige metode har til hensigt, er at skabe bedst mulig forståelse for fænomenet, og hvis der dermed skabes respekt om medmennesker med et andet verdensbillede end det almindelige, så er det vel ingen skade til!?

#### Litteratur

- Barker, Eileen: *New Religious Movements – A Practical Introduction*. HMSO. London 1989
- Barker, Eileen: *The Making of A Moonie – Choice Or Brainwashing*. Basil Blackwell. Oxford 1989 (1984)
- Beckford, James A.: *Cult Controversies; The Societal Response to the New Religious Movements*. Tavistock Publications. London and New York 1985.
- Berger, Peter: *Religion, samfund og virkelighed. Elementer til en sociologisk religionsteori*. Lindhardt & Ringhof. København 1974.
- Dam, Inge: *Kan man blive heks på kursus?*, i: Ulbæk, Ib og Jepsen, Lars Peter (red.): *Er der mere mellem himmel og jord? En guide*

*til erkendelsens grænseland*. Gyldendal. København 1992. s. 156-173.

Melton, J. Gordon: *Encyclopedic Handbook Of Cults In America*. Garland Publishing Inc. New York & London 1986.

Richie, Jean: *The Secret World of Cults – Inside The Sects That Take Over Lives*. Angus & Robertson. United Kingdom 1991.

Rothstein, Mikael: *Er Messias en Vandmand? – En bog om messias-kult og New Age*. GAD/Gjellerup. København 1993 [under udgivelse].

Rothstein, Mikael: *Gud er blå – de nye religiøse bevægelser*. Gyldendal. København 1991.

Sharpe, Eric J.: *Comparative Religion – A History*. Duckworth. Charles Scribner's Sons. New York. 1975.

Sundby, Merethe: *Tnevnockulten og de «nyreligiøse bevægelser»*, i: *Religion, Tidsskrift for Religionslærerforeningen for Gymnasieskolerne og HF*, nr. 2. 1990. s. 3-7.

van Baal, J. & van Beek, W.E.A.: *Symbols for Communication; An introduction to the anthropological study of religion* (2. ed.). Van Gorcum. Assen 1985.

Warburg, Margit og Warmind Morten: *Religiøse minoriteter og hvordan man studerer dem*, i: Jensen, Tim (red.): *Minoritetsreligioner i Danmark – religionssociologisk set*. Columbus. København 1991.

Warmind, Morten: *Holdninger til «nyreligiøse» i fortid og nutid*, i: *CHAOS dansk-norsk tidsskrift for religionshistoriske studier* nr. 12. [Temanummer om nye religioner] Museum Tusulanum. København 1989. S. 17-24.

#### Om forfatteren

Mikael Rothstein. Født 1961. Mag.art. i religionshistorie. Kandidatstipendiat ved Institut for Religionshistorie, Københavns Universitet.  
Adr.: Eskebuen 20, 2620 Albertslund, Danmark

Harald Skottene

## Frihet eller diktatur?

*Et undervisningsopplegg om Scientologikirken*

Scientologikirken er en av de mest omstridde nyreligiøse organisasjonene i Norge. Nedenfor følger to tekster som beskriver bevegelsen fra hver sin side, og sammen med de oppgavene som hører til, danner de et eget lite undervisningsopplegg. Målet med dette undervisningsopplegget er tredelt: Elevene kan for det første få et innblikk i hva Scientologibevegelsen står for, dernest vil de kunne få oppleve hvor vanskelig det er å danne seg et adekvat bilde av en slik forkjettet religiøs minoritet. Endelig får de mulighet til å avdekke den argumentasjonen som benyttes i pole-

mikken mot og apologetikken for denne type nyreligiøsitet. Her vil kunnskaper fra norskfagets argumentasjonsanalyse kunne komme til nytte; særlig i avsløringen av hvor snedig scientologenes forsvar og motangrep er lagt opp.

For scientologibevegelsen skriver deres pressetalsmann Knut-Jørgen Plesner. Han imøtegår av Erling Lauritzen, formann i SOS Norge, Scientologifrenes Støtteforening. Disse to møtes forøvrig i retten nå i desember hvor Lauritzen har anlagt sak mot Plesner for intervjuer.

**Knut-Jørgen Plesner:**

## Hvordan blir man scientolog?

Ja, det er en rekke forskjellige måter dette skjer på. Den beste måten å bli introdusert til emnet på er å lese en bok. «Dianetikk, den moderne vitenskap om mental sunnhet» er antakelig den beste introduksjon, da den forteller om det gjennombrudd som L. Ron Hubbard gjorde innenfor emnet det menneskelige sinn. Da «Dianetikk» kom ut i 1950 ble den en umiddelbar bestselger og forskjellige steder i USA sprang det spontant opp grupper som anvendte Dianetikk åndelig helbredelsesteknologi, og som så at den virket i å forbedre menneskelige tilstander. De aller fleste av dem som blir scientologer, også i Norge, har lest denne boken på et tidlig stadium. For noen dager siden fikk vi her i Oslo en ny student som hadde funnet boken «Dianetikk» på sitt lokale bibliotek. Men også andre bøker kan meget vel tjene som en god introduksjon til Scientologi anvendt religiøs filosofi og Dianetikk: «Scientologi, Tankens Grunnbegreper»; «Selvanalyse»; «Arbejds Problemer» (Dansk oversettelse).

Det første møtet med Scientologi og Dianetikk er for mange i Norge et tilbud om en personlighetstest på gaten. Testen, som kalles Oxford Capacity Analysis (OCA), gjøres så i Scientologikirkens lokaler. Mens testen regnes ut kan man se en film som forklarer grunnprinsipper i Scientologi. I en personlig samtale får man så en vurdering av testresultatet, som er en grafisk fremstilling av 10 forskjellige personlighetstrekk, som kommunikasjonsevne og ansvarsnivå. Dersom det er punkter som vedkommende vil ha gjort noe

med – han har for eksempel store vanskeligheter med å kommunisere med en viss type mennesker – så blir han fortalt hva han kan gjøre i Scientologikirken – i form av kurs og/eller åndelige veiledning – som vil ha som siktemål å forbedre dette og andre områder i hans liv. Ofte vil personen gjøre et kurs i kommunikasjon som et første skritt, hvor han lærer om og trener seg i de forskjellige bestanddeler av kommunikasjon, eller han gjør et introduksjonskurs til Dianetikk, hvor han lærer elementære data om sinnets anatomi og funksjoner samt blir introdusert til anvendelsen av Dianetikk åndelig helbredelsesteknologi.

Det er også svært mange som lærer Scientologi å kjenne gjennom en venn eller bekjent. Jeg hørte om Scientologi første gang gjennom min bror, og ble meget fascinert av denne religiøse filosofi som favnet så vidt og som faktisk hadde en vei eller bro å gå på til høyere stabile stadier av frihet og forståelse. Og nå etter noen år som scientolog har jeg både opplevet den vidunderlige kraft som ligger i Scientologiens fremgangsmåter og sett utallige andre gjøre store fremskritt på sin vei mot frihet og forståelse. Det er ikke underlig at Scientologi ble kalt den raskest voksende religion i verden for noen år siden i Encyclopedia Britannica.

De som blir formelle medlemmer har opplevet at Scientologi virker – at man ved hjelp av Scientologi kan forbedre tilstander og de sier seg enige i Scientologikirkens trosbekjennelse og ønsker å arbeide for Scientolo-

gis mål som er «En sivilisasjon uten sinn sykdom, uten kriminalitet og uten krig, hvor de dyktige kan ha fremgang, hvor ærlige mennesker kan ha rettigheter, og hvor mennesket er fritt til å nå større høyder» (L. Ron Hubbard, «Scientologi, Tankens Grunnbegreper»).

Som så godt som alle nye religiøse bevegelser i nåtid og opp igjennom historien har Scientologi møtt motstand fra visse hold. Boken «Dianetik, den moderne vitenskap om mental sunnhet» viste seg å være en stor strek i regningen for etablert psykiatri på begynnelsen av 50-tallet. Dette var en «glansperiode» for voldelig psykiatri i form av lobotomi og elektroshokk. «Dianetik» forteller om de faktiske mekanismer i sinnet og blottstiller det barbariske i gjeldende psykiatriske metoder. Da boken også gir en klar innføring for den vanlige mann og kvinne i hvordan man kan forbedre tilstanden til sine medmennesker, og ble en stor bestselger over natten, ble den oppfattet som en betydelig trussel for det psykiatriske monopol og en storstilt svertningskampanje ble satt i gang ca. 20 dager etter at boken kom ut. Dette har rullet opp gjennom årene og er et drama for seg beskrevet i boken «Scientology – en uafhængig analyse» (utgitt på det danske forlaget Bogan) av den amerikanske forfatter Omar V. Garrison.

Aviser bruker gjerne ukritisk stoff fra andre aviser, og dette koblet sammen med et uetisk politinettverk i form av den private organisasjonen Interpol, som gjennom en årrekke distribuerte falske rapporter om Scientologi internasjonalt (dette er det nå for en stor grad rensket opp i gjennom ubestridelig dokumentasjon), har ført til en del uro omkring Scientologi flere steder. Familie-medlemmer leser disse opprivende avis-reportasjene, og blir ekstremt urolige for, for eksempel, sin sønn som er scientolog. Dette legger et stort press på ham og bringer ham i klemme. Flere steder og definitivt også i Norge har det så vært klart antireligiøse enkeltpersoner eller fanatiske apologeter

som planmessig har gått til verks for å knekke alle nye religiøse grupper. I Norge arbeidet en person med forbindelser til Hedningesamfunnet opp igjennom 80-årene for å få satt igang en foreldregruppe til å motarbeide Scientologi. (Vedkommende hadde også i 1980 gått ut i Aftenposten med forslag om å fjerne søndagsgudstjenesten fra den gode sendetid i radio, samt reklamert for et terningsspill «Evig Liv» som hadde formålet å latterliggjøre Bibelen). Falske rapporter og avisoppslag ble brukt som rekrutteringsverktøy. Disse ble igjen brukt på scientologer for å prøve å dra disse over på den annen side, med de konflikter og vanskeligheter dette kan bringe med seg.

Jeg har her gitt en kort oversikt over de måter vi bruker til å kontakte og rekruttere personer på, samt pekt på viktige momenter i motstanderes rekrutteringsmetoder til sine rekker. Jeg svarer gjerne på spørsmål og har en god del materiale til å belyse og utdype punkter berørt i denne artikkelen.

**Knut-Jørgen Plesner, Scientologi-kirken Oslo, Storgaten 9**  
**0155 Oslo**  
**Telefon: 42 46 43; 42 46 94**

#### Arbeidsoppgaver

1. Hvilke måter mener forfatteren man kan bli scientolog på?
2. Hvilken motstand har scientologene blitt møtt av?
3. Studer måten forfatteren argumenterer på og vis hvilke teknikker han bruker for å:
  - a. Gi et positivt bilde av Scientologibevegelsen.
  - b. Argumentere mot bevegelsens motstandere.
  - c. Synes du forfatteren gir et troverdig bilde av Scientologibevegelsen? Begrunn svaret.

**Erling Lauritzen:**

## Manipulasjon eller religion?

Scientologi-bevegelsen er en av de mest omstridte okkulte organisasjoner i vår tid. Scientologene vil protestere mot at jeg kaller den okkult. Selv kaller medlemmene seg for et kirkesamfunn. Andre som har studert bevegelsen kaller den både for en genial form for psykoterapi, og for en religiøs sekt som har findyrket en antimenneskelig hjernevask. Deres filosofi er en moderne versjon av, og en bevisst fordreining av gamle okkulte forestillinger. Fra sine mektige sentra i USA og England styrer ledelsen et verdensomspennende okkult imperium. Deres innsats er svært effektiv og økonomisk svært innbringende.

Starten var utgivelsen av en bok i 1950, skrevet av science-fiction forfatteren Ron Hubbard. Forskere har funnet ut at Ron Hubbard var med i en OTO-avdeling i California der han var med på avanserte seksualmagiske operasjoner i 1946. Hensikten var å produsere et magisk barn som kunne legemliggjøre den høyeste demoniske kraft. Sin tid i OTO har Ron Hubbard forklart med at han deltok kun som en sivilkledd agent for FBI. En latterlig forklaring når vi vet hvilken uro og redsel hele bevegelsen har for nettopp FBI og CIA.

*Boken Dianetics: The Modern Science of Mental Health* ble en bestselger da den kom ut. Den gav støtet til dannelsen av Scientologi-bevegelsen. Ron Hubbard hevder at ved å bruke den rette metode kan man utvikle seg til et supermenneske med høyere intelligens og større mentale evner enn «det gamle

le mennesket». Hubbards system består av gamle okkulte og magiske forestillinger pakket inn i en ny form. For å forvirre laget han til og med en egen terminologi. Han fant opp nye ord. Mange av disse ordene gir vitenskapelige assosiasjoner. Istedet for «å dø» kaller han det å ekstoriere.

Ron Hubbard hevder at det normale menneske er et ufritt vesen, fordi det blir styrt av underbevisste erindringsinntrykk. Disse kaller han engrammer. Hovedprinsippet i hans lære er å få fjernet disse engrammene gjennom en psykoterapeutisk prosess som han kaller dianetik. Den fremstilles som en langsam, smertefull sjelelig renselse som skal føre til en indre renhet, der det reaktive sinn ikke lenger kontrollerer mennesket. Man er da nådd opp i det bevissthetsnivå som kalles «clear». I denne tilstand kan menneskets høyere Jeg begynne å virke. Den evige og uforgjengelige del av mennesket kalles for thetan. Sålenge det reaktive sinn har makten, er thetan i en slags sovende tilstand. Den begynner å våkne til bevissthet når mennesket er sjelelig rensset. Neste fase i dianetikken blir å bringe thetan til å ta full kontroll over menneskets bevissthet. Denne fasen har i scientologiens praksis vokst til nærmest det uoverskuelige.

Clear var det opprinnelige målet. Men så innførte Ron Hubbard en prosess han kalte Operating Thetan (OT). Den inndelte han i syv grader. Etter en stund innførte han åtte grader til. Dermed har han laget en utviklingsstige som blir høyere jo lenger en kla-





trer. En stige med en topp som ingen kommer til, men som man betaler i hundretusenvis av kroner for i håp om å nå opp.

«Dianetikken er et eventyr. Den er en oppdagelsesreise inn i Terra Inkognita, en utforskning av det menneskelige sinn, denne store og hittil ukjente verden et par centimeter bak vår panne», skriver Ron Hubbard i begynnelsen av sin bok om dianetik. Den ukjente verden ligger i hjernen.

Ron Hubbard regner også opp fire dynamiske eksistensprinsipper. De har alle samme drivkraft og formål; Å overleve! Å overleve som seg selv, å overleve gjennom seksualitet og barn, å overleve gjennom gruppe, å overleve gjennom menneskeheten. Det er altså ikke tale om en åndelig utvikling, men kun å overleve. Scientologene vi kjenner i Norge hevder at de skal overleve på bekostning av andre. Gjennom dianetikken vil mennesket kunne skaffe seg evner og egenskaper som gjør det bedre egnet til å overleve enn andre mennesker.

Helt sentralt i prosessen for å utforske det menneskelige sinn og å overleve står instruktøren og den spirituelle veileder, auditøren. Den som begynner på kurs i scientologi blir behandlet som en terapitregende pasient. Prosessen han må igjennom kalles auditering. Meningen er at pasientens engrammer skal bevisstgjøres

gjennom terapi, og dermed oppløses. En prosess som skal føre hen til clear. Til dette arbeidet bruker auditøren et elektrisk instrument som de kaller E-meter, eller «Et prestelig instrument til åndelig veiledning». E-meteret måler små variasjoner i hudens evne til å lede elektriske impulser. Auditøren kan avlese pasientens svake punkter. Disse skal så bearbeides gjennom samtaleterapi. Dette apparatet er ikke noe annet en en forenklet løgn-detektor. Apparatet blir bevisst misbrukt til å manipulere et annet menneskes sjelsliv! Dianetikken kan føre til enten mentalt sammenbrudd eller en stadig mer uselvstendig pasient som blir sjel-elig bundet til auditøren. Pasienten som søker hjelp hos Scientologenes auditører står overfor en stor, ytterligere fare. Når deres bevissthet tømmes, og et indre tomrom oppstår, vil det være lett for andre utenforstående krefter, tanker og viljeimpulser å få adgang, hvis ikke mennesket på forhånd har utviklet et sterkt indre sentrum. Det er nettopp det de søkende menneskene ikke har, og de blir derfor snart fullstendig i auditørens makt og dennes påvirkningsmuligheter er enorme. For Ron Hubbard ble moral etterhvert et spørsmål om fremme av scientologiens mål. *Alle midler* er tillatt i kampen for å skaffe scientologien makt og innflytelse.

Scientologene påvirker ofrene slik at de blir et offer for okkult manipulasjon. En scientolog, Cyril Vosper, som var medlem av bevegelsen i 14 år, men greide å bryte med dem, kaller scientologene for Mind benders – mennesker med makt til å påvirke og forme andre personers bevissthet. Han skrev en bok der han avslørte scientologenes manipulatoriske teknikk, deres raffinerte hjernevaskprogram forkledd som religion og utviklende psykoterapi.

Ved Ron Hubbards død i 1986 hadde han bygget opp en maktorganisasjon, som når det gjelder full kontroll av medlemmene, kan side-stilles med KGB eller CIA. Han var selv en herskeren, en okkultismens diktator. Organisasjonen holdes under streng oppsikt av et internt hemmelig politi. Bevegelsen har også egne moralske voktere, Ethics Officers. Cyril Vosper

kalte denne fremgangsmåten for «en politistats metoder til å sjekke medlemmenes arbeide og oppførsel. Gjennom auditørens arbeide og rapporter kan ledelsen til en hver tid følge med i medlemmenes indre utvikling. Brudd på regler og direktiver, eller avvik fra bevegelsens ideologi, straffes hardt.» Etikkk ble altså Ron Hubbards maktmiddel.

Auditering er usedvanlig kostbar. Det er vanlig å betale flere hundre tusen kroner for å nå et OT-nivå. Auditeringen skal gi mennesket mulighet for total renselse på veien mot den overmenneskelige status. Mange føler seg til slutt hjelpeløst forlatt i et ytterst spekulativt nett. Hvordan er det mulig at så mange likevel blir i bevegelsen? En av årsakene er ganske klar. Auditeringen gir resultater! De fleste nybegynnere oppdager at en subtil sjelelig forandring er i ferd med å skje. De får sjelelige opplevelser som er av en annen art enn dem som tilhører den normale bevissthet. Opplevelser av en ny art blir for mange et bevis på at dianetikken gir resultater. Det er her mange tar feil. De forveksler en ny og klar opplevelse med et forventet resultat. Bare få skjønner at de er ført bak lyset. Et resultat som scientologi-læren lover og det den søkende forventer, kommer ikke. I stedet kommer sjelelige opplevelser og forandringer som igjen fører utviklingen av menneskets indre liv i en helt annen retning enn det som var lovet.

«Total frihet» lover scientologene. Påstanden om at jo høyere man stiger i gradene og jo mer thetan tar kontroll over bevisstheten, dess større blir ens individuelle frihet, holder ikke. Dette er det arketyiske målet i all okkult virksomhet. Medlemmene i scientologibevegelsen blir i stedet for et fritt høyere Jeg en slave av det lavere Jeg. Dianetikkenes metoder fører mennesket vekk fra den virkelige frihet og et skritt nærmere realiseringen av Georg Orwells skrekkevise; «Frihet er slaveri».

Mange diktatorer har fremstått for sitt folk som en gud og en veileder. De er kilden til liv og velsignelse, de er folkets kontaktpunkt til liv og velsignelse. Slik status hadde/har Ron Hubbard i Scientologi-bevegelsen. Blant medlem-

mene blir han til og med kalt kilden, the Source. Det er utenkelig å tvile på kildens ord og rene hensikter, for i egenskap av kilde handlet han ut fra en metafysisk innsikt som ingen andre hadde.

I 1954 ble bevegelsen registrert i USA som et kirkesamfunn, The Church of Scientology. Høyst sannsynlig fordi dette var økonomisk fordelaktig. Som religiøst-okkultisk fenomen kan denne bevegelsen sammenlignes med Moon-sekten, Shildren of God og den indiske gurun Bhagwan Rajneesh. Alle er paradoksale eksempler på åndelige diktaturer som tilsammen har millioner av troende tilhengere, som i utgangspunktet søkte åndelig frihet. Ron Hubbard har utviklet et system som gjør mennesket til en rett programmert datamaskin.

**Erling Lauritzen, formann i SOS Norge, Scientologifrenes Støtteforening.**  
**Adr.: Postboks 168, 1360 Nesbru.**

#### Arbeidsoppgaver

- Hvilket inntrykk gir artiklene av Scientologibevegelsens grunnlegger Ron Hubbard? Hvilken bakgrunn og hvilke motiver hadde han, ifølge forfatteren, for sin virksomhet?
- Hvilken kritikk reises mot:
  - Prosessen Operating Thetan?
  - Scientologenes mål av å «overleve»?
  - Den rollen auditøren spiller i forhold til søkende mennesker?
  - Selve Scientologibevegelsens organisasjon
- Hva mener forfatteren er årsaken til at mennesker, tross påståtte overgrep og manipulasjon, forblir i Scientologibevegelsen?
- Studer måten forfatteren argumenterer på og vis hvilke teknikker han bruker for å gi et negativt bilde av Scientologibevegelsen.
- Hvilken framstilling stoler du mest på – Plesners eller Lauritzens? Begrunn svaret.

Dagfinn Rian:

## Verdifullt religionsleksikon

Et godt religionshistorisk oppslagsverk har vært mangelvare på norsk. Det er derfor med glede vi ønsker *Kunnskapsforlagets religionsleksikon* velkommen. Boka er utgitt av Per Kværne og Kari Vogt, som begge er ansatt ved Avdeling for religionshistorie ved Universiteti Oslo. Man har tatt utgangspunkt i databasen for Aschehougs og Gyldendals Store Norske Leksikon. Det er imidlertid tydelig at svært mye har måttet suppleres og nyskrives.

Boka presenterer seg som et *religionshistorisk* leksikon. Den er i hovedsak konsentrert om nåtidige religioner. Her fins både de etablerte verdensreligioner, nye religioner og nyreligiøsitet. Ved f.eks. å slå opp på «nye religioner» vil en i løpet av artikkelen finne et 30-talls henvisninger til ulike religioner og fenomener. – En har videre tatt med en god del av de vanligste begreper i religionskunnskapen: animisme, eksorsisme, polyteisme osv. Det er et stort antall biografier, mest om religiøse personligheter, men også en del av de store religionsforskere er tatt med. Videre er en rekke land (f.eks. Norge) tatt med som oppslagsord, slik at en kan få orientering om de religiøse forhold der.

Kristendommen behandles naturlig nok på lik linje med de øvrige religionene. Her er rikelig med oppslagsord til dette hoved-

området, så boka skulle være meget tjenlig også for lærere og studenter i kristendomsfaget. Totalt sett får en her et noe bredere bilde av den samlede kristenhet og dens mange konfesjoner enn det som ofte er vanlig hos oss. F.eks. er det gitt bred plass til Den romersk-katolske kirke og de ortodokse og orientalske kirker. I et internasjonalt perspektiv er dette nyttig og nødvendig.

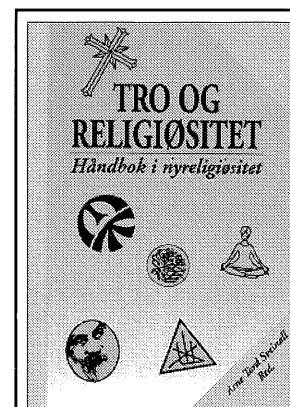
Gjennomlesning av et stort antall artikler i boka dokumenterer allsidighet og saklighet. Detaljer som kan diskuteres og noen mindre feil skal ikke tas opp i denne sammenheng. Boka har et saksregister bakerst og litteraturhenvisninger etter en del av artiklene, mest engelskspråklig litteratur. Det er en del gode illustrasjoner. – Med tanke på eventuelle senere utgaver vil det være ønskelig at det arbeides noe mer intenst med å finne litteratur på nordiske språk. Noen kart og statistiske tabeller kunne også være bra å ha (selv om religionsstatistikk er et hasardiøst foretagende). Kanskje kunne det også være en ide med en mer generell litteraturliste for videre studium.

*Kunnskapsforlagets religionsleksikon* er et kjærkomment og unnværlig hjelpemiddel for alle som interesserer seg for religioner. Boka er en nødvendighet i alle skolebiblioteker (og i andre biblioteker) og bør brukes av

lærere i såvel religion som livssynskunnskap, kristendomskunnskap og samfunnsfag. Studenter i alle disse fag vil ha god nytte av boka (selv om prisen ikke er studentvennlig). For alle interesserte vil det være mye god informasjon å finne – fra åpningsoppslaget «abbasidene» til sluttoppslaget «åpenbaring».

Per Kværne og Kari Vogt: *Kunnskapsforlagets religionsleksikon. Religion og religiøsitet i vår tid.* Kunnskapsforlaget, Oslo 1992. 333s. Kr. 345,-

Dagfinn Rian, førsteamanuensis ved Religionsvitenskapelig institutt, Universitetet i Trondheim/AHV, 7055 DRAGVOLL



## TRO OG RELIGIØSITET

### Håndbok i nyreligiøsitet

Arne Tord Sveinall (red.)

Boka presenterer 20 nyreligiøse bevegelser og deres bakgrunn i Hinduisme, Buddisme og Islam. Oppslagsdel over navn, ord og uttrykk. Saklig og verdifull informasjon.

132 sider.  
kr. 150,-

**IKO** IKO-Forlaget AS  
Pb. 2623 St. Hanshaugen, 0131 OSLO 1  
Tlf. (02) 60 64 22