

# Okkultismen og kirken

## Kan vi lære noe av den afrikanske erfaring?

TORE LAUGERUD

### 1. «Nyreligiositeten, ikke ny, men tidløs og universell

På vei inn i det 21. århundre opplever vi i Norge en kulturell overgangstid som er blitt beskrevet som en overgang fra «modernisme» til «postmodernisme».<sup>1</sup> Modernismen var fremtidsoptimismens tidsalder, båret oppe av en sterk tro på den menneskelige fornufts iboende kvaliteter. Rammene ga heller minimalt med rom for gudstroen. Kirke og kristendom ble preget av behovet for stadig å legitimere seg overfor fornuften. Det er ingen tvil om at modernismens verdier enda står sterkt innenfor både samfunns- og kristenliv. Allikevel er tegnene på et åndsklima i sterk endring mange og klare.

Hardest trengt er nok den gjennomsekulariserte utgave av fornuftstroen. For postmodernismen er avgjort religiøs. Men også kirken(e) får vanskeligheter med å orientere seg i det nye terrenget. Inn i det kirkelige rom gjør det seg gjeldene sterke religiøse strømninger som utfordrer troens århundrelange ekteskap med fornuften. Selv om nyorienteringen tar mange retninger (liturgisk fornyelse, søken etter en ny «spiritualitet», osv.), kommer nok dette tydeligst til uttrykk gjennom den karismatiske bevegelse med dens mange ulike forgreninger. Går vi utenfor det kirkelige rom, er nyreligiøse strømninger i ferd med å skape en folkereligiositet med påfallende interesse for det okkulte.

Den prosess vi gjennomlever, har en nær historisk parallell i den greske «opplysningstids» (300 tallet til 100-tallet f.K.) meget raske kulminasjon og avsløsning av en periode med sterk religiøs blomstring.<sup>2</sup> Den greske opplysningstid var framfor alt preget av filosofiens religionskritikk og de naturvitenskapelige fremskritt representert ved oldtidsvitenskapens store navn: Pytagoras, Arkimedes, Hippokrates, Teofrastos og Aristoteles. Allerede fra inngangen til 100-tallet f. Kr. begynner imidlertid pendelen å svinge i motsatt retning. Medisin avløses av

magi, den vitenskapelige astronomi glir over i kvasireligiøs astrologi. Enkelte av de gamle religionene får nytt liv – særlig merkbart ved jødedommen<sup>3</sup> – og en rekke nye religionsdannelser, ofte av blandings-type kommer til.

Den hellenistiske nyreligiøsitet kjennetegnes, foruten av å være synkretistisk og kraftsentrert, av et individualistisk og kosmopolitisk drag. Religion blir en sak for den enkelte, og de samme uttryksformer kan gjenfinnes på tvers av gamle geografiske og kulturelle skillelinjer. Det som griper de store masser, er en folkereliøsitet preget av magi og astrologi.

Blant de mange nye former som kom ut av den kosmopolitiske, hellenistiske smeltedigel, var den gnostiske bevegelse. Etter en århundrelang kirkelig kamp ble den til slutt overvunnet som massebevegelse gjennom kirkens fremvekst. Men mye av dens tankegods levde videre gjennom middelalderen og inn i nytiden som en okkult understrøm.<sup>4</sup> Fra og med siste halvdel av forrige århundre dukket denne understrøm stadig oftere opp til overflaten i form av teosofi, Christian Science og spiritisme, og innevarslet en ny tid – «New Age».<sup>5</sup>

Arbeidet med vår egen tids nyreligiøse fenomener viser stadig klarere at her er knapt nye enkelttanker, bare nye kombinasjoner av gammelt gods. Her er impulser fra vestlig kristendom – ikke minst den mystiske tradisjon – såvel som hinduisme, buddhisme og tradisjonelle stamme-religioner. Nyreligiøsitetens tankegods finnes på alle kontinenter, såvel innenfor de tradisjonelle religioner som i form av nye religionsdannelser.<sup>6</sup> Disse synes gjerne å oppstå i kjølevannet av møtet mellom tradisjonell stammereligion og en av de store religioner, eventuelt som en frukt av at den store religionens tradisjonelle grep om folket glipper.

Mon vi ikke her skimter et i religionshistorien underliggende, felles-religiøst grunnfjell,<sup>7</sup> som om og om igjen har blitt trengt unna av mer avanserte religiøse systemer, men aldri blitt helt borte. Til de forskjelligste tider og på de forskjelligste steder dukker det opp i dagen, ofte i nær tilknytning til folkereliøsiteten. En nærmere analyse av disse sammenhengene har til nå vært hindret av at religionsvitenskapen i stor grad har studert religion i form av offisielle læresystemer. Denne abstrakte tilnæringsmåte har ført til at studiet av de folkereliøse (under)strømmer har blitt neglisjert både i forsknings- og undervisningssammenheng.<sup>8</sup> Det er på tide å erkjenne at «primalreligiøsitet» ikke er noe sært og perifert, men religionens grunnleggende element.

I studiet av nyreligiøsiteten, såvel som i den kirkelige debatt om fenomenene, har man hos oss til nå ofte vendt blikket østover, mot Asia,

og da særlig mot hinduismen og buddhismen. I noen grad har det også vært fokusert på Latin-Amerika, ikke minst på den religiøse smeltedigel Brasil. I svært liten grad har man sett sørover mot Afrika. Dette er påfallende av to grunner: Studiet av de okkulte strømninger i Latin-Amerika har avslørt at disse nokså entydig har sine røtter i Afro-amerikanske miljøer.<sup>9</sup> Allerede dette skulle indikere at Afrika er interessant for et studium av okkult religiøsitet.<sup>10</sup> Hertil kommer at Afrika langt på vei er et kristent kontinent. Her er levende kirker som gjennom generasjoner har øvd seg i å møte denne form for religiøsitet. I det følgende vil vi forsøke å lete i disse erfaringene etter mulig støtte til vårt eget famlende møte med en ny religiøs situasjon.

## **2. Afrikansk religiøsitet – i spenningsfeltet mellom gudstro og magi**

Okkultisme er fellesbetegnelse på en type religiøsitet med tre hovedkjennetegn. 1) Den regner med en skjult virkelighet, krefter og makter utenfor empirien som påvirker menneskenes liv. 2) Denne skjulte virkelighet er vel så viktig for menneskers liv som den empiriske virkelighet. 3) Derfor gjelder det å utvikle kunnskap om denne virkelighet og teknikker for at den okkulte visdom kan gripe forvandlende inn i vår hverdag.<sup>11</sup>

Ut fra denne vide definisjon må afrikansk religiøsitet i stor grad sies å være okkult preget. Gudstroen er der riktignok alltid, men så langt jeg har kunnet iakta, fungerer den i stor grad som motpol for den dominerende religiøsitet som retter seg mot åndeverdenen.<sup>12</sup> Selv om gudstroens innhold og betydning selvsagt varierer, møter en ofte forestillingen om at guddommen er fjern og vanskelig å påvirke,<sup>13</sup> – ofte får han karakter av å være skjebnegud. Et slikt gudsbilde korresponderer igjen med en antropologi hvor mennesket lett devalueres til en viljeløs kasteball for skjebnens innfall. Sentralt i den afrikanske bevissthet står forestillingen om skjebnens uutgrunnelighet som en tung bølge mennesket må lære seg å akseptere.

Men dette er bare en del av bildet. Mellom Gud/skjebnen og mennesket står åndene. Nettopp fordi åndene er mellomvesener, står de mennesket nær, og kan gripe inn i deres skjebne. Den gassiske visdom uttrykker det slik: «Gud er oppe (=langt borte) og kommer bare om han påkalles. Åndene er nede (=nær menneskene) og kommer uansett». Derfor retter kulturn seg i hovedsak mot åndeverdenen. Side om side med skjebnetroen står forestillingen om åndsmakter som omgir hele livet og står bak alt. Samtidig kan de påvirkes ved at mennesket unngår å komme



i motsetning til dem, og aktivt søker å oppnå et positivt samspill med dem. Den religiøse praksis tar okkult retning.

Her kan det være nyttig med et lite sideblikk til den religiøse utvikling i den vestlige verden i vår egen tid. Modernismen har fjernet Gud fra dagliglivets hendelser og plassert ham i et rom de færreste beveger seg inn i. Resultatet er at mennesket opplever Gud som fjern. Parallelt med dette trues menneskesynet. Atomkrise og miljøkrise, teknologiens overtagelse av en rekke tidligere menneskelige funksjoner har fått mennesket til å stille spørsmålet om sine muligheter til å hankses med livet. Har vi styring eller blir vi styrt? Den naive fremtidsoptimisme er på noen tiår erstattet med pessimisme og angst. Her synes å være en sammenheng: når Gud blir fjern, trues menneskesynet, og avmakt og angst skaper grobunn for okkult religiøsitet.<sup>14</sup>

Den okkulte religiøse praksis er på mange måter uttrykk for menneskets opprør mot sin situasjon. Gjennom magi og utnyttelse av universets krefter forsøker mennesket så å si å ta skjebnen i egne hender.<sup>15</sup> Disse kreftene er i Afrika ikke upersonlige og frittstående, men, som vi har sett, knyttet til åndene.<sup>16</sup> De er ikke virksomme i seg selv, men i tilknytning til den de kommer fra. Det er åndene som befester og oppretter kontakten med den skjulte virkelighet. Uten åndenes hjelp er mennesket maktesløst. Magikeren fungerer i kraft av sin relasjon til disse.<sup>17</sup> De afrikanske magikere gjennomgår en lang utdanning som løper ut i en slags innvielse hvor de aksepteres av åndene før de kan praktisere.

I store deler av Afrika (som i Asia) spiller fedreåndene den dominerende rolle.<sup>18</sup> Til grunn for dette ligger en slags spiritisme; troen på at den menneskelige ånd overlever legemet og kan meddele seg til de levende. Som regel er det menneskets alter ego, manifestert i skyggen, som overlever i grav og dødsrike og gjennom orakler og drømmer framtrer i synlig skikkelse etter døden og formidler skjult kunnskap fra åndeverdenen.<sup>19</sup> Det er denne «frisjelen» eller «billedsjelen» som i shamanismen kan fri seg fra kroppen allerede i levende live og oppsøke fremmede plasser.<sup>20</sup> Samme tanke på sjelens frihet kommer for øvrig til uttrykk i reinkarnasjonstanker i naturfolkens religioner. De døde kan vende tilbake til jorda og gjenfødes i barn innen slekten.

Vi ser hvordan menneskets forhold til den overnaturlige virkelighet vibrerer mellom motsetningene underkastelse-betvingelse.<sup>21</sup> Dette må ikke forstås slik at magien blir religionens motsetning, eller et alternativ til denne. I Afrika er magien en religiøs ytring med sterke emosjonelle innslag. Den står alltid side om side med gudstroen som to poler mennesket beveger seg mellom. I den vestlige verden er den okkulte



religiøsitet ofte mer emansipert, den sikter klarere mot en løsning uten Gud. Da kan det utvikles et religionsfiendtlig, ja sågar rasjonalistisk element i magien.<sup>22</sup> Når magi gir inntrykk av å ville forholde seg til upersonlige lover, framstiller den seg gjerne som en slags vitenskap, og dens krefter ufarliggjøres. Hvordan skal en stille seg til en slik ufarliggjøring?

Før vi forsøker å belyse dette spørsmålet ut fra den afrikanske erfaring, vil vi ta et raskt sideblikk til Det Nye Testamentet. Det er ingen tvil om at tanken om et maktfyllt kosmos står sterkt i dets verdensbilde. NT regner med at åndskrefter finnes og at de kan påvirke menneskenes liv og la seg påvirke. Det er en tro NT deler med sin omverden. Det viktige er den avmaskering som her finner sted. Maktene avsløres som krefter i den ondes tjeneste. Jesus anklages for å drive ut onde ånder ved Beelsebul, «høvdingen over de onde ånder» (Matt 12, 24 par.), og svarer med et bilde hvor han likner Satan og hans åndehær med et «hus» (v. 29). At dette er mer enn retorikk, kommer til uttrykk ved at Jesus, når disiplene kommer tilbake og forteller at «til og med de onde ånder adlyder oss når vi nevner ditt navn» (Luk 10, 17), henviser til et syn hvor han «så Satan falle ned fra himmelen (=sin trone) som et lyn» (v. 18).

Hos Paulus møter vi forestillingen igjen i talen om «denne verdens fyrste» (2 Kor 4, 4; parallelluttrykk i Ef 2,2; Rom 16,20) og om «ondskapens åndehær i himmelrommet» (Ef 6, 12; parallelluttrykk i Rom 8.38; 1. Kor 15,24; Ef 1,21; 3,10; Kol 1,16; 2, 10.15). Han advarer sterkt mot å manipulere med dem eller gi dem oppmerksomhet gjennom faste eller noen form for tjeneste (Kol 2,8ff.). Deres sfære skal unngås. I 1. Kor 10 settes denne sfære i forbindelse med offerfestene for de hedenske (av)guder (v. 14–21).

Også andre deler av NT advarer sterkt mot magi og trolldom (Apg 19, 13–19; Åp 21, 8; 22, 15 – jfr. GT: 2 Mos 22, 18; 3 Mos 20, 27). Likedan skrifter fra de tidlige kirkefedre. Sentralt i den syriske menighetskatekisme Didaché står formaningen: «Mitt barn, bli icke en fågelskådare, ty det leder til avguderi, ej heller besværlig, stjärntydare eller trollkarl och låt även bli att se sådant, ty av allt detta kommer avgudadyrkan» (Didaché 3, 4).<sup>23</sup>

Når NT og kirkefedrene så sterkt understreker at åndskreftene ikke skal oppsøkes, men forsakes, har vi ikke her å gjøre med reminisenser av tidens frykt for universets krefter. Bak ligger en pastoral visdom blitt til gjennom konkrete erfaringer i kirkens misjonssituasjon: For den ubefestede førstegenerasjonstro er åndskreftene enda en reell trussel. Tyngden og realismen i advarslene bekreftes av at disse tekster i mange afrikanske kirker i dag er blant NT's mest brukte og diskuterte. Der hvor

de vestlige kirker opplever et totusenårig «gap» til NT's tekster som forsøkes å overvinnes gjennom «å bygge bro», opplever de afrikanske kirker en umiddelbar samtidighet.

Langt oftere enn det gjøres i dag, burde vestlig vitenskap teste sine eksegetiske resultater i møte med erfaringer fra kirker som lever i en nær samtidighet med NT. I det følgende vil vi forsøke å gå den andre veien og belyse i hvilken grad NT's alvorlige advarsler mot økkult religiøsitet rettet mot åndskreftene korresponderer med de afrikanske kirkers konkrete erfaringer fra møtet med magien i dag.

### 3. Magiens to ansikter

La oss først slå fast at magien i det ytre opptrer med to klart forskjellige ansikter. I Afrika skiller man mellom magi med en god hensikt (hvit magi) og magi med en ond hensikt (svart magi). Det dominerende trekk er den gode hensikt: å beskytte mennesker, skaffe velsignelse, helbrede sykdom, avverge ulykke, osv.<sup>24</sup> Dette skjer både på det kollektive plan – regndansen danses når regnet uteblir – og på det individuelle plan: mor og far går til medisinmannen når barnet er sykt, eleven skaffer seg tryllemidler for å stå til eksamen, osv. Medisinmannen som formidler kontakten med og virkningen fra åndeverdenen (fedreåndene), er høyt ansett: *alle kommer med jevne mellomrom i situasjoner hvor de trenger hans kunnskap. Han inntar en nøkkelposisjon i selve samfunnsveien.*

Men tidvis oppstår det trollmenn og hekser som tar magien i bruk for å volde sykdom, ulykke og død.<sup>25</sup> Iblant anvender de magiske midler, iblant gifter. Psykisk terror er vanlig: f.eks. å danse nakne på gravene om natten, å skrape på folks dør- og vinduslemmer, mens de utstøter fryktelige skrik.<sup>26</sup> Det vestlige øyne ville kalle «naturlige» og «overnaturlige» virkemidler glir over i hverandre uten noen klar skjelning. Heksenes virksomhet synes gjerne å stå i sammenheng med et uvanlig sterkt hat- og hevnmotiv. Deres virksomhet er klart samfunnsfiendtlig, hvilket får et grotesk uttrykk ved at de gjør alle ting omvendt/baklengs.<sup>27</sup> *Heksenes hates og fryktes av alle. I det gamle samfunn ble de drept på stedet om de ble grepet. I parentes bemerket, kan det synes å være de samme fryktmekanismer som virket i middelalderens hekseprosesser. Det er interessant at hekseprosessene først fikk sin blomstringsperiode i senmiddelalderen med gryende sekularisering. Er det folkereligjøsite-tens overtro som i møtet med den moderne tid viste seg mer seiglivet enn den genuine kristustro?*

Den afrikanske, svarte magi har gjennom de siste år fått en parallell i den vestlige satanisme, både når det gjelder mål og virkemidler. Fordi

Satan framstår som Guds motstander, utvikler satandyrkelsen en moral-kodeks som er stikk i strid med samfunnets normer med sitt utgangspunkt i kristendommen. De omvendte kors og rockeplater som spilles bakfra, har en parallell i heksenenes «bakvendtaktivitet». Det dreier seg om en anti-virksomhet, et slags opprør båret oppe av et sterkt hat-(/hev) motiv. Opprørsmotivet rettferdiggjør kriminelle og samfunnsoppløsende handlinger som er svært vanskelige å bekjempe. For samfunnet kan konsekvensene av satandyrkelsen derfor bli langt mer dramatiske enn når det gjelder andre former for okkultisme.<sup>28</sup>

Den norske satanismen har i den senere tid vært gjenstand for debatt og analyse. Blant annet diskuteres i hvor stor grad det dreier seg om «ungdommelig lek» og kvalifisert satandyrkelse. Fra en «afrikansk» synsvinkel kan et skarpt skille mellom satanisme som trend og som kult framstå som en typisk vestlig oppsplitting, Et slikt skille kan lett skygge for at det er all grunn til å ta satanismen på alvor. Ikke som en fryktinngytende åndsmakt (for her finnes en motmakt), men som trekkplaster for ungdom og andre som faller utenfor. Satanisme er uttrykk for et samfunn ute av likevekt. I alle stadier har den den samme opprørsrot, og ledsages av de samme frukter: frykt, hat, vold og overtro.

På samme måte som i Afrika har okkultismen også hos oss flere ansikter. Satandyrkelse/svart magi er randfenomener. De fleste okkultister har utvilsomt gode hensikter, og den okkulte praksis kan, isolert sett, framstå med tilsynelatende positive virkninger. Allikevel bør ikke følgene slike former for okkult praksis kan få for enkeltmennesker undervurderes.

#### 4. Magi og makt

Sentralt i okkultismen står vissheten om at kunnskap er makt. Søken etter forståelse er søken etter makt.<sup>29</sup> Ikke minst i magien ser vi hvordan det fundamentale målet er å påtvinge menneskers vilje på naturen, andre mennesker eller den oversanselige verden for å få makt over denne.<sup>30</sup> Knappt noen har mer makt i Afrika enn den kraftfylte magiker. De etterspørres av alle, ikke bare i det tradisjonelle landsbysamfunnet, men også langt inn i byenes moderne intellektuelle elite.

En kjent reformert kirkeleder innehadde en stund på 1970-tallet en høyere politisk stilling på Madagaskar. Han forteller<sup>31</sup> hvordan han snart merket en trafikk i korridorene som han ikke umiddelbart gjennomskuet. Noen underlig kledde folk kom og gikk som de ville til regjeringskontorene. Med forbauselse fattet han en dag sammenhengen. De var medisinnmenn, magikere. Hver minister og hvert parlamentsmedlem



hadde sin egen. Det samme mønsteret synes for øvrig å gjenspeiles i NT. I Apg 13 møter vi guvernøren Sergius Paulus. Det berettes at han var tiltrukket av den kristne tro, men ble motarbeidet av sin personlige astrolog Barjesus, i NT betegnet som «trollmann» og «falsk profet». Barjesus var åpenbart en «hoffmagiker», og tilhørte etter alt å dømme en ganske vanlig profesjon på nytestamentlig tid.

Trollmannen har enorm makt, på alle nivåer i samfunnslivet. Og med makt følger penger. Det befinner seg mange ruinerte mennesker i kjølvannet av magikerens virkesomhet. For øvrig et mønster med klare paralleller til vår egen erfaring med visse typer alternativ medisin og kvasireligiøs/kvasivitenskapelig problemløsning. Her som der er fristelsen stor og mulighetene mange til å utnytte sin posisjon til egen vinning.

En observasjon som er verd å notere, er at det ofte ikke går noe skarpt skille mellom kristendom og hedenskap på dette område. I Afrika er det mange som, bevisst eller ubevisst, tar med seg ønsket om å kunne kontrollere universets krefter inn i kirka, og søker kraften der. Simon Mageren er en høyst aktuell skikkelse. Han «var overveldet av de tegn og mektige gjerninger han så» (Apg 8, 13b) og lot seg døpe (v. 13a). Senere ville han kjøpe åndskraft hos apostlene da han så at de rådde over en kraft som var sterkere enn hans egen (v. 17ff.).

En generasjon eller to senere forårsaket mengden av slike «falske profeter» så store problemer at kirken utviklet konkrete retningslinjer for å hjelpe menighetene til å skille ekte kristen virkesomhet fra uekte. Et av sentralkriteriene som er gjengitt i den syriske menighetskatekisme Didaché, går betegnende nok på søken etter egen vinning. Under datidens forhold (som i Afrika i dag) opptrådte de selvbestaltede «profeter» eller «apostler» gjerne som vandrerpredikanter, og menighetene skulle observere deres virksomhetsmønster nøye: «Varje apostel som kommer till eder skall mottagas såsom Herren själv. Men han skal icke stanna mer än en dag, ock nästa om han behöver det; men om han stannar tre dagar, är han en falsk profet. När aposteln drager vidare, må han icke mottage något annat an bröd till nästa natt; om han begär penningar, är han en falsk profet» (Didaché 11, 4–6).

Det er interessant å se hvordan Didaché regner med at det uekte ikke så lett lar seg avsløre gjennom observasjon av «de åndelige virkninger»: «Icke var ock en som talar i ande är en profet, utan endast om han för Herrens vandel» (11, 8). Den uekte vare kjennes framfor alt gjennom en karakteristisk søken etter personlig makt og inkomme: «Men den som säger i anden: «giv mig pengar» eller annat sådant, honom skolen i icke höra, men om han säger det för att giva åt andra som lida nød, så må ingen döma honom» (11, 12).

Det er god grunn til å blåse støvet av dette program til prøving av religiøsitet, også i Norge i vår tid. Ikke bare begrenset til ikke-kristne virksomhet som scientologi o.l. Men også overfor alle typer selvsentrert fremgangsteologi med intensjoner om å beherske de guddommelige krefter innenfor en mekanisk og formularistisk ramme. Enten den kommer utenfra eller innenfra kirken, må slik virksomhet avvises, fordi den ofte blikker over i det umenneskelige. Der makt og vinning får inngang blant motivene, tar religiøsiteten feil retning.

## **5. Magiens råderett over kreftene, og grensene for denne**

Vi beveger oss ut på langt dypere vann når vi i dette avsnitt vil forsøke å gi en nærmere belysning av de muligheter og grenser for råderett over kreftene som magien gir.

I de afrikanske kirkene gjøres stadig den erfaring at magien kan ha en annen type pris enn den Simon Mageren ville betale Peter eller den klienten betaler til sin medisinmann. Gjennom samarbeid og fellesskap med åndene kan det oppnås en relativ råderett over kreftene. Men magikeren «kjøper» sin makt ved å innvie seg, ved å stille seg selv til kreftenes disposisjon. Ofte kan man snakke om å inngå en pakt med åndene. Den som begir seg inn på denne vei, kan snart oppleve å bli viklet inn i et åndelig avhengighetsforhold som det ikke går noen vei ut av. En drives stadig lenger inn til et punkt hvor selvkontrollen går tapt og åndskreftene overtar.

Etter min erfaring fra Madagaskar er det primært i denne sammenheng besettelsesfenomenet hører hjemme.<sup>32</sup> Når kirka står overfor mennesker som er bundet av åndsmakter, viser det seg å være magi med i spillet. Ikke bare magiens utøver, men også den som søker hjelp hos magikeren, er utsatt for åndsbesettelse. Eleven som får sitt tryllemiddel for å stå til eksamen, kan snart komme til å erfare at en har begitt seg i kontakt med krefter en ikke rår over. Problemet de opprinnelig søkte hjelp for, blir kanskje løst, men de er selv blitt offer for og bundne av den åndsmakten medisinmannen står i kontakt med.

I slike situasjoner har kirken ut fra opplevd samtidighet med evangelietekstene gjort den erfaring at utdrivelser i Jesu navn setter mennesker fri. Den faktiske befrielse inntreffer alltid i sammenheng med at offeret overgir sine tryllemidler som gjerne brennes under sang.<sup>33</sup> Det er ikke gjennom kristendommen gasserne har lært at det er noe som heter besettelse, at det skriver seg fra magi og at åndene kan drives ut. Dette er en eldgammel erfaringsvirkelighet. Det nye består i erfaringen av at Jesuavnet brukt som motmakt viser en forunderlig evne til å hele det som var splittet.



Ved på konkret, erfaringsmessig vis å være i stand til å befri mennesker fra de sterkeste og mest livsødeleggende krefter i tilværet man kjenner, de onde åndsmakter, viser kristendommen sin (overlegne) frelseskraft. Her ligger hovedforklaringen på kirkenes eventyrlige vekst i Afrika. Den skyldes ikke først og fremst en attraktiv misjonsvirksomhet, men livsnære kirker som tar opp kampen mot menneskenes eksistensielle problem, åndenes makt, og befriir fra frykt og bundethet.

Slik viser og bekrefter erfaringene fra Afrika at evangeliens beretninger om demonutdrivelser dreier seg om noe langt mer enn å demonstrere Jesu messianske makt. Det er gudsrikeforkynnelse i høyeste potens, manifestasjoner av Guds omsorg for og utfrielse av de mest lidende blandt de lidende: depersonaliserte individer, fratatt sin egen menneskelighet.

Den besattes lidelser kan være svært tunge. Jeg vil gjerne bruke et konkret selvopplevd eksempel for å illustrere dette. Under en evangeliseringsturne i et område, inntil for ca. 20 år siden helt uberørt av kristendommen, kom bl.a. en middelaldrende kvinne fram og ba om forbønn. Lederen for kirkens evangeliseringsdepartement, en kjent gassisk prest og vekkelsesleder, ba for henne lenge og intenst. Etterpå fortalte han at han hadde merket at denne kvinnen hadde vært borti uvanlig sterke ting. Jeg kjente hennes historie og kunne bekrefte hans observasjon. Etter kontakt med medisinnmannen ble hun underlagt krefter hun ikke rådde med. Når åndskreftene «overfalt» henne, bød de henne å kle seg i tre tøystykker. Det ene var rødt og ble viklet rundt høyre skulder og venstre side. Det andre var hvitt og ble viklet motsatt. Det tredje var svart og ble festet rundt magen som et belte og knyttet bak.

Hun var på den tid en velstående kvinne som drev med kveg. Men under åndens herrevelde ødte hun alt hun eide. Først hele buskapen. Siden kom hun i skade for å ta livet av sine egne barn. Tomhendt møtte hun en lokal evangelist som førte henne ut av fangenskapet. I forbindelse med befrielsen overleverte hun en hel korg med tryllemidler som ble brent under kirkens årsmøte. De tre tøystykkene ble senere brent på gårdsplassen hos oss. Jeg lærte henne å kjenne som en kvinne som skilte seg positivt ut i kristenflokken ved å utstråle en egen ro og glede. Det var ingenting ved henne som minte om en grusom fortid. Men den erfarne, gassiske prest merket det straks.

Disse og liknende fenomener er etter min vurdering så godt dokumentert at det knapt er grunnlag for å reise en diskusjon om hvorvidt de forekommer. Derimot er det viktig å videreføre diskusjonen om hvordan de skal forstås. Her er det interessant å merke seg at i studiet av



religionene er man i ferd med å fri seg fra det mange vil karakterisere som vestlig opplysningstids metodologiske fangenskap. Det tas til orde for en metodologisk reorientering som med utgangspunkt i menneskers egne erfaringer og selvforståelse vil være åpen for ikke-empiriske dimensjoner i virkeligheten. Reduksjonistiske og en-dimensjonale perspektiver erstattes av en mer åpen, helhetlig forståelse.<sup>34</sup>

Hovedspørsmålet når det gjelder forståelsen av magien, er selvsagt om man gjennom denne møter virkningen av en skjult, åndelig virkelighet, eller om det hele dreier seg om bevissthetsmanipulerende effekter. Mitt svar vil være at det dreier seg om begge deler, og at grensene er så uklare at bare den virkelig øvede kan gå dem opp. Jeg regner således med at det finnes reelle åndskrefter som, ofte mot en høy pris, kan bringes til virkning gjennom magien. La meg presisere at dette ikke betyr at «psykologien» er ute av bildet. Kreftenes virkning gjennom magien synes å forutsette et «trosstandpunkt». De har bare makt der noen innvier seg til dem eller tror på/frykter deres virkninger.

Igjen et konkret eksempel til illustrasjon. En av studentene ved den gassisk-lutherske kirkes teologiske seminar kom under en samtale til å spørre hvordan det hang sammen at misjonærer ikke var ofre for magi. Jeg forsto ham dithen at det i dette både lå et spørsmål om hvorfor magi ikke *virket* på oss misjonærer *om* det ble anvendt, men også en observasjon av at misjonærer sjelden ble *utsatt* for magi. Det siste ikke uten kontrast til innfødte prester og evangelister som mange steder opplever en svært ubehagelig situasjon som mål for magisk virksomhet.

Mitt svar gikk ut på at jeg trodde dette hadde sammenheng med at kreftene ikke virker automatisk, men gjennom frykten. Som misjonærer kommer vi fra en åndssituasjon hvor opplevelsen av kreftene som reelle trusler er et tilbakelagt stadium. Første- eller annengenerasjonskristne i en afrikansk kontekst vil normalt ha en langt større sårbarhet. Her lever en midt i en enorm brytning hvor livet stadig bringer en opp i situasjoner hvor frykten for åndskreftene må overvinnnes fra gang til gang. Disse situasjonene får karakter av «trosprøver».

Til dette svar bemerket studenten at han hadde en selvopplevd historie fra sin hjemby som kanskje kunne illustrere poenget mitt. En kjent og fryktet trollmann der i trakten ville reise med rutebussen. Sjåføren, som var kjent som en avgjort kristen personlighet, en av støttene i den lille lutherske menigheten i byen, krevde ham for betaling. Nå var ikke akkurat trollmannen vant til å betale for seg, så han spurte om ikke sjåføren visste hvem han var. Jo, det visste han da. Javel, sa trollmannen, hvis du ikke slipper meg med denne bussen skal jeg forbanne hjulene så de aldri kommer til å rulle mer! Da satte sjåføren bussen i gir og trådte

på gassen idet han ropte: «I Jesu navn kjør!» Og bussen humpet av gårde til sjåførens (og passasjerenes) store lettelse. . . Studenten trakk selv konklusjonen: kreftene virker ikke automatisk, men avvæpnes når troen er sterkere enn frykten.

Det er ofte vanskelig å kommunisere fortellingsstoff som dette i en norsk kontekst. Vi mangler forutsetningene for å se og forstå realismen i situasjonen, fordi vår troskamp som oftest er en annen. I den afrikanske kontekst består trosprøven, såvel den daglige som den mer ekstreme, i en kamp mot frykten, angsten som har bitt seg fast i folkesjelen. Frykten for hevn, skjebne, trolldom, forbannelse, makter og tabu. En del misjonærer som har bodd og arbeidet i områder hvor mørke krefter har virket med helt spesiell kraft, har følt en flik av dette. De har kunnet fortelle at når de magiske trommene gikk over hele byen nattertid, kunne åndskreftene føles så sterkt i deres eget hus at de måtte stå opp og si «Jesus er Herre».

Evangeliet viser sin frigjørende kraft gjennom å overvinne den frykt åndskreftene virker igjennom. Ut fra denne erfaring blir en genuint afrikansk «frigjøringsteologi» til; den handler om ham som er sterkere enn åndskreftene og kan frigjøre mennesker fra deres tyranni gjennom å ta bort frykten. Gjentatte ganger har jeg spurt nydøpte i områder sterkt preget av den gamle fedredyrkelse hva det var som fikk dem til å bli kristne. Svarene var forbausende entydige. De var alle varianter over det samme grunntema: Før var livet mitt dominert av frykt og angst. Gjennom møtet med Jesus fikk jeg fred i hjertet. . .

Etter min mening er det i denne sammenheng det blir meningsfylt å diskutere hvorvidt besettelse er et kulturelt betinget fenomen. Selv vil jeg svare et ja med forbehold på det spørsmålet. Ja, hvis man med «kulturelt betinget» mener at visse kulturelt-religiøse forutsetninger må være til stede. Forbeholdet ligger i at disse forutsetningene bare i en viss grad lar seg avgrense rent geografisk. Personlig vil jeg regne med at besettelse kan komme til å inntreffe over alt hvor det finnes mennesker som ut fra en reell tro på/frykt for kreftene gir seg i kast med magisk praksis. Erfaringene fra Afrika synes å vise at fenomenet opptrer særlig hyppig i situasjoner preget av sterk religiøs/kulturell endring.

I Norge synes den magiske praksis enda i det store og hele å befinne seg på leke- og eksperimentstadiet. Dessuten er det en realitet i den bibelske tale om «velsignelsen i tusen ledd», som først for alvor gikk opp for meg som evangelistmisjonær i områder helt eller delvis uberørte av evangeliet. Det er derfor generell grunn til å stille seg skeptisk til beretninger om besettelser i vår sammenheng. Og det er spesiell grunn til å advare mot den ofte lettvinde besettelsesdiagnostisering som fore-



går, særlig innenfor rammene av den såkalte trosbevegelsen. Her mangler de overfornevnte kulturelt-religiøse forutsetninger ofte helt.

Når dette er sagt, bør en allikevel være åpen for at tidens nysgjerrighet overfor okkult religiøsitet kan gi grobunn for en ny type menneskelige lidelser som ikke lar seg løse gjennom psykiatri og tradisjonell sjelesorg. Men denne åpenhet må ikke virke angstframkallende. Da vil den kunne komme til å puste til den ild den skulle slukke. Det er et sykdomstegn når forkynnelse og kristen litteratur, særlig signert trosbevegelsen, dveler ved fordervskreftenes makt og utvider deres herrevelde ved å demonisere alle slags menneskelige problemer.

I befriende kontrast til dette står hovedstrømmen i den gassiske vekkelsesforkynnelse. Her dveles det ikke ved fordervsmaktens herrevelde. Vekten ligger på Kristi nådefulle makt; i ham har vi intet å frykte. Slik forkynnelse virker håp, fred og menneskelig oppreising. Når det i vår tid tales om nødvendigheten av «kraftmøte» (power encounter), er det derfor viktig at kjærlighetens testspørsmål stilles, og at det spørres etter frukt i form av nye, oppreiste mennesker. Bare – og overalt – der disse kjenntegn gjenfinnes, står vi overfor en virksomhet som følger i Mesterens spor.

## **6. Hvordan skal kirken møte utfordringen fra okkultismen?**

I dette sluttavsnittet vil vi bevege oss fra magien tilbake til den okkulte religiøsitet i et bredere perspektiv, og forsøke å gi en del oppsummerende synspunkter for kirkens møte med den. Det har ofte vært påpekt at en kirke som reduserer dette møte til avgrensing og oppgjør, raskt tvinges på defensiven.<sup>35</sup> Med kritisk lys på sin egen virksomhet må kirken lete etter en kristendom som gir et meningsfullt svar på det mennesker opplever som sitt eksistensielle problem.

På leting etter dette svaret er det viktig at vi som kirke ikke går over bekken etter vann. Kirken har lange tradisjoner i møte med okkult religiøsitet. Disse er nedfelt både i skriften (GT og NT) og i kirkehistorien. Dessuten foreligger en i hovedsak muntlig tradisjon som er viktig å innhente: den levende erfaringsstrømmen fra unge søsterkirker i områder med overveiende okkult religiøsitet. Dette kaller på et kreativt samvirke mellom bibelsk eksegese, kirkehistorie, misjonsvitenskap og praktisk teologi.

La meg nevne noen punkter jeg anser som viktige i denne sammenheng.

a) I en verden i forandring blir identitetsspørsmålet akutt. Hvem er jeg, hvor kommer jeg fra, hvor går jeg hen? Ofte har vi vanskjøttet



spørsmålene om tilværelsens mening. Kirken må tydeliggjøre en mening med livet, eller et meningsfullt liv. Mon ikke den GT-lige visdomslitteratur er et kirkelig brakkområde som burde tas i bruk med atskillig mer frimodighet. Det var ikke minst gjennom en tilrettelegging av denne at jødedommen og senere NT møtte utfordringen fra hellenistisk kultur og religion.<sup>36</sup> Gjennom visdomstenkningen gjorde kirken menneskers opplevde kaos til et ordnet og meningsfylt univers: et kosmos med Kristus som skaper, bærer og fullender.

b) I en tid da Gud synes fjern, er det en viktig oppgave å gjøre ham nær og knyttet til våre dagligliv. Troen og dens symboler må synliggjøres, både i og utenfor kirkerommet. I Afrika fylles tomrommet etter medisinnmannen bl.a. ved at hverdagens hendelser trekkes inn i gudstjenestelivet.<sup>37</sup> I denne sammenheng vil jeg gi Jan Inge Sørbø rett når han hevder at i det århundrelange felleskap med den rådende fornuft har sansen for det rituelle mer enn godt er blitt trengt i bakgrunnen. Det er ingen tvil om at vi trenger en kristen formidling i større grad preget av ritualer og sakramenter.<sup>38</sup>

Selvsagt kan erfaringer fra høyrituelle, afrikanske kulturer bare i begrenset grad overføres til lavrituelle kontekster som den norske. Allikevel er det klare tegn i tiden på at det direkte anti-rituelle er på retur i vår kultur. Bl.a. er kongevigslingen og de følelser den utløste et vitnesbyrd om dette. Ritualer beveger seg ikke først og fremst på budskapsplanet, men på det underliggende fellesskapsplanet. En hilsen, f.eks., skal ikke primært overlevere et budskap, men etablere en relasjon. Derfor har ritualene også en viktig effekt i å bryte ned den privatisering av troen som har funnet sted i vestens kirker, og som er en av forutsetningene for okkultismens oppblomstring. Også slik blir en større rikdom av ritualer et indirekte bolverk mot flukten inn i den okkulte religiøsitet.

c) I budskapsformidlingen har jeg tro på å stimulere til bruk av bilder og fortellingsstoff. Abstraksjonene og forklaringene i modernismens kirkelige forkynnertradisjon har fått skape mer avstand og passiv tilhørermotalitet enn godt er. De negative følger av dette har de senere tiår blitt forsterket gjennom sammenbruddet av den billedrike lekmannsforkynnelse knyttet til vekkelsen. Det er viktig å erkjenne at bilder og fortellingsstoff ikke først og fremst beveger seg på det intellektuelle illustrasjonsplanet, hvor de ofte plasseres. 11 år i Afrika har lært meg at bildets hovedfunksjon er å skape nærhet og overbevisning på en måte som setter mennesker i bevegelse.

d) Dette fører naturlig over i neste punkt som gjelder aktivisering av kirkens folk. Hemmeligheten med folkereligiøsitetens seiglivete mot-

standskraft er at den foruten å gi identitet (jamfør punkt a), rommer en religiøs praksis hvor folket selv, ikke bare en snever religiøs profesjon, er aktører. Det ser man tydelig innen folke-islam,<sup>39</sup> såvel som i latin-amerikansk<sup>40</sup> og afrikansk folkereligiøsitet. Selv har jeg sett hvordan vekkelsesbevegelsen innenfor den gassisk-lutherske kirke har utviklet en kristendomsform som forener gassisk folkelighet med et kompromissløst oppgjør med den tradisjonelle magi og okkulte religiøsitet. Når den lykkes så godt i dette oppgjøret, synes noe av hemmeligheten å være at den innvier alle sine medlemmer til en «hyrde»-tjeneste som visker ut et ellers temmelig skarpt skille mellom lekfolk og religiøs profesjon.

Også hos oss tør den nyreligiøse oppblomstring romme et element av reaksjon mot en religiøs profesjonalisering med tilhørende passivisering av (lek)folket. Denne profesjonalisering har dype kirkehistoriske røtter, men ble i vårt eget land delvis holdt i sjakk så lenge lekfolket fant en tjeneste gjennom de frivillige organisasjoner som brøt fram i kjølvannet av de store vekkelsener. I dag tyder mye på at det har oppstått et vakuum. Mon ikke oppbyggingen av den kirkelige rådsstruktur, bevisst eller ubevisst, har skapt et inntrykk av at lekmannsaktivitet består i å sitte i diverse styrer og råd? Jeg er redd dette ofte snarere kan hemme enn fremme nådegaveutfoldelsen. I alle fall gir det neppe et fyldestgjørende svar på lekfolkets behov for å være aktører i gudstjeneste og menighetsbyggende arbeid.

e) Okkult religiøsitet er uttrykk for menneskets opprør mot/flukt fra sin egen avmaktssituasjon. I en tid med mye følelse av avmakt er det viktig at kirken unngår å forminske mennesket, men tvert imot bidrar til å reise det opp, gi det verdi, sette det i åpent lende. Det er på tide å pusse støvet av evangeliets frihetstoner.

d) I denne sammenheng er det og viktig å lete seg fram til en adekvat forkynnelse i møte med angsten. At Jesus er Herre betyr ikke bare at vi er stilt under hans krav, men at vi er under hans beskyttende sfære som har avvæpnet maktene. Vi er i hans hender som har all makt i himmel og på jord. Når Paulus i Rom 8, 39 uttrykker sin visshet om at ingenting «skal kunne skille oss fra Guds kjærlighet i Kristus Jesus, vår Herre», tenker han ikke bare på ytre lidelse. I vår reduksjonistiske lese måte overses ofte hvor sterkt dette kjerneordet uttrykker friheten fra ånde-verdenen, «engler og krefter, makter i det høye eller dype» (v 39a). Den som har Jesus som Herre, har intet å frykte, heller ikke fra ånde-verdenen.

e) Den gassiske kirke kan også ha et og annet å lære oss om at den okkulte religiøsitet ikke lar seg overvinne utelukkende gjennom adekvat forkynnelse og sjelesorg. Det overmåte viktige punkt er diakonien.<sup>41</sup> Det kan etter hvert bli mange offer for de mest destruktive nyreligiøse

bevegelser. Her vil vi antagelig etter hvert få oppleve at diakonien blir maktesløs om den ikke i større grad våger å frigjøre seg fra sin terapeutiske orientering og «kristeliggjøres» i sitt språk og i sin handlemåte.<sup>42</sup>

## 7. Konklusjon

Kristenhetens sentrum har i løpet av vårt eget århundre forflyttet seg fra den nordlige til den sørlige halvkule. I den nye kirkehistoriske situasjon er vi såvidt i gang med å lære oss å lytte etter impulser. Mest arbeid er til nå gjort med å bringe impulser fra latinamerikansk frigjøringssteologi, hvor menneskets eksistensielle problem oppleves som undertrykkelse under politiske strukturer. I Afrika vil det eksistensielle problem langt oftere oppleves som undertrykkelse under åndsmaktenes herrevelde. Her er det mye upløyd mark teologisk, og nettopp på et felt som er fruktbart i forhold til nyreligiøsiteten i vår egen sammenheng.

For meg har 11 års misjonsvirksomhet i Afrika blitt en bekreftelse på sannheten i Jesu bilde: Evangeliet er som en skatt, en kostelig perle som en gjør alt for å få tak i og holde på. Glipper den, er resultatet i første omgang et gapende tomrom. Vår egen utvikling de senere år har vist oss at tomrommet etter hvert vil fylles med noe annet. Intet rom kan i lengden stå tomt. Hvordan skal vi finne en vei å gå?

Det har vært påpekt at når nyreligiøsiteten griper tilbake til animistiske religioner, kan kirka gripe tilbake til sin antikke historie. Jeg er enig, og vil tilføye: Den kan også vende seg mot unge søsterkirkers erfaringer i førmoderne kulturer i dag. Ofte vil en finne en forbausende samtidighet til NT/oldkirken. Når begge deler gjøres samtidig, vil de unge kirkers erfaringer kaste lys over NT/patristikken og omvendt. I dette spennende feltet er det mye å hente for vestlig teologi og kirkeliv.

## NOTER

1. Den religiøse og kirkelige side ved dette tidsskifte er bl.a. analysert av Jan Inge Sørbo: «Nyreligiøsitet som utfordring til kyrkje- og gudstenesteliv» i Arne Tord Sveinall: *Tro og religiøsitet, Håndbok i nyreligiøsitet*, IKO 1991, s. 108ff.
2. Se f.eks. Ragnar Qwarnstrøm: *En bok om Nya Testamentet*, Lund 1971, s. 167–68.
3. Se framfor alt Martin Hengels klassiske analyse i: *Judaism and Hellenism*, SCM 1974, del III, kp. 6–7.
4. Jamfør Per Lønning: «Religiøsitet (ny og gammel) – et kristent perspektiv» i Sveinall, op.cit., s. 15.



5. Aril Romarheim har redegjort for disse bevegelsenes inngang i Norge i «Hundre år med «nyreligiøsitet» i Norge», *ibid.*, s. 102ff. En omfattende framstilling av den vestlige okkultismens røtter og uttrykksformer er gitt av Karl Milton Hartveit: *Den okkulte løøsning*, Dreyer 1988.
6. I Afrika regner man med 6000 nyreligiøse bevegelser siden 1900. I Asia (Japan, Korea, Filippinene, Indonesia, New Guinea, Oceania) er det snakk om tusener bare siden 1950.
7. Også representanter for New Age har erkjent en slik sammenheng. Ken Wilber, en ledende New-Age ideolog, betegner dette fellesgods som *philosophia perennis* (den evige, tilbakevendende filosofi). Gjengitt etter Joachim Grün: «New Age – en ny misjonsutfordring», NOTM 1/1989, s. 7.
8. I den senere tid sterkt påpekt bl.a. av misjonæren og sosialantropologen Paul Hiebert. Se: *Anthropological insights for missionaries*, Grand Rapids 1988.
9. Kjell Nordstokke har levert flere artikler om dette tema. Se f.eks. «Latinamerikansk perspektiv: Folkereligion og nyreligiøsitet», NOTM 1/1989, s. 28–29.
10. Uten å fokusere på Afrika spesielt har Arild Romarheim pekt på de hedenske folkereligioner som en viktig kilde for okkultismen: *Moderne religiøsitet*, 1977.
11. Jamfør Arne Tord Sveinall: «Ord, uttrykk og personer med tilknytning til nyreligiøsiteten» i Sveinall, *op.cit.*, s. 90.
12. Representanter for afrikansk teologi vil ofte ikke dele dette synspunktet, men hevde at den egentlige referanse for afrikanerens tro er Gud. Se f.eks. B. Idowu: *Olodumare: God in Yoruba Belief*, London 1962, s. 192 – referert av Nils Olav Breivik i: «Fedrene i tradisjonell afrikansk religion. Perferi eller sentrum?» NOTM 4/1991, s. 203ff. Argumentasjonen er imidlertid ikke overbevisende, men bærer preg av den afrikanske teologis ideologiske premiss: tanken om kontinuitet mellom stedegen religiøsitet og den bibelske åpenbaring.
13. Olof Petterson: *Afrikas religioner*, Stockholm 1965, s. 109.
14. Jfr. Grün, *op.cit.*, s. 2–3.
15. Olof Petterson *Tro och rit*, Stockholm 1972, s. 30. Se også Geo Widengren: *Religionens värld*, Stockholm 1971, s. 9.
16. *Ibid.*, s. 34–35.
17. Petterson: *Afrikas religioner*, s. 207–8.
18. *Ibid.*, s. 113.
19. Petterson: *Tro och rit*, s. 75 og 79.
20. Shamanisme i streng forstand er en mystisk religionstype hos naturfolk fra lappland til Beringsstredet. I videre betydning inkluderer det en religionstype blandt indianerne i Amerika, eskimoene og Oseanias naturfolk.
21. Utøveren er seg neppe dette skillet bevisst, og det er vanskelig å trekke rent objektivt, jamf. Petterson: *Tro och rit*, s. 24 og s. 28–29.
22. Jfr. Widengren, *op.cit.*, s. 9.

23. Sitert etter *De apostoliska Fäderna*, Stockholm 1967.
24. Petterson, *Tro och rit*, s. 27.
25. Petterson: *Afrikas religioner*, s. 205–207.
26. Se Johannes Einrem: *Revola*, 1918, s. 265ff – sitert i Johannes Borgenvik: *Bajonetter og demoner på Madagaskar. Fransk okkupasjon og gassisk samfunn i Johannes Einrems forfatterskap*, Luther 1979, s. 250–51. Johannes Einrem er norsk misjons desidert mest produktive forfatter – og vel også dens største fortellerkunstner. Om hans bøker som historisk kilde, se Borgenvik s. 17–25.
27. Se Johannes Einrem: *Under døds skygge*, 1926 – sitert i *ibid.*, s. 254–55.
28. Jfr. uttalelse fra Bispemøtet høsten 1992: «Det okkulte utfordrer kirken,» s. 1–2.
29. Se Jan Inge Sørbø: *Svar til ein sjaman. New Age, overmennesket – og ei kyrkje på flukt*, Det Norske Samlaget 1988, s. 31–33. Også Notto Thelle har påpekt dette i: «Okkultisme på norsk», NOTM 3/1989, s. 179.
30. E. M. Butler: *Ritual Magic*, sitert etter Colin Wilson: *The occult*, London 1979.
31. Fety Michel i foredrag for misjonærer på Madagaskar.
32. Jmf. Tormod Engelsen: *Besettelse og utdrivelse av onde ånder i Etiopia*, NOTM 3/1976, s. 144.
33. Kjetil Aano: *Mellom kors og fedregrav*, Luther 1984, s. 175–177.
34. Gary Trompf: *Melanesian Religion*, Cambridge U.P. 1991, s. 98 – gjengitt etter Nils Olav Breivik: «Fra stammerreligioner til nyreligiøse bevegelser og stedegen teologi», NOTM 2/1992, s. 102.
35. Se f.eks. Grün, *op.cit.*, s. 11ff.
36. Se Oskar Skarsaune: *Inkarnasjonen – myte eller faktum? Oslo 1988*, s. 24–29.
37. Konkrete eksempler fra Madagaskar i Aano, *op.cit.*, 182–183.
38. Sørbø i Sveinall, *op.cit.*, s. 113–116.
39. Bill Musk: *The unseen face of Islam. Sharing the Gospel with ordinary Muslims*, Eastborne 1989.
40. Nordstokke, *op.cit.*, s. 27 og 30.
41. Aano, *op.cit.*, s. 183–185.
42. Sørbø i Sveinall, *op.cit.*, s. 116–117.

*Tore Laugerud*, f. 1950, cand. theol. MH/MF 1975, misjonsprest på Madagaskar (NMS) 1977–88, ansatt i Oslo krets av NMS 1988–, vikar (deltid) Diakonihøgskolen 1989–91, leder (deltid) Egede Instituttet 1991–.

### ***Occultism and the church: Can we learn from African experiences?***

The author claims that the encounter with African primal religions offer important material for understanding and evaluating aspects of Western alternative religious practices. African religiosity finds itself in the tension between religion and magic. Various aspects of magic are analysed, including white and black magic, the power of magic, the limits of magic, and the relevance of Biblical attitudes to magic and occult practices. A further description of the African churches' ways of dealing with magic serves as a basis for drawing some conclusions concerning occultism and magic in the Western context: the loss of identity in a rapidly changing world; the importance of ritual and worship as visible signs of divine presence; the importance of a narrative and symbolic language for communicating the Gospel; the formation of active and caring communities; an emphasis on faith in Christ as the conqueror of the powers and principalities; and the central role of diakonia in the church.