

Dobbel religiøsitet i Norge: Om samspill og strid mellom kristendom og primalreligion

ROAR G. FOTLAND

Det er en utbredt oppfatning at Norge de siste par hundre år har vært et homogent religiøst land, med kristendommen som den dominerende religion, og at dette ble brutt gjennom innvandringen av muslimer på 1960 tallet og gjennom den nyreligiøse bølgen på 1980 tallet.

I forbindelse med fremveksten av nyreligiøsitet, skriver Arild Romarheim om “tilbakekomsten av åndene”.¹ Jeg ønsker ikke å argumentere mot Romarheim, for åndene er blitt mer “synlige” i dagens Norge. Det jeg vil, er å føre hans observasjoner et steg videre, og hevde at åndene har vært der hele tiden, selv om akademia stort sett har ignorert dem. Samtidig med kristendommen har primalreligion alltid vært praktisert i Norge, og jeg vil i denne artikkelen argumentere for dette. Den dobbelte religiøsiteten er derfor praktisering av både kristendom og primalreligion.

Hva mener jeg så med primalreligion? I min artikkel “Når verdensbilder møtes: kollisjon eller dialog”² tar jeg utgangspunkt i Harold Turner sin definisjon av primalreligion og gjør den noe mer allmenn, ved blant annet å fjerne punktet om forfedre. Primalreligion er at mennesket blir oppfattet som en del av naturen og at både mennesket og natur har en åndelig og en

mystisk side ved seg. Det finnes en virkelighet som består av åndelige vesener og åndelige krefter som mennesket må ta hensyn til, som påvirker dets livssituasjon og som mennesket kan skades av eller få hjelp og kraft fra. Tro på kraftfylte handlinger og gjenstander, samt et holistisk syn på tilværelsen hører også med.

Paul G. Hiebert beskriver denne form for virkelighetsforståelse som "the middle zone", eller "the middle level"³ og viser til at det er en form for folkereligiositet. Han mener at denne verden, mellom Gud/en høyere religion og den empiriske virkelighet, er forsvunnet i Vesten, og benevner det derfor som "the excluded middle."⁴

I norsk tradisjon vil troen på de underjordiske, på nisser og hulder og på evnen til å stanse blod være en del av det primareligiøse. Det har vært tradisjon for at denne form for religionsutøvelse har blitt karakterisert som "folketro" og "overtro". Professor Brynjulf Alver kommenterer disse betegnelse slik:

folketro, magiske og mytiske forestillinger og slutninger som ikke faller sammen med forestillingsverdenen i aksepterte religiøse samfunn, eller som faller utenfor etablert vitenskapelig erfaring. Tidligere kalte man dette gjerne for overtro, en betegnelse som kom i bruk i opplysningstiden og som hadde nedsettende betydning. Forskerne har prøvd å skille mellom tro og overtro, mellom magi og religion, uten at det har lyktes å finne kvalitative forskjeller.⁵

Religioner fra andre deler av verden, som for eksempel afrikansk tradisjonell religion, som inneholder de samme forestillingene om kraftfylte handlinger og gjenstander, guder, ånder og overnaturlige skapninger, blir omtalt som primale. Meningsdannerne i den moderne verden, med sin rasjonelle tilnærming til virkeligheten, bruker gjerne to metoder for å nedvurdere denne formen for religiøsitet.

Den ene er usynliggjøring. Ved å forfekte at denne formen for religiøsitet enten ikke eksisterer eller kun er marginal, får de bekreftet at den rasjonelle tenkning har seiret. Den andre er å betegne den som overtro. Dermed er den karakterisert med et negativt ladet ord og kan avvises. I noen grad følger kirkens

teologer opp med å skille mellom den opphøyde kristne tro og den primitive overtro.

Jeg mener vi må behandle de samme fenomener likt, enten de er av norsk eller utenlandsk opprinnelse, og at vi derfor må benevne den norske folketroen og praktiseringen av denne som primalreligion. Dette er gjort med nyreligiøsiteten, hvor Arild Romarheim fremhever forbindelsen mellom det nyreligiøse og primalreligion. Han sier at nyreligiøsiteten rommer “en påtagelig interesse for den førmoderne religiøsitet, slik vi alltid har kjent til den i tallrike etniske kulturer, såkalt ‘primal religion’”.⁶ Altså religion, ikke overtro.

Begrepsavklaring

Før jeg går videre ønsker jeg å klargjøre hva jeg mener med dobbel religiøsitet, til forskjell for andre typer religiøsitet.

En type er parallell religiøsitet, hvor ulike religioner lever side om side og religionene praktiseres som separate størrelser, og den religiøse praksis søkes å holdes hver for seg. En som praktiserer islam vil ikke samtidig gjøre seg nytte av kristendommen, og en som praktiserer kristendommen vil ikke ta i bruk av primalreligiøse symboler fra tradisjonell religionen.

I synkretistisk religiøsitet blir fenomener fra en religion tatt opp i en annen slik at det lånte materialet blir tolket innenfor rammen av det nye, uten at en alltid er trygg på hvilken religion som praktiseres. Synkretisme har ofte blitt sett på som negativt i en kristen sammenheng og har stått for religionsblanding.

Med integrert religiøsitet forstår jeg at en religion i møte med nye kulturer og religioner evner å integrere elementer fra andre religioner på en måte som gjør at vi ikke snakker om religionsblanding i synkretistisk forstand, men om at en religion bevarer sin identitet og integritet samtidig som et nytt perspektiv eller uttrykk trer frem. Stephen B. Bevans skriver om en “the synthetic model” og viser til at andre bruker uttrykket en “dialectic model”.⁷

Når jeg snakker om dobbel religiøsitet mener jeg religioner som lever side om side, men hvor én person eller et samfunn praktiserer begge. Robert J. Schreiter bruker uttrykket “dual religious systems” og sier at “i et slikt system følger mennesker den religiøse praksis til to distinkte systemer.”⁸ Han henviser til

Afrika og skriver at der er det ikke uvanlig at kristne bibeholder elementer av den tradisjonelle religionen. I praksis kan det bety at en som definerer seg som kristen og praktiserer kristendommen trofast, også gjør seg nytte av visse elementer i en tradisjonell primal religion, ved for eksempel å ofre til forfedrene for å få god avling.

Det er altså dette siste fenomenet som har vakt min interesse. Bakgrunnen er den bevissthet jeg fikk gjennom min egen erfaring som misjonær i Liberia og lesing av afrikansk teologi. Da jeg kom hjem fra Afrika, oppdaget jeg at en del av den dobbelte religiøsitet som utfordret kirken der, også var en del av den norske virkeligheten, men uten å utfordre kirken i nevneverdig grad.

Middelalderen

Det er ikke mulig å foreta en grundig historisk gjennomgang av dobbel religiøsitet i Norge siden kristendommens innføring. Jeg vil derfor bare gi noen spredte glimt fra historien, knyttet til tiden omkring religionsskifte, tiden etter reformasjonen og tiden fra slutten av 1800 tallet og fremover.

Middelalderen i Norge kjennetegnes av religionsskifte, og det er lett å tenke at i forbindelse med religionsskifte vil dobbel religiøsitet finne sted. Så er også tilfelle.

Den enkleste måten å bekrefte dobbel religiøsitet i middelalderen på, er gjennom de skriftlige kildene som eksisterer. En slik kilde er den islandske *Landnåmsboken*. Brit Solli henviser til den, hvor det fortelles om en Helge den magre som “var sterkt blandet i troen, han trodde på Kristus, men kalte på Tor til sjøs og ved djerv dåd”.⁹

Dette samsvarer godt med det Jan Schumacher skriver om religionsskiftet i Norge. Han antyder at det var forskjell på de lærdes renere form for kristendom og folkets mer “synkretistiske”. Han spør om det var slik at “et bredere lag av befolkningen var tilbøyelig til å prøve ut ‘synkretistiske’ løsninger på forholdet mellom ‘gammelt’ og ‘nytt’”.¹⁰ Vi ser at den nye kristenretten dømte trolldom strengere enn avgudsdyrkelse. Igjen siterer jeg Schumacher når han skriver at i Gulatingsloven var det noen handlinger som ikke åpnet for bot, for eksempel “dem som ‘driver med trolldomssanger og trolldom’”, mens “det å

ofre til en hedensk gud eller hauger og horger” ikke rammes like strengt. Selv om vi ikke vet hvem som ofret til gudene, indikerer fortellingen fra Landnåmsboken at det lett kunne være de samme som hadde antatt den nye religionen.

I tillegg vil jeg presentere et eksempel på dobbel religiøsitet fra Hegge stavkirke i Valdres, hvor Odin og Tor trolig er avbildet. Olav Storsletten skriver at stavene i midtrommet er “dekorert med utskårne kapiteler og masker. [...] En av de utskårne maskene har bare ett øye, og man antar at den forestiller den enøyde norrøne guden Odin.”¹¹ Måten det er skrevet på antyder at det er uenighet om masken representerer Odin, og Peter Anker argumenterer med at det ikke finnes noe “tradisjonsgrunnlag for en slik ‘Odin’-fremstilling i førkristen nordisk kunst.”¹² Den lokale tradisjon er imidlertid klar på at de 6 maskene som ser inn i kirken skal symbolisere 6 norrøne guder, blant annet Odin og Tor.¹³ Det at de ser inn i kirken, og ikke er på vei ut, kan være et tegn på tilstedeværelse.

Dagens situasjon i deler av Afrika, med religionsskifte, gir oss et godt innblikk i hvilke prosesser som kan finne sted. Et religionsskifte er en lang prosess, og fra den afrikanske virkeligheten vet vi at mange som praktiserer den kristne tro, også opprettholder deler av den gamle religionen, “for sikkerhets skyld”. Det er derfor en stor grad av sannsynlighet for at de gamle norrøne gudene ikke ble forkastet straks kristendommen ble antatt.

Dette indikeres også av en artikkel fra Russland, som innførte kristendommen omtrent samtidig som i Norge. Der var dobbel religiøsitet utbredt. Vladislav V. Arzhanukhin skriver om tidlige prekener som var rettet mot ”de kristne som fremdeles respekterte de hedenske gudene.”¹⁴

Min tolkning av Odin og Tor som ser inn i kirken, er at dette var ikke nødvendigvis noe “kirkens menn” ønsket. Derimot kan de som har laget kirken sørget for at de gamle gudene ble med inn i den nye religionen, “for sikkerhets skyld”. Dermed fikk en fordeler av den nye religionens kraft og beskyttelse, samtidig som en sikret seg, dersom de av en eller annen grunn fremdeles hadde bruk for de gamle guder. Det vi lett kan overse i vår vestlige moderne kultur, er at behovet for beskyttelse og kampen mot de farlige kreftene på en helt annen måte var i folks bevissthet den gang.

Jeg vil derfor hevde at i middelalderens Norge, knyttet til religionsskiftet, finner vi i hvert fall tre former for religiøsitet. Vi finner for det første en parallell religiøsitet, hvor den gamle norrøne religion praktiseres av noen, samtidig som kristendommen også praktiseres.

For det andre finner vi en synkretistisk religiøsitet, hvor det gamle er tatt opp i det nye på en måte som skaper religiøs kontinuitet, samtidig som en kan være usikker på tolkningsrammen. Brit Solli som skriver om religionsskifte med norrøn religion som perspektiv sier at

noen førkristne ritualer kunne transformeres til kristne ritualer, eksempelvis å utbringe skåler for godt år og fred, å drikke jul som nå var blitt til den hellige kristmesse, eller å vandre i prosesjon over åker og eng til årsvekstens fremme.¹⁵

Schumacher bekrefter dette perspektivet når han sier at “en har villet ‘kristne’ noen viktige skikker og sedvaner fra det førkristne samfunnet”, og han nevner skikker som “ølgjerd” og ritualene rundt gravferd og vigsel.¹⁶

For det tredje finner vi en dobbel religiøsitet, hvor mennesker både praktiserer den gamle og den nye religionen. Både Odin og Tor i Hegge stavkirke, det Schumacher skriver om forskjellen mellom elitens og folkets religionsutøvelse og lovenes behov for å regulere religionen ved å straffe, samtidig det åpnes for bot for de kristne som ofrer til avgudene, viser dette.

I tillegg til ofring til avgudene, var det også ofring til hauger eller horger¹⁷. Å ofre til hauger var forfedredyrkelse. En del av blotingen var å delta i “rituelle drikkeskåler for guder og hauglagte frender.” Videre skriver Solli at folk forestilte seg at “den døde oppholdt seg i sin gravhaug som haugbu”, og at “den døde kunne motta offer fra de levende på sin haug, gjerne matoffer.¹⁸ Selv om kirken kjempet mot denne formen for dobbel religiøsitet er det tydelig at de ikke lyktes helt.

Et element av den gamle norrøne primalreligiøsiteten er troen på og forholdet til de underjordiske, til makter og krefter og skapninger som på ulike måter påvirket menneskenes hverdag. Jeg kommer tilbake til dette senere.

Tiden etter reformasjonen

Reformasjonen innebar et kultur- og religionsskifte i Norge. Ikke fra kristendom til en annen religion, men fra ett tydelig religionsuttrykk til et annet. Overgangen til lutherdom gav seg utslag i en helt annen møte å utøve religionen på. Den kom i sin moderne lutherske form og all katolsk overtro og tvilsom religiøsitet skulle utryddes. Karsten Alnæs skriver at "reformasjonen forbød folk å dyrke helgener og bære relikvier og helgenbilder."¹⁹ I tillegg forsvant sakramentet for de døende, skjær-silden, dødsmessene og pilegrimsferdene. Relikviene, jeg siterer Alnæs, skulle være "oss fattige, syndige mennesker til hjelp til liv og sjel."

Et trekk ved katolsk fromhet som gikk tapt under reformasjonen, synes å være knyttet til kirkens kontroll med kaoskref-tene gjennom sakramentene og andre hellige handlinger. J. L. Balling og P. G. Lindhardt skriver at gjennom sakramentene "etableres det vern mot tilværelsens usikkerhet som man ventet seg av kirke og kristendom: forbannelsen ble tatt bort og velsignelsen tilført." Kirkens velsignelse hadde en altomfattende virkning og fordrev "forbannelsen i flekk og egg og ekteseng, i stall, på mark og i menneskers sjel og kropp så vel som i stat, samfunn og verdenshistorie."²⁰ Andreas Aarflot utfyller bildet av et åndelig vakuum som muligens førte til at folk måtte forholde seg til kaosmaktene på egen hånd, løsrevet fra kirkens ramme. Han skriver om fromhetslivet på 1600 tallet at det kjennetegnes av usikkerhet. "Den katolske autoritetstro var borte, og den trygge verdensforklaring som hvilte i kirkens tradisjon ble brutt ned av naturvitenskapelige erkjennelser. Folk ble grepet av overtro. Hekseprosessene florerte."²¹ Jeg mener at vi her ser spiren til at det primalreligiøse nå blir privatisert, at kirken sammen med vitenskapen overlater dette aspekt ved religionen til folket selv og at en tydeligere dobbel religiøsitet tvinger seg frem. Kaosmaktene forsvant jo ikke, og behovet for trygghet og helbredelse fra sykdom var like påtrengende som før.

Ett eksempel fra kirkens liv kan illustrere dette. Det er fra Heggland gamle kirke i Moland prestegjeld i øvre Telemark. St. Hansnatten valfartet folk til kirken for å bli helbredet. Gjenlagte staver og krykker skal være et tegn på at de ble det. Folk "våkete om natten, tenkte bål, sang og leste ved ilden og badet

i elven. Om morgenen var det bevertning på gården Brokke; så hørte man prestens St. Hansdags-preken, og etter gudstjenesten var det dans omkring en stor rund haug som ligger seks-åtte skritt utenfor den forrige kirkegårdsporten.²² Siden vi ikke hører om en gjenstand som skulle ha helbredende kraft, er det trolig badingen i elven som hadde helbredende virkning, som hellig vann eller kilde. Per Holck forteller at “vann som kom fra hellige og undergjørende kilder var mer virksom om kring St. Hans enn ved noen annen årstid.”²³ Skikken i Heggland holdt seg helt opp til slutten av 1700-tallet da Ephraim Jæger var sokneprest (1774-1782). En St. Hans gudstjeneste prekte han om “hvilken dårlighet det var at søke Lægedom ved visse Kirker mer end ved andre og ved alle i Almindelighet’. Fra den tid skal valfartene ha stanset.”²⁴

I tillegg vet vi at det i Røldal stavkirke var et krusifiks som svettet på St. Hansaften, og at folk valfartet dit for å bli helbredet helt frem til 1835, da biskopen og lensmannen forbød skikken.²⁵ Bugge og Mezzanotte sin kommentar er betegnende for den religiøsitet kirken stod for og den som levde blant folk. De skriver: “Troen på mirakuløse krefter i det nevnte krusifikset holdt seg helt inn i siste århundre – tross sterke og gjentatte protester fra Kirken.”²⁶

Beretningen fra Heggland kirke gir et godt innblikk i dobbel religiøsitet. Folket valfarter til en kirke og går på gudstjeneste St. Hansdagen. Men kvelden før, og etter gudstjenesten er det den gamle primalreligionen som råder grunnen. De brenner bål om natten, etter gammel skikk til vern mot onde makter. De bader i helbredende vann, og de danser rundt en haug. Er det siste en rest av forfedredyrkelsen av de hauglagte?

Mot 1900-tallet og litt over

At den folkelige religiøsitet har bevart det primale uttrykk helt fra norrøn tid og langt inn i det 20. århundre kommer til uttrykk på mange måter. Ørnulf Hodne skriver i sitt forord til boken *Trolldom i Norge* om den “langvarige og dyptgående forbindelse mellom den norrøne, middelalderske forestillingsverden og folketrouttrykk fra vår egen nære fortid.”²⁷ I boken viser han til skadetrolldom både mot mennesker og husdyr, men han skriver også om hjelpsomme trollfolk, hvor både signekoner og

mirakeldoktorer, blodstemming og svartebokprester forekommer, og fortellingene er mange.

Det jeg skal vie oppmerksomhet er de hjelpsomme trollfolkene. Som en innledning til dette kapitlet forteller Hodne om Inga Bjørnson som i 1911 skriver en reportasje om kvakksalvere i Oslo. Han forteller om Bjørnson som flere ganger besøkte Anne Brandfjeld, en berømt signekone. Til hennes overraskelse er hun ikke den eneste som oppsøker henne og en dag er stuen full av mødre med barn som trenger helbredelse. De som kom til Brandfjeld ble behandlet både med magisk måling med ulltråd, med besvergelses i Jesu og den treenige Guds navn, og med flytende bly. Bjørnson ble forferdet over det hun opplevde, men mødrene som kom fortalte at de alle hadde "ett eller flere barn som var blitt helbredet på samme måten, med måling og støping."²⁸

Anna Brandfjeld var ikke alene. Hodne navngir mange som i årenes løp er blitt anklaget og dømt for kvakksalveri, selv om de ofte fikk mindre straff enn anklagerne ønsket. Hodne skriver at anklagerne ofte var fra skolemedisinen, men at "de anklagede som oftest hadde vitner blant allmuen som talte til deres fordel og kunne vise til gode og konkrete resultater av kurene."²⁹

Et annet aspekt ved det primalreligiøse er forholdet til de underjordiske, til huldrefolket, de usynlige, de små, "et folkeferd som omga de levende på alle kanter og levde sine liv i nær kontakt med dem."³⁰ Vi vet at de som drev seterdrift forholdt seg med respekt overfor de underjordiske. Hilde Nystuen har skrevet om seterdrift i Spekedalen, og hun forteller om hvordan folk trodde at huldrefolket "hadde et lignende liv som menneskene, men under jorda, i haug og berg. De kunne ha garder og buskaper, med særlig fine og gode kyr." Nystuen skriver at huldrefolket bodde på seteren om vinteren, og at "mange pleide å varsle huldra når de nærmet seg setra" om våren. Det var ikke uvanlig at budeiene ofret til huldrefolket, for "første mjølkemålet skulle de slå bakom salthella, som et offer til de underjordiske."³¹ Før de forlot seteren om vinteren ryddet og vasket de og åpnet porter og grunder slik at alt var klar for huldrefolket. Og vel hjemme på gården gikk de til kirke den første søndagen. Anne-Katrine Brun Norbye bekrefter fra Hallingdal at "forestillingen om haugafolket er fortsatt levende".³²

Hopsdal i Lindås

Det siste jeg vil presentere av fortellingsstoff fra Norge, har jeg samlet selv, og illustrerer min påstand om at dobbel religiøsitet var en virkelighet også i vestnorske fjorder. Min informant heter Jon Arne Hopsdal, født i 1952.

Den første beretningen er om tunkallsteinen, en stor stein som ligger over bekken akkurat i skogbrynet. Da Jon Arne var barn og lekte ved elven sammen med venner, fikk de alltid beskjed om å være stille når de var i nærheten av den steinen. For, som bestefaren sa, de måtte vise tunkallen respekt, og ikke bråke for ikke å uroe tunkallen, bu-reiseren.

Forholdet til de usynlige kom til uttrykk ved at faren, når han gikk i fjellet for å plukke molter, på veien hjem la igjen et fint moltebær som takk. Like før oppstigningen til fjellet var det en stor stein med grop i, som et eggglass. Der ble båret lagt som et offer. Da jeg spurte om det var et offer, fikk jeg til svar at faren hadde sagt at det bare var en gammel tradisjon. Likevel var han påpasselig med alltid å gjøre det.

Av sin far hørte Jon Arne også om Anna, en dame på en av nabogårdene. Hver vår klargjorde hun beitet for dyrene ved å utføre et magisk ritual. Hun startet ved sin egen gård og rygget oppover og inn på alle kulturbeitene. Mens hun gjorde det mumlet hun ord, bønner eller besvergelses. Hun bar også med seg et kar med fløte. Når hun kom til steingardene tok hun fingeren i fløten og sprinklet på murene. Far til Jon Arne som selv hadde opplevd dette, sa at hun gjorde det for å beskytte dyrene og holde vettene/åndene borte fra beite. Anna døde på slutten av 1930 tallet.

Kristendommen og det primale

For å forstå den dobbelte religiøsiteten i Norge er det nødvendig å se sammenhengen mellom kristendommen og primal religiøsitet.

Hvorfor finner vi at det i mange tilfeller er et så kort stykke mellom kristendommen og en primalreligiøs praksis? Jeg tror hovedårsaken til det er at kristendommen i utgangspunktet bygger på en primalreligiøs forståelse av virkeligheten. Det er ikke uten grunn at kristne i Afrika kjenner seg bedre hjemme i Bibelen enn i en vestlig utgave av kristendommen.

For oss som lever innenfor et rasjonelt verdensbilde er det lett å glemme at det som kalles overtro eller går under betegnelsen overnaturlig er integrert i de bibelske fortellinger. I evangeliene leser vi hvordan Jesus helbreder syke og driver ut onde ånder, hvordan Maria, Jesu mor, møter en engel og blir befruktet gjennom Den hellige ånd, at Josef fra Nasaret har drømmer og handler på disse og at Peter går på vannet.

Når kristne fra andre deler av verden leser Bibelen, uten å la fortolkningen gå via vestlig kristendom, er det dette de selv finner og kjenner seg igjen i. John Pobee og Gabriel Ositelu II sier at "det er umulig for afrikanere å forklare livets mysterier uten referanser til det overnaturlige."³³ I sin bok viser de også til K. A. Busia, sosiolog og lekpredikant fra Ghana som sier at "de [fra Vesten] som har forkynt evangeliet i andre land og kulturer har ikke viet tilstrekkelig oppmerksomhet til behovet for et møte mellom den kristne religion og kosmologien til mennesker utenfor europeisk kultur og tradisjon."³⁴

Afrika

I de deler av Afrika hvor kristendommen er en relativ ny religion, opplever de kontinuitet mellom det gamle og det nye når de beholder sitt verdensbilde. Dermed utfordres de til å finne rammer for hvordan det gamle og det nye kan forme en syntese slik at kristendommen blir gjenkjennelig også utenfor Afrika. Likevel, dobbel religiøsitet finnes.

Biskop i Metodistkirken i Liberia, John Innes, bekreftet at det praktiseres dobbel religiøsitet i kirken i Liberia. Han sier at kirkemedlemmer i mange tilfeller vil ofre til gudene og åndene dersom de ønsker å oppnå noe for seg selv eller andre. I tillegg vil de også bruke den lokale medisinmann, som kombinerer urtemedisin med primal religiøsitet. Biskopen sier at kirken ikke ønsker det skal være slik, men at det heller ikke har oppstått situasjoner hvor forholdet mellom kirken og tradisjonell religion er blitt satt på spissen.

En av hans tilsynsmenn, Jacob S. Nathan II, bekrefter biskopens utsagn, men sier at det er på retur på grunn av urbaniseringen og dermed manglende mulighet til å bli medlem av såkalte "secret societies". På landsbygden vil mange av kirkens medlemmer også være medlem av de hemmelige selskapene og

gjøre de ritualer som er foreskrevet. Kirken aksepterer ikke en slik praksis, men strategien for å overkomme denne formen for dobbel religiøsitet er å ikke være konfronterende, men å gradvis ”ta fra dem det som de har i hånden.”³⁵

Dobbel religiøsitet i Norge

Når jeg viser til at dobbel religiøsitet forekommer i relativt stor grad i Norge, er dette først og fremst knyttet til at mennesker praktiserer både kristendom og primalreligion.

Ikke alle som praktiserer primal religiøsitet utøver dobbel religiøsitet. Det vil være mange kristne som praktiserer primal religiøsitet eller primal spiritualitet som en del av sin kristne praksis. Hiebert viser til at noen kristne uttrykker en primal religiøsitet ved å la mellomnivået være representert gjennom helgener som formidlere mellom Gud og mennesker, mens andre bruker læren om Den hellige ånds aktive involvering i den menneskelige historie.³⁶ De fremste eksponentene for dette er derfor katolikker som har en kristendomsform som i seg selv er et uttrykk for primal religiøsitet. Transsubstansiasjonslæren, forholdet til helgener som hjelper, og pilegrimsriser til Lourdes for helbredelse er eksempler på dette.

Og blant protestantene representeres det primalreligiøse ved pinsevenner og andre karismatikere. De erfarer å stå i en kamp mot en demonisk åndehær, kan praktisere eksorsisme, og får del i åndelige nådegaver som tungemålgaven eller helbredelsens nådegave. Harvey Cox knytter også sammen det pentekostale og det primale, og forklarer den pentekostale ekspansjon, med at de representerer en spiritualitet som “når bakenfor bekjennelser og seremonier og inn til kjernen av menneskelig religiøsitet, til det som kan kalles en ‘primal spiritualitet’.”³⁷

Vil ikke også avdøde sykehusprest i Den norske kirke, Peder Olsen, med boken *Helbredelse ved bønn*, og Arild Romarheim med sin liturgi til hjelp for de som er plaget av ånder i huset: “Forslag til bønn om fred i hus hvor det er uro”³⁸, representerer en primalreligiøs virkelighetsforståelse?

Den kristne primale religiøsitet er viktig i denne sammenheng, fordi den understreker behovet for en annen type religiøsitet enn den rasjonelle protestantiske. I tillegg kan den legitimere annen primal religiøs praksis, ved å være tydelig på at

engler og ånder finnes, og at under skjer. Og det er nettopp denne typen religiøs praksis som gjennom hele kristendommens historie i Norge har fungert som en dobbel religiøsitet.

Jeg har gjennom eksempler vist at det i kristendommens historie i Norge har vært avstand mellom den religiøse elite og folket, og at folket til alle tider har vært mer åpen for primal religiøsitet enn eliten. Det har medført at de også har vært tilbøyelig til å benytte seg av de krefter som er tilgjengelig for å få beskyttelse, trygghet, daglig brød og god helse. Jeg er rede til å forklare den folkelige åpenheten for primal religiøsitet med Cox sin vending, at den når inn til kjernen av menneskelig religiøsitet.

Vi finner parallell religiøsitet, men også en dobbel religiøsitet. Kombinasjonen av kirkegang og ofringen til de underjordiske vitner om det. Jorun Lunestad viser til en undersøkelse av nordnorsk religiøsitet som viser at troen på varsler, lesere og helbredere er utbredt blant kristne, og hun konkluderer at det er "interessant å se hvordan også de troende inkorporerer disse elementene fra en førkristen folketro som en del av det religiøse trobildet."³⁹. Selv har jeg hørt mange eksempler på at aktive kristne både har erfart varsler og benyttet en healer som Marcello Haugen.

Jeg mener at en slik dobbel religiøsitet har vært der helt siden kristendommen kom til landet, og at reformasjonens mer rasjonelle tilnærming til religion åpnet for en større grad av dobbel religiøsitet. Det var kanskje problematisk for kirkens elite, men menneskene har levd med sin Gud og skaper og samtidig forsonet seg med de underjordiske, og gjort det som var nødvendig for å bevare et godt forhold. Og, de har benyttet seg av de midler og mennesker som til enhver tid var tilgjengelig for å kunne leve et så godt liv som mulig.

Noter

- ¹ Romarheim 2008: 291.
- ² Fotland 2011:
- ³ Hiebert 1982: 43
- ⁴ Hiebert 1982: 43.
- ⁵ <http://snl.no/folketro>.
- ⁶ Romarheim 2011: 49.
- ⁷ Bevans 1996: 83.
- ⁸ Schreiter 2007: 145. Egen oversettelse.
- ⁹ Solli 2005: 17.
- ¹⁰ Schumacher 2005: 97.
- ¹¹ Storsletten 1993: 124.
- ¹² Anker 1997: 124.
- ¹³ Informasjon fra lokal guide i 2007.
- ¹⁴ Arzhanukhin 2001: 2.
- ¹⁵ Solli 2005: 61-62.
- ¹⁶ Schumacher 205: 81.
- ¹⁷ Horg: offersted eller hus for rituell seremoni. Lind 2005: 107.
- ¹⁸ Solli 2005: 33.
- ¹⁹ Alnes 1997: 167.
- ²⁰ Balling og Lindhardt 1973: 92. Egen oversettelse fra dansk.
- ²¹ Aarflot 1978: 69.
- ²² Hodne og Sand 2009: 85.
- ²³ Holck 1994: 63.
- ²⁴ Hodne og Sand 2009: 86.
- ²⁵ Tor Kielland i heftet Røldal kirke, utgitt av Røldal menighetsråd.
- ²⁶ Bugge og Mezzanotte 1994: 160.
- ²⁷ Hodne 2008: 7.
- ²⁸ Hodne 2008: 158.
- ³⁰ Hodne og Sand 2009: 20.
- ³¹ Nystuen 2005: 120.
- ³² Norbye 2006: 124.
- ³³ Pobee og Ositelu II 1998: 9. Egen oversettelse.
- ³⁴ Pobee og Ositelu II 1998: 10. Egen oversettelse.
- ³⁵ Nathan II: 2011 09 28.
- ³⁶ Hiebert 1982: 46. Egen oversettelse og parafrasering.
- ³⁷ Cox 1995: 81. Egen oversettelse.
- ³⁸ Romarheim 2004: 68-69
- ³⁰ Lunestad 2000: 185.

REFERANSER

- Aarflot, Andreas, 1978, *Norsk kirke i tusen år*, Oslo, Universitetsforlaget.
- Alnæs, Karsten, *Under fremmed styre. Historien om Norge*, Bind 3. Oslo, Gyldendal, 1996.
- Anker, Peter, 1997, *Stavkirkene: deres egenart og historie*, Oslo, J.W.Cappelens Forlag.
- Arzhanukhin, Vladislav V., 2001, "A temptation in the concept of "dual-belief", *First Seoul International Consultation: Christianity and Shamanism*, Ch. 7.
- Balling, J.L. og Lindhardt P.G., 1973, *Den nordiske kirkes historie*, København, Nyt Nordisk Forlag Arnold Busck.
- Bevans, Stephen B., 1996, *Models of contextual theology*, Maryknoll, Orbis Books.
- Bugge, Gunnar og Mezzanotte Bernardino, 1994, *Stavkirker*, Oslo, Grøndahl og Dreyers Forlag.
- Cox, Harvey, 1995, *Fire from Heaven: The rise of Pentecostal spirituality and the reshaping of religion in the twenty-first century*, Cambridge, Massachusetts, Da Capo Press.
- Fotland, Roar G. 2011, "Når verdensbilder møtes: kollisjon eller dialog?", T. S. Drønen, M. Skjortnes og K. Fretheim (red.) i *Forståelsens gylne øyeblikk*, Trondheim, Tapir, s.
- Hiebert, Paul G., 1982, "The flaw of the excluded middle", *Misology*, 1, 10 årg., s. 35-47.
- Hodne, Ørnulf, 2008, *Trolldom i Norge: Hekser og trollmenn i folketro og lokaltradisjon*, Oslo, Cappelen Damm.
- Hodne, Ørnulf og Sand, Artur, 2009, *100 norske sagn: fortidsminner på folkemunne*, Oslo, Cappelen Dam.
- Holck, Per, 1993, *Merkedager og gamle skikker*, Oslo J.W.Cappelens Forlag.
- Lind, Idar, 2005. *Norrøn mytologi frå A til Å*, Oslo, Det Norske Samlaget, 2. opplag 2007.
- Lunestad, Jorun, 2000, "Folketro i Nord-Norge", L.G.Engedal og A.T.Sveinall, *Troen er løs*, Trondheim, Tapir.
- Norbye, Anne-Katrine Brun, 2006, "Haugafolket på stølen. Om tro, praksis, sted og tilhørighet på støler i dagens Hallingdal", *Norsk antropologisk tidsskrift*, 2, 2006, 17. årg.

- Nystuen, Hilde, 2005, "Seterdrift og seterlandskap i spekedalen – en kulturhistorisk reise gjennom 300 år", upublisert masteravhandling ved Universitetet for miljø og biovitenskap.
- Olsen, Olaf, 1995, "Hørg, hov og kirke – 30 år etter, i Hans-Emil Lindén (red.) *Møtet mellom bedendom og kristendom i Norge*. Oslo, Universitetsforlaget.
- Pobee, John S. and Ositelu II, Gabriel, 1998, *African Initiatives in Christianity*, Risk book series no 83, Geneva, WCC Publications.
- Romarheim, Arild, 2004, "Åndenes makt", *Halvårsskift for praktisk teologi*, 2/2004/årg21, s. 61-69.
- 2008, "The return of the Spirits", K. O. Sannes (ansv.red.) m.fl., *Med Kristus til Jordens ender: Festskrift til Tormod Engelsviken*. Trondheim, Tapir, s.291-299.
 - 2011, "Nyåndelig folkereligiøsitet?", T. Engelsviken, R. Olsen og N. Thelle (red.), *Nye guder for hvermann? Femti år med alternativ spiritualitet, Trondheim*, Tapir, s. 41-59.
- Schreiter, Robert J., 2007, *Constructing local theologies*, Maryknoll, Orbis Boos.
- Schumacher, Jan, 2005, "Kristendommen i tidlig middelalder", Arne Bugge Amundsen (red.) m.fl., *Norges religionshistorie*, Oslo, Universitetsforlaget, s. 63-104.
- Solli, Brit, 2005, "Norrøn sed og skikk", i A.B. Amundsen (red.) m.fl., *Norges religionshistorie*, Oslo, Universitetsforlaget, s. 16-62.
- Storsletten, Ola, 1993, *En arv i tre: de norske stavkirkene*. Oslo, Aschehoug & Co, 2. opplag, 1997.

Internett

<http://www.oxfordu.net/seoul/chapter7/index.html>

- 2011 10 15

<http://snl.no/folketro> - 2011 10 16

<http://www.umb.no/ina/studier/oppgaver/2005-Nystuen.pdf>.

Intervju

Biskop John Innes, 28.09.2011

Jacob S. Nathan II, 28.09.2011

John Arne Hopsdal, 14.10.2005.

Roar G. Fotland, 1955. Førsteamanuensis i misjons og religionsvitenskap ved MF, og rektor ved Metodistkirkens teologiske seminar. D. Min. fra Wesley Theological Seminary og doktor artium i religionsvitenskap fra UiB. Tidligere misjonær i Liberia. Styremedlem i Africa University og styreleder i Egede Instituttet.

Double Religiosity in Norway: Interplay and Struggle Between Christianity and Primal Religion

To claim that Norway has been a homogenous Christian country is incorrect. All the way since Christianity was introduced more than a thousand years ago, primal religion has lived side by side with the official religion and been practiced both as a double and as a parallel religion. In this article the author points to three periods; the Middle Ages, the time of reformation and the time of modernity up until 1930, where primal religion has been practiced as a double religion to Christianity, and draws on present experiences of double religiosity from Africa.