

Ad Rosam per Crucem

- *En religionshistorisk studie av Rosenkors-Ordenen*
A.M.O.R.C.



Kjersti Løken

Masteroppgave i religionshistorie, kultur- og idéprogrammet
Avlagt våren 2006 ved institutt for kulturstudier og orientalske språk
Universitetet i Oslo.

Forord

Utgangspunktet for mitt masterstudium var både personlig og faglig interesse for vestlige esoteriske tradisjoner, nyreligiøsitet og religion og modernitet, og valget falt nokså tidlig på Rosenkors-Ordenen A.M.O.R.C. som tema. Jeg så at det hadde vært skrevet svært lite om AMORC tidligere, og at studiet kunne by på interessante metodologiske utfordringer.

Arbeidet kom godt i gang utover våren 2004, men livet er ikke alltid like forutsigbart. Sommeren 2004 ble moren min brått syk og døde etter kort tids sykehusopphold, og det ble nødvendig å ta en lengre pause fra studiene. Jeg forsøkte å beholde kontakten med feltet gjennom høsten og vinteren, men det var først våren 2005 at jeg gradvis kom tilbake til skrivingen.

Det er mange som fortjener stor takk for støtte og oppmuntring på veien. Aller først vil jeg takke min veileder professor Otto Krogseth for konstruktive tilbakemeldinger og stor forståelse i en vanskelig tid. Takk også til professor Anders Gustavsson på seksjon for kulturhistorie for god veiledning og hjelp med intervjuene. En spesiell takk til Astrid Espseth, som gjorde pilot-intervjuer sammen med meg på feltarbeidskurset våren 2004. Takk også til lærere og medstudenter på både feltkurs, prosjektskisseseminar, skrivekurs og lesesal for konstruktive kollokvier og faglige innspill. En spesiell takk til Kjersti for korrekturlesning, spennende samtaler og godt naboskap.

En stor takk går til stormester Live Söderlund ved den Skandinaviske Storlosjen av Rosenkors-Ordenen A.M.O.R.C. for at hun har tatt seg tid, midt i sin travle hverdag, til å ønske meg velkommen på besøk, sette av tid til lange og informative samtaler, og svare på alskens spørsmål både muntlig og på e-post. Jeg vil også takke informantene for å ha tatt seg tid til gode samtaler og å dele tanker om sitt medlemskap i AMORC. Uten dere hadde ikke dette vært mulig, og sammen skriver vi historie.

En stor takk til venner og familie som har trodd på meg, og støttet meg gjennom en vanskelig periode og et ufrivillig studieavbrudd.

Til sist en spesiell takk til Rune som har vært til stede under hele prosessen, kommet med gode forslag, kreative innspill, trøstende ord, kaffe og oppmuntring.

Denne oppgaven er tilegnet minnet om mine foreldre.

Blindern, mai 2006

Kjersti Løken

Bilder og illustrasjoner:

- Forside:** “**Vindu**”: Én av Rosenkors-Ordenen A.M.O.R.C.s offisielle logoer.
Copyright: The Supreme Grand Lodge of the Rosicrucian Order
A.M.O.R.C. Gjengitt med tillatelse fra Live Söderlund.
- Bilde 1:** **Harvey Spencer Lewis (1883-1939)**: Rosenkors-Ordenen A.M.O.R.C.s grunnlegger og første imperator.
Kilde: Den Skandinaviske Storlosjen av Rosenkors-Ordenen A.M.O.R.C.
- Bilde 2:** **Christian Bernard**: Rosenkors-Ordenen A.M.O.R.C.s nåværende imperator.
Kilde: Den Skandinaviske Storlosjen av Rosenkors-Ordenen A.M.O.R.C.
- Bilde 3:** **Live Söderlund**: Stormester for den Skandinaviske Storlosjen av Rosenkors-Ordenen A.M.O.R.C.
Kilde: Den Skandinaviske Storlosjen av Rosenkors-Ordenen A.M.O.R.C.
- Bilde 4:** **Rösan**: Den Skandinaviske Storlosjen av Rosenkors-Ordenen A.M.O.R.C.s administrasjonsbygning i Onsala like sør for Göteborg.
Kilde: Den Skandinaviske Storlosjen av Rosenkors-Ordenen A.M.O.R.C.
- Bilde 5:** **Lysets Tempel**: Interiør i den Skandinaviske Storlosjen av Rosenkors-Ordenen A.M.O.R.C.s tempel.
Kilde: Den Skandinaviske Storlosjen av Rosenkors-Ordenen A.M.O.R.C.
- Bilde 6:** **Triangel**: Én av Rosenkors-Ordenen A.M.O.R.C.s offisielle logoer.
Copyright: The Supreme Grand Lodge of the Rosicrucian Order
A.M.O.R.C.
Gjengitt med tillatelse fra Live Söderlund.
- Bilde 7:** ”**Vingen**”: Rosenkors-Ordenen A.M.O.R.C.s brevhode.
Copyright: The Supreme Grand Lodge of the Rosicrucian Order
A.M.O.R.C.
Gjengitt med tillatelse fra Live Söderlund.

Innholdsfortegnelse

1. INNLEDNING	3
1.1 VESTLIG ESOTERISK TRADISJON – ”THE THIRD COMPONENT OF WESTERN CULTURE”	3
1.2 INNLEDENDE PRESENTASJON AV ROSENKORS-ORDENEN A.M.O.R.C.	4
1.3 PROBLEMSTILLINGER OG AVGRENSNING	6
1.4 PRELIMINÆRE BETRAKTNINGER OM INNENFRA- OG UTENFRAPERSEKTIV	8
1.5 OPPGAVENS STRUKTUR	11
2: KILDER TIL AMORC, OG METODOLOGISKE PROBLEMER KNYTTET TIL ANVENDELSEN AV DISSE	12
2.1 TILGJENGELIGHET	12
2.2 SKRIFTLIGE KILDER: VALG OG BEGRUNNELSE.....	13
2.3 FELTARBEID OG MUNTLEGE KILDER	15
2.3.1 Informanter og intervjuer.....	16
3: METODOLOGISK TILNÆRMING TIL STUDIET AV VESTLIG ESOTERISK TRADISJON	20
3.1 BEGREPSAVKLARING I FORHOLD TIL EMISKE POSISJONER.....	20
3.2 FORSKNINGSHISTORIE OG TEORETISK RAMMEVERK.....	22
3.2.1 Yates-paradigmet	22
3.2.2 Antoine Faivre og esoterisme som hermeneutisk teknikk.....	24
3.2.3 Moderniteten og den sekulære tenkningens speil.....	27
3.2.4 Avgrensning mot New Age	29
3.3 RELIGIONSBEGREPET I TILKNYTNING TIL STUDIET AV AMORC	31
3.4 DET TEORETISKE RAMMEVERKETS BETYDNING FOR OPPGAVEN	33
4: AMORCS FAKTISKE HISTORIE	35
4.1 KONTEKSTEN.....	35
4.2 OPPTAKTEN	38
4.3 GRUNNLEGGELSEN OG DE FØRSTE AKTIVITETENE	40
4.4 UTBREDELSE	42
4.5 AMORC I SKANDINAVIA	47
5: EMISKE OG ETISKE PERSPEKTIVER PÅ ROSENKORSTRADISJONEN	49
5.1 DEN TRADISJONELLE HISTORIEN.....	49
5.2 TRADISJON OG SELVFORSTÅELSE.....	54
5.3 ROSENKORSTRADISJONEN FRA ET FORSKERSYNSPUNKT	58
5.3.1 Rosenkorstradisjonen og <i>philosophia perennis</i>	59
5.3.2 Rosenkorstradisjonen i et religionssosiologisk perspektiv.....	62
6: ORGANISASJONEN AMORC OG DEN SOSIALE DIMENSJONEN	66
6.1 ORGANISASJONENS OPPBYGNING	66
6.2 MEDLEMSKAPET OG SOSIALE TILBUD	67
6.2.1 Åpne og medlemseksklusive tilbud.....	68
6.2.2 Rekruttering	69
6.3 GRADSSYSTEMET.....	71
6.3.1 Rosenkorstempelet	72
6.3.2 Innvielse	73
6.4 Å KATEGORISERE AMORC SOM ORGANISASJON	78
6.4.1 Begrepsapparatet i religionssosiologisk organisasjonsanalyse.....	79
6.4.2 AMORC sett i lys av kult og mystikk	81
6.4.3 Hemmelige selskap.....	84
7: HOVEDTREKK VED AMORCS LÆRE OG VERDENSANSKUELSE	87
7.1 ROSENKORSONTOLOGIEN – AMORCS LÆRE OM DET VÆRENDE	87

7.2 KOSMOLOGI.....	89
7.2.1 Gudsbegrepet	90
7.3 ANTROPOLOGI: ”KJENN DEG SELV”	93
7.3.1 Rosenkorset som symbol på mennesket.....	95
7.3.2 Rosenkorstilstanden	96
7.3.3 Livet og døden.....	98
7.3.4 Reinkarnasjon og karma – vestliggjøring av østlige konsepter?	99
7.4 ETISKE OG MORALSKE IMPLIKASJONER.....	101
8: AMORC SOM ET MODERNE UTTRYKK FOR VESTLIG ESOTERISK TRADISJON	105
8.1 AMORC INNENFOR RAMMENE AV ANTOINE FAIVRES TEORI	105
8.2 AMORC OG DEN SEKULÆRE TENKNINGENS SPEIL.....	109
9: AVSLUTNING	114
KILDER OG BIBLIOGRAFI	117
PRIMÆRKILDER	117
Skriftlige kilder	117
Elektroniske ressurser.....	117
Informanter	117
LITTERATUR	118
SAMMENDRAG	125

1. Innledning

1.1 Vestlig esoterisk tradisjon – ”the third component of western culture”

Vestlig esoterisk tradisjon er et relativt nytt felt innen religionsvitenskap. Selv om det har vært en viss interesse for deler av feltet innen teologi og enkelte andre akademiske disipliner¹, er det først fra 1990-tallet at det har blitt anerkjent innen academia som et selvstendig religionsvitenskapelig emne (Hanegraaff 2004:491). Fremdeles hersker det, noe forenklet sagt, en forestilling om at vestlig kultur er tuftet på to grunnstener: gresk rasjonalitetstenkning på ene siden og kristen teologi på den andre (van den Broek & Hanegraaff 1998:vii, Bogdan 2003:9). En av de internasjonalt anerkjente pionérene innen nyere akademisk forskning på vestlig esoterisk tradisjon, professor Antoine Faivre, beskriver esoterisme som en egen form for hermeneutisk teknikk for å tolke virkelighetens myter og symboler gjennom personlig anstrengelse (Faivre 1994:5), men hvor resultatet av tolkningen ikke medfører kunnskap i tradisjonell og intellektuell forstand, men en form for indre erkjennelse eller *gnosis*, som visker ut skillet mellom tro og viten (Faivre 1994:19). I tråd med Faivre beskriver den svenske religionsforskeren Henrik Bogdan esoterisme slik:

Somewhat crudely, esotericism can be described as a western form of spirituality which stresses the importance of the individual effort to gain spiritual knowledge, or *gnosis*, whereby man is confronted with the divine aspect of existence (Bogdan 2003:7f).

Esoterisme kan derfor sies å representere en tredje søyle i vestlig kultur, stående i mellom rasjonell vitenskapelig tenkning på den ene siden, og kristen teologi på den andre (Bogdan 2003:9). Dette kan være noe av årsaken til at vestlig esoterisk tradisjon på mange måter har vært et stebarn i den akademiske kulturhistoriske diskursen. Samtidig skylder særlig studiet av samtidens alternative religiøsitet å ta vestlig esoterisk tradisjon med i betraktningen, både i rent historiske studier av enkeltfenomener, og i mer generelle kulturanalytiske avhandlinger om samtidsreligiøsitet:

¹ F.eks. den kunsthistoriske Warburg-skolen som fostret Frances Amelia Yates (Gjerpe & Mehren 2001:12).

In our own time many people, disappointed in the perspectives on humanity and the world offered by either rationalism or traditional religion, turn again to the basic principles of Gnosticism and Hermeticism, often integrated with some kind of New Age thinking (van den Broek & Hanegraaff 1998:viii).

Denne avhandlingen er en religionshistorisk studie av en organisasjon som har røtter i vestlig esoterisk tradisjon, og som også eksplisitt omtaler seg selv som en esoterisk bevegelse (Bernard 2001:9). Den er også en undersøkelse av sentrale praktiske, teoretiske og metodologiske problemer man kan møte i studiet av en esoterisk orden i samtiden.

1.2 Innledende presentasjon av Rosenkors-Ordenen A.M.O.R.C.

Temaet for denne oppgaven er den verdensomspennende rosenkorsordenen *Antiquus Mysticusque Ordo Rosae Crucis*, eller *Den Antikke og Mystiske Orden av Rosenkorset* (AMORC)² som ble grunnlagt i USA i 1915 av Harvey Spencer Lewis (1883-1939, se bilde 1). Ordenens lære kalles rosenkorsfilosofi, rosenkorsundervisningen eller rosenkorslæren, og har til hensikt å gjøre medlemmene kjent med kosmiske lover og lære å leve i samsvar med disse, for å oppnå lykke og mestring i livet, både åndelig og materielt (Bernard 2001:13).

Rosenkors-Ordenen A.M.O.R.C. har en mytisk, men ikke institusjonell historie som kalles rosenkorstradisjonen. Denne strekker seg tilbake til mysterieskolene i det gamle Egypt og Babylon, og i en av ordenens seremonier antydes det at tradisjonens mytiske opphav er sagnøya Atlantis. Navnet *Ordo Rosae Crucis* er hentet fra den tyske rosenkreutzerbevegelsen, som primært forbindes med publiseringen av manifestene *Fama Fraternitatis*, og *Confessio Fraternitatis* i 1614 og 1615 og skriftet *Chymische Hochzeit Christian Rosencreutz*³ i 1616. I følge AMORC skapte rosenkreutzerne⁴ en syntese av en rekke gamle tradisjoner (gnostisisme, hermetisme, kabbala, alkymi m.m.), og de ser seg selv som åndelige arvtagere til denne tradisjonen⁵.

² Selv bruker de ofte Rosenkors-Ordenen A.M.O.R.C. eller bare AMORC, alternativt A.M.O.R.C. Jeg har forenklet dette ved å primært benevne ordenen kun som "AMORC", da dette ser ut til å være den vanligste forkortelsen i faglitteraturen (jfr. Ellwood 1973:112).

³ Titlene forkortes gjerne til *Fama*, *Confessio* og *Chymische Hochzeit*.

⁴ Lånordene rosenkreutzer og rosenkreutzianisme er hentet fra Ingvild Sælid Gilhus og Lisbeth Mikaelsson (1998:39).

⁵ Rosenkreutzerne og rosenkorstradisjonen må altså ses som to ulike konsepter. I denne oppgaven benyttes rosenkorstradisjonen, rosenkorsundervisningen (dvs. AMORCs undervisning), rosenkorslæren, rosenkorsordenen og rosenkorsfilosofien i den vide og emiske betydningen, uten at disse nødvendigvis forstås som å ha noen direkte tilknytning til rosenkreutzerne i 1600-tallets Tyskland. AMORC benytter

Ordenen er åpen for myndige kvinner og menn, ”som søker en dybere innsikt i kroppens, sjælens, livets og naturens store mysterier” (AMORC 2005:3). Ordenen formidler et hjemmestudiesystem inndelt i fire seksjoner: Postulantseksjonen, Neofyttseksjonen, De Initiertes seksjon og Illuminatisseksjonen⁶. Læren formidles gjennom monografier med tilhørende øvelser, som studeres på ukentlig basis. I tillegg får medlemmene tilbud om innvielser i ordenens templer, rituelle medlemsmøter med foredrag og andre aktiviteter lokalt og sentralt. For ordenens medlemmer finnes også den Tradisjonelle Martinistordenen (TMO) som et eget tilbud, samt et uavhengig avsnitt for barn, kalt Fakkeltånerordenen (The Junior Order of the Torchbearers).

AMORC er et lite beskrevet blad i religionshistorisk sammenheng⁷, til tross for at ordenen beskrives som: ”[T]he first mass movement in the history of Western esotericism” (Faivre 1994:103). I følge ordenen selv er det omkring 150.000 medlemmer på verdensbasis, og ca 1200 medlemmer i Skandinavia⁸. Ordenen nevnes i akademisk litteratur og i oppslagsverk under så ulike overskrifter som nye religiøse impulser, teosofi, esoterisme, moderne kultbevegelser, okkultisme og New Age⁹. Man kan stille seg spørsmål både ved den mangelfulle dekningen av organisasjonen, og det at den plasseres innenfor så mange ulike kategorier av religiøse og åndelige bevegelser¹⁰. En orden kan være vanskelig å studere i en religionshistorisk kontekst, og årsakene til dette er mange. I denne oppgaven vil dette derfor utgjøre en egen problemstilling.

gjørne betegnelsen R.C.-manifestene eller Rosenkors-manifestene, men jeg velger den tyske formen for å understreke at dette gjelder den historiske rosenkreutzianismen *sensu stricto*.

⁶ Det ser her ut til at *illuminati* skal forstås adjektivisk, og er ikke å betrakte som belegg for en forbindelse til Adam Weishaupts bayerske *Illuminati*-organisasjon.

⁷ Et unntak her er den tyske dr. theol. Harald Lamprechts (2004) *Neue Rosenkreuzer. Ein Handbuch*. Dette er en oversikt over noen av de større tidligere og nåværende ordener inspirert av rosenkreutzerne, inkludert AMORC, i et diakront perspektiv.

⁸ Tallet er oppgitt av stormester for den skandinaviske storlosjen, Live Söderlund. Massimo Introvigne skriver at ordenen har flere hundre tusen medlemmer, og en mailingliste med 6 millioner deltagere (Introvigne 2005:1020).

⁹ Jfr. Gilhus & Mikaelsson 1998:40, Melton 1986:72f, Melton et al. 1990:20f, Winje 1999:214-217

¹⁰ Til sammenligning har Teosofisk Selskap (TS) i Norge fått relativt mye oppmerksomhet i forhold til medlemstall, og vært gjenstand for både hovedfagsoppgaver og artikler (jfr. Gilhus & Mikaelsson 1998:76f). TS i Norge nådde et høydepunkt i 1921 med 384 registrerte medlemmer, men dette hadde i 1993 sunket til 54 (Kraft i Gilhus & Mikaelsson 1998:69). Noe av årsaken til graden av oppmerksomhet kan være TS' sentrale rolle som mediator i mellom vestlig esoterisk tradisjon og nyreligiøsitet (jfr. Hanegraaff *infra*).

1.3 Problemstillinger og avgrensning

Av denne innledende presentasjonen fremgår det at denne oppgaven har en dobbel hensikt. Som en enkeltstudie retter den seg naturligvis primært mot det deskriptive og analytiske nivået direkte knyttet til empirien, men også mot de metodologiske utfordringene man står overfor i studiet av vestlig esoterisk tradisjon generelt, og en samtidig organisasjon spesielt. Derfor er det også nødvendig å bryte med den tradisjonelle oppgavestrukturen, som gjerne innebærer en presentasjon av kildene allerede i innledningen. Årsaken til dette er at i studiet av en esoterisk orden er utvalget av kilder direkte knyttet til metodologiske problemer som har å gjøre med hvordan denne typen organisasjoner formidler sin lære. Store deler av så vel det skriftlige materialet som deltagelse i den rituelle dimensjonen er kun tilgjengelig for medlemmene, og medlemmene selv undertegner en taushetserklæring hvor de lover å respektere lærens og ritualenes private karakter, også etter en eventuell oppsigelse av medlemskapet. I tillegg fremhever AMORC sin udogmatiske natur, noe som gjør at det ikke nødvendigvis er et én til én forhold mellom ordenens lære og medlemmenes oppfatninger av den. Det er derfor nødvendig å vie egne kapitler til de metodologiske utfordringene som møter den vordende religionshistoriker i studiet av en orden i samtiden. Det er naturlig å presentere dette som oppgavens første problemstilling, da det også tjener som en introduksjon til de rammene forskningen må forholde seg til:

Hvilke sentrale teoretiske og metodologiske problemer må man ta hensyn til i studiet av Rosenkors-Ordenen A.M.O.R.C. som en esoterisk bevegelse?

Det sier seg selv at det er umulig å ta for seg alle sider ved denne problemstillingen i en masteroppgave, og det er derfor nødvendig å presisere hvilke sentrale problemer dette kan dreie seg om.

Som nevnt vekker kildenes tilgjengelighet, relevans og hvilken autoritet de kan tillegges hodebry, og dette vil derfor bli viet et eget metodologisk kapittel. Dernest er det problemer knyttet til forskningsparadigmer og teoretiske innfallsvinkler. I og med at dette er en enkeltstudie innenfor et område med en svært kort akademisk karriere i ryggen, finnes det fremdeles liten tverrfaglig konsensus om det teoretiske grunnlaget for slike studier, og debatten har lang tradisjon for å være dominert av apologeter og polemikere (Hanegraaff 1998b:viii). I dette ligger det også problemer med hensyn til defineringen av

religion. Vestlig esoterisk tradisjon omtales innledningsvis som stående i mellom teologi og vitenskap, og spørsmålet er hvilke konsekvenser dette har for et religionsvitenskapelig studium av AMORC som en esoterisk bevegelse.

Etter å ha behandlet disse innledende metodologiske problemstillingene, og presentert oppgavens teoretiske rammeverk, er det naturlig å vie den største delen av oppgaven til å redegjøre for sentrale aspekter ved AMORCs historie, organisasjon og lære. Disse kapitlene tar utgangspunkt i følgende problemstilling:

Hva karakteriserer Rosenkors-Ordenen A.M.O.R.C.s historie, organisasjon og lære sett i lys av oppgavens teoretiske rammeverk?

Denne problemstillingen innebærer primært en beskrivelse av sentrale trekk ved AMORC, og et forsøk på å utrede dette i henhold til det Melford E. Spiro kaller nominalforklaringer (Spiro 1968:85). *Sensu* Spiro dreier dette seg riktignok om definisjoner av ukjente begreper ved hjelp av kjente uttrykk, men *mutatis mutandis* vil det samme prinsippet bli anvendt i forsøket på å forstå ulike aspekter ved ordenens faktiske og mytiske historie, samt dens organisasjonsstruktur og lære, i henhold til religionsvitenskapelig teori og metode. En kort drøftende oppsummering vil avslutningsvis relatere funnene direkte til oppgavens sentrale teorier om vestlig esoterisk tradisjon, og modernisert videreføring av denne.

Når det gjelder avgrensningen av AMORC som tema, har dette også en ordensintern dimensjon i og med at AMORC har to andre ordener tilknyttet sin organisasjon. TMO og barneavdelingen Fakkeltånerordenen vil kun bli nevnt i forbindelse med AMORCs oppbygning og konstitusjon. Årsakene til at Fakkeltånerordenen utelates er flere. For det første er den en liten organisasjon, med et snevert skriftlig kildetilfang¹¹. For det andre har undertegnede verken hatt ressurser, konsesjon eller kompetanse til å gjøre feltarbeid på barn. I tillegg omtales Fakkeltånerordenen som et uavhengig avsnitt, som ikke har til hensikt å skape nye AMORC-medlemmer (Söderlund). Selv om man ikke kan utelukke rekruttering til AMORC fra Fakkeltånerordenens rekker, faller dette utenfor oppgavens tema som er

¹¹ Det er få storlosjer som har videreført Fakkeltånerordenen. Den ble grunnlagt av Harvey Spencer Lewis, men ordenens materiale er nå for gammelt, og det har ikke kommet til noe nytt (Söderlund). I Skandinavia ble det opprettet et avsnitt i 1985 som i dag har ca 30-40 medlemmer, og som drives av AMORC-medlemmer på ideell basis (Söderlund).

AMORC. TMO utelates fordi martinisme er et eget filosofisk og initiatorisk system som medlemmene inviteres til¹². Martinisme stammer fra den franske teosofisk orienterte opplysningstidsfilosofen Louis-Claude de Saint-Martin (1743-1803), og ville således utgjort et helt forskningsfelt i seg selv¹³.

Til tross for at AMORCs organisasjonsnavn knytter seg an til den tyske rosenkreutzerbevegelsen, vil denne ikke bli utførlig gjort rede for. Årsaken til dette er knyttet til AMORCs tanke om en tidløs visdomstradisjon, hvor de historiske rosenkreutzerne utgjorde én oppblomstring av denne tradisjonen. Det er derfor rosenkorstradisjonen, snarere enn rosenkreutzerne som må anses som det bærende elementet i AMORCs selvforståelse.

1.4 Preliminære betraktninger om innenfra- og utenfraperspektiv

Innledningsvis, og som en introduksjon til både oppgaven og forskningsmetoden, bør leseren gjøres oppmerksom på den metodologiske grunnposisjonen teksten hviler på. Dette tar utgangspunkt i at et av de mest sentrale problemene, for samfunnsvitere så vel som kultur- og religionsvitere, er spørsmålet om i hvilken grad forskeren kan ha direkte tilgang til andre menneskers oppfatninger (McCutcheon 1999:vii). Dette problemet gjør seg naturligvis gjeldende allerede under innsamlingen av et materiale, men kanskje spesielt om forskeren ønsker å gjøre noe mer enn bare å beskrive hva de ”troende” tror de gjør, og hvorfor de tror at de gjør nettopp det de gjør (Hanegraaff 1998b:12).

I den forbindelsen er det nødvendig å skille mellom det deskriptive og det analytiske nivået, eller emiske og etiske perspektiver (Pike 1999:28ff). Samtidig er det viktig å påpeke at emiske og etiske perspektiver ikke dreier seg om binære motsetninger, men snarere om grad av nærhet til de erfaringene begrepene beskriver (Geertz 1999:51). Erfaringsnære konsepter benyttes av de som er på innsiden av en tradisjon, ofte uten at de selv tenker over at dette er konsepter i det hele tatt (Geertz 1999:52). I studiet av AMORC kan man tenke seg flere slike konseptualiseringer med ulik grad av

¹² I Skandinavia skjer dette når man begynner studiene i niende tempelgrad, men det kan være ulik adgangsbegrensning til TMO i de forskjellige jurisdiksjonene. I Frankrike, som er martinismens hjemland, kan man melde seg inn i TMO fra første dag (Söderlund).

¹³ For en kort presentasjon av Louis-Claude de Saint-Martin se Deghaye 1992:245f eller McCalla 2005:1024-1031. For en introduksjon til martinisme se Var 2005:770-779, alternativt Introvigne 2005:780-783 om martinismen på slutten av 1800-tallet.

erfaringsnærhet. Et eksempel på et erfaringsnært konsept er tanken om den tidløse visdomstradisjonen ordenen formidler. Denne kalles rosenkorstradisjonen og vil bli presentert i kapittel 5. Noe mindre erfaringsnært ville det kanskje vært å sammenligne rosenkorstradisjonen med renessansens tanke om en tilsvarende tidløs visdom, kalt *philosophia perennis* (jfr. 5.3.1). En rent etisk fremstilling ville være å anvende Max Webers religionssosiologiske teori om tilslutning til tradisjon som legitimeringsstrategi (jfr. Lewis 2003:14f og *infra* 5.3.2). Man kan også tenke seg tilsvarende konsepter i den akademiske tolkningen av den emiske organisasjonsbetegnelsen ”orden” (jfr. 6.4).

Metaforisk kan man si at utfordringen for forskeren som skal begi seg inn i nytt og ukjent farvann er å forstå ”den andres” fonemiske språklyder¹⁴. Til hjelp i forståelsen, tolkningen, analysen og formidlingen, har hun med seg det internasjonale fonetiske alfabetet. Samtidig må hun være klar over at de fonetiske segmentene er konstruerte størrelser, og i kapittel 3 vil jeg presentere denne oppgavens metaforiske kardinalvokaler.

I tillegg er det nødvendig for forskeren å foreta en refleksiv analyse i forkant av et prosjekt: ”Aktører er alltid posisjonert” (Barth i Planke 1999:48), og dette gjelder så vel forskeren som de det forskes på. Det er nødvendig å bli bevisst om hvilke holdninger som kan ligge i før-forståelsen av feltet, og hvordan disse kan påvirke både materialinnsamlingen, utvalget av empiri, og tolkningen av materialet. Jeg slutter meg her til David J. Huffords formulering: ”A reflexive analysis of our scholarship enables us to distinguish among the belief of our informants, our scholarly knowledge, our personal beliefs and our occupational ideology” (Hufford 1999:306).

I arbeidet med denne oppgaven har det vært viktig å klargjøre min egen posisjon som tidligere medlem av AMORC, både overfor informanter, academia og meg selv. Jeg har fremdeles en positiv og nysgjerrig innstilling til ordenen, og mitt brudd med organisasjonen opplevdes som uproblematisk. Samtidig kan dette ha medført at jeg har tatt visse ting for gitt, og kanskje ikke stilt informantene de samme spørsmålene som jeg ville ha gjort om ordenen var fullstendig fremmed for meg. Det kan også ha hatt positive følger i det at min kjennskap til ordenen kan ha lettet arbeidet med å orientere meg i kildene, samt i å formulere adekvate spørsmål til informantene. Endelig kan det ha

¹⁴ En person med norsk som morsmål tenker vanligvis ikke over hvordan språklyder skal uttales, de kommer automatisk. Det er først når det oppstår divergens at man vil reagere, noe den senere tids normative debatt om sammenfall i norsk av lydene *kj* og *sj* har vist.

påvirket min noe strenge forskningsetiske posisjon i forhold til feltarbeidet, men dette vil jeg komme nærmere tilbake til.

Når det gjelder den erfaringsnære dimensjonen har jeg unnlatt å benytte mine egne erfaringer fra medlemstiden som empirisk grunnlag¹⁵. Dette hadde naturligvis vært en mulighet, og i forskningshistorien finnes det også nokså radikale eksempler på å anvende seg selv som grunnlag for feltarbeid. Et eksempel på dette er antropologen Karen McCarthy Brown (1999), som i sin studie av voodoo lot seg innvie i denne tradisjonen, for å komme nærmere sitt studieobjekt. Jeg slutter meg riktignok til David J. Huffords (1999) fremheving av refleksivitet som et viktig utgangspunkt for å unngå sammenblanding av forskerstemmen og den personlige stemmen, men også til Margery Wolfs bemerkning om at veien kan være kort mellom forskning og selvbiografisk fiksjon hvis man lar refleksiviteten ta overhånd (Wolf 1999:361 og McCutcheon 1999:293).

Min forskerposisjon har vært preget av metodologisk agnostisisme, og jeg har forsøkt å forholde meg mest mulig nøytral i forhold til anvendelsen av teori på det empiriske grunnlaget for studien. Her tas det utgangspunkt i Peter Donovans definisjon av nøytralitet som et relasjonsbasert konsept, hvor partene ofte står i et spenningsforhold til hverandre (Donovan 1999:235). Teori og empiri vil alltid stå i et visst spenningsforhold, og som eksempel på dette er plasseringen av AMORC innen så mange ulike religionssociologiske og religionshistoriske kategorier som nevnt innledningsvis. I dette arbeidet har jeg søkt å følge Donovans tre kjerneområder for nøytral formidling innen religionsvitenskap, som han beskriver som: "Non-prejudicial language" (1999:239), "[the] suspension of belief and disbelief" (1999:241) og "professional neutrality" (1999:242). Sistnevnte knytter seg implisitt an til Hufford, og nødvendigheten av å være bevisst om forholdet mellom forskerrollen og den personlige stemmen.

Metoden i arbeidet med oppgaven har altså vært både empirisk og analytisk, og har vekslet mellom emiske og etiske perspektiver. Jeg varierer eksplisitt mellom å la ordenen og medlemmene få tale sin egen sak, og sette dette inn i et større teoretisk og faglig perspektiv. Dette anser jeg som nødvendig både for å bevare respekten for materialet, og for å unngå kun en rent deskriptiv og refererende redegjørelse.

¹⁵ Medstudenter har spøkefullt foreslått at jeg burde intervju meg selv, siden informantene allikevel skal anonymiseres.

1.5 Oppgavens struktur

Denne innledningen har tjent som en kort presentasjon av oppgavens fagområde og tema, dens problemstillinger og avgrensning, samt en kort preliminær redegjørelse i tilknytning til premissene for nøytral religionsvitenskapelig analyse generelt, og denne oppgaven spesielt.

Oppgaven for øvrig er strukturert etter de to problemstillingene som ble presentert ovenfor. De to neste kapitlene vil ta for seg teoretiske og metodologiske problemer knyttet til studiet av AMORC. Kapittel 2 tar for seg utvalget av muntlige og skriftlige kilder, og beskriver metodologiske problemer knyttet til anvendelsen av disse. Kapittel 3 gjør rede for hovedtrekk ved forskningshistorien innen feltet vestlig esoterisk tradisjon, presenterer Antoine Faivres og Wouter J. Hanegraaffs teorier som hjørnesteiner for denne studien, problematiserer og avgrenser forskningsfeltet og drøfter teoriernes betydning for oppgaven.

De fem påfølgende kapitlene er viet oppgavens andre problemstilling, og presenterer karakteristiske trekk ved AMORCs historie, organisasjon og lære. Kapittel 4 presenterer organisasjonen AMORCs tilblivelse og fremvekst i en historisk og kulturell kontekst¹⁶. Kapittel 5 behandler den emiske, mytiske fortellingen om rosenkorstradisjonen, som AMORC opplever å være ledd i og forvaltere av, og analyserer bruken av tradisjonsbegrepet fra et etisk ståsted. Kapittel 6 gjør rede for AMORCs organisasjonsstruktur, medlemskapsforhold og sosiale aktiviteter. Her vil det også bli gjort plass til en tentativ religionssosiologisk organisasjonsanalyse. Kapittel 7 presenterer sentrale trekk ved AMORCs kosmologi (herunder gudsoppfatning), antropologi og mulige etiske og moralske implikasjoner av rosenkorslæren. I og med at de fleste teorier om vestlig esoterisk tradisjon er sentrert rundt tankeretningers lære er det naturlig å vie kapittel 8 til en kortfattet samlet drøfting og oppsummering av AMORC i lys av Antoine Faivre og Wouter J. Hanegraaffs teorier om vestlig esoterisk tradisjon. Oppgavens formelle avslutning vil derfor kun være en tentativ og oppsummerende besvaring av de to problemstillingene som ble presentert i punkt 1.3.

¹⁶ Det er innlysende at presentasjonen av den historiske konteksten må bli svært overfladisk, i og med at tiden omkring AMORCs grunnleggelse var en blomstringstid for denne typen organisasjoner.

2: Kilder til AMORC, og metodologiske problemer knyttet til anvendelsen av disse

2.1 Tilgjengelighet

Det å studere en ordens historie, organisasjon og lære medfører at man må ha en del sentrale problemstillinger i mente. Opp i gjennom historien har esoteriske doktriner blitt formidlet gjennom mysterieskoler som valgte ut sine elever like mye på bakgrunn av deres evne til å beskytte læren slik at den ikke skulle bli misbrukt av uinnvidde som for deres åndelige kvaliteter (Sellon & Weber 1992:320). Selv om AMORC er en organisasjon med en større internasjonal utbredelse finnes ikke selve læren publisert noe sted, men anses å være et medlemsprivilegium som hovedsakelig formidles gjennom monografier, rituelle foredrag som kalles *konvokasjoner*, og innvielser. Dette fører naturligvis også til at det er umulig for forskeren å foreta noen uavhengig drøfting av slike organisasjoners argumenter, verken når det gjelder lærens innhold eller tanken om historiske røtter og kontinuitet (jfr. Melton 1986:70).

Ordenens grunnlegger Harvey Spencer Lewis presiserte også nøye at ingen bøker publisert i AMORCs regi inneholder rosenkorsordenens offisielle lære, da kjennetegnet på organisasjonens seriøsitet er at læren ikke skal legges ut for salg (Lewis 1984:182 og 186). Ordenen er også påpasselig med å påpeke at all litteratur som utgis på AMORCs forlag står for forfatterens egen regning (jfr. Bernard i Toussaint 1998:13). Dette fratår ordenen det ideologiske ansvaret for tanker som presenteres i skriftlig form, og med mindre man inntar et sterkt relativistisk perspektiv utelukker dette den direkte autoritative skriftlige primærkilden som forskningsobjekt. Samtidig lover også ethvert medlem å respektere studienes og ritualenes private natur, noe som også utelukker den muntlige kilden som inngangsport til AMORCs lære. Dersom medlemskapet opphører forplikter man seg til å returnere monografiene, og taushetserklæringen man undertegner ved innmeldelsen er, som nevnt, bindende også etter medlemskapets opphør.

I utgangspunktet kunne det virke som om et studium av AMORCs lære er en umulig oppgave, men i og med at ordenen tross alt ønsker å gjøre sin eksistens kjent blant det brede lag av befolkningen, må de nødvendigvis lette litt på sløret for å gi et innblikk i og et inntrykk av hvilke prinsipper det er som bærer AMORC som struktur.

Det finnes så vel skriftlige som muntlige primærkilder tilgjengelig. Religionshistorikere har tradisjonelt tillagt skriftlige kilder stor vekt, og undertegnede er intet unntak. Historiker Knut Kjeldstadli kommenter at historisk orienterte fag til tider har vært en smule dokumentfetisjistiske (1999:195). Han påpeker fordelene ved å ta i bruk muntlige kilder, både som supplement til skriftlige kilder, men også som kilder til informasjon man ikke kan finne andre steder (jfr. Kjeldstadli 1999:193ff). De gir også en mer direkte tilgang til den erfaringsnære dimensjonen. Samtidig handler det også om å interessere seg for andres virkelighet (Esborg 2005:91).

I studiet av AMORC har det vært helt nødvendig å anvende muntlige kilder. I og med at læren ikke er tilgjengelig var jeg i oppstartsfasen usikker på hvor mye publisert skriftlig materiale som fantes. Samtidig påpeker AMORC at de ikke formidler dogmatiske sannheter, og heller ikke ønsker å begrense medlemmenes tanke-, tros- og handlefrihet. Derfor har det vært nødvendig å undersøke graden av koherens mellom medlemmers oppfatninger og ordenens selvpresentasjon.

2.2 Skriftlige kilder: Valg og begrunnelse

Helt siden grunnleggelsen i 1915 har så vel ordenens overhoder som øvrige engasjerte medlemmer vært svært produktive, litterært sett. Det finnes en mengde publikasjoner som tar for seg ulike temaer som medlemmer kan ha interesse av. Noe av dette speiler interesser i samtiden, for eksempel ga Harvey Spencer Lewis i 1929 ut en manual over hvordan man kunne anvende åndelige teknikker blant annet i arbeidslivet. Slik litteratur vil naturligvis alltid vekke interesse, men kanskje særlig i et USA som på dette tidspunktet stod på terskelen mellom "the roaring twenties", og den nådeløse økonomiske krisen som fulgte i kjølvannet av børskrakket i oktober samme år.

Mange tidsskrifter, artikler og bøker er tilgjengelige for allmennheten, og det har vært nødvendig å velge ut noen få titler ved hjelp av visse heuristiske kriterier. I og med at det er gjort så lite forskning på AMORC fra før, samt at dette er en studie som tar for seg AMORCs historie, organisasjon og lære har jeg i hovedsak basert meg på bøker som behandler dette mer generelt, og som synes å være aktuelle også i dag. Utvalget har også vært begrenset primært til litteratur skrevet av ordenens øverste internasjonale ledere, som bærer tittelen *imperator*, eller til ledere for språklig avgrensede jurisdiksjoner,

stormestere. Årsaken til dette er at man tross alt må kunne betrakte lederes utsagn som autoritative når det gjelder AMORC som organisasjon, selv om medlemmene står fritt til å godta eller forkaste disse utsagnene etter eget ønske og samvittighet.

Kosmiskt utvald. En berättelse om Harvey Spencer Lewis (1972) er en emisk biografi over Lewis' liv og ordenens grunnleggelse og utvikling. Boken fremstår med tidvis sterkt hagiografiske trekk, så det har vært nødvendig å legge litt kritisk sans til grunn for lesningen. I dag presiserer man gjerne også at man ønsker å unngå persondyrking i AMORC, men at det kanskje var litt sterkere tendenser til dette tidligere (jfr. Söderlund). I tillegg til å være en livsberetning om Lewis, inneholder boken sitater fra hans egne tekster, og er derfor et interessant dokument over Lewis' eget syn på ordensvirket. Ordenens grunnlegger og første imperator, Harvey Spencer Lewis, ga selv i 1929 ut boken *Rosicrucian questions and answers with complete history of the Rosicrucian order* som skulle tjene som en generell presentasjon av ordenen og dens faktiske og mytiske historie. To tredjedeler av denne boken er viet beskrivelse av ordenens tradisjonelle historie, mens resten presenterer viktige momenter om ordenens selvforståelse og lære formulert som spørsmål og svar. I 2001 ga nåværende imperator Christian Bernard (se bilde 2) ut en tilsvarende: *Questions and Answers*. Disse gir en generell presentasjon av ordenens selvforståelse.

I tillegg har stormester for den franske jurisdiksjonen, Serge Toussaint (1998) utgitt *Rosenkorsontologin. Rosenkorsfilosofernas lära om varandets väsen*. Her beskriver han tolv kosmiske lover, som også Bernard gir sin tilslutning til. Boken er ment som en sammenfatning av rosenkorsundervisningen, selv om den ikke er uttømmende (Toussaint 1998:119). Det er derfor naturlig å legge denne til grunn for analysen av karakteristiske trekk ved AMORCs lære (jfr. kapittel 7).

I prosjektperioden har jeg også hatt tilgang til den skandinaviske storlosjens bulletin *Rosenkorset*. Denne kommer ut kvartalsvis, og er tilgjengelig for ikke-medlemmer pr abonnement. Både *Positio* og *Rosenkorset* har i liten grad vært benyttet som referanse, men det har vært viktig lesning og hører med i en presentasjon av det empiriske grunnlaget for oppgaven. I *Rosenkorset* forekommer både fotografier og referater fra ulike aktiviteter ved storlosjen, men også større internasjonale begivenheter. Der fins også oversatte artikler, et eget bilag til Fakkeltålerordenen, samt tekster, dikt og

ord til ettertanke skrevet av medlemmene selv. Ordenen finnes også på internett: www.amorc.com og www.amorc.no, og det finnes også ulike introduksjonshefter og annet informasjonsmateriale som blir sendt på forespørsel til interessenter.

2.3 Feltarbeid og muntlige kilder

Feltarbeidet som kvalitativ metode oppstod innenfor sosialantropologien, og Franz Boas og Bronislaw Malinowski anses som metodens grunnleggere (Nielsen 1996:30-36). Sosialantropologisk feltarbeid har tradisjonelt befattet seg med fremmede kulturer, men feltarbeidet ble tidlig også en etablert metode i kulturhistoriske fag (Öhlander 1999:11). Under påvirkning fra blant annet disse fagene er det blitt mer vanlig å utføre feltarbeid i hjemlandet, også i eget miljø. Dette kan medføre andre utfordringer enn et lengre feltarbeid i en fremmed kultur. Riktignok er det ikke nødvendig å bruke mye tid på å sette seg inn i fremmedartede elementer som språk, kosthold, kultur, sosiale leveregler, påkledning og helsemessige hensyn. Samtidig kan dette manglende fokus på det fremmedartede også være en fallgrube. Dette kan innebære både at man overser potensielt viktige komponenter i det at man tar ting for gitt, og at man kanskje ikke i like stor grad våger å stille ”dumme spørsmål”.

Etnologen Lars Kaijser skriver at feltarbeid er en samlebetegnelse for ulike typer undersøkelser som: ”utförs i de sociala och fysiska miljöer där den verksamhet eller de aktiviteter som en forskare intresserar sig för äger rum” (Kaijser 1999:24). I tilfellet AMORC foregår det meste av aktiviteten på individuell basis, hjemme hos det enkelte medlem, og samtalen har derfor stått sentralt. Intervju er også en av de vanligste metodene i feltarbeid, sammen med observasjoner, deltagelse og eventuelt fotografering, og dette suppleres ofte med skriftlige kilder (Kaijser 1999:24f).

Med unntak av enkeltstående fotografier av storlosjens lokaler, har Datatilsynets krav om konsesjon og anonymisering ved innhenting av sensitive opplysninger, herunder religiøs oppfatning, umuliggjort bruk av egen fotodokumentasjon. I og med at de fleste av ordenens møter og ritualer er lukket for utenforstående har det i svært liten grad vært mulig å benytte deltagende observasjon som metode. Åpne møter forekommer, men i et prosjekt av så kort varighet som et masterstudium er muligheten til å delta i dette svært

begrenset¹⁷. Jeg har deltatt under en fredsmeditasjon i en lokal enhet¹⁸, og hatt et todagers opphold ved den Skandinaviske Storlosjen hvor jeg intervjuet stormester Live Söderlund (se bilde 3), fikk en omvisning på området samt fikk delta under en gjennomføring av det daglige ritualet som utføres ved storlosjen¹⁹. Jeg påberoper meg altså ikke å ha gjennomført et feltarbeid *sensu* Kaijser i og med at jeg nesten utelukkende har benyttet intervju som feltarbeidsmetode.

2.3.1 Informanter og intervjuer

I motsetning til for eksempel Den norske Frimurerorden finnes det ingen offentlig tilgjengelig medlemsmatrikkel for AMORC, og medlemskap anses som en privatsak. Enkelte medlemmer har ulike ansvarsverv, men heller ikke deres navn vil nødvendigvis være å finne i offentlige sammenhenger, og de kan ha gode grunner til å ønske å være anonyme²⁰. Med unntak av stormester Live Söderlund, som arbeider med ordenen på heltid og er en offentlig person, er samtlige informanter anonymisert i henhold til norsk samfunnsvitenskapelig datatjenestes (NSD) regulativer²¹. Det har ikke vært noen eksplisitt målsetning å samtale med et representativt utvalg av medlemmer, men det foreligger allikevel noen nyanser i alder, kjønn og religiøs bakgrunn. De fleste informantene har også en fartstid i ordenen på mellom ti og tyve år, og ga inntrykk av å ha et gjennomarbeidet forhold til både eget medlemskap og AMORCs lære. Utvalget av informanter skyldes for det meste tilfeldigheter, men er naturligvis også en faktor å ta med i kildevurderingen. Når informantens navn oppgis i teksten er disse fiktive, og i

¹⁷ Sosialantropolog Finn Sivert Nielsen bemerker også problemene ved innskrenkninger i studienes varighet, men insisterer allikevel på at det "går an å få mye ut av et kortere arbeid, hvis man ordner seg bevisst" (Nielsen 1996:83).

¹⁸ Senere fikk jeg også lov til å studere dette ritualet hjemme hos ansvarshavende for Østlandet. Jeg fikk beskjed om at dette egentlig ikke skal forekomme, men at jeg kunne få se på det siden jeg hadde deltatt på det tidligere. Jeg noterte underveis, og disse notatene ble sendt til storlosjen for godkjenning. Det skal ikke siteres fra disse tekstene, og jeg har derfor kun mine egne notater og egen hukommelse å gå ut i fra.

¹⁹ Dette er vanligvis ikke åpent for ikke-medlemmer, men jeg fikk lov til å delta siden jeg hadde vært medlem.

²⁰ Foruten et ønske om respekt for privatlivets fred, har enkelte også påpekt at det er tradisjon for å være anonym i slike sammenhenger (Hartveit 1999:134).

²¹ Her må det påpekes at med omkring 500 medlemmer på landsbasis utgjør AMORC et lite miljø, og det vil alltid være en mulighet for at informantene kan gjenkjenne hverandre. Særlig personer med nasjonale ansvarsverv vil alltid kunne være lette gjenkjennelige for andre medlemmer.

informantlisten bakerst finnes opplysninger om omtrentlig alder og medlemstid i ordenen²².

Det har vært til dels vanskelig å forholde seg til NSDs retningslinjer²³, og dette kan ha noe å gjøre med at rammekonsesjonsordningen som NSD forvalter hittil har fokusert på ”datafaglige spørsmål som knytter seg til større kvantitative undersøkelser” (Alver & Øyen 1997:91). Bente Gullveig Alver og Ørjar Øyen tror håndteringen av kvalitative data vil få mer oppmerksomhet i tiden som kommer blant annet fordi disse i stor grad er personnære (1997:91). Også i følge Knut Kjeldstadli er det nettopp erfaringsnærheten og det unike ved denne typen muntlig kilde som gjør den så verdifull (Kjeldstadli 1999:193ff). Forskeren blir derfor ofte stående i klem mellom forskningsetikkens prinsipper og ønsket om å ivareta den genuine, muntlige kilden²⁴. Et eksempel på dette er at medlemmer selv stiller opp til fotografering i den offisielle bulletinen *Rosenkorset*, mens forskeren forventes å følge NSDs krav om anonymisering. Medlemmer har også gitt intervjuer i pressen under fullt navn. Dette har gjort at forskningsetiske hensyn i stor grad har blitt stående som ”dørvakter foran feltarbeidet [...] Etikken er *ekstern* i forhold til metoden” (Nielsen 1996:66).

I forbindelse med feltarbeidskurset i regi av daværende IKS våren 2004, tok Astrid Espseth og jeg kontakt med lederen for en av AMORCs enheter i Norge. Vedkommende satte oss i forbindelse med Per, Sara og Tone. Allerede her gjorde problemet med utvalget av informanter seg gjeldende. Det at kontakt må formidles via en tredje part gjør i teorien, dersom dette skulle være ønskelig, at organisasjonen selv kan bestemme hvilke personer som uttaler seg. Samtidig kan det gjøre forskeren fullstendig avhengig av nøkkelinformantens rolle. I dette tilfellet fantes det ikke noen slik enkelt nøkkelinformant totalt sett. Som tidligere medlem kjente jeg til flere som hadde vært medlemmer på det tidspunktet jeg selv meldte meg ut, og enkeltpersoner kunne derfor kontaktes direkte. Noe kan også ha skyldtes rent sammentreff, som at Dagny er en bekjent, men som jeg ikke visste var medlem i AMORC fra før. Jeg kom også i kontakt med Harald via

²² Andre opplysninger om informantene kan ikke inkluderes av hensyn til faren for sammenkobling av bakgrunnsvariabler.

²³ Blant annet ble jeg gjentatte ganger oppfordret til å lage en informantliste med oversikt over informantene og de fiktive navnene jeg hadde gitt dem. Dette til tross for at jeg presiserte at mitt snevre utvalg ikke innebar noen fare for at jeg skulle glemme hvem jeg hadde kalt hva.

²⁴ Flere av informantene reagerte også med undring på alle formalitetene rundt konsesjon, samtykkeerklæring og arkivering.

bekjente, og her var det også et sammentreff at han meldte seg ut av ordenen før jeg rakk å møte ham. Dette gjorde at jeg fikk belyst en uventet og ikke planlagt vinkel på medlemskapsituasjonen. Cecilie visste jeg hvem var fra min egen medlemstid, og var en naturlig person å henvende seg til. Live Söderlund etablerte kontakt med Elise og Nils.

Jeg har primært hatt én samtale med hver informant, og eventuelt tatt kontakt igjen der dette har vært nødvendig for å oppklare uklarheter i forbindelse med samtalen²⁵. Det har dessverre ikke vært tid til å gjøre flere dybdeintervjuer med hver informant²⁶.

Som nevnt ovenfor har det vært nødvendig å spille med åpne kort i forhold til mitt eget tidligere medlemskap. I enkelte av intervjuene har jeg hatt opptil tre relasjoner til informanten: som forsker, tidligere medlem og bekjent. Man kan naturligvis ikke se bort i fra at dette kan ha hatt innvirkning på resultatene, og det har derfor vært desto viktigere å sammenholde de muntlige kildene med skriftlig materiale. I tillegg har det vært viktig å gjøre disse intervjuene relativt formelle og strukturerte, med en forholdsvis klart avgrenset begynnelse og slutt (jfr. Nielsen 1996:110f og Fägerborg 1999:63).

Forskere påpeker også maktforholdet i intervjusituasjonen som et kommunikasjonsproblem, og at forskeren som regel har overtaket i og med at det er underforstått at det er dennes interesser som skal prioriteres (Fägerborg 1999:66 og Blehr 1994:53). Samtidig har også organisasjonen makt i intervjusituasjonen ved hjelp av taushetserklæringen som medlemmene undertegner. Man skal heller ikke utelukke det som kan kalles samtalsens tredje nærværende (Pripp 1999:43). Dette innebærer at grupper som tilskrives visse kollektive egenskaper kan være vel så opptatte av å svare på slike allmenne oppfatninger som å svare på intervjuerens spørsmål (1999:43). Riktignok er det ingen tegn på en stor allmenn motstand mot ordener, men det finnes visse fordommer som kommer til uttrykk så vel i mediene og populærvitenskapelige tekster²⁷, som i

²⁵ Båndintervju ble først transkribert i sin helhet: "Grundregeln är att allt prat på bandet skrivs ut ordagrant" (Fägerborg 1999:69). Deretter ble det skrevet sammendrag til hvert intervju. Notatintervju ble det skrevet sammendrag av direkte fra notatene. Sammendraget ble sendt til informanten for gjennomsyn og korrigerings. Etter prosjektslutt vil materialet bli anonymisert og arkivert.

²⁶ Det tar flere fulle arbeidsdager bare å transkribere ett enkelt kassetintervju, hvorpå det skal skrives sammendrag av dette igjen.

²⁷ Karl Milton Hartveit beskriver en del slike allmenne fordommer i sine populærvitenskapelige bøker *Den okkulte løsning* (1995) og *De skjulte brødre* (1993). Han går ikke helt fri av disse fordommene selv heller, og legger liten skjul på sin begeistring for Rudolf Steiners antroposofiske verdenssyn. Språklig sett kan han også kritiseres for å være både populistisk og generaliserende, men han presenterer i det minste en del ulike moderne esoteriske og nyreligiøse retninger på en historisk, omfattende og grundig måte.

folkeopinionen og i akademien²⁸. Noen av informantene var opptatte av å presisere at AMORC ikke er en religion eller en religiøs sekt, andre at det ikke er en ”hemmelig” orden og så videre.

Feltarbeid generelt og intervjuer spesielt innebærer en pendling mellom nærhet og distanse, noe som samsvarer med Clifford Geertz tanke om at innenfra- og utenfraperspektiv ikke må betraktes som binære motsetninger²⁹. Dette ble kanskje særlig tydelig i og med at jeg tidligere hadde vært innenfor, og nå kom tilbake i en ny rolle. Dette førte også til at det tok litt tid å bli trygg på forskerrollen, og kanskje en litt for sterk påpasselighet med å unngå taushetsbelagte emner.

Live Söderlund skrev i en e-post at det finnes like mange oppfatninger som det finnes rosenkorsmedlemmer. Det er derfor naturlig å bruke intervjumaterialet som uttrykk for AMORC som en levende tradisjon, og la informantenes uttalelser belyse de skriftlige kildene i samsvar med Kjeldstadlis poengtering av de skriftlige kildenes presedens innen historisk orientert fag. Samtidig er dette en avhandling om AMORC, og denne bruken av kildene skaper balanse i fremstillingen, i og med at de skriftlige kildene stort sett kommer fra personer med lederverv. Etter denne gjennomgangen av kildene slutter jeg meg til Kjeldstadlis uttalelse om at det ikke er noen grunn til å erstatte dokumentfetisjisme med intervjufetisjisme, for det er knyttet vel så mange kildeproblemer til disse som til skriftlig primærmateriale (Kjeldstadli 1999:195).

Dette kapitlet har både påpekt sentrale metodologiske problemer knyttet til studiens kildemateriale, og gjort rede for utvalget av primærkilder. Neste kapittel vil heve denne diskursen fra det rent deskriptive til et analytisk nivå, og vil gjøre rede for oppgavens teoretiske innfallsvinkler.

²⁸ Wouter J. Hanegraaff (1998b) bemerker at unge forskere bør unngå å bruke begrepet ”okkult” dersom de skal ha noe håp om å skaffe midler til egen forskning, og videre: “[A] straightforward historical term such as ”Rosicrucianism” is still likely to evoke vaguely sinister associations with secret societies and the lunatic fringe” (1998b:xf).

²⁹ Barbro Blehr bemerker: ”Gränsen mellan att vara ute och att vara inne behöver inte vara någon skarp linje. Den kan också framstå som en gråzon” (Blehr 1994:77).

3: Metodologisk tilnærming til studiet av vestlig esoterisk tradisjon

3.1 Begrepsavklaring i forhold til emiske posisjoner

Anvendelsen av begrepet ”vestlig esoterisk tradisjon” byr på både semantiske og praktiske utfordringer. Wouter J. Hanegraaff skriver: ”Defining ”Western esotericism” is precisely as difficult as defining ”religion”, and for very similar reasons” (Hanegraaff 2004:489). Termen ”esoterisk” er et begrep med lite leksikalsk innhold, *eso* betyr innenfor og *ter* impliserer et motsetningsforhold (Faivre 1994:4). Etymologisk stammer det fra det greske *esoterikos* som betyr innadvendt³⁰, og beskrives gjerne med ord som: ”bare for de innviede [...] vanskelig tilgjengelig; hemmelig” (*Filosofileksikon* 1996:152)³¹. ”I det gamle Hellas var betegnelsen knyttet til mysteriereligionene, hvis kultus ble holdt hemmelig for de uinnvidde” (Gilhus & Mikaelsson 1998:38). Som substantiv opptrer det først på fransk på begynnelsen av 1800-tallet³² (Hanegraaff 2004:490).

I forlag og bokhandel anvendes begrepet som en generisk betegnelse på en lang rekke relaterte emner som omhandler paranormal aktivitet (Faivre 1998:1). Antoine Faivre påpeker også at termen esoterisk, i tillegg til å referere til oppfattelsen om at det dreier seg om noe som er hemmelig, benyttes for å betegne en bestemt type kunnskap eller åndelig kjerne i flere eller alle religiøse tradisjoner:

[A] type of knowledge, emanating from a spiritual center to be attained after transcending the prescribed ways and techniques [...T]his higher level of ”knowledge” would overarch all particular traditions [...] which are only so many means of access. It is identical to all who achieve it; experience of its

³⁰ Aristoteles får gjerne æren av å ha oppfunnet begrepet, men det ble først introdusert omkring 166 evt av Lucian fra Samosata (Hanegraaff 1998a:384). Årsaken kan være at han selv benyttet begrepet ”eksoterisk” (jfr. Hanegraaff 2005:336).

³¹ Clemens av Alexandria var den første som assosierte begrepet esoterisk med noe som er hemmelig, i tilknytning til Aristoteles’ tekster (Hanegraaff 2005:336).

³² Det opptrer første gang i 1828 på fransk som *l’ésoterisme* i Jacques Matters *Histoire critique du gnosticisme* (Hanegraaff 1998b:ix). Antoine Faivre mener man må skille mellom den etiske termen *esotericism* og *esoterism* som en perennialistisk posisjon (Faivre 1994:5). Jeg vil kort komme inn på denne distinksjonen senere, men vil her presisere at min bruk av ”esoterisme”, ”esoterisk” og ”esoteriker” svarer til Faivres *esotericism*, *esoteric* og *esotericist*. Dette ser også ut til å være gangbart i norsk faglitteratur (jfr. Gilhus & Mikaelsson 1998).

attainment is the proof or guarantee of the “transcendent unity of religions” (Faivre 1994:5).

Dette samsvarer også til en viss grad med Christian Bernards forståelse av begrepet, som også omtaler AMORC eksplisitt som en esoterisk bevegelse (Bernard 2001:9). For Bernard betyr begrepet esoterisme en visdom eller *gnosis* som har blitt videreført uavbrutt gjennom tidene, og innebærer en kjennskap til mysteriene og de guddommelige lovene som virker i universet, i naturen og i mennesket (2001:103).

Ofte kobles den universalistiske eller perennialistiske tanken til idéen om hemmeligheter, og man tenker seg da at religioner har et eksoterisk, ytre innhold beregnet på massene, og en esoterisk, hemmelig dimensjon beregnet på noen få innviede (Faivre 1998:1). Det er også en utbredt emisk oppfatning at denne esoteriske dimensjonen inneholder religionens ”sanne” lære, og at man således kan tale om esoterisme *sui generis*³³. En variant av denne perennialistiske posisjonen er den religionshistoriske ”Eranos”-skolen, som blant annet innbefattet Mircea Eliade og Carl Gustav Jung, og som gjerne betegnes som ”religionistisk” (Hanegraaff 2005:337ff). Her opereres det også med en typologisk tanke om at religionens indre dimensjon er dens sanne kjerne, og at dette danner en motsats til det overfladiske nivået av dogmer og sosiale institusjoner (2005:337).

Mye av denne typen litteratur har en apologetisk eller polemisk agenda, anvender gjerne begreper som esoterisk, okkult, mystisk og magisk nærmest synonymt, og karakteriseres ofte av å være generaliserende. Wouter J. Hanegraaff omtaler disse posisjonene som dogmatisk, hvor den perennialistiske varianten kan sies å representere en parallell til kristen dogmatisk teologi (Hanegraaff 2004:500). Begge disse posisjonene er for snevre til å være nyttige som analyseverktøy i en religionshistorisk diskurs, da denne må tilstrebe nøytralitet, og ikke kan ha til hensikt å diskutere verken hvorvidt vestlig esoterisk tradisjon eksisterer som en tradisjon *sui generis*, eller hvorvidt AMORC kan sies å representere noen form for ”sann” esoterisme³⁴.

³³ Frithjof Schuon kan tas som eksempel på denne essensialistiske posisjonen: “[W]hat concerns us here is [...] esoterism as such [...] which in itself is independent of particular forms, since it is their essence” (Schuon 1981:7).

³⁴ Dette må snarere betraktes som en emisk debatt, og overlatt til de ”religiøse ekspertene”.

I likhet med Faivre og Hanegraaff tar oppgaven utgangspunkt i vestlig esoterisk tradisjon som en forskerskapt kategori, og inntar en empirisk og kontekstualiserende posisjon i denne sammenhengen (jfr. Faivre 1994 og Hanegraaff 1998a:3-7). I og med at dette er et såpass nytt forskningsfelt, og studiet av AMORC faller inn under dette, er det nødvendig å foreta en kort gjennomgang av hovedtrekk ved de mest sentrale teoriene om vestlig esoterisk tradisjon.

3.2 Forskningshistorie og teoretisk rammeverk

3.2.1 Yates-paradigmet

Frem til 1960-tallet ble det gjort noen enkeltstudier på ulike aspekter av vestlig esoterisme, men uten at disse ble satt inn i en større historisk og kulturell kontekst (Bogdan 2003:9). I tillegg ble denne typen tanker mer utbredt gjenstand for en toveis polemisk debatt enn solid og empirisk belagt forskning (Hanegraaff 1998b:viii). Noe av årsaken til dette er blant annet å finne i teologiens dominerende rolle på dette feltet, og at vestlig esoterisk tradisjon som en eklektisk og synkretistisk variant av vestlig åndelighet til dels har havnet i den teologiske kategorien ”kjetteri” (jfr. Hanegraaff 2004:491 og Bogdan 2003:9). Et annet problem hadde å gjøre med at rådende forskningsparadigmer fremdeles til en viss grad var påvirket av et nærmest evolusjonistisk forhold til magi, religion og vitenskap: ”The historian of science cannot devote much attention to the study of superstition and magic, that is of unreason” (Sarton sitert i Hanegraaff 2004:501). En tredje mulig årsak til at historikere har oversett feltet kan være at representanter for esoteriske tradisjoner på slutten av 1800-tallet selv var svært aktive historieskribenter, men at deres arbeider bar preg av at deres fantasi kanskje var noe mer aktiv enn deres sans for historisk-kritisk metode (Hanegraaff 2005:338).

Trass i dette har det pågått seriøs forskning på feltet siden begynnelsen av 1900-tallet, og de første akademiske studiene av vestlig esoterisk tradisjon kom ut like etter første verdenskrig (Hanegraaff 2004:491). Den første til å fremme en helhetlig forståelse av vestlig esoterisk tradisjon var Will-Erich Peuckert (Hanegraaff 2005:338f). Det var allikevel den britiske historikeren Frances Amelia Yates’ (1899-1981) banebrytende arbeid *Giordano Bruno and the Hermetic Tradition* som i 1964 markerte et vendepunkt i forskningen og skapte det første reelle forskningsparadigmet innen studiet av vestlig

esoterisk tradisjon (Hanegraaff 1998b:ix og 2004:507). Hennes hovedområde var renessansen, og hun er også kjent for sin grundige historiske analyse av den engelske esoterikeren John Dees påvirkning på den tyske rosenkreutzerbevegelsen i *The Rosicrucian Enlightenment* fra 1972³⁵. Yates får gjerne æren av å ha satt den hermetiske tradisjonen³⁶, som et fenomen eksisterende fra renessansen og fremover, på det akademiske kartet (Hanegraaff 1998b:x). Hun kan også sies å ha vært den første som studerte esoterisme som et sammenhengende kulturhistorisk fenomen (Bogdan 2003:12).

I *Giordano Bruno* og i senere verker søkte Yates å vise at esoterisk filosofi og antikkens hermetiske tanker, gjenoppdaget i renessansen, har hatt en langt større innflytelse på europeisk historie enn tidligere antatt (Hanegraaff 1998b:ixf). Hun hevdet også at den hermetiske tradisjonen var en direkte kausal faktor i fremveksten av moderne vitenskap (Bogdan 2003:11). Denne tesen var svært kontroversiell da den ble lansert, blant annet fordi den impliserte at tidligere europeisk historiografi hadde hatt en ideologisk agenda i den sekulære rasjonalitetens tjeneste (Hanegraaff 1998b:x). Hanegraaff oppsummerer Yates-tesen slik:

[The] "Yates Paradigm" [...] has two main characteristics. First, "the Hermetic Tradition" (and by implication, Western esotericism generally) is presented as a quasi-autonomous counter-tradition pitted against the mainstream traditions of Christianity and rationality. Second, the presentation of this Hermetic Tradition is inextricably linked to modernist narratives of progress by means of science (Hanegraaff 2004:507).

Yates' teori har heller ikke fått stå uten kritikk. For det første er den implisitt litt for avhengig av moderne tanker om vitenskapelig fremgang, og må derfor rettferdiggjøre studiet av esoterisme i form av dens påvirkning på vitenskapen (Hanegraaff 1998b:xiii). For det andre fremstilles hermetisk filosofi, i betydningen vestlig esoterisk tradisjon, som et sammenhengende og enhetlig fenomen, snarere enn en gruppe av ulike tradisjoner med en viss familielikheter (Hanegraaff 1998b:xiv). I tillegg kan hennes teori kritiseres for å være litt for sterkt orientert til fordel for motkulturers sterke påvirkning på samfunnet,

³⁵ Det er ikke nødvendigvis noen motsetning her. Den italienske renessansen brukte nesten 200 år på å nå Storbritannia (jfr. Briggs 1997:2), og de tyske rosenkreutzermanifestene på begynnelsen av 1600-tallet sammenfaller dermed med britisk sen-renessanse under James I.

³⁶ Tanken om en hermetisk tradisjon oppstod allerede på 1930-tallet gjennom renessansehistorikeren Paul Oskar Kristellers bemerkning om *Corpus Hermeticum*s popularitet på 1400- og 1500-tallet (Hanegraaff 2001:13f).

noe som naturligvis gjorde den svært populær på 1960- og 1970-tallet, men som kan sies å gi et litt for unyansert bilde av vestlig vitenskapshistorie. Samtidig satte hun pekefingeren på et viktig moment i europeisk kultur, og kanskje var det nødvendig å uttrykke seg i store bokstaver for å gjøre samtiden oppmerksom på feltets betydning.

3.2.2 Antoine Faivre og esoterisme som hermeneutisk teknikk

Antoine Faivre la med sin tanke om esoterisme som hermeneutisk teknikk (jfr. *supra*) i 1992 grunnlaget for et nytt paradigme i forskningen på vestlig esoterisk tradisjon (Hanegraaff 2004:507). Som forsker anvender han begrepet på følgende måte:

[T]he term “esotericism” refers to an ensemble of spiritual currents in modern³⁷ and contemporary Western³⁸ history which share a certain *air de famille*, as well as the form of thought which is its common denominator (Faivre 1998:2).

Referansegrunnlaget for vestlig esoterisk tradisjon ble i følge Antoine Faivre først synlig som en samling av moderne filosofiske tendenser på slutten av 1400-tallet, selv om delkomponentene er langt eldre (i Hanegraaff 1998b:43). Eksempelvis var gjenoppdagelsen av klassiske hermetiske og gnostiske tekster i renessansen sentral for utviklingen av tanken om en tidløs visdomstradisjon, *philosophia perennis*. Denne tanken fantes allerede i middelalderens tanke om *prisca theologia* (Faivre 1994:7), men ble i renessansen i større grad blandet sammen med nyoppdaget før-kristent, hellenistisk og jødisk materiale, som ble refortolket i henhold til en kristen kontekst³⁹.

Naturvitenskapenes begynnende adskillelse fra teologien fra 1100-tallet og fremover ga, ved siden av å være opphav til moderne vitenskap, rom for en ny, ekstrateologisk forståelse av naturen og forholdet mellom det universelle og det partikulære (Faivre 1994:9). Dette muliggjorde tanken om å gå til det man mente var ”det indre” (*esoterikos*) som ikke hadde vært mulig i middelalderens univers, hvor den troende var ”innenfor” til enhver tid (1994:7). Sentrale elementer i denne nye alternative

³⁷ Termen ”moderne” betegner gjennomgående perioden fra ca 1500 (jfr. Faivre 1992:xi). ”Modernitet” og ”modernisering” anvendes i en noe smalere forstand (jfr. 3.2.3). ”Samtiden” betegner vår egen tid. Dette for å unngå forvirringer omkring begreper som ”postmoderne” og lignende (jfr. *infra*).

³⁸ “What we mean by the West is the vast Greco-Roman ensemble, both medieval and modern in which the Jewish and Christian religions have cohabited with Islam for several centuries” (Faivre 1994:7).

³⁹ *Prisca theologia* kan også sies å ha vært mer rettet bakover i tid mot en opprinnelig, men glemt teologi, mens *philosophia perennis* la større vekt på visdomstradisjonens kontinuitet gjennom tidene (Hanegraaff 2005:1126).

åndeligheten var de tre tradisjonelle vitenskapene alkymi, astrologi og numerologisk magi (Faivre 1992:xiv). I tillegg kommer en rekke tankestrømmer som ble unnfanget på slutten av 1400-tallet, og som har påvirket hverandre gjensidig frem til vår egen tid. Disse er en kristen refortolkning av jødisk kabbala, diskursen omkring *philosophia perennis* og ”den opprinnelige tradisjonen” inspirert av ny-aleksandrinsk hermetisme, tysk romantisk naturfilosofi (*Naturphilosophie*) inspirert av Paracelsus, 1600-tallets teosofi og rosenkreutzianisme og de intiatoriske samfunn som oppstod i kjølvannet av dette (Faivre 1992:xiv)⁴⁰. AMORC må a priori kunne sies å være et samtidig uttrykk i hvert fall for sistnevnte. Tanken om tradisjon i betydningen *philosophia perennis* danner også et adekvat utgangspunkt for å forstå AMORCs bruk av begrepet rosenkorstradisjonen.

I sitatet ovenfor beskrives esoterisme også som å være kjennetegnet av en særlig tenkemåte, og verdenssynet som kommer til uttrykk i Faivres definisjon har sterke holistiske trekk (Hanegraaff 1998a:400). Gjennom grundige studier av et bredt utvalg esoterisk tekstmateriale har Faivre tilsynelatende induktivt kommet frem til et sett av fire nødvendige og tilstrekkelige delkomponenter. I tillegg fremsetter han to tilleggskarakteristikker som går igjen i store deler av det esoteriske korpus, men som ikke utgjør fundamentale konsepter. De fire iboende egenskapene er:

- Korrespondanser: Tanken om synlige og usynlige symbolske og reelle korrespondanser mellom alle deler av universet, gjerne uttrykt som tanken om mikrokosmos og makrokosmos eller universell gjensidig avhengighet (Faivre1994:10).
- Levende natur: Kosmos oppfattes som en levende, kompleks og hierarkisk oppbygd organisme, som kan leses som en bok (1994:11).
- Forestillingsevne og medierende faktorer: Dette oppfattes som en nødvendig følge av tanken om korrespondanser, og innebærer at esoteriske tradisjoner ofte gjør bruk av redskaper som blant annet ritualer og symbolske bilder (1994:11).

⁴⁰Antoine Faivre beskriver forskjellen mellom 1600-tallets teosofi og den romantiske naturfilosofien på følgende måte: ”Theosophy *stricto sensu* starts from a speculation which bears on the Divine, whereas *Naturphilosophie* proper begins with an observation of natural phenomena, which it then tries to integrate into a holistic and spiritual worldview” (Faivre 2005:822).

- Opplevelsen av transmutasjon: Erfaringen av forvandling i betydningen *metamorfose*, hvor det ikke er noe skille mellom ervervet erkjennelse (*gnosis*) og indre erfaring (1994:13).

I tillegg til disse fundamentale eller iboende komponentene benytter Faivre to alternative tilleggskarakteristikker som ofte er til stede.

- Synonymisering: Dette innebærer en søken etter samstemmighet mellom ulike tradisjoner, i håp om at dette vil føre til en høyere erkjennelse (1994:14).
- Overlevering: Læren må overleveres eller overføres gjennom faste og etablerte kanaler fra mester til elev (1994:14f).

Med dette i mente kan en esoterisk tradisjon defineres med Wouter J. Hanegraaff og Antoine Faivre på følgende måte:

”[A]n esoteric tradition, on its foundation, can be defined as a historical continuity in which individuals and/or groups are demonstrably influenced, in their life and thinking,” by the four (or six) component elements that I have enumerated and which “they use and develop according to the specific demands and cultural context of their own period” (i Faivre 2000:xxix).

Faivres teori er en hjørnestein i forskningen på vestlig esoterisk tradisjon. Han har vært kritisert av blant andre Steven M. Wasserstrom for å skrive ut i fra et esoterisk livssynsperspektiv (Wasserstrom i Hanegraaff 2001: 22f). Hanegraaff plasserer derimot Faivre i følgende kategori: ”[A]cademic scholars of esotericism rather than esotericists using the study of historical currents as a vehicle for promoting their own particular beliefs” (Hanegraaff 2001:23).

En mer interessant kritikk i denne sammenhengen, og som er av direkte betydning for studiet av AMORC er hvorvidt Faivres teori er et egnet verktøy i analysen av AMORC som en esoterisk orden i samtiden. Faivre baserer sin teori på en referansesamling for esoterisk tradisjon som oppstod i renessansen, og gir lite rom for uforutsette endringer, refortolkning og nye elementer som kan ha kommet til under påvirkningen fra et mekanistisk og naturvitenskapelig verdenssyn (Hanegraaff 2004:508). Det sier seg selv at vitnesbyrdene fra en renessansealkymist og et moderne rosenkorsmedlem vil forholde seg til nokså ulike historiske og kulturelle kontekster, og man kan stille seg spørsmålet om ikke Faivre marginaliserer kreative nyvinninger til fordel for tanken om kontinuitet (jfr. 2004:508). Dette gjør seg særlig gjeldende i studiet

av okkultistiske⁴¹ retninger etter 1700-tallet (2004:508). I og med at AMORC ble grunnlagt så sent som i 1915 er det nødvendig å gjøre en undersøkelse av den mulige påvirkningen sekulær vitenskapelig tenkning kan ha hatt på vestlig esoterisk tradisjon.

3.2.3 Moderniteten og den sekulære tenkningens spill

Med basis i blant annet Antoine Faivres teori om vestlig esoterisk tradisjon søker Wouter J. Hanegraaff (1998a) å sette forholdet mellom esoterisme og modernitet på dagsordenen. Hanegraaff søker å bringe forskningen ett hakk videre, og hans kritikk av Faivres teori om vestlig esoterisk tradisjon dreier seg ikke så mye om delkomponentene i seg selv, som hvordan man skal forstå og tolke dem i studiet av slike tradisjoner i moderne tid (Bogdan 2003:17).

Modernisering er et begrep som forbindes med Max Weber, og betegner ”sosiale rasjonaliserings-, pluraliserings-, og differensieringsprosesser som særlig skyter fart fra slutten av 1700-tallet” (Krogseth 1998:7). Hanegraaff omtaler innflytelsen fra vestlig sekularisering⁴² og rasjonalitet som det definitive vannskillet i vestlig esoterisk historie (1998a:406). Når esoterisk tankegods reflekteres gjennom den moderne tenkningens spill oppstår nyfortolkning og det dannes nye filosofiske retninger. Hanegraaff peker på romantikken som oppstått fra esoterisk kosmologi gjennomlyst av den nye evolusjonistiske tankegangen, og okkultisme som påvirkningen fra vitenskapelig tenkning om årsak-virkning på den esoteriske korrespondansen tenkningen *sensu* Faivre (Hanegraaff 1998a:406f). Den okkultistiske bølgen på slutten av 1800-tallet kan altså ses som et forsøk på å refortolke tradisjonelt tankegods i en moderne rasjonell innpakning, noe som synliggjør forholdet mellom okkultisme og moderne sekulær rasjonalitet (Hanegraaff 1998a:408). Det er nødvendig å ha dette i mente i studiet av AMORC, da dette er en beskrivelse av ordenens direkte forløpere innen moderne åndelighet.

⁴¹ Begrepet ”okkultisme” er første gang registrert brukt av Eliphas Lévi, en nøkkelperson i 1800-tallets okkultistiske bølge. Han er også kjent for å ha popularisert begrepet ”esoterisme” (Hanegraaff 1998a:384f). Lévi benyttet også termene emisk for å beskrive sin egen verdensanskuelse (Hanegraaff 1998b:14). I en akademisk kontekst anvendes begrepet okkultisme for å beskrive: “19th century developments within the general history of Western esotericism, as well as their derivatives through the 20th century” (Hanegraaff 2005:888). Begrepsbruken samsvarer ikke med den mer populistiske anvendelsen av termen ”the occult” (jfr. 2005:888).

⁴² Hanegraaff synes å gjennomgående bruke ”sekularisering” i betydningen ”modernisering” og ”verdsliggjøring”. Han knytter ikke sin tese eksplisitt an til sosiologisk sekulariseringsteori, og jeg vil også unngå denne problemstillingen da dette ville utgjort en oppgave i seg selv.

I henhold til Hanegraaff har vestlig esoterisk tradisjon blitt reflektert i den sekulære tenkningens speil, et speil som kan sies å bestå av fire moderne vitenskapelige tankestrømmer, som har ført til en gjennomgående sekularisering av esoterisk tankegods. Disse er i kronologisk rekkefølge:

- Den vitenskapelig kausalitetstenkningen: Dette ble nevnt i forbindelse med okkultisme, og har i følge Hanegraaff hatt avgjørende innvirkning på den esoteriske korrespondansetenkningen.
- Den nye komparative religionsforskningen: Påvirkningen herfra kommer kanskje særlig til uttrykk i Helena Petrovna Blavatskys (1831-1891) nye teosofi (Hanegraaff 1998a:448), men også i perennialistiske posisjoner som nevnt ovenfor.
- Evolusjonisme: Som en populærvitenskapelig teori om historiens progresjon er evolusjonstanken ikke å finne i tradisjonell esoterisme⁴³, og representerer noe nytt (Hanegraaff 1998a:462). Evolusjonisme bringer også en ny dimensjon til Faivres tanke om transmutasjon.
- Psykologi: De nye retningene innen psykologi representerer det speilet som er nærmest oss i tid (Hanegraaff 1998a:518). Påvirkningen særlig fra jungiansk psykologi medførte en gradvis internalisering av religiøse konsepter, en sakralisering av psykologi og en psykologisering av esoterisme (Hanegraaff 1998:513). Den nye psykologien kan også ha hatt innvirkning på tanken om imaginasjon og medierende funksjoner, hvor en naturlig slutning vil være at mennesket selv har en mer umiddelbar tilgang til det guddommelige.

Den svenske religionsforskeren professor Olav Hammer peker på at utgangspunktet for alle disse tendensene er å finne i opplysningstiden. Dette er i samsvar med Webers moderniseringstanke som beskrevet ovenfor. Til Hanegraaffs fire speil, legger han tendensen til økt sosial mobilitet, som oppstod i opplysningstiden, og som skulle bane vei for den moderne vestlige individualismen (Hammer 2001:52).

I sin doktoravhandling *From darkness to light. Western esoteric rituals of initiation* bemerker Henrik Bogdan to særtrekk til ved moderne okkultistiske tankeretninger. Slike

⁴³ Her finnes det snarere tanker om åndelige prosesser i form av skapelse, fall og reintegrasjon (Hanegraaff 1998a:263).

retninger legger ofte vekt på den personlige religiøse erfaringen samt anvendelsen av esoterikerens vilje (Bogdan 2003:21).

I følge Hanegraaff, er det disse tankestrømmene fra slutten av 1700-tallet og 1800-tallet som ligger til grunn også for fremveksten av New Age⁴⁴. Dette krever en kort avgrensning og presisering med hensyn til oppgavens tema.

3.2.4 Avgrensning mot New Age

New Age-begrepet har blitt inkorporert i det norske språket som et engelsk lånord, og brukes både i dagligtale og i fagspråket. I norsk faglitteratur anvendes New Age som hyponym til den generelle termen nyreligiøsitet. Ingvild Sælid Gilhus og Lisbeth Mikaelsson, som må anses som noen av de fremste pionérene på feltet i norsk religionsvitenskapelig sammenheng, skriver: ”Nyreligiøsitet omfatter religiøse nydannelser som har oppstått i løpet av de siste snaut to hundre årene” (Gilhus & Mikaelsson 1998:11). Dersom man her anvender begrepene ”nyreligiøsitet” og ”nyåndelighet” synonymt, vil dette fra en forskers ståsted inkludere AMORC. Videre anvender de New Age, nye religioner⁴⁵ og uorganisert nyreligiøsitet⁴⁶ for å beskrive ulike trekk og nivåer av organisering innen nyreligiøsiteten (1998:11f). New Age beskrives som en betegnelse på ”en nyreligiøs bevegelse fra 1970-årene. Denne bevegelsen er løst organisert og har karakter av et marked – eller et nettverk – der hver enkelt aktør opererer på individuell basis” (1998:151). I Norge er magasinet *Alternativt nettverk* med sine årlige alternativmesser en av de største representantene for disse aktørene.

Det er vanskelig, og kanskje ikke heller bestandig like nødvendig, å avgrense feltet vestlig esoterisk tradisjon i forhold til New Age. I et nytt oppslagsverk om esoterisme i

⁴⁴ Dette står i kontrast til forskere som fremhever østlige tradisjoners rolle som premissleverandører for New Age, som blant annet Andrea Grace Diem og James R. Lewis (1992) og Paul Heelas (1996). I henhold til Hanegraaff er østlige elementer kun inkorporert i den grad de kan assimileres inn i et allerede eksisterende vestlig rammeverk (Hanegraaff 1998a:517).

⁴⁵ ”Nye religioner er organiserte religionssamfunn som man kan være medlem av” (Gilhus & Mikaelsson 1998:11). De baserer seg ofte på allerede eksisterende tradisjoner, men har brutt med dem ”og skapt noe som ikke eksisterte tidligere” (1998:12).

⁴⁶ ”Uorganisert nyreligiøsitet er en mer diffus form for religion som ikke er begrenset til spesifikke grupper eller New Age-nettverk. Det er her virkelig tale om religion ”smurt tynt utover”” (Gilhus & Mikaelsson 1998:12).

Norden vil esoterisme bli definert i vid forstand, hvor New Age inngår som den uorganiserte delen av esoterisme⁴⁷.

Hanegraaff skriver: "Most of the beliefs which characterize the New Age were already present by the end of the 19th century, even to such an extent that one may legitimately wonder whether the New Age brings anything new at all" (1998a:482f). Kanskje bringer ikke New Age med seg så mange nye innholdsmessige punkter, men som det fremgår av sitatet ovenfor kan det allikevel skilles ut blant annet gjennom hvordan New Age-bevegelsen organiserer seg. Til dette benytter Hanegraaff Colin Campbells (1972) teori om det kultiske miljø⁴⁸. Det kultiske miljø består i følge Campbell av ulike grupper som beskrives som: "ephemeral and highly unstable" (Campbell 1972:121). Men dette forutsetter også at det eksisterer et miljø som er formålstjenlig for den stadige nydannelsen av slike grupper (1972:121f). Hanegraaff kategoriserer New Age som det kultiske miljø som blir seg selv bevisst om at det utgjør en mer eller mindre enhetlig bevegelse (1998a:522). Dette gjør det også mulig å skille mellom "New Age Religion", som ser ut til å samsvare med den generelle norske termen "nyreligiøsitet" *sensu* Gilhus og Mikaelsson, og "New Age Movement" som oppstod på 1970-tallet (1998a:522). Hanegraaff skriver: "The New Age movement is [...] regarded as rooted in the so-called counterculture of the 1960s" (Hanegraaff 1998a:10).

Denne oppgaven tar for seg én enkelt organisasjon, som a priori ikke kan kategoriseres som en New Age-variant av esoterisme både på grunn av at den representerer en organisert virksomhet som har vedvart i over nitti år, og at den ble grunnlagt på et tidspunkt før det kultiske miljø ble bevisst om seg selv som en mer eller mindre sammenhengende bevegelse. Live Söderlund presiserte også at kjernen i læren er den samme i dag som den var i 1915, selv om det er gjort språklige forandringer. Det kan finnes elementer av New Age eller alternativ tenkning blant medlemmene, men det kan ikke trekkes slutninger fra det individuelle til det kollektive plan på bakgrunn av materialet som finnes tilgjengelig.

⁴⁷ Retningslinjene for dette er under utarbeidelse, og redaktørene er Olav Hammer og Henrik Bogdan. Det er foreløpig planlagt utgitt i 2007.

⁴⁸ Begrepet kult og de relaterte termene sekt, kirke og mystikk vil bli drøftet senere i tilknytning til kategoriseringen av AMORC som organisasjon.

En kulturanalytisk studie basert på teorier om postmoderne religion og åndelighet hadde naturligvis vært en mulig innfallsvinkel, men dette ville kreve både et mer omfattende feltarbeid, større tidsrammer og ikke minst et økt antall normerte sider for en masteroppgave. Det ville også ha hatt andre implikasjoner i forhold til valg av teoretisk perspektiv. Dette fører også til at teorier om det postmoderne i svært liten grad vil prege denne oppgaven. Lærens utilgjengelighet umuliggjør diakrone komparative studier av forholdet mellom monografiene slik de fremstår i dag, i forhold til slik de fremstod på Harvey Spencer Lewis' tid. Problemet med dette er naturligvis at man risikerer anakronistiske beskrivelser av ordenens selvforståelse, i det man må plukke informasjon der den er tilgjengelig, som beskrevet ovenfor.

Ingvild Sælid Gilhus og Lisbeth Mikaelsson skiller ikke mellom AMORC og historisk rosenkretzianisme i like stor grad som denne oppgaven gjør (jfr. 5.3), men plasserer samtidig AMORC implisitt i forkant av New Age: "Rosenkretzianisme er derfor, i tillegg til å være en livskraftig, eksisterende bevegelse, også et bindeledd mellom eldre esoterisme og den teosofisk pregete nyreligiøsiteten" (Gilhus & Mikaelsson 1998:40).

3.3 Religionsbegrepet i tilknytning til studiet av AMORC

I en masteroppgave på studieretning for religionshistorie kommer man vanskelig utenom en kort redegjørelse for religionsbegrepet i tilknytning til oppgavens tema. I et religionsvitenskapelig studium av AMORC står man som forsker overfor et pikant problem. Organisasjonen oppfatter ikke seg selv som en religiøs institusjon, og som nevnt ovenfor var det viktig for flere av informantene å påpeke dette. Årsakene var gjennomgående en tanke om at religion er synonymt med dogmatisk tenkning, og at AMORC er udogmatisk og derfor ikke en religiøs bevegelse. Ordenens nåværende imperator skriver også: "Its [AMORCs] origin, nature, and purpose would indicate that AMORC has never been, nor ever will be, a religion" (Bernard 2001:14ff).

I dette ligger det en tydelig emisk forståelse av religionsbegrepet og religiøse organisasjoner, og denne kan også være knyttet til den innledende beskrivelsen av vestlig

esoterisk tradisjon som en alternativ posisjon, stående i mellom religion og vitenskap⁴⁹. Samtidig kan esoteriske bevegelser kategoriseres som religiøse tradisjoner (jfr. Hammer 2001:495). Man bør heller ikke glemme at religion i utgangspunktet er en emisk, vestlig kategori som kom til i senantikken, og som har utviklet seg som en del av kristendommens selvforståelse (Flood 1999:44). AMORC oppfatter seg som å være en manifestasjon av en tidløs visdomstradisjon, og dette impliserer en tanke om at tradisjon har senioritet i forhold til religion⁵⁰.

Dette er et klart eksempel på hvordan forskeren står i nøytralitetens kryssild, og må forsøke å anvende et begrepsapparat som både skal være presist på et etisk nivå, og ikke oppleves som støtende fra et emisk ståsted (jfr. Donovan *supra*). Kanskje ville det oppleves som mindre problematisk å erstatte ”religion” med ”åndelighet” i beskrivelsen av AMORC⁵¹.

Det er ikke til å komme bort fra at AMORC er en organisasjon som befatter seg med ikke-empiriske størrelser og åndelige temaer. Dette, sammen med grunnleggelsens historiske kontekst, fører til at man må se AMORC i sammenheng med nyåndelighet eller nyreligiøsitet *sensu* Gilhus og Mikaelsson. Disse termene er ment som en nøytral betegnelse på de siste to hundre årenes åndelige og religiøse nydannelser, og kommer til å bli anvendt nærmest synonymt gjennom oppgaven.

Sosialantropologen Melford E. Spiro peker på problemene med religionsdefinisjon, og kommer frem til at det eneste som skiller religiøse systemer fra andre kulturelle organisasjonsformer er det at de refererer til overmenneskelige vesener (Spiro 1968:98). Dersom man presiserer dette til primært å gjelde ikke-empiriske størrelser, herunder tanker om reinkarnasjon, favnes AMORC av religionsbegrepet i en slik vid og nøytral forstand. AMORC har også et uttalt gudssyn, men krever ikke at medlemmene tror på gud. Et slags minimum må være, som Live Söderlund sier, at man bør være åpen for en åndelig dimensjon i tilværelsen for å ha glede av medlemskapet.

⁴⁹ Det er også vanlig innen ”New Age movement” *sensu* Hanegraaff at man har dette synet på religion, og ikke ønsker å la sin egen verdensanskuelse kategoriseres som ”religiøs” (Hammer 2005:857).

⁵⁰ Riktignok definerte Cicero i sin tid religion som å gjenlese og formidle tradisjon (Flood 1999:44), men det er konnotasjonene religionsbegrepet har fått som synes å være problematiske for AMORC.

⁵¹ Støtte for dette finnes i Paul Heelas og Linda Woodheads skille mellom ”life-as religion” og ”subjective-life spirituality” (Heelas & Woodhead 2005:5). Førstnevnte dreier seg om at livet leves i henhold til eksterne roller, mens sistnevnte betegner et liv levd i henhold til subjektive individualistiske og relasjonsbaserte erfaringer (2005:2).

3.4 Det teoretiske rammeverkets betydning for oppgaven

Etter denne presentasjonen av hovedteoriene som legges til grunn for analysen må det presiseres at begrepet "vestlig esoterisk tradisjon" i denne sammenhengen er en forskerskapt term. Begrepet har til hensikt å være et verktøy for å skille ut og analysere en gruppe av tankeretninger som har en viss familielikheter, og undersøke AMORC sett i lys av dette. Samtidig er disse teoriene først og fremst basert på tekststudier av ulike karakter, og retter seg dermed hovedsakelig inn mot esoteriske tradisjoners lære. For å få et mer komplett bilde av AMORC som organisasjon er det nødvendig å trekke inn blant annet religionssosiologisk organisasjonsteori. Det er gjort svært få forsøk på å plassere kategorien "orden" innenfor religionssosiologiske analysemodeller, og Henrik Bogdan (2003) er en av de første som har anvendt Arnold van Gennep og Victor Turners teorier om overgangsritualer på innvielser i vestlig esoterisk tradisjon. I dette tilfellet er det også vanskelig å komme bort fra religionssosiologiens befatning med tradisjonsbegrepet, i og med at dette står så sentralt i AMORCs forståelse av seg selv og sin formidlingsoppgave.

Dette er et tydelig eksempel på det Gavin Flood fremhever som behovet for at religionsvitenskapen i større grad engasjerer seg i utviklingen av en metateoretisk⁵² tverrfaglig samfunns- og humanvitenskapelig diskurs (jfr. Flood 1999:3 og 1999:40).

Det er ikke til å komme bort fra at teorier skapes av forskere, og det er derfor umulig å tillegge disse en essensialistisk betydning og fremdeles beholde den faglige integriteten. Dette innebærer at hvorvidt AMORC passer eller ikke passer innenfor én eller annen kategorisering av vestlig esoterisk tradisjon, ikke sier noe om hvorvidt AMORC representerer noen form for "sann" esoterisme. Hanegraaff advarer mot tendensen til å oppfatte teorier i essensialistisk forstand, og dette har hele tiden vært holdt som en rettesnor i arbeidet:

A rather long list could be made of publications in which the authors apply Faivre's definition to a wide range of currents and personalities, in order to decide whether or not these qualify as "esoteric." Many of these publications demonstrate a problem of general importance, i.e. the tendency among scholars of esotericism to understand definitions in an essentialist rather than nominalist fashion. Actually, however, since all definitions are scholarly constructs, no answer is possible to the question of "whether movement x is

⁵² Metateori definerer han som kritisk refleksjon omkring teori og praksis (Flood 1999:5).

really esoteric”; we can only know “whether movement x qualifies as esoteric according to definition y.” (Hanegraaff 2004:508).

Det som derimot er interessant er AMORCs egen selvforståelse, der de ser seg som én av de få esoteriske bevegelser på begynnelsen av 1900-tallet som hadde autentiske bånd til ”the Primordial Tradition” (Bernard 2001:9).

I og med at det er gjort så lite forskning på AMORC må denne oppgaven betraktes som en ”nominalforklaring”, hvor beskrivelsen av noe ukjent, altså AMORC, vil ta utgangspunkt i noe kjent, religionshistorisk fagtradisjon generelt og forskning på vestlig esoterisk tradisjon spesielt (jfr. Spiro 1968:85). Jeg vil altså ikke forsøke å legge frem ikke-empiriske, essensialistiske påstander om hva AMORC egentlig er (jfr. Spiro 1968:86). Dette er en diskurs som overlates til medlemmene, mens religionshistorikerens oppgave er å gjengi og analysere empiri i henhold til det teoretiske rammeverk som her er fremsatt.

Disse to metodologiske kapitlene danner rammene for denne studien av sentrale trekk ved Rosenkors-Ordenen A.M.O.R.C.s historie, organisasjon og lære. Tilgangen til primærkilder, og vurderingen av deres betydning, samt det teoretiske rammeverket forskeren må forholde seg til i studiet av moderne uttrykk for vestlig esoterisk tradisjon, har derfor utgjort en egen problemstilling. Årsakene til dette er både knyttet til at feltet er relativt nytt, og at det er spesielle problemer knyttet til å studere en orden hvis lære og sentrale ritualer ikke er tilgjengelige for forskeren.



1. Harvey Spencer Lewis (1883-1939):
Rosenkors-Ordenen A.M.O.R.C.s grunnlegger
og første imperator.

Kilde: Den Skandinaviske Storlosjen av Rosenkors-
Ordenen A.M.O.R.C.



2. Christian Bernard: Rosenkors-Ordenen
A.M.O.R.C.s nåværende imperator.

Kilde: Den Skandinaviske Storlosjen av Rosenkors-
Ordenen A.M.O.R.C.



3. Live Söderlund: Stormester for den Skandinaviske Storlosjen av Rosenkors-Ordenen A.M.O.R.C.

Kilde: Den Skandinaviske Storlosjen av Rosenkors-Ordenen A.M.O.R.C.



4. *Rösan*: Den Skandinaviske Storlosjen av Rosenkors-Ordenen A.M.O.R.C.s administrasjonsbygning i Onsala like sør for Göteborg.

Kilde: Den Skandinaviske Storlosjen av Rosenkors-Ordenen A.M.O.R.C.

4: AMORCs faktiske historie

Valget av adjektivet ”faktisk” i overskriften kan synes underlig i en oppgave som tilstreber en ikke-essensialistisk forståelse av AMORC. Årsaken til dette ordvalget er at det i studiet av AMORCs historie er viktig å skille mellom emisk og etisk historieforståelse. Felles for mange initiativiske ordener er tanken om både en faktisk og en mytisk forståelse av egen tilblivelseshistorie (Bogdan 2003:173). Ingvild Sælid Gilhus og Lisbeth Mikaelsson skriver: ”Innenfor esoteriske kretser regner man gjerne sine røtter tilbake til senantikkenes gnostisisme [...], hermetisme og nyplatonisme” (Gilhus & Mikaelsson 1998:38). Som vi skal se i neste kapittel trekker AMORC sine linjer enda lenger tilbake i historien. ”Det kan imidlertid ikke belegges at det har eksistert en kontinuerlig esoterisk lærdomstradisjon i Europa fra antikkens tid” (1998:38). AMORC opererer eksplisitt med et slikt skille mellom faktisk og tradisjonell, eller mytisk, historie. Stormester Live Söderlund presiserte at organisasjonen AMORC ikke eksisterte før 1915. Før dette var det ikke noe søknadsbasert medlemskap, men hva hun kaller en ren kunnskapstradisjon. Det er derfor naturlig å vie nærværende kapittel til beskrivelsen av AMORCs historie i en snever, organisasjonshistorisk forstand, og la den mytiske historien og tanken om tradisjon få et eget kapittel.

4.1 Konteksten

AMORC oppstod i en kontekst som både kan knyttes til det nasjonalhistoriske amerikanske nivå, og til historien om vestlige esoteriske ordensselskaper generelt. Et utgangspunkt for å plassere grunnleggelsen av Rosenkors-Ordenen A.M.O.R.C. i en religionshistorisk kontekst er Olav Hammers plassering av ordenen innenfor: ”[L]ineages of a more general esoteric thought” (2001:47). Én slik arvefølge betegner han som: “[T]he history of initiatory societies from the rosicrucians and freemasons to the present-day proliferation of ”occult” or esoteric schools – AMORC, Builders of the Adytum and many others” (2001:48). Omfanget av oppgaven gjør det ikke mulig å foreta en slik granskning av AMORCs historiske bakgrunn, men det er allikevel interessant å se at AMORC representerer et skudd på denne stammen av vestlige esoteriske ordener. Selve organisasjonsformen vil bli behandlet i kapittel 6.

Bakgrunnen for fremveksten av vestlige esoteriske ordener fortaper seg i historien. Det er umulig å si når de første lukkede, initiatoriske mysteriesamfunnene oppstod. I Vesten kjenner man til før-hellenistiske lukkede initiatoriske mysteriereligioner som de greske eleusinske mysteriene (Jensen 1994:151). I hellenismen fant det sted en oppblomstring av ulike lokale og regionale mysteriereligioner hvor fullstendig medlemskap synes å ha vært avhengig av en rituell innvielse, og hvor denne innvielsen var taushetsbelagt (Sørensen 1994:189). I Europa finner vi videre initiatoriske aspekter i ridderskapstradisjonen, men her må man trå varsomt for å unngå å blande sammen fakta og fiksjon (Faivre 1994:56). Det var først og fremst publiseringen av *Fama, Confessio* og *Chymische Hochzeit* i 1600-tallets Tyskland som skulle føre til en markant økning i antall initiatoriske selskaper, inspirert av tanken om at det fantes et hemmelig brorskap som stod bak manifestene (Faivre 1994:65).

De mer direkte historiske forløperne for AMORC i en ordenshistorisk sammenheng er de okkultistiske og magiske ordenene som oppstod mot slutten av 1800-tallet. Gilhus og Mikaelsson karakteriserer denne konteksten, i tråd med Hanegraaffs tanke om modernitetens speil, som følger:

1800-tallets spiritisme, teosofi, magiske ordener og hemmelige selskap har til felles at de ikke ville avfinne seg med et rent rasjonalistisk og materialistisk verdensbilde [...] Fellesnevneren for 1800-tallets okkultistiske grupper, ved siden av interessen for skjulte krefter, var troen på at mennesket holder på å utvikle seg til et høyere åndelig stadium (Gilhus & Mikaelsson 1998:37).

AMORC oppstår i Teosofisk Selskaps (TS) fødeby, New York, nøyaktig 40 år etter dette selskapets grunnleggelse, og man kan ikke utelukke påvirkning fra deres lære, eller fra tendenser i tiden som kan ha preget både TS, AMORC og tilsvarende organisasjoner.

Vestlige esoteriske tanker er ikke noe nytt fenomen i USA: "The early colonists brought with them not only their well-known fear of witchcraft but also Renaissance esotericism" (Kerr & Crow 1986:2). Den tyske rosenkreutzerbevegelsen inspirerte teologen Johann Jacob Zimmerman til å danne den millenaristiske bevegelsen *The Chapter of Perfection* på slutten av 1600-tallet (Melton 1986:69). Kvekerlederen William Penn hadde i 1681 fått patent på landområdet som ble kalt Penns skoger, og som skulle bli staten Pennsylvania (Jenkins 1997:19). Han inviterte Zimmermans gruppe til å utvandre, og under den neste lederen Johannes Kelpius (1673-1708) ankom gruppen

Germantown i 1694 (Melton 1986:69). Etter Kelpius' død ble gruppen snart oppløst, noen fortsatte en eremitt-tilværelse, men rosenkreutzianisme forsvant nesten helt frem til slutten av 1800-tallet (1986:69).

AMORC var heller ikke den første moderne rosenkorsordenen i USA, men den er den største og mest kjente (Melton 1986:70ff). *Fraternitas Rosae Crucis* ble grunnlagt i 1858 av Pascal Beverly Randolph (1825-1875) og betegnes som den eldste rosenkorsordenen i USA (Melton 1986:70). Denne organisasjonen formidler, i likhet med AMORC, læren i form av studiebreve (Melton 1986: 70f). Mer kjent, og få år eldre enn AMORC er det aktive TS-medlemmet Max Heindels⁵³ *Rosicrucian Fellowship*, som ble grunnlagt i 1907 i Los Angeles (Ellwood 1973:111).

Den amerikanske konteksten kan også ha hatt betydning for AMORCs konstitusjon, selvforståelse, ytre fremferd og lære. Howard Kerr og Charles L. Crow bemerker i introduksjonen til artikkelsamlingen *The occult in America* at det okkulte⁵⁴ er et av de minst forståtte komponentene i amerikansk historie (Kerr & Crow 1986:1). Noe av årsaken til dette kan man kanskje finne i historiker Philip Jenkins noe ironiske bemerkning: “[There] is the American tradition of stigmatizing ‘dangerous outsiders’, conspiratorial plotters whose clandestine deeds threaten both the security of the republic and the American way of life” (Jenkins 1997:xviii). Dette har ført til omfattende kritikk og konspirasjonsteorier mot blant annet frimurere med jevne mellomrom, og utgjør således en del av konteksten for AMORCs grunnleggelse. Samtidig er det en dobbelthet i dette, som kan eksemplifiseres ved Robert S. Ellwoods bemerkning om frimureriets stilling i USA: ”Freemasonry is very ”establishment”” (Ellwood 1973:112). Han skriver videre at det muligens er nettopp den frimureriske formen ved AMORC som har bidratt til å skape aksept for ordenen i USA, og påpeker også at AMORCs avstandstagen fra kategorien ”religion” kan ha vært viktig for fremveksten, fordi de dermed ikke tvinger medlemmer til å velge mellom sin lokale kirke og ordenens lære (1973:112).

Med den historiske og kulturelle konteksten i mente vil dette kapitlet gi en introduksjon til ordenens faktiske historie fra opptakten i 1909 og frem til i dag. Litt

⁵³ Pseudonymet til tyskeren Carl Louis van Grasshoff (Ellwood 1973:111).

⁵⁴ Her defineres det okkulte i en videre betydning enn okkultisme (jfr. *supra*): “[T]he term inclusively denotes esoteric belief systems [...] practices [...] and supernatural and paranormal “phenomena”” (Kerr & Crow 1986:1).

ekstra vekt vil bli lagt på utviklingen i Skandinavia og Norge, i og med at dette har utgjort den direkte kontaktflaten for oppgaven. På grunn av at få studier er gjort på dette, må dette baseres nærmest utelukkende på AMORCs egne kilder, med de forbehold som ble presentert i kapittel 2.

4.2 Opptakten

Innledningsvis ble det nevnt at AMORC ble grunnlagt i 1915 av amerikaneren Harvey Spencer Lewis. Noen forskere setter grunnleggelsesåret til 1909 (Edighoffer 1992:208), men både ordenen selv (jfr. Söderlund) og andre forskere (jfr. Faivre 1994:103, Ellwood 1973:91 og Introvigne 2005:1019) tar 1915 som utgangspunkt for ordenens utadrettete virksomhet. Årsaken til denne uoverensstemmelsen kan skyldes at det var i 1909 at Lewis i følge AMORC ble innviet i rosenkorstradisjonen, samt at han skal ha fått et patent som ga ham rett til å starte ordenen i USA. I følge AMORC var det en betingelse for hans innvielse at han sa seg villig til å gjenopplive rosenkorstradisjonen i Amerika (AMORC 1972:63). Dette årstallet samsvarer med ordenens syn på at aktiviteten konsentreres i perioder på 108 år, men dette vil jeg komme tilbake til i neste kapittel.

Harvey Spencer Lewis vokste opp i Frenchtown, New Jersey, og i New York. Familien var tilknyttet metodistmiljøet⁵⁵, og han forteller selv at han hadde Kristusvisjoner i barndommen, og opplevde at Kristus henvendte seg til ham, som om han ville forberede ham på et oppdrag som Kristi disippel (AMORC 1972:27). Han forteller selv at han under oppveksten “tyckte mycket om att läsa populärvetenskapliga böcker” (AMORC 1972:20). Han interesserte seg også for fysikk, musikk, fotografi, elektrisitet og kjemi, og brukte mye tid på å konstruere og bygge ulike tekniske innretninger. Mange av disse kan fremdeles beskues i ordenens hovedkvarter, Rosicrucian Park i San José, California.

Lewis jobbet både som journalist, fotograf og reklamemann. Han satt også i en lengre periode som leder for det parapsykologiske selskapet *New York Institute for Psychical Research*. Hensikten med denne komitéen var å avsløre tilfeller av

⁵⁵ Metodismen springer ut av anglikansk kristendom (Rasmussen & Thomassen 2000:248). Den er en denominasjon som fremhever at den personlige erfaringen må danne utgangspunkt for troen, og at livet er mer avgjørende enn læren (Troelsen 1999:358). Samtidig springer den ut av en tradisjon som legger vekt på å “leve ”metodisk” efter Bibelens forskrifter dvs. efterleve Bibelens ord bogstaveligt” (1999:358).

mediumistisk bedrageri (AMORC 1972:34). AMORC har fremdeles en skeptisk holdning til medier og spiritisme (Bernard 2001:67f). Én årsak til dette er antageligvis å finne i den amerikanske historiske spiritismebevegelsen. En annen er knyttet til etiske og moralske implikasjoner av AMORCs lære om livet etter døden, og vil bli presentert nærmere i kapittel 7.

Den spesielle formen for amerikansk spiritisme, i betydningen troen på immaterielle åndevesener og deres innflytelse på den menneskelige tilværelsen, oppstod i staten New York på 1800-tallet (Isaacs 1986:77f). Den hadde både en praktisk og en filosofisk side⁵⁶, men det var førstnevnte, som gjerne bestod av seanser med kommunikasjon med ånder og avdøde, som hadde størst populær appell (Isaacs 1986:80ff). Det ser ut til å være forlengelsen av praktiske aspekter ved denne bevegelsen som instituttet primært ville til livs. Fox-søstrene, som var den amerikanske praktiske spiritismens mest berømte frontfigurer, fortalte i 1888 at de selv hadde produsert åndenes bankelyder (Kerr & Crow 1986:7).

Det var i denne perioden Lewis ble oppmerksom på at det ikke var alle tilfeller som lot seg forklare. Han trodde at disse fenomenene dreide seg om krefter som fantes latent i alle mennesker, og som mennesker burde lære å kjenne, istedenfor å avfeie dem (AMORC 1972:38). Samtidig søkte han også etter noe mer i livet, noe som kunne gi ham ro i sjelen (1972:39). Han begynte å meditere og forteller at han følte at han ble opplyst om ting som dreide seg om Gud og naturen (1972:43). Han leste mystikk, filosofi og psykologi, og mente også at menneskets utvikling hadde ført det bort fra visse instinkter og evner, som ennå fantes hos dyrene (1972:42f). Han forteller at jo mer han leste og søkte i disse bøkene, jo oftere kom han over henvisninger til rosenkorsordenen, men ingen steder fant han informasjon om hva denne ordenen egentlig var (1972:43). I 1907 stiftet han bekjentskap med reinkarnasjonslæren, og han ble fortalt at han hadde tilhørt rosenkorsbrødrene i Egypt i et tidligere liv. Selv ble han litt forbauset over dette, i og med at de eneste rosenkorsbrødrene han hadde hørt om, eksisterte på 1600-tallet i Tyskland (1972:44f).

⁵⁶ Bevegelsen var preget av avstandstagen til offisiell religion, og var basert på de kosmologiske tankene til Emmanuel Swedenborg, Charles Fourier og Franz Anton Mesmer (Isaacs 1986:80).

Søkenen etter rosenkorsordenen tok etter hvert overhånd, og etter å ha publisert artikler og spørsmål i en rekke aviser i inn- og utland mottok han en dag et brev postlagt i Frankrike (1972:50). Brevet førte ham ut på reisen til Toulouse hvor han, i følge sin egen beretning, mottok innvielse i rosenkorsbrorskapet (1972:63). Skildringen av Lewis' møte med rosenkorsordenen i Frankrike er en gotisk roman verdig, og inneholder så vel professorer i lingvistikk, mystiske indere, underlige hentydninger fra medreisende, gamle tårn og vise menn. Den franske storlosjen arbeider i dag med å klargjøre de faktiske forholdene under Lewis' besøk. Det er svært lite dokumentert materiale fra denne tiden, men man vet i det minste at Lewis befant seg i Toulouse på dette tidspunktet. Årsaken er at han skrev et brev hjem til sin kone hvor han i korte trekk forteller at han har mottatt innvielse, og dette brevet er datert og poststempelt i Toulouse (Bernard 2001:118). Selv beskriver Lewis hendelsen på følgende måte:

Jag överskred Tröskeln i Ordenslogen [...]. Jag träffade många tjänstemän, avlade den högtidliga eden, mottog välsignelsen och blev, medan midnatten ringdes in av de gamla klockorna i byggnadens torn, en broder av Orden (AMORC 1972:63).

Lewis vendte tilbake til New York, og gjorde et forsøk på å starte en utadrettet virksomhet i 1913, men dette slo feil. Selv mente han dette skyldtes at han forbrøt seg mot instruksene han hadde fått fra de franske mestrene om å konkretisere virksomheten først i 1915 (1972:71).

4.3 Grunnleggelsen og de første aktivitetene

Ved juletider 1914, et halvt år etter skuddene i Sarajevo, annonserte Lewis etter potensielle rosenkorsmedlemmer i pressen (AMORC 1972:77f). Det kan synes underlig at Lewis valgte dette tidspunktet, da Europa stod i flammer, men her må det innskytes at den amerikanske opinionen tok sterkt avstand fra enhver befatning med krigen på dette tidspunktet (Jenkins 1997:201). Stiftelsen ble påskyndet ved at han i forkant av dette hadde blitt oppsøkt av en fornem dame, ved navn May Banks-Stacey. Hun overleverte en bunke papirer til ham, og han forstod at hun var sendt fra hans franske overordnede. De hadde lovet å sende ham instruksjoner via en særskilt budbærer (AMORC 1972:77f).

James Gordon Melton er en av de dominerende stemmene i amerikansk forskning på nyreligiøsitet (Hanegraaff 1998a:374). Han skriver i sin *Encyclopedic handbook of cults in America* at Lewis møtte Banks-Stacey i 1908, og at det var hun som satte ham i kontakt med ordenen i Europa (Melton 1986:72). Han skriver også at rosenkreutzianisme var en viktig komponent i den okkultistiske bølgen i Europa på 1800-tallet (1986:69). Dette kan også forklare Frankrikes sentrale posisjon i Lewis beretning, siden Melton påpeker at mens interessen for rosenkreutzianisme lå brakk i Europa på 1700-tallet, døde den aldri helt hen i Frankrike (1986:69). Dette fører til at man på sett og vis kan argumentere for en større grad av historisk kontinuitet i Frankrike enn i de øvrige europeiske landene. Max Heindel mottok også innvielse i rosenkorstradisjonen i Europa, men dette skal ha funnet sted i et rosenkorstempel på grensen mellom Tyskland og Böhmen (Ellwood 1973:111). Her ser man en tettere tilknytting til den tyske rosenkreutzianismens hjemland.

Ni personer svarte på annonsen, og i februar 1915 fant det første rosenkorsmøtet sted på Lewis' kontor. Utover våren ble det holdt en rekke informasjonsmøter, og torsdag 1. april 1915 ble the Supreme Council stiftet. AMORC ble erklært for åpnet i Amerika, og ordenens tjenestemenn ble utpekt (AMORC 1972:79f). Lewis begynte også å innrede ordenens tempel i egyptisk stil. Dette skulle, på de europeiske mestrenes befaling, ligge på kompassets akse, hvor øst ”symboliserade oppgångspunkten för det Större Ljuset, den illumination eller vishet som kosmiskt inspirerades i människan. Rosenkors-templets Öster skulle [...] erinra om det gamla Egypten, där det Större Ljuset först uppgick för människan” (1972:80f).

Det første møtet i tempelet ble holdt torsdag 13. mai 1915, seks dager etter at tyske ubåter hadde senket det britiske passerskipet *Lusitania*, noe som skulle bli opptakten til USAs engasjement i første verdenskrig. Torsdag er fremdeles AMORC-medlemmenes foretrukne studieaften, hvor man trekker seg tilbake til sitt studiested, eller *Sanctum*, og arbeider med ukens monografi. Etter dette møtet kom det, i følge AMORC, bud fra det høyeste rådet i Europa, som utropte Harvey Spencer Lewis til stormester og imperator for ordenen (1972:82).

Det økonomiske grunnlaget for driften ble lagt gjennom at Lewis' andre kone arvet en betydelig sum penger av sine besteforeldre. Hun var svært interessert i åndelighet og donerte en del av arven til ordenen (1972:77).

6. april 1917 erklærte USA Tyskland krig, og midt i den spente politiske situasjonen planla Lewis det første nasjonale rosenkorskonventet i USA, som gikk av stabelen 31. juli samme år. Her ble det også besluttet å åpne for såkalt ”nasjonalt medlemskap” (1972:124). Dette innebar at ordenen også skulle kunne ta imot søkere som bodde på steder der det ikke fantes noe rosenkorstempel. Distansemedlemmer mottok undervisning, ritualer og eksperimenter, dog noe forenklet i forhold til losjeritualene, til hjemmebruk. Det er mulig at Lewis her var inspirert av *Fraternitas Rosae Crucis*' anvendelse av hjemmestudiesystemet (jfr. Melton *supra*). Dette la grunnstenen for måten ordenens opplæringssystem fungerer på i dag. I esoteriske ordener i Europa har det vært tradisjon for at all opplæring forgår på rituelle møter. Den norske frimurerorden kan nevnes som eksempel. Et møte består som oftest i at et medlem tas opp, eller mottar innvielse i en ny grad. Instruksjoner er gjerne knyttet direkte til ritualet. Man kan låne materiale i ordenens bibliotek, men selve opplæringen foregår i en rituell sammenheng (Den norske frimurerorden 2005). En forutsetning for dette er en viss befolkningstetthet, som man ikke har overalt på det amerikanske kontinentet. Medlemmene bodde svært spredt, uten mulighet til å danne enheter overalt hvor medlemmer fantes. Mange medlemmer hadde heller ikke anledning til å reise regelmessig til møter i en større losje (Lewis 1984:196ff). Losjemøter er derfor å betrakte som et ekstratilbud i AMORC, men gir også tilgang til kunnskap man ikke får gjennom hjemmestudiene. Hjemmestudiesystemet er utvilsomt også mye av årsaken til AMORCs hurtige internasjonale spredning (jfr. Melton 1986:72).

4.4 Utbredelse

USAs krigserklæring mot Tyskland i 1917 ble starten på en turbulent tid for Lewis' nystartede orden. Noe av dette kan skyldes at det har vært en tendens i amerikansk historie til å stigmatisere antatt farlige grupper, og mistenke dem for konspirasjon og skjulte agendaer: ”American politics were profoundly affected by periodic outbreaks of conspiracy theory” (Jenkins 1997:102). Et godt eksempel på dette er at Harvey Spencer

Lewis i 1917 ble tauet inn for retten, hvorpå ordenens lokaler ble gjennomført. Årsaken var at han brukte tittelen *Imperator*, som også var navnet på et tysk passasjerskip som ble konfiskert like etter at USA hadde erklært Tyskland krig (AMORC 1972:98f).

Etter krigen begynte den etablerte aktiviteten i New York snart å stå på egne ben, og Lewis ønsket å utvide virksomheten og gjøre ordenen mer kjent. I dette arbeidet brøt Lewis igjen med det som var tradisjonen i europeiske esoteriske bevegelser. Ordenen hadde for få medlemmer til å kunne drive ”personlig rekommendation” (1972:104). Bibliograf Robert Galbreath baserer seg på kvantitative data innsamlet av J. Gordon Melton, og skriver at tiden mellom 1920 til 1935 var en vekstperiode for okkult⁵⁷ relaterte organisasjoner i USA (Galbreath 1986:20). Dette kan også være noe av forklaringen på AMORCs forholdsvis raske spredning langs vestkysten av USA, nordover til Canada og sørover til spansktalende områder i Mellom-Amerika på 1920-tallet.

Losjene som ble opprettet, innrettet sine templer i egyptisk stil. Årsaken til dette var at man skulle minnes ordenens tradisjonelle opphav (AMORC 1972:121). Lewis besluttet også å gå på lufta med en egen radioandakt. Denne skulle gi folk kunnskap om komparativ religionsvitenskap, vise hvordan åndelige oppfatninger var av eklektisk natur og motarbeide dogmatikk og fordommer (1972:111). På slutten av 1920-tallet inkorporerte Lewis også en kirke i AMORC, *The Pristine Church of the Rose Cross*. Han var selv biskop i denne kirken, men den ble oppløst etter noen få år, da AMORC begynte å legge mer vekt på det ikke-religiøse brorskapsaspektet ved organisasjonen (Melton 1986:73). *Fraternitas Rosae Crucis* har også en kirke tilknyttet sin organisasjon, *Church of Illumination* (1986:70), men det er vanskelig å si om dette var noen direkte inspirasjonskilde for dannelsen av Lewis’ kirke. Det var også mer kontakt mellom AMORC og andre organisasjoner i begynnelsen, og Lewis mottok blant annet et patent fra Theodor Reuss’ *Ordo Templi Orientis* (OTO) i 1921 (1986:72).

Etter å ha flyttet litt rundt på vestkysten, fikk storløsningen endelig faste lokaler i 1927. Samme år fikk ordenen sin egen radiostasjon. I San José i California lot Lewis bygge det storslåtte Rosicrucian Park. Dette ble etterhvert et kjempeanlegg med bla. eget

⁵⁷ I artikkelsamlingen *The occult in America* anvendes *occult* i en videre betydning enn den fremsatt av Hanegraaff (jfr. *supra*). Jeg går ut i fra at det er denne vide betydningen forfatteren av artikkelen også legger til grunn.

planetarium designet av Lewis selv og en stor samling av egyptiske antikviteter, som fremdeles er en stor turistattraksjon i San José (1986:73). Lewis konstruerte også et ”fargeorgel” som skulle vise forholdet mellom tonenes og fargenes vibratoriske naturer (AMORC 1972:166f).

Storlosjens tempel ble innviet i 1929, og i tillegg bygde man auditorier for åpne foredrag. Disse ble holdt på søndager, som et alternativ for de som ikke ønsket å gå i kirken, og ble kalt *konvokasjoner* (1972:168). Dette er også navnet som i dag brukes på ordenens rituelle møter, som kun er åpne for medlemmer.

Lewis hadde også interesse for andre kulturer, og han var særlig fascinert av buddhismen (1972:116). Dette kan være noe av årsaken til at AMORC også i dag hevder at buddhismen står nær det de kaller den opprinnelige tradisjonen (Bernard 2001:83). Ordenen har også, i følge Bernard, inkorporert begrepene reinkarnasjon og karma fra buddhismen (2001:83). AMORCs forståelse av disse tankene vil bli presentert i kapittel 7.

Monografier og foredrag ble diktert muntlig av Lewis til hans sekretær⁵⁸. Historien forteller at han gjerne lente seg tilbake i stolen, med lukkede øyne, og lot ordene flyte (AMORC 1972:148).

På trettitallet startet Lewis også en egen AMORC-skole, det såkalte *Rose Croix University* (RCU). Dette skulle fungere som en institusjon for høyere utdanning, men fundert på ordenens prinsipper. I dag arrangerer *Rose-Croix University International* jevnlig åpne foredrag og seminarer som tar for seg ulike kulturelle temaer (Bernard 2001:50f). Foreleserne er høyt utdannet innen kunst eller vitenskap og tar for seg temaer som det gamle Egypt, tid og rom, hellig arkitektur, musikkens åndelige påvirkning og hvordan man opprettholder god helse (2001: 51). Ved den skandinaviske storlosjen arrangeres RCU en gang i året. Det betegnes ikke som noe universitet i vanlig forstand, men en helg da medlemmer kan komme for å studere tradisjonen (Söderlund).

AMORC har også en helbredelseslære i sitt system, og i 1939 stod *Rose Croix Research Clinic and Sanitarium* klart til bruk (AMORC 1972:198f). Her skulle man benytte både ordenens egen healing-praksis og tradisjonell skolemedisin (1972:198).

⁵⁸ Det kan derfor synes som om materialet som ble levert av May Banks-Stacey og andre budbærere var litt for knapt til å dekke AMORCs behov.

I 1934 var Harvey Spencer Lewis med på å danne *Federatio Universalis Dirigens Ordines Societasque Initiationis* (FUDOSI) (Edighoffer 2005:693). Dette var en sammenslutning av sytten ulike ordener, som skulle ”godkjenne” andre initiatoriske ordener, og minner nærmest om et slags esoterisk patentkontor. De ville kun anerkjenne organisasjoner som oppfylte visse transempiriske kriterier, mens det altså var de selv som vurderte hvem som oppfylte disse kriteriene⁵⁹.

Noe av årsaken til FUDOSIs grunnleggelse kan ha vært at den okkultistiske bølgen på slutten av 1800-tallet medførte en sterk økning i antallet av esoteriske selskaper, og at Lewis følte nødvendigheten av å bekrefte sin egen ordens autentisitet. Han hevdet at andre esoteriske grupper plagierte AMORCs lære og symboler, samt at deres materiale bare var oppdiktet av de som ledet disse ordenene (AMORC 1972:181). Söderlund forteller at man i dag stiller seg kritisk til FUDOSI. Hun forteller at Lewis var veldig opptatt av å sette AMORC opp som den eneste sanne og rettmessige arvtager til rosenkorstradisjonen, og at FUDOSI stort sett bestod av nystartede ordener som trengte noen til å bekrefte sin egen autentisitet (Söderlund). Etter 2. verdenskrig var det, i følge Söderlund, nesten ingenting igjen av FUDOSI, og det ble oppløst på 1950-tallet⁶⁰.

Lewis ble også innviet i den esoteriske tradisjonen etter den franske opplysningstidsfilosofen Louis-Claude de Saint-Martin, og i 1937 ble han autorisert til å lede martinistordenen i USA (AMORC 1972:187). Dette skjedde, i henhold til AMORC, gjennom Gerard Encausse (1865-1916), også kjent under navnet Papus: ”den Internationella Martinistordens første president” (1972:188)⁶¹. To år senere døde Harvey Spencer Lewis, og han etterlot seg en rosenkorsorden som allerede hadde flere millioner medlemmer (Faivre 1994:103).

Etter Lewis’ død overtok hans sønn Ralph Maxwell Lewis (1904-1987) som imperator for AMORC. Han hadde da sittet som Supreme Secretary for ordenen siden

⁵⁹ Initiatoriske selskaper ble definert som følger: ”Initiatisk är den orden eller sammanslutning, i vilken recipienten (den som inviges) mottar överförandet av de traditionella kosmiska sanningarna (ockultismens hermetiska principer) genom jordisk och kosmisk invigning och i vilken recipienten ställes i harmoni med kosmisk upplysning och bindes av heliga löften i fråga om tillämpningen och bevarandet av dessa hemligheter” (siteret i AMORC 1972:184).

⁶⁰ Dette bekrefte av Massimo Introvigne: ”[T]he FUDOSI ceased to exist in 1951” (Introvigne 2005:781).

⁶¹ Dette kan synes litt underlig i og med at Gérard Encausse døde tyve år tidligere. Massimo Introvigne skriver at Lewis fikk autoritet til å utføre innvielser i USA av en Victor Blanchard (Introvigne 2005:781).

1924. Det var viktig for ham å understreke at hans tiltreden ikke var en naturlig arverett (Lewis 1984:210).

Lewis d.y. satte økt fokus på distansemedlemskap, og banet vei for ordensundervisningen slik den fremstår i dag. Han la også vekt på å styrke forholdet mellom storlosjen og distansemedlemmene (AMORC 1972:127). I tillegg innførte han TMO som tilleggstilbud for AMORCs medlemmer (Söderlund)⁶². Det var også han som ble innviet i martinisme, og bragte tradisjonen med seg fra Europa og hjem til Harvey Spencer Lewis (Lewis 1984:204). Etter 2. verdenskrig begynte medlemstallene å øke, og det ble etterhvert etablert en storlosje i Frankrike. I 1976 ble den nordiske storlosjen opprettet, og det kom også til storlosjer for Italia, Storbritannia, Tyskland og Latin-Amerika (1984:22-227). Antall storlosjer og områdefordeling har variert noe etter behov og medlemstall, og i dag består ordenen av tretten storlosjer. Dette er en del av ordenens behov for å desentralisere det administrative arbeidet. I dag er den største representasjonen av aktive land med lokale enheter å finne i Europa og Nord- og Sør-Amerika, men det er også en del aktivitet spesielt i Afrika og i frankofoniske land samt Australia. Det ingen organisert aktivitet i Midt-Østen, og lite aktivitet i Asia, selv om det finnes flere grupper i Japan, to i India og én i Hong Kong⁶³.

Etter Ralph Maxwells død i 1987 ble den 34 år gamle Gary L. Stewart innsatt som imperator, men han ble i 1990 avsatt på grunn av en konflikt med ordenen (Introvigne 2005:1019). Detaljene rundt dette er uklare, og det synes ikke som dette er et tema man gledelig snakker om i AMORC-sammenheng.

I 1990 ble Christian Bernard innsatt som ordenens øverste leder (Arlebrand 1993:170). Han hadde etterfulgt sin far som stormester for den franske jurisdiksjonen i 1977, en posisjon som Serge Toussaint holder i dag. Christian Bernard står også ansvarlig for utgivelsen av *Manifesto Positio Fraternitatis Rosae Crucis*⁶⁴. Dette er ment som et nytt rosenkorsmanifest, og ble utgitt til AMORCs verdenskongress i 2001⁶⁵. Manifestet er nærmest å betrakte som en samtidsdiagnose og har et mer eksplisitt sosiopolitisk

⁶² TMO ble opprinnelig grunnlagt av Augustin Chaboseau (1868-1946) og Victor-Émile Michelet (1861-1938). (Introvigne 2005:781).

⁶³ I tråd med AMORCs tanke om medlemskap uavhengig av geografi kan det allikevel finnes enkeltmedlemmer i disse landene som får materiale tilsendt fra andre storlosjer.

⁶⁴ I likhet med *Fama og Confessio* forkortes dette gjerne til *Positio*.

⁶⁵ Her bør det nevnes at *Positio* har svært få innholdsmessige likheter med *Fama og Confessio*.

budskap enn Bernards *Questions and answers*, selv om mye av den samme informasjonen er å finne her. Manifestet har vakt debatt også innad i ordenen, men her står medlemmene fritt til å være enige eller uenige i det som står skrevet (Söderlund). I Skandinavia har det vært en stor gruppe medlemmer som har vært uenige i *Positio*, selv om mange medlemmer også synes det er bra at ordenen endelig tar stilling til politiske og andre spørsmål (Söderlund).

4.5 AMORC i Skandinavia

De norske lokale enhetene er direkte underlagt den skandinaviske storlosjen som har sitt hovedkvarter, *Rösan* (se bilde 4), i Onsala, like utenfor Göteborg. Söderlund forteller at grunnlaget for driften var at en dame ved navn Carlie Anderson bragte med seg et AMORC-patent fra USA til København. I 1933 ble det startet en storlosje i Sverige, men både denne og den i København var veldig små, og i 1976 ble de slått sammen til en nordisk storlosje, med hovedkvarter i Göteborg. I 1977 ble Irving Söderlund utpekt til stormester for denne, og i 1982 kjøpte storlosjen *Rösan* hvor de fremdeles har sete. På denne tiden var medlemstallet oppe i omkring 2000, men det har sunket til ca 1200 medlemmer i dag.

Live Söderlund ble innsatt som stormester i 1994, og har nå startet sin tredje femårsperiode i dette embetet. I 1999 ble Finland skilt ut, og de ble omdøpt til den skandinaviske storlosjen. Årsaken til dette var at Skandinavia er en mer naturlig språklig og kulturell enhet (Söderlund). I Finland finnes det en egen administrasjon, men ingen storlosje foreløpig. Söderlund anslår at det blant storlosjens drøyt 1200 medlemmer i Skandinavia, er cirka 500 medlemmer i Norge, og omtrent like mange i Sverige. I 2003 reiste de et nytt tempelbygg på eiendommen i Onsala: Lysets Tempel. De utgir også bulletinen *Rosenkorset* fire ganger i året, og arbeider kontinuerlig med oversetting, oppdatering og redigering av medlemsmateriale. Det er kun ved storlosjen at man har ansatt lønnet arbeidskraft i Skandinavia. De er ansatt med 3,5 årsverk, hvor stormester er den eneste som har 100% stilling⁶⁶.

⁶⁶ Söderlund påpeker at 100% stilling innebærer lønn mellom kl 8 og 17, men at alt arbeid på kveldstid og i helger med medlemsaktivitet ved storlosjen er idéelt.

De første norske medlemmene var direkte underlagt den amerikanske storlosjen frem til administrasjonen for Norden og Skandinavia var på plass. Dette kan også ha vært en medvirkende årsak til medlemsveksten i den nydannede skandinaviske storlosjen på 1970-tallet. I Norge har ordenen i skrivende stund følgende lokale enheter⁶⁷: Oslo pronaos i Oslo, Bjørgvin atriumgruppe i Bergen, Nidaros pronaos i Trondheim, Rogaland pronaos i Stavanger, Agder pronaos i Kristiansand, Borg atriumgruppe i Fredrikstad, Mjøsa pronaos i Hamar, mens Kristina atriumgruppe i Åsgårdstrand ble midlertidig avviklet ved vårjevndøgn 2006⁶⁸. Det arbeides med å starte en enhet i Telemark. Det har vært drevet både losjer og kapitler i Norge tidligere, men på grunn av kapasitet og besøkstall er disse enhetene nå nedgradert til pronaos inn til videre. Oslo pronaos feiret 40 årsjubileum i 2001. Aktiviteten der fikk en stor oppsving med mystikeren Marcello Haugen på 60-tallet, selv om han ikke var direkte involvert i enheten. I Sverige finnes det pronaos i Stockholm, Göteborg og Lund og Danmark har pronaos i København og Ålborg.

Enhetene holder medlemsmøter, men holder også av og til åpne møter med presentasjon av ordenen, foredrag og fredsmeditasjoner. Oslo-enheten har i overkant av 60 registrerte medlemmer, og ca 20 av disse kommer regelmessig på møtene. Jul- og sommermøtene har som regel litt større oppslutning på rundt 35-40 deltagere (Nils).

Dette kapitlet har hatt til hensikt å plassere AMORC i en historisk kontekst, og redegjørelsen for ordenens grunnleggelse og fremvekst danner basis for neste kapittel som begir seg inn i det eksplisitt mytiske: AMORCs tradisjonelle historie, og problemer omkring hvordan konseptet ”rosenkorstradisjonen” kan forstås sett i lys av religionshistorisk teori og metode.

⁶⁷ Betegnelsene pronaos og atriumgruppe forklares nærmere i 6.1

⁶⁸ Ordenen følger det såkalte R.C.-året som begynner ved vårjevndøgn. Det er tradisjonelle årsaker til dette, og det er også da ordenen feirer sin nyttårsseremoni (Söderlund).

5: Emiske og etiske perspektiver på rosenkorstradisjonen

Forrige kapittel åpnet med å klargjøre skillet mellom emisk og etisk historieforståelse, og presisere nødvendigheten av å behandle disse som to separate størrelser. Dette kan gjøres så vel fra et forskersynspunkt, som fra et innenfraperspektiv, i og med at beretningen om tradisjonens opphav er eksplisitt mytisk. Henrik Bogdan skriver at denne tanken knytter seg an til Antoine Faivres tanke om overlevering som et karakteristisk trekk ved vestlig esoterisk tradisjon (jfr. 3.2.2): "More often than not, stories regarding the foundation of closed societies are by its members interpreted symbolically rather than literally" (Bogdan 2003:174).

Samtidig er følgende to sitater illustrerende for spennvidden i forholdet mellom innenfra- og utenfraperspektivene. Det første er hentet fra ordenens nåværende imperator, og det andre er hentet fra religionssosiologisk behandling av tradisjonsbegrepet i forbindelse med nyreligiøsitet:

For centuries the Rosicrucian Order has perpetuated the teachings that have been transmitted through the ages by initiates of the past (Bernard 2001:9).

A more ambiguous variation on [the appeal to tradition] is the appeal to an ancient wisdom or a primordial religiosity that antedates current religions (Lewis 2003:14).

Dette kapitlet tar det erfaringsnære konseptet "rosenkorstradisjonen" som utgangspunkt, for så å sette dette inn i en teoretisk sammenheng. Mest relevant i sammenheng med oppgavens teoretiske rammeverk er tanken om *philosophia perennis* slik den fremlegges av Antoine Faivre (jfr. 3.2.2). Den weberianske posisjonen som ble antydnet innledningsvis i avsnitt 1.4 vil bli nevnt som en radikalt etisk posisjon, men vil ikke bli videre vektlagt. Årsaken til dette er at begrepene som anvendes i religionssosiologisk legitimeringsteori lett kan komme på kant med Donovans prinsipp om "non-prejudicial language" (jfr. 1.4).

5.1 Den tradisjonelle historien

I den årlige åpne Minneseremonien som holdes ved høstjevndøgn minnes man rosenkorstradisjonens opphav, og her trekkes tradisjonens røtter tilbake til sagnøya

Atlantis for 11.000 år siden⁶⁹. Da Atlantis sank i havet klarte noen av sivilisasjonens vise å berge seg og bosatte seg i Egypt, som ordenen tar som utgangspunktet for rosenkorstradisjonen⁷⁰. Atlantidene lot bygge pyramidene og sfinksen, og deres visdom ble formidlet gjennom egyptiske mysterieskoler som ble innstiftet av Faraos Thutmoses III. Dette er også begrunnelsen for at den egyptiske kartusjen som tilskrives ham, utgjør en del av en av ordenens offisielle logoer (jfr. forsiden). I følge Harvey Spencer Lewis mente egypterne at naturens, vitenskapens og kunstens dypeste hemmeligheter måtte reserveres for de lærde (Lewis 1984:34). Denne opplæringen skjedde muntlig eller via symboler, for å holde læren skjult og beskytte den mot å bli misbrukt av uvedkommende (1984:40f). Lewis forklarer videre hvordan de egyptiske mysterieskolene ble mer og mer eksklusive, og at disse, under faraos ledelse, dannet grunnlaget for det han kaller det Store Hvite Brorskap (1984:43)⁷¹. Harvey Spencer Lewis hevdet at disse møtene pleide å finne sted på torsdager, og at AMORC-møter også gjerne holdes på torsdager (1984:48). Samtidig hevdet Lewis i sin tid en mer direkte historisk overlevering, noe man i følge Söderlund har gått bort fra i dag. Lewis skrev: “Though the Order had no definite name, Thutmose saw that it had very definite principles, rules, and modes of procedure, all of which have come down to us today without material change” (1984:50). Söderlund forteller at kjernen i tradisjonen er den samme som den var den gang, men at man ikke må tro at f.eks. ritualene som brukes i ordenen i dag ble skrevet i det gamle Egypt.

Faraos Amenhotep IV, eller Akhnaton, står også sentralt i ordenens mytiske historie. Han skal blant annet ha innført monoteismen i Egypt, i form av troen på solguden Aton (1984:55). Han skal også ha medvirket til at brorskapet ble en mer konkret organisasjon (1984:58). På denne tiden skal også grunnlaget ha blitt lagt for innvielser og seremonier slik de foreligger i dag. Det antydes også at Moses kan ha vært initiert i det Store Hvite Brorskap (1984:81)⁷². Egypt beskrives i det store og hele som et sentrum for mystikk, og

⁶⁹ Den eneste gjenværende resten etter Atlantis er i følge Minneseremonien Pico i øygruppen Azorene. Nils, som lot meg få se dette materialet, presiserte at Atlantis kun skal ses på som en legende.

⁷⁰ Dette kan også være noe av årsaken til at flere av ordenens offisielle logoer inkorporerer rosenkorset og det egyptiske ankh-symbolet i samme fremstilling (jfr. bilde 6 og 7).

⁷¹ Tanken om det Store Hvite Brorskap var i vinden på denne tiden, og er noe vi finner i blant annet Blavatskys teosofi (Hanegraaff 2005:630). Det Store Hvite Brorskap kan forstås som en modernisert form for medierende elementer *sensu* Faivre.

⁷² I følge Minneseremonien var det også fra Egypt at Moses tok med seg monoteismen.

både Hermes Trismegistos og kong Salomon regnes blant de aktive deltagerne i denne tradisjonen (1984:65-73).

Fra Egypt spredte rosenkorslæren seg til Hellas og Roma. Mange av de klassiske greske filosofene som Solon, Sokrates, Platon, Epikur, Seneca og Plotin, skal ha fått sin opplæring i landet. Blant annet beskrives Plotin som en stor mystiker og innvidd, som måtte hylle sin mystiske lære inn i et slør av platonsk filosofi for å bli hørt og akseptert (1984:82f). Osiris-kulten, orfismen og de eleusinske mysteriene omtales også som viktige tidlige mysterieskoler (AMORC 1972:119).

Dette er interessant, både fordi det sier noe om den emiske tanken om tradisjon, men også at Lewis oppfattet disse som et tidlig ledd i rosenkorsordenens historie. Söderlund sier at ”om man leser tekster av Spencer Lewis så får man inntrykk av at alle store filosofer var AMORC-medlemmer”. Söderlund forteller at dette representerer en annen tid, hvor man hadde ganske andre måter å tenke på:

I dag kan man for eksempel si at Francis Bacon står sentralt i ordenens historikk på grunn av at de tankene som kommer fram i hans arbeid er tanker som er en del av det tankegodset AMORC forvalter i dag. Det sentrale i rosenkorstradisjonen er allikevel at det er en kunnskapsarv uten signatur (Söderlund).

Harvey Spencer Lewis omtaler Jesu' fødsel som fullbyrdelsen av det Store Hvite Brorskaps forventninger om at det skulle komme en *avatar* som skulle være en inkarnasjon av Zarathustra, og at brorskapets indre og ytre aktiviteter fra nå av ville kretse rundt mesteren Jesus (Lewis 1984:85). Han knytter Jesus eksplisitt til essener-samfunnet, og mente at han ble født inn i en ikke-jødisk familie som var bosatt blant essenerne (1984:85)⁷³. Essenerne og terapeutene var i følge Lewis sentrale formidlere av rosenkorsfilosofien til land utenfor Egypt (1984:83f). Den offentlige kristne kirken ble, i følge Lewis, dannet av det Store Hvite Brorskap for å videreføre Jesu' åpenbaringer til allmennheten, men selv tok de ikke del i denne praksisen: “[T]he Great White Brotherhood continued to function as a non-sectarian, nonreligious school of mystical, occult, and scientific teachings” (1984:86f). Dette kan forstås som et mytisk og historisk begrunnet argument for hvorfor AMORC ikke ønsker å la seg kategorisere som en

⁷³ AMORC har også en mytisk forbindelse med essenerne, og sjette tempelgrad er blant annet viet til studiet av helbredelsesteknikker som skal stamme herfra (Bernard 2001:26 og 54).

religiøs bevegelse. Söderlund og også andre informanter ga uttrykk for et ikke-soteriologisk syn på Jesus. De betrakter ham gjerne som en stor mester eller en stor innvidd, men ikke nødvendigvis som verdens frelser i en tradisjonell kristen forstand.

Lewis beskriver hvordan det Store Hvite Brorskap så seg nødt til å etablere en orden hvis formål skulle være å beskytte korset som et mystisk symbol. Dette for at det ikke skulle bli misbrukt av de som søkte å bedrive forfølgelse og korstogsvirksomhet mot dem som ikke ville akseptere en sekterisk tolkning av dette emblemet (1984:87). Denne organisasjonen ble kalt *Militia Crucifera Evangelica*, men hadde ikke som formål å være en militans som sådan (1984:88)⁷⁴. Lewis mente at både denne organisasjonen, rosenkreutzerne, essenerne og tempelherrene alle var kanaler for det Store Hvite Brorskap, og han mente dette var synlig ut fra deres anvendelse av rosen og korset som symboler (1984:61f). Det er mindre fokus på dette i ordenen i dag, da man som nevnt legger vekt på at kunnskapen er upersonlig, og at man skal unngå å fremheve enkeltpersoner (Söderlund).

I korte trekk beskriver Christian Bernard hvordan ordenen spredte seg videre til middelalderens Europa, hvor den ble videreført av alkymister og tempelriddere, for så å spre seg under renessansen (Bernard 2001:23). Lewis skriver at pilegrimer brakte informasjon om brorskapet til Frankrike og at ordenen der ble ønsket velkommen med åpne armer av Karl den Store (Lewis 1984:97).

Harvey Spencer Lewis har også noen interessante betraktninger omkring Christian Rosenkreutz, som opptrer som hovedperson i rosenkreutzermanifestene fra 1600-tallet. Hos Lewis er det ikke snakk om noen faktisk historisk person, men en allegori, eller et symbol. Han hevder at initialene C.R-C. ikke står for Christian Rosenkreutz, men at de derimot har betydningen Kristus av rosekorset, som på latin får forkortelsen C.R-C. Igjen presiserer han at rosenkorsordenen er langt eldre enn den tyske rosenkreutzerbevegelsen:

We now have sufficient record, in the form of manuscripts, documents, and official papers [...] to show conclusively that the Rosicrucian Order was not born for the first time [...] in Germany, in 1610 or 1614, but had existed in many lands for many centuries previous thereto, and had cycles of activity and inactivity in Germany for several centuries before the revival to which we are referring (1984:118).

⁷⁴ I følge Lewis var *Militia Crucifera Evangelica* fremdeles aktiv på hans tid, og fungerte som en indre organisasjon i rosenkorsordenen (Lewis 1984:88 og 124).

Dette kan også forklare hvorfor flere av informantene ikke hadde noen særlig kjennskap til eller interesse av de historiske rosenkreutzerne og deres manifeste. Söderlund forklarte også at manifestene ikke må anses som dogmatiske skrifter som man må bekjenne seg til for å være medlem i rosenkorsordenen. I følge Lewis er det også en misforståelse at Johann Valentin Andreae blir ansett å være opphavsmann til rosenkreutzermanifestene på begynnelsen av 1600-tallet⁷⁵. Han hevder derimot at det var Sir Francis Bacon som stod bak denne gjenopplivingen av tradisjonen (1984:127)⁷⁶.

AMORC opererer med en tanke om at ordenens virksomhet er delt i sykluser på 108 år. Det vil si at ordenen kun skal være virksom i det ytre i 108 år på samme sted, for deretter å gå under jorden i en like lang periode, men uten å avslutte sin aktivitet. Når ordenen gjenoppstår vil det ofte kunne se ut som om det er en helt ny bevegelse som blir til, mens det egentlig er den samme ordenen som gjenoppstår (1984:105fff). I henhold til denne tradisjonelle syklusen var det i 1909 igjen tid for å manifestere bevegelsens ansikt utad i USA (1984:169). Det er også derfor den tyske rosenkreutzerbevegelsen anses for å være kun én manifestasjon av denne ordenen. Söderlund forteller at selve tallet 108 ikke må tas bokstavelig, men som et uttrykk for at alt opererer i påfølgende faser av manifestert og skjult virke. Dette er også naturlig dersom man ønsker å se en kontinuitet for eksempel i USA hvor *The Chapter of Perfection* begynte å gå i oppløsning allerede på begynnelsen av 1700-tallet (jfr. Melton *supra*). Lewis mente at de la ned den ytre aktiviteten i 1801, og at dette samsvarer med 108-årssyklusen i og med at Johannes Kelpius og hans tilhengere utvandret fra Europa i 1693 (Lewis 1984:168). Han hevdet også at hans forfedre hadde vært involvert i denne aktiviteten (Introigne 2005:1019). Videre mente han at rosenkorsimpulsen var med på å forme USA, og at mange fremstående amerikanske statsmenn, så som Thomas Jefferson og Benjamin Franklin, assosierte seg med rosenkreutzerens aktiviteter i byen Philadelphia (Lewis 1984:167).

I følge Lewis startet en ny aktiv syklus igjen i Frankrike 1880 (1984:171), og det var under denne bølgen at han selv ble innviet. Sirkelen ble sluttet ved at Lewis og flere

⁷⁵ Dette hevdet også teologen John Warwick Montgomery, selv om han riktignok fremhever Andreae som: "[C]hampion of Christian exotericism versus all forms of mystic esotericism" (Montgomery 1973:235).

⁷⁶ Frances Yates skriver at det eksisterer forbindelser mellom tankene som rosenkreutzerne og Francis Bacon fremsetter, men at disse er vanskelige å spore og analysere: "On the other hand the differences between Rosicrucianism and Baconianism have to be carefully considered" (Yates 2002:160). Om forholdet mellom Francis Bacon og rosenkreutzerne se Yates (2002) *The Rosicrucian Enlightenment* kapittel 9.

av ordenens viktigste medlemmer foretok en pilgrimsreise til Egypt i 1929. Her ble det gjennomført innvielsesseremonier på mange av de plassene som AMORC mente tilhørte deres tradisjonelle historie (1984:188-192). Christian Bernard har fått spørsmål om ordenen vil bli nedlagt i 2023, i og med at det da er 108 år siden AMORC ble grunnlagt, men svarer at dette ikke er sikkert. Årsaken er at det ikke ser ut til å være duket for politisk og religiøs forfølgelse med det første (Bernard 2001:121).

5.2 Tradisjon og selvforståelse

I den mytiske historien ligger bakgrunnen for hvordan AMORC forstår seg selv som forankret i og forvaltere av en tidløs visdomstradisjon: "the Primordial Tradition" (Bernard 2001:9). AMORC opplever at de er: "[T]he trustee of this cultural and spiritual heritage" (2001:23).

Christian Bernards korte presentasjon av AMORC kan tas som utgangspunkt for en kort analyse av sentrale trekk ved ordenens selvforståelse som tradisjonsforvaltere:

The Rosicrucian Order, AMORC, is a philosophical, initiatic, and traditional organization perpetuating knowledge that initiates have transmitted through the centuries. Its overall aim is to make people familiar with cosmic laws and to teach them how to live in harmony with these laws so as to achieve happiness and to acquire the mastery of life, on both the material and spiritual planes. Being neither a sect nor a religion, nor a sociopolitical movement, the Order includes in its membership men and women of all religious faiths and all stations in life (2001:13).

Han beskriver videre et rosenkorsmedlem som: "a *philosopher*, "a lover of wisdom" " (2001:31). Han forklarer også at det ikke er påkrevd av medlemmene å rette seg etter en bestemt levemåte (2001:33). I dette ligger en tanke om at medlemskapet ikke skal gripe inn i medlemmenes religiøse, politiske, sosiale, profesjonelle eller familiære liv (2001:34)⁷⁷. Dette kan også ha vært viktig i ordenens grunnleggelsesfase, for å markere avstand til tilliggende organisasjoner. Max Heindels *Rosicrucian Fellowship* er åtte år eldre, sterkt inspirert av teosofi, organisert som kirker og har et restriktivt syn på alkohol

⁷⁷ Jeg går her ut i fra at det er ment at medlemskapet ikke skal ha noen negative konsekvenser for disse dimensjonene, da man ellers må stille seg spørsmålet om hvilke aspekter av livet medlemskapet skal gripe inn i.

og tobakk samt at kostholdet skal være vegetarisk (Ellwood 1973:111)⁷⁸. De høyt innviede lever også i seksuell avholdenhet (Hakl 2004:463).

I disse innledende sitatene ligger det både en oppsummering av den emiske selvforståelsen, og en avgrensning mot andre bevegelser. Mennesker har naturligvis mulighet til å utvikle seg åndelig også uten AMORCs hjelp, men Bernard beskriver AMORC som: "[O]ne of the most direct paths to the mountain of Illumination" (2001:33). Medlemmene får også anledning til å motta innvielser i de ulike gradene, og AMORC mener at dette er nødvendig for at de skal kunne være: "[A] truly traditional and initiatic organization" (2001:41). Ordenen beskriver seg selv som et brorskap (2001:39).

I samsvar med den innledende presentasjon av vestlig esoterisk tradisjon som en tredje søyle i vestlig kultur, oppfatter AMORC sin egen posisjon som stående i mellom vitenskap og teologi, i det de sier at verden har en dimensjon som kan måles og veies, men også en usynlig dimensjon. Söderlund fortalte at fysiske lover regulerer den fysiske verden, mens mystiske eller kosmiske lover gjelder for den åndelige dimensjonen i tilværelsen. Både vitenskap og mystikk er i følge AMORC like viktige for å forstå verden, og AMORCs studiesystem ser ut til å være preget av eklektisk tenkning, hvor de har inkorporert både vitenskapelige prinsipper, vestlig filosofi og mystikk og prinsipper hentet fra andre religioner. Selve innholdet i AMORCs lære, slik den fremstår gjennom publisert materiale, vil jeg komme nærmere inn på i et senere kapittel. Söderlund kunne fortelle at selv om AMORC hovedsakelig bygger på vestlig filosofi og esoterisk tradisjon, så har de medlemmer over hele verden. Hun tror noe av grunnen til dette er at AMORC presenterer noe som er felles for alle religioner, en slags indre kjerne i alle tradisjoner. I innledningen ble det så vidt nevnt at tanken om at "esoterisk" betegner et felles indre meningsinnhold i alle religioner også er en utbredt innenfra-oppfatning om selve begrepets betydning.

Like sentralt som å presentere AMORCs syn på hva de er og hva de representerer, er det å peke på den emiske avgrensningen mot ulike grupper av bevegelser som kan ha en kategorisk innholdslikhet med ordenen. I Harvey Spencer Lewis' skrifter kan man få

⁷⁸ Harvey Spencer Lewis har tatt med nøyaktig dette diett-spørsmålet i sin *Questions and answers* hvor han skriver: "The Rosicrucians do not attempt to change the habits and methods of living on the part of their members by *revolutionary reforms* or autocratic decrees" (Lewis 1984:264). I forhold til Lewis' ønske om å posisjonere AMORC, er det mulig at dette er et normativt utsagn beregnet på Max Heindels orden, hvis medlemmer også må ha kalt seg *Rosicrucians*.

inntrykk av at AMORC er den eneste sanne rosenkorsordenen, men Live Söderlund presiserer at dette ikke er sentralt i dag. Hun forteller at AMORC ikke har monopol på sannheten, men representerer en kunnskapsvei som passer for noen, men ikke nødvendigvis for alle. Christian Bernard går litt hardere ut mot andre ikke navngitte esoteriske og nyreligiøse bevegelser. Han skriver at det har utviklet seg et stort marked for sjarlataner i dagens samfunn, fordi mennesker i dag er blitt mer opptatte av åndelighet: "[M]any individuals have found esotericism to be a very lucrative commercial niche" (2001:45). Han skriver også at innholdet i det som blir formidlet i gradene viser at AMORC har noe mer å tilby enn New Age-bevegelser (2001:45). Her kan det også ligge en implisitt før-forståelse av New Age som noe useriøst trivielt. Dette er en velkjent oppfatning som massemediene har bidratt sterkt til å fremme (Lewis & Melton 1992:x). Söderlund påpeker også at ordenen har vært en etablert virksomhet mye lenger enn alternativmiljøet, at den er mer bestandig enn mange nyreligiøse grupper, og at de forvalter en tradisjon som ikke forandrer seg etter hva som er på moten. En informant sa spøkefullt på telefonen at AMORC ikke er "New Age", men "Old Age" (Sara).

Mange av medlemmene er også aktive i forskjellige alternative miljøer, og det skjer også en del rekruttering derfra, blant annet ved at AMORC ofte stiller på alternativmesser og lignende. Både Dagny og Nils ga uttrykk for en type eklektisk og alternativ privatreligiøsitet, og sistnevnte har også vært aktiv som medhjelper i arrangementen av alternativmesser i Norge. Söderlund fortalte at det er en likhet i interessefeltet som dekkes både i AMORC og i alternativmiljøet, men at det også er en klar forskjell i organisering. AMORC er et system med grader og studier som man må forholde seg til. AMORC har heller ingen forventninger om en kommende ny tidsalder (Söderlund).

Bernard legger også vekt på å avgrense AMORC mot religion og religiøse bevegelser. Dette er også med på å danne et bilde av hvordan AMORC forholder seg til andre religiøse, mystiske og esoteriske grupperinger i det moderne samfunnet: "Being neither a sect nor a religion, nor a sociopolitical movement" (Bernard 2001:13). Det kan være interessant å merke seg at Lewis i sin utgave tar avstand fra kategoriene kult og religion (Lewis 1984:243), mens Bernard inntar samme holdning overfor religion og sekt.

Dette vil jeg komme nærmere tilbake til i neste kapittel, hvor jeg vil foreta en tentativ analyse av AMORCs organisasjonsstruktur.

Lewis understreker videre at AMORC ikke har noen direkte eller skjult forbindelse med noen kirkelig bevegelse (1984:275). Det er tydelig at AMORC har et svært negativt syn på sekterisk virksomhet, som beskrives som bevegelser som tvinger medlemmene til å bryte alle bånd med familie og venner (Bernard 2001:14f). Sekter blir drevet av guruer som utpeker seg selv til totalitære ledere på livstid, og medlemmene må donere en stor del av sin eiendom for å finansiere lederens ekstravagante livsstil. I tillegg forsøker sektene å indoktrinere sine medlemmer slik at de aldri forlater bevegelsen (2001:15). AMORC tar også avstand fra å bli beskrevet som religion i og med at de har medlemmer fra mange religioner og beskriver seg selv som udogmatiske (2001:16). Kategoriseringen av AMORC som organisasjon vil bli gjenstand for drøfting i neste kapittel, men i forbindelsen med ordenens selvforståelse er det interessant å merke seg denne argumentasjonen, hvor den tredje nærværende (jfr. 2.3.1) kan sies å være nokså tydelig til stede. Som nevnt var det også viktig for flere av informantene å påpeke at AMORC ikke er en sekt eller en religion.

AMORC hevder å skille seg fra religion ved å være: "a philosophical, initiatic, and traditional organization which perpetuates [...] the cultural and spiritual heritage that the initiates of the past have transmitted through the centuries" (Bernard 2001:79). De har intet hellig skrift, og styres ikke av noen bestemt profet eller messias-skikkelse (2001:81). Allikevel er de ikke motstandere av tradisjonell religion (2001:79). Söderlund forteller at det er åpne dører og fritt frem for medlemmer uavhengig av religion, og de skulle gjerne ønske at kirken møtte deres aktivitet med like mye åpenhet og forståelse.

Lewis' ønske om at AMORC ikke havner i samme kategori som religiøse organisasjoner kan også være preget av den amerikanske konteksten. Allerede fra den amerikanske revolusjonens tid var det amerikanere som holdt religion på en armlengdes avstand, og særlig amerikanere med høyere utdanning som så på seg selv som barn av opplysningstiden (Sirevåg 2000:145). Allerede i uavhengighetserklæringen finner vi begreper som "the Creator", hvor Gud ble beskrevet som: "Nature's God" (2000:145). Den andre store religiøse vekkelsen i USA på 1830-tallet hadde ikke bare et evangelisk

preg, men la også grunnen for *civil religion*⁷⁹ (2000:145). Det oppstod mange nye religiøse grupper under denne vekkelsen, og her kan vi også se grunnen for det britiske journalister har kalt ”a free market religion” (2000:145). Det er en sterk literalistisk tendens i amerikansk religion (2000:150) og dette kan det også ha vært nødvendig å ta avstand fra. Slutten av 1800-tallet bar preg av sterke ideologiske konflikter med en tydelig religiøs dimensjon:

Protestant Christianity of the day was marked by a powerful liberalism that challenged such basic beliefs as the divinity of Christ, his miracles and resurrection, and the literal truth of the Bible. The spread of Darwinian theory from the 1860s exercised an influence here (Jenkins 1997:196).

Det var også tendenser til at både politiske og religiøse krefter brukte Bibelen som grunnlag for å argumentere for vidt forskjellige synspunkter, og denne debatten nådde høyden i årene etter 1910 (1997:196). Dette kan også ha hatt noe å si for AMORCs sterke ikke-dogmatiske holdning. En av informantene pekte på ”hvordan menneskene til alle tider har brukt religion for å rettferdiggjøre sine misgjerninger” (Tone).

Samtidig er perioden mellom 1870 og 1914 en tid hvor nye trosretninger spretter opp som paddehatter, deriblant Jehovas vitner (Jenkins 1997:198), og det kan ha vært et behov for å markere sin alternative posisjon i denne strømmen av nye kristne bevegelser.

5.3 Rosenkorstradisjonen fra et forskersynspunkt

AMORC hevder ikke å kunne bevise sin egen alder, og i mange henseende kan det virke som om det her er tale om et begrepsapparat med ulike referanser i ulike sammenhenger. Rosenkors-Ordenen A.M.O.R.C. som sådan startet sin nåværende syklus i 1915 (Bernard 2001:24). Samtidig tenker man seg en urgammel, underliggende åndelig arv som har gått som en rød tråd igjennom historien under mange navn. Denne refereres til som rosenkorstradisjonen eller rosenkorsordenen, og personer man henter inspirasjon fra omtales som rosenkorsfilosofer. Som antydning innledningsvis er det altså nødvendig å

⁷⁹ Begrepet *civil religion* stammer fra Jean-Jacques Rousseau som anvendte det som betegnelse på mekanismer som integrerer samfunnsmedlemmene (Furseth & Repstad 2003:130). Den formelle definisjonen ble utarbeidet av Robert N. Bellah på 1960-tallet som betegner *civil religion* som ”et sett av religiøse trosretninger, symboler og ritualer som har vokst fram av de amerikanske historiske erfaringene, fortolket ut fra dimensjonen om en transcendens” (Bellah i Furseth og Repstad 2003:130).

skille mellom det forholdsvis vide begrepet ”rosenkorstradisjonen”, og den snevrere og noe tydeligere historisk avgrensede termen ”rosenkreutzianisme”⁸⁰.

I likhet med forskere på feltet mener også AMORC at de første dokumentene som har direkte referanser til rosenkreutzerne *sensu stricto* er *Fama*, *Confessio* og *Chymische Hochzeit* (jfr. Gilhus & Mikaelsson 1998:39f og Faivre 2000:xv). Samtidig henter AMORC inspirasjon fra, og benevner personer som Roger Bacon, Leonardo da Vinci, Cornelius Heinrich Agrippa og Francois Rabelais som rosenkorsmedlemmer eller at de assosierte seg med ordenens arbeid (Bernard 2001:28). Disse levde og døde før publiseringen av rosenkreutzermanifestene, og kan derfor umulig ha hatt noen direkte forbindelse med rosenkreutzerne på 1600-tallet *sensu stricto*. Hos Lewis brukes også begrepet *rosicrucians* om mystikerne på faraoenes tid (Lewis 1984:73), selv om han også påpeker: ”[T]he word *Rosicrucian* [...] was [not] used by, or applied to, this ancient brotherhood” (1984:48). Det refereres dessuten ofte til ”ordenen”, både hos Lewis og Bernard, uten nærmere forklaring. Det er flere mulige måter å belyse dette på fra et religionshistorisk ståsted, og Antoine Faivres tanke om *philosophia perennis* er én måte å bringe klarhet i begrepsapparatet fra et etisk perspektiv. Samtidig er *philosophia perennis* i seg selv en betegnelse på tanken om en tidløs visdomstradisjon, som inkluderer flere av AMORCs egne personer og punkter, og må derfor anses for å være mindre erfaringsfjern enn den mulige religionssosiologiske weberianske tolkningen som vil bli presentert i avsnitt 5.3.2.

5.3.1 Rosenkorstradisjonen og *philosophia perennis*

Philosophia perennis betyr direkte oversatt ”evig filosofi”, eller ”evig kjærlighet til visdommen”. Begrepet ble innført av Agostino Steuco på 1500-tallet, og bærer i seg en idé om guddommelig inspirert visdom (Hanegraaff 1998:390). Som nevnt i kapittel 3 skriver Antoine Faivre at begrepet blir brukt om den nye situasjonen som oppstod på slutten av 1400-tallet hvor vitenskapsmenn og humanister begynte å samle materiale fra blant annet nupythagoreere, nyplatonikere, hermetismen i Alexandria og jødisk kabbala,

⁸⁰ De fleste av oppgavens primær- og sekundærkilder i så henseende er på engelsk, og denne nyansen er vanskeligere å få frem i et språk som er sterkere preget av latin enn hva norsk språk er: ”The adjective ”rosicrucian” serves to designate the 17th century current, on the one hand, and all later teachings and movements which – correctly or incorrectly – make an appeal to it, on the other” (Faivre 1998:5). Det kan ofte også være vanskelig å vite om ”Rosicrucian” og ”Rosicrucianism” er anvendt i snever eller vid forstand, spesielt i en del primærkilder med sterke perennialistiske trekk.

og forsøkte å vise at disse egentlig var forskjellige grener på den samme stammen. Denne stammen var den evige filosofien, *philosophia perennis*, som betegner en måte å tenke på, snarere enn tydelig dogmatisk og innholdsmessig koherens. Man trodde at når man så disse tradisjonene samlet kunne man nå en høyere form for erkjennelse eller *gnosis*. I tillegg var det et behov i tiden for å knytte seg an til fortidens tradisjoner (Faivre 2000:xiv). Årsakene til dette ble beskrevet i kapittel 3 ved hjelp av de historiske og intellektuelle prosessene som i følge Faivre fant sted fra 1100-tallet, og som nådde et høydepunkt på slutten av 1400-tallet.

På slutten av 1800-tallet stod tanken om *philosophia perennis* sentralt hos de moderne teosofene, og betegnet idéen om en opprinnelig, men skjult visdomstradisjon (Hanegraaff:390 note 32). Dette samsvarer med AMORCs syn på sin egen rolle som tradisjonsforvaltere, og tanken om rosenkorstradisjonen som en tidløs visdomsarv.

Tradisjonens tidløse, mytiske opphav er noe vi finner igjen i mange esoteriske organisasjoner. Frimurernes opphavsmyte går tilbake til Adam som ble skapt i Guds bilde, hvor Gud omtales som Universets store Arkitekt. Henrik Bogdan skriver at frimurernes mytiske historie har klare paralleller til den mytiske historien knyttet til *philosophia perennis* (Bogdan 2003:92f).

Forskerens oppgave er ikke å vurdere sannhetsgehalten i læren AMORC formidler. Antoine Faivre påpeker at det er umulig å si noe om hva som er ”sann” esoterisme (Faivre 2000:xxviii). På samme vis er det umulig, fra et forskerperspektiv, å si noe om hvorvidt rosenkorstradisjonen er et ”sant” uttrykk for *philosophia perennis*, som i seg selv ikke er et fenomen *sui generis*. Rosenkorstradisjonens fødselsattest, i betydningen rosenkreutzianisme, er fra en forskersynsvinkel *Fama* og *Confessio*, men allerede på 1700-tallet stilte mange initiatoriske selskaper i Europa seg under rosenkorsets symbol i tillegg til å være inspirert av andre tankestrømmer (Faivre 2000:xvif). Når det gjelder arven fra manifestene ser altså AMORC dette som én oppblomstring av den evigvarende visdommen. Samtidig er det interessant å merke seg at ordenen ikke krever at medlemmene har kjennskap til manifestene, og de færreste av mine informanter hadde lest dem i sin helhet.

Faivre skiller forøvrig mellom to ulike måter man kan heise ”rosenkorsflagget” på:

The first is that of the initiatic societies proper [...] The second area is [...] represented by individuals [...] proponents of a pansophia in the sense that the Manifestos already understood it (Faivre 2000:186).

AMORC kan sies å inneholde begge deler. De plasserer sin virksomhet under rosenkorsets initiatoriske symbol. Samtidig foregår mye av aktiviteten på individuell basis i medlemmenes egne liv og hjem. Når de eksplisitt kaller rosenkorstradisjonen for en evig indre visdom, kan ikke dette bety annet enn at de opplever å være forvaltere av noe som har sterke likhetstrekk med det man i forskningen kaller *philosophia perennis*.

Antoine Faivre beskriver AMORCs posisjon med hensyn til tanken om tradisjon, som uttrykk for det han kaller: "The "Historical" Path" (Faivre 1994:38f). Her er hovedoppgaven ikke så mye å forsøke å gjenopplage den opprinnelige tradisjonen, som å gripe måten den har uttrykt seg på gjennom forskjellige tradisjoner, og å følge disse gjennom historien (1994:38). Det er bare én tradisjon, men den har forgrenet seg på ulikt vis opp gjennom tidene (1994:38). Dette samsvarer også med Live Söderlunds forklaring på forskjellen mellom rosenkorstradisjonen og rosenkorsfilosofien, hvor tradisjonen er å ligne med et tre, men med ulike grener som har dannet grunnlaget for forskjellige skoler. Faivre omtaler den historiske stien som en variant med relativt stor popularitet, fordi den også legger vekt på kulturell berikelse i deltagerens liv (1994:39). Dette samsvarer med AMORCs imperator som skriver at ordenen er overbevist om at menneskehetens åndelige utvikling er avhengig av kulturell ballast (Bernard 2001:50). Faivre beskriver også dette eksplisitt som en nyreligiøs tankestrømning som har en åpen holdning til det moderne (Faivre 1994:39).

Tanken om Egypt som et sentrum og en kilde til tradisjon er også et interessant trekk ved vestlige initiatoriske selskaper generelt og AMORC spesielt. Under besøket i den skandinaviske storlosjen fikk jeg anledning til å se tempelet, og dette var innredet i egyptisk stil, slik som de første templene (jfr. bilde 5). Ordenens brevhoder og logoer er også egyptisk inspirert, gjerne forbundet med rosenkorssymbolet, og et av ordenens offisielle segl bærer også navnet til den egyptiske gudinnen Maat (jfr. bilde 7). Antoine Faivre skriver at det ikke finnes noe historisk grunnlag for å hevde at det eksisterte en esoterisk kildetradisjon i Egypt, men at det samtidig er interessant å merke seg hvilken

slagkraft den mytiske tanken om Egypt har hatt i vestlige esoteriske systemer særlig de siste tre århundrene (jfr. Faivre 1994:17)⁸¹.

Wouter J. Hanegraaff peker på Eliphas Lévis popularisering av begrepet esoterisme som betegnelse på egen verdensanskuelse som: “[T]he attempt to add authority to one’s own beliefs and practices by presenting them as the outcome of an ancient and venerable tradition” (Hanegraaff 1998b:15). Dette samsvarer i følge Hanegraaff med renessansens bruk av *philosophia perennis* og *prisca theologia* (1998b:15 note 13). Dette er en interessant etisk bemerkning, og minner mye om erfaringsfjerne, religionssosiologiske teorier om tradisjon. Fordi Hanegraaff har en sentral plass i denne oppgavens teoretiske rammeverk er det nødvendig å dvele litt ved denne bemerkningen. Det er i tillegg interessant i forhold til den innledende problematiseringen av forholdet mellom det erfaringsnære og det erfaringsfjerne, som alltid er like aktuell i religionshistorisk sammenheng.

5.3.2 Rosenkorstradisjonen i et religionssosiologisk perspektiv

Innen religionssosiologi så man en endring i forskningsperspektiv på slutten av 1960-tallet og begynnelsen av 1970-tallet (Lewis 2003:10). Fokus skiftet fra det individuelle mikronivå til det organisasjonsmessige makronivå, og et av spørsmålene som ble viktige var tanken om organisasjoners legitimitet (2003:10f). Det sier seg selv at dette fra et emisk ståsted vil kunne representere en radikalt etisk og erfaringsfjern forståelse av tradisjonsbegrepet.

Etisk sett kan tradisjon være en sterk faktor i den personlige organiseringen av egen verdensanskuelse. I dagligtale benyttes gjerne tradisjon som en betegnelse på nedarvede verdier og kulturelle mønstre. Antoine Faivre skriver at begrepet Tradisjon med stor T ble dominerende i Vesten på slutten av 1800-tallet (Faivre 1994:35). Tilknytningen til rosenkorstradisjonen er selvvalgt, og samtidig er det valgfritt hvor stor autoritet man ønsker å tillegge den i sitt daglige liv og virke. Den britiske sosiologen Anthony Giddens definerer tradisjon som avhengig av det kollektive minnet:

⁸¹ Dette ståstedet kan sies å minne om en slags vestlig esoterisk ”orientalisme”, og det er derfor av sekundær interesse hvorvidt den mytiske forståelsen av Egypt korresponderer med moderne egyptologi (jfr. Faivre 2005:328f).

Tradition [...] is bound up with memory, specifically [...] 'collective memory'; involves ritual; is connected with [...] a *formulaic notion of truth*; has 'guardians'; and [...] has binding force which has a combined moral and emotional content (Giddens 1994:63).

I dette utsagnet ligger det en tanke om at tradisjon er en måte å organisere forholdet mellom nåtid og fortid på, og at fortiden rekonstrueres på bakgrunn av nåtiden (1994:63). Opplevelsen av kontinuitet kommer som følge av en kontinuerlig refortolkning av forholdet mellom nåtid og fortid (1994:63f). Dette er også interessant tatt i betraktning forholdet mellom Lewis' vektlegging av tradisjonens ubrutte kontinuitet, kontra Söderlunds uttalelse om at man har tonet ned dette aspektet i dag. Ritualer står også sentralt i Giddens definisjon, og betraktes som tradisjonsformidling gjennom aktiv og fortolkende handling (1994:64). Innvielser er en kategori av ritualer som i aller høyeste grad er formidlende, og som også knytter seg til Antoine Faivres ene tilleggs karakteristikk av esoteriske tankeretninger som er tanken om overlevering etter faste mønstre fra mester til elev. Samtidig kan også tradisjon i seg selv betraktes som overlevering etter faste mønstre fra én generasjon til den neste.

Giddens definisjon inneholder også en tanke om tradisjonens voktere. Dette impliserer at ritualer må tolkes og forstås, men at nøkkelen til slik forståelse normalt er begrenset til en utvalgt gruppe som besitter den nødvendige kunnskapen (1994:64). AMORC fremstår med en tanke om at medlemmene skal være sin egen mester og elev i det åndelige arbeidet. Det oppfordres også hele tiden til å stille spørsmål (Elise). Monografiene redigeres og oversettes sentralt, og man kan henvende seg til ordenen med vanskelige spørsmål, men Söderlund fortalte at det ikke er hennes oppgave å fortelle medlemmene hva de skal mene om ulike anliggender. Det fremheves også at rosenkorstradisjonen er upersonlig (Söderlund). Dette må kunne anses å være en individualiserende tendens. Til tross for at AMORC som organisasjon forpakter den tidløse visdomstradisjonen, og slik sett kan sies å være tradisjonens vokter, er også hvert enkelt medlem tradisjonens vokter i sin egen fortolkning av denne. Den individuelle studieprogresjonen kan også være en årsak til at man ikke nødvendigvis vil finne sterk koherens innad i organisasjonen.

En tradisjon i Giddens' forstand har også gjerne et implisitt moralsk og emosjonelt innhold. Det er interessant å merke seg at AMORC ikke stiller seg bak moralske eller

humanitære posisjoner og organisasjoner, men at mange av ordenens medlemmer også er engasjerte i humanitære organisasjoner, og at nestekjærlighet er et viktig prinsipp i ordenen (Söderlund).

I tråd med den makrososiologiske vendingen har James R. Lewis (2003) satt søkelyset på hvordan nyreligiøse bevegelser begrunner sin eksistens gjennom å slutte seg til én eller flere av Max Webers klassiske legitimeringsstrategier⁸²: rasjonell⁸³, tradisjonell⁸⁴ og karismatisk⁸⁵ autoritet. I sammenheng med dette kapitlets tema er det interessant å se nærmere på hvordan James R. Lewis løser problemet med nye åndelige bevegelser som anvender tanken om tradisjon⁸⁶. Lewis hevder at det skjer en eksplisitt refortolkning av tradisjon som gir rom for nye tilleggelser, og at dette skiller seg fra Webers bruk av tradisjonsbegrepet, hvor dette i større grad er implisitt (Lewis 2003:12ff):

A [...] variation on this strategy [traditional authority] is the appeal to an ancient wisdom or a primordial religiosity that antedates current religions. In certain ways this is an appeal to tradition; in other ways it represents a different kind of appeal" (2003:14).

Han spesifiserer ikke her nærmere hva slags type strategi det dreier seg om i slike tilfeller, men eksemplifiserer den med en beskrivelse av opplysningstidens fortolkende metafortelling om vitenskap som en sekulær analogi til religion (2003:145). Dette innebærer en refortolkning av tradisjon, men hvor man også kan spørre seg hvor grensen går mellom refortolkning og nyskaping. AMORC mener at kjernen i rosenkorsfilosofien er den samme over alt og til alle tider, og det kan synes som de oppfatter sin egen oppgave som *aggiornamento* snarere enn en etablering av en ny tradisjon.

Eric Hobsbawm (1983) bemerker: "'Traditions' which appear or claim to be old are often quite recent in origin and sometimes invented" (Hobsbawm 1983:1). Invented

⁸² Max Weber mente at autoritet som oftest var tuftet på troen på autoritetens legitimitet (Weber 1968:212f).

⁸³ "[R]esting on an established belief in the legality of enacted rules and the right of those elevated to authority under such rules to issue commands" (Weber 1968:215).

⁸⁴ "[R]esting on an established belief in the sanctity of immemorial traditions and the legitimacy of those exercising authority under them" (Weber 1968:215).

⁸⁵ "[R]esting on devotion to the exceptional sanctity, heroism or exemplary character of an individual person, and of the normative patterns or order revealed or ordained by him" (Weber 1968:215).

⁸⁶ Weber mente selv at karismatisk autoritet var særlig karakteristisk for nye religiøse bevegelser (Lewis 2003:11).

traditions⁸⁷ defineres på følgende måte: “‘Invented tradition’ is taken to mean a set of practices [...] which automatically implies continuity with the past” (1983:1). Slike tradisjoner behøver ikke nødvendigvis å være bevisst konstruert, og Hobsbawm omtaler blant annet frimureriet eksplisitt som en *invented tradition* (1983:6). Han bemerker også perioden 1870-1914 som en blomstringstid for denne typen tradisjonsfornyelse (1983:263). Fra et religionssosiologisk perspektiv ville man peke på at dette derfor hører med til konteksten for AMORCs grunnleggelse. For å vende tilbake til Hanegraaffs kommentar om Eliphas Lévi i forrige avsnitt, beskrives Lévis konstituering av egen verdensanskuelse som esoterisk på følgende måte: “His [Lévis] procedure is similar to what has been called ‘the invention of tradition’” (Hanegraaff 1998b:15).

Dette er et interessant, men høyst problematisk teoretisk perspektiv. I karakteriseringen av rosenkorstradisjonen vil man alltid stå på nøytralitetens knivsegg. Her må man balansere mellom å beskrive de emiske perspektivene på en taktfull måte, og å i samsvar med Hanegraaff unngå rene beskrivelser av hva de som er på innsiden tror at de gjør. Her er det også viktig å være bevisst på de etiske ytterpunktene i debatten, som i dette tilfellet kan resultere i essensialistisk reduksjonisme basert på sosiologiske forklaringsmodeller.

Etter denne drøftingen av rosenkorstradisjonen og AMORCs mytiske historie vender neste kapittel tilbake til det konkrete: organisasjonen AMORCs oppbygning, medlemskapsforholdet og sosiale aktiviteter. Dette kapitlet vil avslutte med en drøfting av hvilke problemer som møter forskeren i kategoriseringen av AMORC som organisasjon innenfor terminologien som anvendes i religionssosiologisk analyse.

⁸⁷ Dette er et problematisk begrep, og enda verre blir det om man forsøker å oversette det til norsk. *Inventing* på engelsk har en del positive konnotasjoner, som ikke oppfanges av det norske “oppdiktet”.

6: Organisasjonen AMORC og den sosiale dimensjonen

6.1 Organisasjonens oppbygning

Under intervjuet med Live Söderlund, fikk jeg beskrevet hvordan organisasjonen AMORC er oppbygd. I utgangspunktet er ordenen hierarkisk og ikke-demokratisk, men det er generelt god mulighet for aktive medlemmer å være med på å forme ordenens fremtid gjennom eget engasjement. Den Høyeste Storlosjen er ordenens øverste myndighet, og den består av imperator, visepresident, sekretær og kasserer samt stormestre for verdens tretten storlosjer. Imperator innsettes i dag for fem år ad gangen. Dette er en endring som har kommet til i nyere tid, da de to første imperatorene satt i embetet på livstid. Saken med Gary L. Stewart førte også til at man fratok imperatoren dennes eneveldige makt.

Storlosjene er økonomisk selvstendige jurisdiksjoner, som gjerne er inndelt etter språkområder. Hver jurisdiksjon ledes av en stormester assistert av et styre, som har det administrative ansvaret ved storlosjen. Styret skal også rapportere til den Høyeste Storlosjen dersom stormester ikke skjøtter sitt embete vel. Det skal også foreslå kandidater til embetet som stormester. Ved hver storlosje finnes også et storråd. Dette består av regionale ledere innen jurisdiksjonen samt såkalte storrådsmedlemmer. Grand Councillors (GC) har overoppsyn med et større geografisk område, med alle dets lokale enheter. Til å hjelpe seg har de Regional Monitors (RM) som tar seg av enkelte lokale enheter underlagt GC.

De lokale enhetene ledes av en mester, og har ulike betegnelser etter størrelse og kapasitet. Losje er den største, så kommer kapittel, deretter pronaos og den minste kalles atriumgruppe⁸⁸. I Skandinavia finnes bare de to minste enhetene pr i dag (jfr. 4.5). Enhetene er selvdrevne på samme vis som storlosjene, men følger storlosjens anvisninger for progresjon og tempelarbeide. For å kunne holde innvielser må en enhet ha losjestatus og et fast oppstilt rosenkorstempel, som kun brukes til AMORC-aktiviteter⁸⁹.

⁸⁸ Man rådes til å være minimum 72 aktive medlemmer for å drive en losje, 44 for kapittel, 22 for pronaos og 7 for atriumgruppe, men de aktive i enheten kan også velge dette aktivitetsnivået etter egen kapasitet (Söderlund).

⁸⁹ Årsaken til dette er i følge Söderlund at arbeidet skaper spesielle vibrasjoner som tilrettelegger for effekten av innvielsene. En informant forteller at det tidligere ble ”gjort et unntak i Norden fordi

Ansvarshavende personer velges for et visst antall år ad gangen. Emperor og stormestre velges for fem år, mens det i de lokale enhetene er vanlig at personer sitter ett eller to år ad gangen. Dette gjør at ordenen kan minne om en hvilken som helst frivillig organisasjon i struktur, men man må ha i mente at alle valg og all aksept av nye ansvarshavende personer kommer ovenfra.

TMOs organisasjon er forholdsvis lik AMORCs (Introvigne 2005:781). I Skandinavia fungerer det slik at medlemmer får tilbud om medlemskap i TMO når de begynner studiet i 9. tempelgrad. Medlemmene får tilsendt to monografier i måneden, og skal delta på årlige aktiviteter ved storlosjen før de kan søke om opptak i en ny grad. TMO har tre grader, og studiene består av 72 monografier som skal studeres over en periode på seks år (Introvigne 2005:781).

Fakkeltbærerordenen er inndelt i fire avdelinger etter barnets alder, og i hvert nummer av *Rosenkorset* følger det tekster, på skandinaviske språk, tilpasset de fire alderstrinnene: Fakkeltbarna er avdelingen for ufødte barn og fram til barnet er 5 år. Årsaken til at Fakkeltbærerordenen også omfatter ufødte barn, har å gjøre med aspekter ved AMORCs antropologi, og vil bli behandlet i neste kapittel. Fakkelttennerne er tilpasset barn fra 6-9 år, Fakkeltholderne er for barn i alderen 10-13 og Fakkeltbevarerne er for de eldste fra 14 til 17 år. Söderlund presiserer at det ikke er et mål å skape nye AMORC-medlemmer med denne ordenen, men at det skal lære barn å få et åndelig perspektiv på tilværelsen.

6.2 Medlemskapet og sosiale tilbud

Medlemskap i AMORC er åpent for både kvinner og menn som er myndige i henhold til sitt hjemlands lover, eller har fullmakt fra foresatte (Bernard 2001:35). Det stilles ingen krav om medlemskap i andre organisasjoner, kirkesamfunn eller lignende, og slikt medlemskap er heller intet hinder for å melde seg inn. Tilknytningen kan avsluttes når som helst, og medlemmet må da returnere studiematerialet tilbake til ordenen og respektere taushetsløftet man avgir ved innmelding, som vedrører detaljene i ordenens lære (2001:37). Söderlund opplever ”hemmeligholdelse” som et litt uheldig begrep, og

medlemmene var så veldig spredt, men denne spesialdispensasjonen er inndratt igjen av nåværende emperor” (Elise).

foretrekker å si at studiene er private. Harvey Spencer Lewis skrev at årsaken til at læren formidles gjennom en organisasjon av denne typen, som krever at man aktivt melder seg inn, er at det kreves et personlig initiativ for å holde på med esoteriske studier (1984:316). Han påpekte også at ordenen ønsker å fremstå som åpen, nettopp for å nå ut til flest mulig mennesker (1984:281f).

Medlemmene betaler en årlig medlemsavgift. I Norge betaler man 150 kroner i registreringsavgift og 420 kroner i kvartalsavgift (1680 p.a.). Pensjonister og ungdom under 25 kan få redusert avgiften på forespørsel⁹⁰. Söderlund understreker at kontingenten ikke skal betraktes som vederlag for monografiene, da kunnskapen ikke er til salgs. Monografiene er å betrakte som et lån og et medlemsprivilegium, mens medlemmene gjennom kontingenten muliggjør den administrative driften av storlosjen (Söderlund). Samtidig kan det synes som om noen av de jeg snakket med oppfattet avgiften nettopp som betaling for opplæringen (Harald og Dagny). Det økonomiske aspektet var også Haralds hovedmotivasjon for å avbryte medlemskapet, og Dagny hadde valgt å fryse medlemskapet av samme grunn. Da Dagnys betaling uteble sluttet hun å motta forsendelser fra storlosjen, og dette kan være en medvirkende årsak til denne oppfatningen.

Medlemskapet kretser rundt den ukentlige studiesesjonen, og monografiene er utvilsomt grunnstenen i medlemskapet. Harvey Spencer og Ralph Maxwell Lewis' satsning på formidling av læren gjennom studiebreve muliggjorde medlemskap også i grisgrendte strøk. I henhold til Söderlund skal det være mulig å være medlem i AMORC, og motta hele rosenkorstradisjonen uten å møte et eneste annet medlem noensinne. Den sosiale dimensjonen, representert ved storlosjearrangementer og tilbud ved de lokale enhetene, blir dermed et tilleggstilbud for de som er interesserte og har kapasitet til det.

6.2.1 Åpne og medlemseksklusive tilbud

AMORC ser på seg selv som et brorskap, og anbefaler derfor at medlemmene deltar i aktiviteter i de lokale ordensenheterne (2001:39). Hver enhet har minimum ett møte i måneden som kalles *konvokasjon*. Dette er et medlemsforedrag med en rituell ramme rundt. Navnet på denne typen møter er i følge Söderlund en tradisjonell betegnelse, og

⁹⁰ Tallene gjelder for 2006 og er hentet fra AMORCs hjemmesideadresse: <http://www.amorc.no/application/soknad.htm#Avgifter>

som nevnt benevnte også Lewis sine åpne foredrag med dette navnet. Medlemmene oppfordres til å kle seg verdig, og man bærer også spesielle trekantete forklær utenpå tøyet⁹¹. Disse mottar man etter å ha blitt innviet i første tempelgrad. Andre lukkede arrangementer er gradsinnvielser, nyttårsfeiring i de lokale enhetene ved vårjevndøgn, hjemmeritualer, hjemmeinnvielser og øvelser i forbindelse med studiene.

De lokale enhetene kan også ha åpne aktiviteter. Disse er fredsmeditasjon, og en årlig Minneseremoni, tidligere kalt Pyramideseremonien, og som forteller AMORCs mytiske historie. AMORC tilbyr også overgangsritualer som navngiving, bryllup og begravelse. Disse ritualene er ikke offentlig godkjente, i og med at ordenen ikke ønsker å ha status som registrert trossamfunn. Enhetene kan også ha åpne foredrag og andre tilbud.

Ved storlosjen er det innvielseshelgene som er den regelmessige sosiale aktiviteten. Det er fire til fem slike helger i året hvor man har innvielse i én grad lørdag og den neste på søndag. Unntak er innvielsen i første tempelgrad som går over to dager. I tillegg utføres det såkalte Konsilritualet på daglig basis. Under dette ritualer søker man å gi åndelig støtte til alle som har behov for det. Både medlemmer og ikke-medlemmer kan be om hjelp herfra⁹².

Som nevnt i den historiske delen har man også videreført Lewis' tanke om Rose Croix University, og dette holdes hvert år i Kristi Himmelfartshelgen. Man har også en egen TMO-helg, og om sommeren er det arbeidsuker hvor medlemmer kan komme og hjelpe til med praktiske gjøremål. De har også nettopp begynt å holde retreat for medlemmer. Dette er et arrangement hvor deltagerne får mulighet til å trekke seg tilbake fra verden i stillhet og kontemplasjon, og hvor det kun åpnes for samtale under en gitt tid på dagen.

6.2.2 Rekruttering

Tradisjonelt har ikke esoteriske ordener vært kjent for å drive aggressiv markedsføring. Innen nypaganistiske og magiske grupper har det ofte vært slik at søkeren selv har måttet ta initiativet for å oppspore og komme i kontakt med gruppen (Melton 1986:10). Det er

⁹¹ Slike ritualforklær er vanlig også i frimureriet, men der bruker man også ulike andre prydelser i tillegg (Harald). Dagny kommenterte at hun syntes forklærne er helt latterlige "særlig på korpulente eldre herrer" (Dagny).

⁹² Under besøket ved storlosjen fikk jeg være med på dette, men hvorvidt det pleier å være åpent for ikke-medlemmer er usikkert.

langt fra like vanskelig å komme i kontakt med AMORC. Som vist i kapittel 4 begynte Harvey Spencer Lewis tidlig å tenke ekspansivt, og Ralph Maxwell Lewis' økte satsning på distansemedlemskap konsoliderte AMORC som en internasjonal organisasjon.

Allerede fra starten var det tradisjon for å annonsere i pressen. De første ni medlemmene ble rekruttert via en annonse i Sunday Herald. I tillegg hadde Lewis en omfattende foredrags- og radiovirksomhet som bidro til å utbre kjennskap om ordenen. Mange av ordenens losjer ligger også sentralt til i byer, og er synlige for forbipasserende⁹³. Söderlund fortalte at den skandinaviske storlosjen nå er så liten at man ikke har økonomi til å annonsere⁹⁴, men at de ofte deltar ved alternativmesser og lignende. Söderlund anslår at de fleste skandinaviske medlemmene har kommet i kontakt med ordenen enten via bekjente eller gjennom ordenens hjemmeside⁹⁵.

Som nevnt i innledningen har jeg ikke tatt hensyn til representativiteten i informantutvalget, men det er allikevel av interesse å se hvordan de jeg har snakket kom i kontakt med AMORC. Stormester Live Söderlund ble selv kjent med ordenen gjennom at et nært familiemedlem var medlem. Dagny fant en annonse i Alternativt Nettverk, og meldte seg inn sammen med venner av seg. Elise leste en avisartikkel i det nå nedlagte tidsskriftet *Samhold*, hvor et medlem uttalte seg om ordenen. Både Per og Cecilie hadde vært interesserte i, og hadde hørt om og/eller latt seg fascinere av rosenkreutzerne lenge før de støtte på AMORC som konsept. Cecilie fant AMORC på eget initiativ da hun fikk tilgang til internett, mens Per kom i snakk med en dame i et selskap ”som anbefalte ham å melde seg inn i Rosenkors-Ordenen” (Per). Tone ble anbefalt AMORC gjennom sin mann, og Sara støtte på AMORC gjennom et foredrag i en parapsykologisk forening. Harald hadde blitt introdusert for AMORC ganske tidlig, men tilhørte da et konservativt kristent miljø og var litt skeptisk. Senere støtte han på ordenen igjen i en annonse i NSBs kundeavis *Streiftog*. Det samme gjorde Nils.

Felles for flere av informantene var at de på tidspunktet de ble interesserte i ordenen enten hadde hatt problemer i forhold til aspekter ved egen trostilhørighet (Harald

⁹³ F.eks. Paris-losjen med bokhandelen ”Diffusion Rosicrucienne” og eget galleri: ”Salon Rose+Croix” like ved Place du Temple og praktanlegget Rosicrucian Park i San José.

⁹⁴ Til sammenligning med den skandinaviske storlosjens 12 enheter har Tyskland nærmere 40 lokale enheter, og Frankrike alene over 70 enheter av pronaos, kapittel eller losjestørrelse (og da kommer frankofonien for øvrig i tillegg).

⁹⁵ Naturlig nok var det få av mine informanter som kom i kontakt med ordenen via internett, i og med at de fleste hadde relativt lang fartstid i ordenen.

og Sara), eller at de syntes det virket spennende, eventuelt som ledd i tanken på at rosenkreutzerne ikke eksisterte lenger (Dagny, Per og Cecilie). Det er også interessant å merke seg at avisreportasjer også kan fungere som rekrutteringsgrunnlag. Fredrikstad Blad hadde en reportasjeserie om lukkede selskap i nærmiljøet, blant annet AMORC (Holøien 2004), og én informant fortalte at ordenen hadde fått flere henvendelser fra interessenter i etterkant av dette.

6.3 Gradssystemet

AMORCs læresystem er som nevnt basert på at man leser en monografi i uken, og utfører eventuelle eksperimenter i tilknytning til dette. Man anbefales å gjøre dette til en fast tid hver uke, helst torsdag, og gjerne på et fast sted i hjemmet, kalt Sanktum. Som nevnt innledningsvis er gradssystemet inndelt i fire hovedseksjoner: postulantseksjonen, neofyttseksjonen⁹⁶, initiert seksjon, som utgjør første til og med niende tempelgrad, og illuminatiseksjonen. Studiene i de tre første seksjonene tar omkring seks år til sammen (Bernard 2001:52). I *Questions and answers* forklarer Christian Bernard hvilke emner som tas opp i første til og med niende tempelgrad (2001:53ff). Söderlund presiserer også at det er disse gradene som utgjør selve rosenkorstradisjonen, og at det kun var hjemmestudiesystemet som Harvey Spencer Lewis skapte selv. Illuminatiseksjonen utgjør 10., 11. og 12. grad og ble derimot skapt av ham og videreført av Ralph Maxwell Lewis (Söderlund).

I første tempelgrad studerer man materien slik den ble forstått i klassisk gresk filosofi, og slik den forstås i moderne fysikk. Andre tempelgrad tar for seg ulike nivåer av menneskelig bevissthet og den menneskelige bevissthetens evner. Dette inkluderer så vel visualisering og selvsuggesjon som minne og fornuft. I tredje grad studerer man meningen med livet, forskjellen på levende og ikke-levende materie, cellenes liv, død og gjenfødelse og sjelens evige natur. Fjerde grad vies til studiet av et gammelt manuskript, som summerer de lovene og prinsippene som man har fått forklart i de tre foregående gradene. Her introduseres også rosenkorontologien (jfr. *infra*) og skapelsens kosmologiske rammeverk. I femte tempelgrad presenteres sentrale klassiske greske

⁹⁶ Disse består av fem introduksjonsleksjoner og tre atriumgrader, før man tar fatt på studiene i første tempelgrad (Introvigne 2005:1020).

filosofers liv og lære. Sjette tempelgrad fokuserer på helbredelsesteknikk som, i følge AMORC, stammer fra essenerne. Bernard presiserer at disse teknikkene ikke skal benyttes som substitutt for skolemedisin. Syvende tempelgrad lærer teknikker for å utvikle oversanselig persepsjon. Her lærer man om menneskelige psykiske sentra, auraens psykiske egenskaper og mantraers funksjon. Hovedtema for åttende grad er utbrodering av ulike åndelige begreper så som Gud, den universelle sjel, kosmisk bevissthet, menneskesjelen, utvikling, fødselens mysterium, dødens stadier, livet etter døden, reinkarnasjon, karma og den frie viljen. Niende tempelgrad avslutter de initiertes seksjon og skal være en grad med store mystiske opplevelser. Her står symboler og symbolikk sentralt, og man jobber med å videreutvikle egenskaper som transcenderer de rent mentale og psykiske. I neste kapittel vil jeg komme nærmere inn på hovedtrekkene i AMORCs lære og verdensanskuelse.

Til hver grad hører en hjemmeinnvielse, som medlemmet kan utføre selv. I tillegg kan man, dersom man ønsker, motta tempelinnvielse i en losje. Söderlund anslår at ca 40% av medlemmene velger å ta tempelinnvielse. Verken hjemme- eller tempelinnvielse er nødvendige for progresjon i undervisningssystemet, men Söderlund har påpekt at innvielsen har en sentral plass i rosenkorstradisjonen. Harvey Spencer Lewis påpekte at innvielsen må være av en indre natur: "The true value of initiation lies in the attunement it brings to the inner self with the Cosmic Mind" (Lewis 1984:308f).

I og med at innvielser er et særlig særegent trekk ved vestlige ordenssamfunn, er det aktuelt å se noe nærmere både på rommet dette foregår i, og på innvielsen som rituale.

6.3.1 Rosenkorstempelet

Skandinavias eneste faste rosenkorstempel befinner seg ved storlosjen. Tempelet er orientert etter de fire himmelretningene, hvor solens stilling på himmelen i de respektive korresponderer med nivåer av åndelig oppvåkning (Lewis 2003:33f). Losjemesteren er alltid plassert i øst, og i sør, vest og nord er det talerstoler for øvrige rituelle offiserer. Alle offisersposter, med to unntak, kan besittes av både menn og kvinner. Kun kvinner kan ha offisersvervet som representerer morsskikkelsen, og den som tenner lysene skal også være en kvinne. Årsaken til at kun kvinner kan være lystennere er at denne funksjonen er inspirert av den romerske vestalinnetradisjonen.

I tempelets midte er det en konstruksjon med en trapp som leder opp til et trekantet alter med spissen pekende mot vest. Dette kalte Harvey Spencer Lewis *Shekinah* (Lewis 2003:34). Mellom Shekinahs østre side og mesters alter er den helligste plassen i tempelet, som Lewis kalte *Sanctum* (Lewis 2003:35). Sanktum er også navnet på et avsatt hjørnet i hjemmet hvor man arbeider med rosenkorsundervisningen og øvelser (Harald). Jeg fikk anledning til å se dette hjemme hos noen av informantene, og det består av et speil på veggen med en hylle eller et bord foran, og to lysestaker. Man har gjerne også røkelse på dette bordet, og det kan også være andre utsmykninger eller implementer på det, som rosenkors, egyptiske ankh-symboler eller lignende.

På alteret i midten er det også tre lys, som tenes i begynnelsen av hvert rituale. Mens de tenes sies ordene ”Lys, liv og kjærlighet”. For hvert medlem inneholder disse ordene noe personlig, men en offisiell forklaring er at kjærligheten er størst av alt, livet er gitt oss som en gave som vi skal forvalte på best mulig måte og lyset er kunnskapens lys som det er hver enkelts oppgave å bringe inn i sitt eget liv for å få en dypere forståelse av livet som sådan (Söderlund). Tempelet er også en utlegning eller plantegning av ordenens mest sentrale symbol, rosenkorset (Söderlund).

I tillegg til hovedrommet har rosenkorstempelet også to forkamre som ligger inntil tempelets vestvegg, samt et eget avlukke til teknikere som styrer lys og lyd under seremoniene.

6.3.2 Innvielse

Det latinske begrepet *initiare* betyr ganske enkelt å begynne eller å innlede. I studiet av vestlig esoterisk tradisjon retter initiasjoner eller innvielser seg inn mot en sentral formidlingskanal som knytter seg an til Antoine Faivres andre relative komponent, som er overføring av esoterisk lære via fastlagte kanaler fra mester til elev (jfr. Faivre 1994:14f). I tråd med oppgavens teoretiske rammeverk er det derfor nødvendig å dvele litt ved dette fenomenet.

Det teoretiske bakteppet for forskning på overgangsriter generelt og innvielsesritualer spesielt er å finne i Arnold van Genneps (1999) klassiske teori om overgangsriter som en bestemt type ritualer som ledsager skifte av sted, tilstand, sosial posisjon og alder (i Turner 1979:234f). Van Gennep argumenterte også for at denne typen ritualer har en felles oppbygning eller struktur. Denne strukturen delte han inn i tre faser

eller typer av riter: adskillelses- eller separasjonsriter, terskelfase og integrasjonsriter (van Gennep 1999:26). Van Genneps teori ble senere tatt opp av Victor Witter Turner (1979) som fremhevet den kritiske interstrukturelle mellomfasen, eller liminale fasen (av det latinske *limen* som betyr terskel) i overgangsrundene, hvor kandidaten blir tildelt en form for ny kunnskap eller erkjennelse, kalt *sacra* (Morris 1987:253). Mens van Gennep i likhet med Émile Durkheim viser hvordan ritualer opprettholder samfunnsstrukturen og sikrer at overgangene fra én status til en annen skjer i henhold til fastlagte rutiner, gir Turners teori et sterkere metodologisk verktøy for å forstå den liminale fasens struktur, eller snarere anti-struktur.

Henrik Bogdan bemerker i sin doktoravhandling at innvielsesritualer i vestlig esoterisk tradisjon har vært et forsømt felt i religionsforskningen (Bogdan 2003:1). Studier av innvielser har det ikke skortet på, men det har ofte vært studier av ikke-vestlige innvielses- og overgangsritualer, gjerne i tradisjonelle samfunn. Én av de viktigste årsakene til dette er at innvielser i en vestlig kontekst, med unntak av de overgangsritualene som formidles av den dominerende kristne kulturen, er uløselig knyttet til vestlig esoterisk tradisjon, og at dette, som nevnt innledningsvis, er av forholdsvis ny dato som religionshistorisk forskningsfelt. Problemet med et snevert kildetilfang er også aktuelt, siden innvielsenes innhold gjerne er noe man lover å ikke avsløre. Henrik Bogdan påpeker at alle initiasjoner ikke nødvendigvis må være overgangsritualer og omvendt (2003:44). Han fremhever også det spesielle med vestlige initiatoriske selskaper, nemlig at man i tillegg til å innvies i selve organisasjonen også følges opp av graderte innvielser inne i selve organisasjonen (Bogdan 2003:49f)⁹⁷. Dette gjør at kandidaten eller medlemmet gjentatte ganger får ny viten i en rituell kontekst, eller blir tildelt ny *sacra*, som Bogdan også kaller formidling av *gnosis* (2003:43).

Live Söderlund spesifiserer fire etapper i AMORCs innvielsesritualer. Disse beskriver hun som separasjon, adgang, innføring og tilbakevending. Det første stadiet innebærer at man adskilles fra den profane verden og det liv man har levd. Adgang vil si å legge det gamle bak seg for å åpne døren til en ny innsikt eller et nytt bevissthetsnivå.

⁹⁷ Bogdan beskriver i sin avhandling innvielsesritualer i frimureri, the Hermetic Order of the Golden Dawn og Wicca. Her må det legges til at disse selskapene markerer et klarere skille mellom medlemmer og ikke-medlemmer, da de praktiserte/praktiserer en rituell innlemmelse i selve selskapet, mens innvielser i AMORC er et tilleggstilbud for medlemmene.

Det neste skrittet er innføring i innvielsens symbolspråk, fulgt av tilbakevending til den profane verden, og til et ”nytt” liv basert på større innsikt og forståelse. Hun beskriver dette som de gamle mysterieskolenes fire trinn, men i og med at hun her siterer ordenens papirer hadde hun ikke noe mer informasjon om hvilke gamle mysterieskoler dette eventuelt viser til. Når det gjelder hensikten med innvielsene siterer hun ordenens skrifter, og skriver følgende:

Invigningen är ett kraftfullt element i Rosenkorstraditionen. Symboliserat genom Själens Ros, som öppnar sig på livets kors, är invigning den transformation av självet som äger rum under detta liv på Jorden. Rosenkorsinvigningar förbereder vägen för denna transformation.

Rosenkors-Ordens uppgift är att stödja varje medlem i dess personliga andliga utveckling – dess ”transformation av självet” – och i detta Stora Arbete är invigningar med deras symbolspråk en nödvändig del. Så har det alltid varit i alla mysterietraditioner. Våra gradsinvigningar – både för Sanktumet och i våra Tempel – understryker vår plats i en andlig verklighet och markerar viktiga faser under vår vandring på Rosenkorsstigen – det vill säga i självets eller själspersonlighetens utveckling mot Själens fullkomlighet.

Rosenkorstemplet ger en underbart vacker, ljus och djupt stämningsfull ram till våra invigningar, och varje ritual blir en högtid som verkligen lyfter och inspirerar.

Det kan her synes å være tale om en opplevelse av transformasjon *sensu* Faivre, men det er naturligvis også mulig å stille spørsmålet om dette også kan være preget av sekulære psykologiserende tendenser *sensu* Hanegraaff. En av informantene beskrev innvielse som en slags åndelig eksamen, men uten at det nødvendigvis impliserer at man er mer utviklet av den grunn (Tone).

I annet avsnitt nevnes hjemmeinnvielser i Sanktum, og tempelinnvielsene som supplement til dette. Hjemmeinnvielsene er veldig interessante tatt i betraktning utbredelsen av ordenens lære i form av korrespondansekurs. Dette er enda et skritt i retning av medlemskap uavhengig av bosted, og må kunne sies å være en moderne individualiserende tendens (jfr. Hammer *supra*).

I følge Antoine Faivre må en innvielse foregå på en bestemt måte og oftest fra en mester til en disippel: ”A person cannot initiate himself, any way he chooses, but must go through the hands of an initiator” (Faivre 1994:15). Dette står tilsynelatende i kontrast til AMORCs tanke om at en hver er sin egen mester og sin egen elev, og at dette således

også kan begrunne praksisen med hjemmeinnvielser. Hjemmeinnvielsene er ferdig utformede ritualer man gjennomfører hjemme i sitt Sanktum, og dette medfører nødvendigvis at innvielsen følger visse retningslinjer. Samtidig opereres det med et implisitt skille mellom mester og elev bakt inn i uttalelsen om at man selv er begge deler. Kanskje kan man i dette tilfellet snakke om en internalisering av så vel mester som disippel og si at de oppfattes som iboende størrelser i mennesket. I så tilfelle kan man stille seg spørsmålet om dette representerer en psykologisering av esoterismens formidlingskanaler *sensu* Faivre. Vi skal komme nærmere tilbake til AMORCs menneskesyn i et senere avsnitt, men det er interessant å merke seg tanken om at man kan innvie seg selv.

Det var ulike oppfatninger om innvielse blant informantene. Harald syntes hjemmeinnvielse var noe stort tull. Han er også frimurer, og mente at innvielsen baserer seg på et samspill mellom de som innvier og de som blir innviet:

”Initiering betyr at man får en fullmakt eller en overføring, eller at man blir satt inn i noe man ikke hadde kjennskap til fra før, men som den som innvier har en kjennskap til allerede. Du blir innviet i en sammenheng hvor noen allerede er når man mottar innvielsen” (Harald).

Hjemmeinnvielsene kommer i egne hefter som er forseglet, og Harald opplevde det som litt rart å først skulle lese i gjennom og øve på ritualen, før man gjennomførte det. Ofte følte han at han fikk innvielsen da han leste i gjennom det for første gang, og ikke under selve utførelsen. Under innvielser i tempel ble det annerledes fordi man ikke visste på forhånd hva som skulle skje.

Elise påpekte at innvielsen er opplevelsens- og erfaringsdimensjonen i studiesystemet, og at de ”er symbolske understrekninger av at man går opp til neste trinn, man legger noe bak seg og kommer inn til noe nytt” (Elise). Andre jeg snakket med fokuserte på aspektet av bekreftelse, at innvielsen var en bekreftende handling (Sara). Sara hadde også hatt det hun kaller ”aha-opplevelser” under hjemmeinnvielser, som hun beskrev som følelsen av at et lys blaffet opp innvendig.

Dagny opplevde at den første tempelinnvielsen var litt voldelig, og hun har derfor valgt å ikke ta noen flere innvielser. Hun likte hjemmeinnvielsene bedre, siden hun da kan gjøre alt i sitt eget tempo, og selv velge hvor mye hun vil gjøre ut av det.

Cecilie likte tanken om at innvielsene viser hvordan man passerer etapper på livets vei, og at det beskriver veien frem mot opplysning. Hun opplevde det også som veldig vakkert og høytidelig, noe hun ikke har funnet i kirken. Samtidig er det en vakker, religiøs, mystisk handling som hun deler med andre, og hvor det er rom for hennes egen tolkning av virkeligheten.

I vestlig esoterisk tradisjon står ritualer og symboler sentralt som mediatorer i mellom det lavere og det høyere (Faivre 1994:12). Problemet med å studere en esoterisk ordens symboler og ritualer er, i likhet med læren, at disse ikke er publisert. Alternativt kan symbolet være offisielt, men den fulle forklaringen er kun tilgjengelig for medlemmene. Derfor er det kun anledning til å beskrive og drøfte det ordenen og medlemmene selv forteller om ritualenes og symbolenes betydning. AMORCs nøkkelsymbol rosenkorset, vil bli presentert som symbol på mennesket under avsnittet om AMORCs antropologiske posisjon.

Harvey Spencer Lewis (2003) skrev en offisiell håndbok for drift av ordenens enheter: *Rosicrucian manual (1918)*. Denne inneholder anvisninger om medlemskap, forklaring av ulike diagrammer, symboler og uttrykk som benyttes i ordenen, instruksjoner angående rosenkorstempelens utseende og rituelle offiserer. Denne ville ha vært en uvurderlig kilde til ordenens drift i dag, hvis det ikke hadde vært for at ordenen selv ikke lenger utgir denne boken, og betrakter den kun som et historisk dokument (Söderlund).

Det kan synes som om AMORCs innvielser ikke er overgangsriter *sensu* van Gennep i og med at de ikke markerer stedlige, sosiale, tilstandsbetingete eller aldersmessige forandringer. Her tas det med i betraktningen at de tilstandene van Gennep er opptatt av er kulturelle tilstander, og ikke indre åndelige tilstander (jfr. Turner 1979:235). Samtidig skal innvielsene berede veien for en indre forandring i henhold til sitatet ovenfor. Dette samsvarer også med tanken om den spesielle formen for kunnskap, eller *gnosis* som formidles i vestlige esoteriske initiasjoner.

Det at man er en initiatorisk tradisjon er ikke, i følge Faivre, et nødvendig kriterium for å kunne behandle en gitt tankeretning eller organisasjon som esoterisk (jfr. Faivre 1994:14f). AMORC skiller seg også fra mange initiatoriske ordener hvor innvielsen ofte

er en forutsetning for medlemskap, og dermed skaper et mer markant skille mellom "oss" og "de andre".

6.4 Å kategorisere AMORC som organisasjon

I beskrivelsen av AMORC som organisasjon befinner forskeren seg nok en gang i spenningsfeltet mellom emiske og etiske perspektiver. Eksempler på den emiske forståelsen av sektbegrepet ble vist i avsnittet om tradisjon og selvforståelse, og følgende sitat fra ordenens imperator bærer nokså tydelig preg av den tredje nærværende (jfr. 2.3.1):

AMORC has nothing in common with any sect [...] Its origin, nature, and purpose would indicate that AMORC has never been, nor ever will be, a religion (Bernard 2001:14ff).

En mer direkte selvbeskrivelse kan være: "[F]ilosofisk, initiatorisk och traditionell Orden" (Toussaint 1998:4). Samtidig beskrives AMORC i faglitteraturen som en av de etablerte kultene i USA (Melton 1986:68).

Innen sosiologien defineres en organisasjon gjerne som "et fellesskap med én eller flere målsettinger og et visst minstemål av formell struktur" (Furseth & Repstad 2003:163). AMORC presenterer seg selv som en ideell organisasjon som forpakter tidløse sannheter. Disse sannhetene formidles gjennom et studiesystem som "berører alle sider ved tilværelsen" (<http://www.amorc.no/intro/preamble.htm>). Organisasjonsmessig er ordet orden bakt inn i selve navnet: "Rosenkors-Ordenen A.M.O.R.C.". For AMORC betyr dette "at man bygger på et visst system; at kunnskapen formidles i en bestemt logisk rekkefølge" (<http://www.amorc.no/faq/sporsml.htm#Spm1>). Begrepet orden har i dagligtale gjerne adjektivisk betydning som et antonym til kaos, rot og uorden. Den substantiviske betydningen knyttes gjerne til kulturelle utmerkelser som St. Olavs orden, Hosebåndsortenen, men også til klosterordener særlig innen den katolske kirken.

Innenfor rammene av religionsvitenskapelig forskning er det nødvendig å presisere hvordan AMORCs organisasjonsstruktur kan forstås fra et etisk ståsted. Begrepet "orden" må med andre ord "nominalforklares". Organisasjonsstruktur har i så henseende tradisjonelt vært religionssociologiens domene, og det er derfor nødvendig å kort presentere hovedtrekk ved det begrepsapparatet som benyttes i klassifiseringen av

nyreligiøse bevegelser *sensu lato*. Igjen er det et spørsmål om innenfra- og utenfraperspektiv, og om hvorvidt ”orden” må betraktes som en emisk kategori, eller om den kan gis en viss grad av autonomitet fra en forskers ståsted. Problemet med de kategoriene som forskeren har til rådighet (kirke, sekt, denominasjon, kult og hemmelig selskap) er at de i utgangspunktet er nøytrale, men at flere av dem har hatt en hard karriere som generiske og polemiske betegnelser. Igjen er det nødvendig å presisere at oppgaven ikke har til hensikt å tre kategorier ned over hodet på verken informanter eller feltet som sådan, og at bruken av begrepene kun er ment for å gi en tentativ analyse av AMORC som organisasjon, i et språk som er kjent for religionsvitere.

6.4.1 Begrepsapparatet i religionssosiologisk organisasjonsanalyse

Kategoriene som er utbredt i religionssosiologisk organisasjonsanalyse stammer fra begynnelsen av 1900-tallet med skillet mellom idealtypene kirke og sekt, som ble utarbeidet av Max Weber og den tyske teologen Ernst Troeltsch. Kirken har en inkluderende samfunnsrolle, og man fødes gjerne inn i den. Sekten derimot, har en mer eksklusiv selvforståelse hvor innmelding må skje på individuelt grunnlag: ”Some form of conversion experience is needed to secure membership” (Hexham & Poewe 1997:33). Begge har dét til felles at de hevder monopol på sannheten (Furseth & Repstad 2003:164). Troeltsch mente at man også kunne se en tredje religiøs orientering: mystikk (Troeltsch 1992:993). Webers og Troeltschs verker inneholder også noen generelle referanser til kategorien kult, og Weber knyttet denne betegnelsen til en antirasjonalistisk og mystisk form for religion⁹⁸ (Hexkam & Poewe 1997:31 og 34f).

I 1932 introduserte Howard Becker kulten som en egen kategori⁹⁹. Han definerte en kult som ”en ganske løs sammenslutning av mennesker med en privat og eklektisk religiøsitet” (Furseth & Repstad 2003:165). Allikevel var det først på 1970-tallet at det oppstod en seriøs samfunnsvitenskapelig debatt om kulter og nye religiøse bevegelser (Hexham & Poewe 1997:31). Kultisk aktivitet kjennetegnes ved å ikke hevde monopol på

⁹⁸ Dette stod i motsetningen til tidens teologer som knyttet kultbegrepet til fokus på rituell aktivitet (Hexham & Poewe 1997:35). Muligens var teologenes tolkning basert på tanken om hellenismens mysteriekulter med deres antatte fokus på innvielse (jfr. *supra*).

⁹⁹ H. Richard Niebuhrs denominasjonskategori fra 1920-tallet vil ikke bli behandlet, da denne primært søker å beskrive amerikansk kristent menighetsmangfold.

sannheten, men representerer også avvik fra storsamfunnets holdninger på en eller annen måte (McGuire 1997:150).

Kult- og sektbegrepene har vært svært omdiskuterte kategorier, både i samfunns- og religionsvitenskapelige kretser og hos personer og grupper med teologisk eller sekulær agenda¹⁰⁰. Spesielt i USA hersket det en tendens til å tre kategorien kult ned over ørene på enhver åndelig orientert organisasjon som avvek fra den til en hver tid rådende sosiale eller religiøse konsensus. Kultisk aktivitet ble synonymt med marginale og underlige aktiviteter, på samme vis som begrepet primitivt tidligere kunne anvendes som en generisk betegnelse på alt man ikke forstod i fremmede kulturer.

Fra 1970-tallet og fremover kom det som gjerne kalles den sekulære antikultbevegelsen på banen. Fra denne kanten ble det brukt tung polemisk skyts, blant annet ble det hevdet at ulike bevegelser og grupper hjernevasket sine medlemmer (jfr. Melton 1986:4ff). Det er meget mulig at denne polemiserende bruken av begrepene har vært en medvirkende årsak til at AMORC tar avstand fra å bli omfattet av disse kategoriene. Lewis tok i sin tid avstand fra å la AMORC bli omfattet av kultbegrepet (Lewis 1984:243). Bernard tar avstand fra begrepet sekt, og deler mange av synspunktene på hva en slik bevegelse er med antikultforfattere (jfr. Melton 1986:5 og Bernard 2001:14f). Det er derfor nødvendig å presisere at den religionssosiologiske og nøytrale bruken av begrepene er den forskeren må forholde seg til. Den innebærer ingen normativ vurdering, men søker kun å bruke terminologien som et verktøy for å studere organisasjoner i lys av et eksisterende teoretisk rammeverk.

AMORC kan ikke sies å høre hjemme under ytterpunktene kirke eller sekt. Man blir medlem som resultat av et personlig valg, noe som utelukker kirkekategoriene. Det stilles intet krav om en opplevelse av omvendelse, noe som utelukker sekt. De hevder heller intet monopol på sannheten, noe som utelukker både kirke og sekt¹⁰¹. Weber mente også at sekten ofte på en eller annen måte tar avstand fra storsamfunnet (McGuire 1997:142). Dette kan man heller ikke si at passer på AMORCs offisielle holdning. Antoine Faivre beskriver også AMORCs posisjon som positiv til moderniteten (Faivre

¹⁰⁰ ”In popular usage the word has come to be equated with brainwashing and sinister manipulation. Many scholars therefore prefer to speak about “new religious movements”” (Hexham & Poewe 1997:27).

¹⁰¹ Harvey Spencer Lewis var i sin tid svært opptatt av å fremstille AMORC som den eneste rettmessige arvtageren til vestens tradisjonelle visdom, men en sekt i weberiansk forstand ville snarere ha hevdet at den var den eneste rettmessige arvtageren til sannheten som sådan.

1994:39). Det er med andre ord en utfordring å kategorisere AMORC som organisasjon. Kanskje er det heller ikke nødvendig. Man kan med støtte i forskning spørre seg om religionssosiologisk typologisering kun er beskrivende, og ikke har noen forklarende kraft i seg selv (jfr. Furseth & Repstad 2003:169). Samtidig kan typologien være en verdifull nøkkel for forskeren som skal ta fatt på et ukjent felt, men også for et eventuelt komparativ studium av organisasjoner med likhet i innhold, selvforståelse eller organisering.

6.4.2 AMORC sett i lys av kult og mystikk

På mange måter kan man si at AMORC har en viss organisasjonslikhet med kultbevegelsen i Beckers nøytrale forstand. De utviser riktignok ikke et stort avvik i forhold til storsamfunnet, men det var en oppfatning hos flere av medlemmene jeg snakket med at dagens samfunn er for fokusert på det ytre og materielle, og tar for lite hensyn til menneskets sjel. Kirken tar hensyn til menneskets sjel, men er for dogmatisk¹⁰². Kanskje burde man kalle denne posisjonen alternativ snarere enn avvikende.

AMORC behandles også tidvis under kategorien kult i faglitteraturen, og James Gordon Melton tar AMORC med i sin oversikt over amerikanske kultbevegelser. Hans vide definisjon av kult legger vekt på det interne, men innovative aspektet i dannelsen av kulturer: "Cults represent a force of religious innovation within a culture" (Melton 1986:3). Her omtales ulike rosenkorsordener under overskriften: "The established cults" (1986:68)¹⁰³. Under denne historisk betingede kategorien plasseres så umake organisasjoner som TS, mormonere, Jehovas vitner, Church of Satan og andre bevegelser som har hatt fotfeste en stund på amerikansk jord¹⁰⁴. I tillegg til å beskrive historisk

¹⁰² Som nevnt ovenfor beskrev Harvey Spencer Lewis det Store Hvite Brorskap som for usekterisk til å ville befatte seg personlig med den kristne kirken.

¹⁰³ Det er to interessante ting å merke seg ved Meltons overskrift, men som han ikke presiserer nærmere: Det første er at *established* kan tolkes både verbalt, i betydningen etablerte, og adjektivisk, i betydningen anerkjente. Det andre er at *established religion* er en fast vending for statskirke på engelsk. Man kan jo tenke seg mulige assosiasjoner til betegnelsen *established cult*.

¹⁰⁴ Samtidig legger leseren merke til at mens Melton diskuterer én eller flere kontroversielle punkter ved de øvrige bevegelsene, er dette fraværende i hans behandling av rosenkorsordenene.

viktige rosenkorsordener¹⁰⁵ inkluderer han AMORC som den største og mest kjente av de amerikanske rosenkorsgrupperingene (1986:72f).

Troeltschs mystikk-kategori kan også bidra til å belyse fenomenet¹⁰⁶. Troeltsch spådde at man utover på 1900-tallet ville se en markant økning i en ny type religiøs tilhørighet: ””idealistic mysticism” or spiritual religion [...] this is essentially a radical religious individualism” (McGuire 1975:143). Her tar den eklektiske og personlige religiøsiteten over for gruppefølelsen, og gruppen oppstår mer spontant som en forbindelse mellom ulike personer med samme oppfatning eller opplevelse: ”Such groups are indifferent to sacraments, dogmas, ethical norms and organizations” (McGuire 1975:143). En slik innstilling minner både om Beckers nøytrale kultbegrep, og om Colin Campbells tanke om det kultiske miljø (jfr. *supra*), hvor felleskapene er flyktige bånd mellom likesinnede. AMORC har riktignok eksistert som organisasjon i nesten 100 år, men flere av de jeg snakket med hadde ikke noe intimt forhold til selve organisasjonen som struktur¹⁰⁷.

Den klare svakheten med denne kategorien er altså at den i første omgang var ment som en historisk beskrivelse med andre forutsetninger i forhold til blant annet økonomisk og sosial mobilitet. Den var også eksplisitt knyttet til protestantisk religiøsitet (Hexham & Poewe 1997:35). Samtidig er mystikk en viktig kilde til kultisk organisering (McGuire 1975:156). Dette gjør det mulig å argumentere for at mystikk *sensu* Troeltsch favnes av kultbegrepet *sensu* Becker (jfr. Hexham & Poewe 1997:35).

På bakgrunn av dette kan AMORC, fra et religionssosiologisk perspektiv, kategoriseres som en kult. Det er igjen viktig å påpeke at dette kun gjøres i forskningsøyemed og at begrepet tillegges en nøytral verdi. AMORC hevder ikke monopol på sannheten, men danner samtidig et alternativ eller supplement til sekulær rasjonalitet. Ordenen er ikke oppstått på grunn av et brudd med noen offisiell eller etablert religion, og medlemmene kan være med i så vel kirkesamfunn som i andre organisasjoner.

¹⁰⁵ Blant annet Fraternitas Rosae Crucis fra 1858 (jfr. *supra*) og Societas Rosicruciana in America fra 1880 (Melton 1986:70ff).

¹⁰⁶ Her må det riktignok tas forbehold om at Troeltsch' intensjon var å bidra til en klassifisering av historiske og primært protestantiske fenomener, snarere enn å skape en ny kategori for religiøs organisering.

¹⁰⁷ Det er naturligvis også vanskelig å anslå forholdet mellom innmeldelse og frafall så lenge det ikke er mulig å få tilgang til medlemstallene.

Religionssosiologene Rodney Stark og William Sims Bainbridge har bygget videre på kultkategorien. Med basis i Stark og Bainbridge skriver Gilhus og Mikaelsson at kultur ikke representerer et brudd med offisiell kultur, men snarere en nydannelse, nyimportering eller innovasjon (Gilhus & Mikaelsson 1998:26). AMORC representerte heller ikke noe brudd med en etablert kirke da den ble dannet, men snarere en nyvinning basert på tanken om *philosophia perennis*. Stark og Bainbridge operasjonaliserer kultkategorien ved å findele den i tre undergrupper: tilhørerkult, klientkult og kultbevegelse (1998:26). Tilhørerkulten er minst organisert, og er preget av en uforpliktende konsumentkultur. Klientkulten er litt mer organisert, og her minner forholdet mellom avsender og mottaker om ”forholdet mellom en terapeut og hennes pasient, eller en spesialist og hans klient” (1998:27)¹⁰⁸. Kultbevegelsen er en omfattende kategori hvor deltakerne kan få alle sine åndelige behov dekket gjennom medlemskapet, men de varierer sterkt med hensyn til medlemskapsforpliktelser (1998:27).

I og med at AMORC setter medlemskap som en forutsetning for å kunne nyte godt av læren er de mer organiserte enn tilhørerkulten. Söderlund fortalte også at kravet til medlemskap skiller AMORC fra mye alternativ åndelighet. For noen blir AMORC nok en ting de tester ut før de går videre til nye tilbud, men for andre blir det en hjemstavn etter en kortere eller lengre tid med søken (Söderlund). Noen av de medlemmene jeg har snakket med hadde også en regelmessig tilknytning til kirkesamfunn, mens andre benytter seg av flere mer og mindre organiserte alternative aktiviteter. AMORC har en eklektisk holdning til ulike aspekter ved religion og åndelighet, og oppfordrer sterkt til at medlemmene ikke skal svelge læresetninger de ikke erfarer som sanne. Samtidig besitter ordenen en helhetlig kosmologi som hypotetisk kan danne grunnlag for en fullstendig dekning av medlemmenes åndelige behov. Dette vil bli utredet nærmere i neste kapittel som vil ta for seg AMORCs lære.

Empirien gjør det fristende å plassere AMORC i kategorien kultbevegelse *sensu* Stark og Bainbridge, men i en variant som ligger nær klientkulten i grad av påkrevd organisering. Et medlem kan fint arbeide med læren for seg selv uten å engasjere seg i det sosiale livet. Grunnlaget for dette ligger i Lewis’ tanke om distansemedlemskap, og disse

¹⁰⁸ Felles for både tilhørerkult og klientkult er at deltagerne ofte er lite organisert seg i mellom, og at mange deltar i flere ulike typer kulturer.

medlemmene vil kunne betraktes som klienter i det at de ikke er organiserte seg i mellom, de kan være medlemmer av en organisert religiøs bevegelse og/eller flere kulturer (jfr. Gilhus & Mikaelsson 1998:27). Kultbevegelsen kan representere de av medlemmene som på en eller annen måte deltar i den sosiale aktiviteten på jevnlig basis. Samtidig viser organisasjonsstrukturen en høy grad av organisering, og er således på linje med mange internasjonale frivillige organisasjoner, men med et metafysisk læringsinnhold. Selv ønsker de ikke å fremstå som en religiøs bevegelse. Igjen må det poengteres at kategoriene som benyttes kun er ment som en hjelp for forskeren til å forstå feltet, og ikke har noe normativt innhold.

Dersom man konkluderer med at AMORC er en kultbevegelse i vid forstand, er det fremdeles et spørsmål som står igjen. Hvordan forholder AMORC seg til den offisielle kulturen, og verden forøvrig? Roy Wallis satte opp en idealtypologi hvor han vurderte bevegelse ut i fra om de bekrefter og identifiserer seg med omverdenens målsetninger (verdensbekreftende), om de hadde en negativ og kritisk holdning til storsamfunnet (verdensfornektende) eller om de medierer i mellom og tilpasser seg verden, men holder en viss avstand (verdenstilpassende) (1998:28). Det er ikke naturlig å tillegge AMORC en negativ holdning til verden. De kan være kritiske til den materialistiske kulturen i vesten, og til teologiens dogmatiske verdensanskuelse, men de trekker seg ikke bort fra verden. Igjen er det opp til medlemmene selv å ta stilling til verdiene i storsamfunnet, men det vil være naturlig å plassere AMORC i grenseland mellom en verdenstilpassende og en verdensbekreftende innstilling.

6.4.3 Hemmelige selskap

Diskusjonen av kirke, sekt og kult har vært nødvendig i og med at vestlig esoterisk tradisjon er et såpass nytt felt. Det eksisterer derfor lite terminologi når det gjelder kategorisering av denne typen organisasjoner. Dette involverer både et teoretisk og et praktisk problem. Kategoriene som anvendes i religionssosiologi har ofte ganske andre konnotasjoner i dagligspråket, og i tråd med Donovans nøytralitetsargument som ble presentert innledningsvis kreves det at man unngår fordomsfullt språk. Flere av informantene var, som nevnt under problemet med den tredje nærværende, opptatte av å få frem at AMORC ikke er en religion, og i hvert fall ikke en sekt.

En mulig innfallsvinkel, som drøftes i Henrik Bogdans doktoravhandling er Noel P. Gists sosiologiske analyse av hemmelige selskap i USA (Bogdan 2003:55ff). Gist definerer hemmelige selskap som følger:

[A] secret society may be defined as any social grouping not based on blood relationship which possesses some ritualistic element of secrecy, the knowledge of which is confined to initiated members (sitert i Bogdan 2003:55)¹⁰⁹.

Når det gjelder den rituelle behandlingen av hemmeligheter skriver Bogdan at dette gjerne impliserer en åndelig dimensjon i hemmeligholdelsen. En av informantene forklarte at ”grunnen til at ordenen er såkalt hemmelig er at undervisningen følger et pedagogisk opplegg” (Tone). Rosenkorsundervisningens uttalte formål ”er å bidra til menneskehetens kulturelle og åndelige utvikling” (AMORC 1996:3). Det kan derfor synes som om hemmeligholdelsens åndelige dimensjon er direkte knyttet til opplæringens pedagogiske system. Én informant bemerket at hemmeligholdelsen skyldes at man ”har vært redd for at det skulle bli misbrukt av folk som ikke har vært modne nok til å ta i mot det [innvielsene og lærdommen man får gjennom studiene]. Det er derfor man går gradvis igjennom systemet, for å bygge opp et grunnlag og en forståelse slik at man ikke misbruker det” (Cecilie).

Henrik Bogdan går videre med å beskrive George Weckmans (1987) fem karakteristiske trekk ved hemmelige selskaper (Bogdan 2003:57). Et hemmelig selskap er i følge Weckman en frivillig eller selektiv gruppe i samfunnet, og avgjør selv hvem som får bli medlem. Videre trekk er tanken om at det er noe som er hemmelig, at de praktiserer initiasjon, at de har en hierarkisk struktur, og at de har en mytisk fortelling om selskapets opprinnelse som er viktig for deres selvforståelse (2003:57). Alle disse komponentene er i større eller mindre grad til stede i AMORC.

Gist deler inn hemmelige selskaper i 13 ulike kategorier hvorav mystiske selskaper utgjør én av disse underkategoriene, og denne inkluderer også rosenkorsordener (Bogdan 2003:55). Her kan det være en kobling til Troeltschs mystikk-kategori, som også til en viss grad sammenfaller med kultbegrepet. Hemmelig selskap kan også sies å være en mer nøytral betegnelse enn kult, til tross for at en av Gists underkategorier er ”criminal

¹⁰⁹ Det har dessverre ikke vært mulig å oppdrive originaldokumentet i den norske bibliotekbasen.

societies” (jfr. 2003:55). Samtidig kan betegnelsen hemmelig selskap gi assosiasjoner til anti-sosiale aktiviteter (jfr. 2003:57f). I likhet med diskusjonene rundt religions- og tradisjonsbegrepene (jfr. 3.3 og kapittel 5) må dette betraktes som mulige diskursanalytiske innfallsvinkler. Kultbegrepet er mer erfaringsfjernt enn betegnelsen hemmelig selskap, mens orden er termen AMORC selv benytter i sin selvpresentasjon.

En mulig mer erfaringsnær innfallsvinkel ville være å samle alle organisasjoner med ”orden” knyttet til sin tittel eller selvforståelse, og kategorisert dem videre i henhold til hva slags type ordener de er, men dette er et arbeid som ville kreve helt andre ressurser enn undertegnede har hatt til rådighet. Det er heller ikke slik at alle organisasjoner som benytter denne betegnelsen faller inn under kategorien esoteriske bevegelser (jfr. Bogdan 2003:56). En av de jeg snakket med trakk for eksempel et skille mellom Frimurerordenen på den ene siden og den Danske Johanitterorden på den andre. Sistnevnte betrakter som ”en rent økumenisk, humanitær, historisk orden, som ikke har noen hemmeligheter” (Harald).

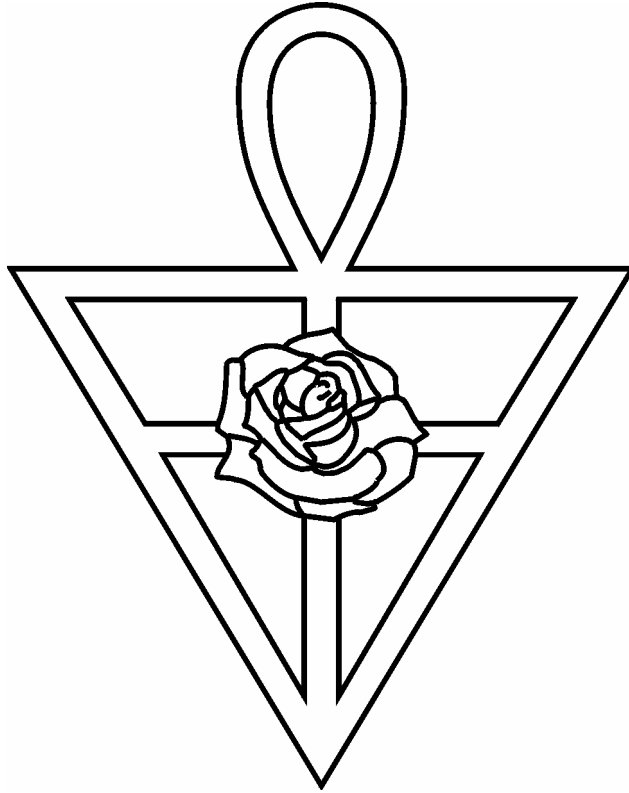
Grensetrekkingen mellom begrepene kan synes uklare, og de må derfor betraktes som idealtyper med glidende overganger i mellom. Religionssosiologiens ledende posisjon innenfor kategoriseringen av religiøse og åndelige grupper gjør at man i ”nominalforklaringens” øyemed må plassere AMORC innenfor den nøytrale kultkategorien, hvor så vel mystikk *sensu* Troeltsch og hemmelige selskap kan ses som underkategorier. Samtidig er det her rom for at religionshistorikere kommer mer på banen i etableringen av en metateoretisk diskurs (jfr. 3.4). Kultbegrepet er nokså slitt, og man kan ende opp med en situasjon hvor alle nyåndelige bevegelser (esoteriske eller ikke) kan plasseres i denne kategorien.

Denne gjennomgangen av AMORCs ytre oppbygning, medlemskapsforhold, tilbud til medlemmer og ikke-medlemmer og opplæringsystem danner et naturlig bakteppe i forsøket på å trenge inn bak strukturene og se nærmere på ordenens lære slik den fremstår i det tilgjengelige kildematerialet.

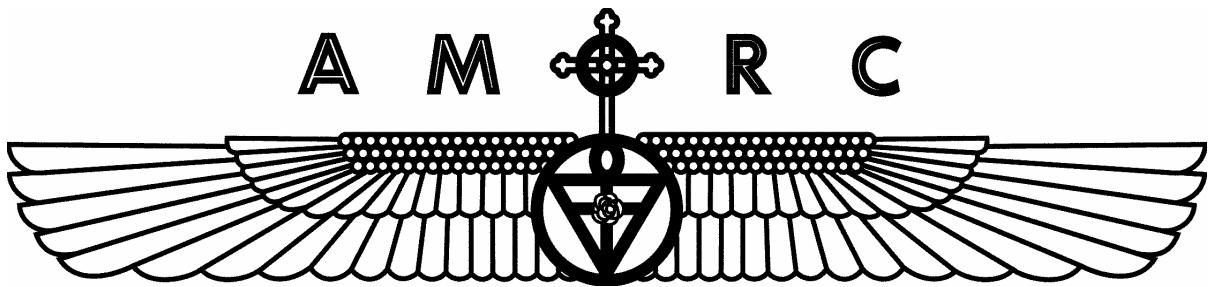


5. *Lysets Tempel*: Interiør i den Skandinaviske Storlosjen av Rosenkors-Ordenen A.M.O.R.C.s tempel.

Kilde: Den Skandinaviske Storlosjen av Rosenkors-Ordenen A.M.O.R.C.



6. "Triangel": Én av Rosenkors-Ordenen A.M.O.R.C.s offisielle logoer.
Copyright: The Supreme Grand Lodge of the Rosicrucian Order A.M.O.R.C.
Gjengitt med tillatelse fra Live Söderlund.



7. "Vingen": Rosenkors-Ordenen A.M.O.R.C.s brevhode.
Copyright: The Supreme Grand Lodge of the Rosicrucian Order A.M.O.R.C.
Gjengitt med tillatelse fra Live Söderlund.

7: Hovedtrekk ved AMORCs lære og verdensanskuelse

Under besøket ved storlosjen spurte jeg Live Söderlund om det fantes noe som et AMORC-medlem bør tenke, mene eller tro, og hun svarte at det mest fundamentale i ordenen er prinsippet om nestekjærlighet. For å ha glede av medlemskapet bør man også være åpen for en åndelig dimensjon ved tilværelsen (Söderlund). Söderlund fortalte også at hun i utgangspunktet ikke kan gi normative svar på medlemmers spørsmål, men hun kan henvise til undervisningsmaterialet, og så får det bli opp til medlemmet selv å ta dette til seg eller la være. Selve kjernen i rosenkorstradisjonen er det vanskelig for forskeren å gjøre rede for, da den på den ene siden er tidløs og evig, og på den andre siden er individuell for hvert enkelt medlem. Söderlund sier at det opp til hvert enkelt medlem å finne sin kerne i læren, men at det går ut på at det finnes en dypere mening med tilværelsen. Kjenn deg selv og la det bli lys er to uttrykk for denne kjernen, forteller hun.

7.1 Rosenkorontologien – AMORCs lære om det værende

Som nevnt i avsnittet om AMORCs selvforståelse er det ordenens målsetning å gjøre medlemmene kjent med kosmiske lover, og lære dem hvordan de kan leve i harmoni med disse for å oppnå en følelse av lykke og mestring i sine egne liv (Bernard 2001:13). Det er derfor aktuelt å se på hvilke kosmiske lover dette kan dreie seg om, og hvilken relasjon AMORC tenker seg mellom *kosmos* og *antropos*.

Serge Toussaints *Rosenkorontologin*, med sin utlegning av rosenkorsfilosofiens 12 ontologiske lover, er et nyttig utgangspunkt for en slik redegjørelse. De fem første lovene dreier seg om kosmologiske og overmenneskelige størrelser. De øvrige er antropologiske, men sier også noe om målet for menneskets utvikling. Christian Bernard skriver i bokens forord at leseren gjennom den vil kunne få et godt innblikk i ”Rosenkorsfilosofin och i Rosenkorsets ideal” (Toussaint 1998:13).

I bokens innledning trekker Toussaint et nokså skarpt skille mellom ontologi og teologi. Han hevder at det kun er de tradisjonelle initiatoriske ordenene som har en ontologi. Trossamfunn har en teologi som er trosforestillinger utledet fra hellige tekster (1998:17). Dette må kunne anses for å være en emisk forståelse av teologibegrepet.

I begrepet ontologi legger AMORC en betydning som omfatter både Gud og mennesket som størrelser:

[T]ermen *Ontologi* är av grekiskt ursprung och betyder ordagrant *Varats vetenskap*. I det absoluta motsvarar denna vetenskap Guds Vishet, betraktad som allvetande, allestädsnärvarande och allsmäktig. Tillämpad på människan betecknar den kunnskapen om de gudomliga lagarna (1998:17).

Det synes derfor naturligt at Toussaints første lov definerer synet på Gud: ”Gud är den Universella Intelligenen som uttänkt, manifesterat och givit liv åt skapelsen enligt oföränderliga och fullkomliga lagar” (1998:21). Den andre loven gir videre premisser for synet på Gud: ”Hela skapelsen är fylld av en Universell Själ som evoluerar mot sin egen naturs fullkomlighet” (1998:29). Den tredje loven er: ”Livet är den Kosmiska Evolutionens underlag, så som det manifesterar sig i universum och på jorden” (1998:37). Den fjerde loven lyder som følger: ”Materien existerar tack vare en vibratorisk energi som fortplantar sig i hela universum och som genomtränger varje atom” (1998:45). Den femte loven handler om tid og rom: ”Tid och rum är medvetendetillstånd och har ingen materiell verklighet fristående från människan” (1998:53). Den sjette loven er: ”Människan är en tvåfaldig varelse i sin natur och trefaldig i sin manifestation” (1998:61). Den syvende loven kan ha konsekvenser blant annet for synet på abort: ”Själen inkarnerar i barnets kropp i det ögonblick då det drar in andan för första gången, och gör det då till en levande och medveten varelse” (1998:69). Den åttende loven forklarer lykke og lidelse: ”Varje mänsklig varelses öde bestäms av det sätt varpå denne tillämpar sin fria vilje och av den karma som resulterar därur” (1998:77). Den niende loven definerer synet på døden: ”Döden inträffar i det ögonblick då människan uppger sitt sista andetag och visar sig genom den slutliga separationen mellan kropp och själ” (1998:85). Den tiende loven lyder som følger: ”Människans andliga utveckling styrs av reinkarnationen och har som sista mål att uppnå Fullkomligheten” (1998:93). Den ellefte loven sier noe om usynlige verdener: ”Det existerar ett över-mänskligt rike, bildat av alla icke inkarnerade själar som befolkar Skapelsens osynliga plan” (1998:101). Til slutt beskrives målet for den åndelige utviklingen i den tolvte loven: ”Vid slutet av sin andliga evolution, oppnår människan slutgiltigt tilstanden Kosmisk Mästare og blir en Företrädare för Gudomligheten” (1998:109).

Med utgangspunkt i dette er det rom for en redegjørelse av kosmologiske og antropologiske aspekter ved AMORCs lære, og også se på hvilke konsekvenser dette har for synet på etikk og moral.

7.2 Kosmologi

I kapittel 3 ble det beskrevet hvordan Antoine Faivre hevder at grunnlaget for en vestlig esoterisk kosmologi ble lagt på 1100-tallet da naturvitenskapene begynte å rive seg løs fra teologien (Faivre 1994:8). Her startet prosessen som skulle føre til en vedvarende sekularisering av tid og rom, men som også var med på å skape en mer deltagende naturfilosofi (i Hanegraaff 1998a:386). Nye alternative kosmologiske oppfatninger ble tatt i bruk under renessansen, under påvirkning fra den eklektiske tankegangen som preget datidens esoterikere. Som nevnt innledningsvis kan man derfor noe forenklet si at en esoterisk verdensanskuelse vil befinne seg i mellomstadiet mellom teologi og naturvitenskap. Dette kan man igjen argumentere for at er en aktuell emisk posisjon, hvor AMORC tar avstand fra teologiske modeller, men samtidig opererer med et verdenssyn som deler virkeligheten inn i en materiell og en åndelig sfære.

Den materielle sfæren er i følge AMORC vitenskapens domene, mens den åndelige er den man får tilgang til gjennom studiene. Söderlund fortalte at likesom den materielle verden opererer etter fysiske lover, har den åndelige verden sine kosmiske og mystiske lover som gjelder for den. Den fysiske verden kan måles og veies, mens det åndelige aspektet er noe hvert menneske må arbeide med selv. Man kan lære å forstå den åndelige verden gjennom å studere den fysiske verden. Her opplever ordenen at den følger en hermetisk tankegang og hevder et samsvar mellom mikrokosmos og makrokosmos (Söderlund og AMORC 1996:5). Ordenen understreker også viktigheten av å studere og forstå den fysiske verden: "It can be said that Rosicrucians see themselves as people having their heads in the clouds and their feet firmly planted on earth" (Bernard 2001:53).

Toussaint viser gjennom sine lover hvordan man tenker seg at det er en universell vibratorisk energi som gjennomtrenger alle ting. Samtidig hevder han at tid og rom er bevissthetstilstander som ikke har noen essensiell eksistens utenfor mennesket selv. Det er et interessant forhold mellom en vitenskapelig terminologi i form av energi-begrepet, og et nærmest vedantisk¹¹⁰ forhold til tid og rom som dimensjoner. Denne energien som i

¹¹⁰ Vedanta-systemet oppstod i en hinduistisk kulturkontekst, og fokuserer på innsikt eller kunnskap (Brockington 1996:106). Mye av systemets tenkning dreier seg om det korrekte forholdet mellom den fysiske verden og Brahman, og persepsjonen av dette (jfr. Brockington 1996:106-112). Brahman betegner

følge Toussaint er den underliggende årsak til alle tings manifestasjon kaller han Ånd (Toussaint 1998:48). Ånd er også det som bevirker de naturlige prosessene som kommer til uttrykk gjennom naturvitenskapelige lover (1998:49). Fordi Toussaint beskriver Gud som en universell intelligens kan dette anvendes som argument for at: ”Rosenkorsfilosoferna betraktar materien som en viktig del av Gudomligheten” (1998:47).

Tid og rom oppfatter Toussaint som manipulérbare størrelser (1998:56f). Vi kan utsettes for sansebedrag, og derfor må tid og rom være av en illusorisk natur i forhold til Ånden som betraktes som alle tings underliggende enhet¹¹¹. Det er et veldig nært forhold mellom begrepet Ånd eller energi og Gud, og det er naturlig å forsøke å gå litt dypere inn i det guddommelige som en kosmologisk størrelse.

7.2.1 Gudsbegrepet

Christian Bernards beskrivelse av ordenens gudssyn er i samsvar med Serge Toussaints første lov:

Rosicrucians view God as a Universal Intelligence which has conceived, manifested, and animated the whole of creation according to immutable and perfect laws. God is traditionally called “Great Architect of the Universe.” [...] Rosicrucians do not claim to know God, for the Divinity is incomprehensible and unknowable. Yet they study the laws through which God manifests in the universe, in nature, and in humans (Bernard 2001:80).

Dette sitatet fremhever en deistisk gudsoppfattelse, som man fra et forskersynspunkt kan kjenne igjen både i aristotelisk tenkning og i den senere mekanistiske verdensoppfatningen.

Guds intelligens minner om Aristoteles tanke om form, og Guds manglende legeme korresponderer med den ubevegede bevegelsers ikke-stofflighet. I likhet med aristotelisk kosmologi finnes det heller ingen tydelige endetidsforestillinger, og Gud er for fjern til å kunne betraktes som en skapergud i vanlig forstand. I 1600-tallets mekanistiske verdensoppfatning manifesterte det guddommelige seg kun igjennom de lover som driver

den underliggende essens som verden emanerer fra, og samtidig alle tings bakenforliggende virkelighet (1996:43). Dette minner *mutatis mutandis* om AMORCs bruk av begrepet ånd.

¹¹¹ Dette kan minne om tanker i den indiske filosofen Shankaras Advaita- retning (“ikke-tohet”) innenfor Vedanta-systemet. Han opererte med den buddhistiske tanken om to virkelighetsnivåer, hvor verden på et lavere, konvensjonelt nivå oppfattes som å ha et differensiert forhold til Brahman (Brockington 1996:109).

verden, lik et gigantisk maskineri. Samtidig er dette et målrettet ”maskineri” som styres av evolusjonistiske prinsipper om åndelig utvikling. AMORC forkaster med andre ord det tradisjonelle, antropomorfe vestlige gudsbegrepet, som de ser på som primitivt (jfr. Bernard 2001:80).

Samtidig beskriver Toussaints andre lov at Gud har visse egenskaper, som for eksempel en sjel og en form for bevissthet, og at disse er i utvikling. Denne guddommelige sjelen gjennomtrenger hele skapelsen, og sammenlignes med det hinduistiske *atman*-begrepet (Toussaint 1998:31). Dette kan tas som eksempel på hvordan de vestlige esoteriske tradisjonenes tendens til synonymisering har blitt påvirket av møtet med moderne komparativ religionsvitenskap, men dette vil bli nærmere behandlet i neste kapittel.

I og med at den guddommelige sjelen er i utvikling skulle man tro at den ikke er ubevegelig i aristotelisk forstand. Samtidig presenteres den universelle sjelen som fullkommen. Årsaken til at utvikling er nødvendig er at den universelle sjelen ikke er klar over sin egen fullkommenhet. Hensikten er altså å bli bevisst om denne fullkomne tilstanden, for at sjelen kan vende tilbake til kilden hvorfra den kom (1998:32). I og med denne loven gis også det åndelige en viss presedens over det materielle, da den materielle verden eksisterer for å bidra til denne evolusjonen. Samtidig får den materielle verden egenverdi i form av å være redskapet for den åndelige utviklingen. I AMORC finnes også tanken om at Gud kontemplerer seg selv gjennom verden (1998:35).

Både Toussaint og Söderlund bruker også ordet ’panteistisk’ om ordenens gudsoppfattelse. Söderlund beskriver gud som noe som virker i alt og alle. Toussaint skriver eksplisitt at dette skiller rosenkorsfilosofene fra deistene (Toussaint 1998:25). Dette er svært interessant og står tilsynelatende i motsetning til tanken om den guddommelige som en ukjent og ubegripelig størrelse. Gud oppleves som både fjern og nær, transcendent og immanent. Dette minner også om romantikkens gudsforståelse. Her er Gud ikke lenger å betrakte som universets rasjonalistiske klokkemaker, men som en entitet som er umulig å gripe med den menneskelige fornuftens kategorier (jfr. McCalla 2005:1000).

I følge AMORC utvikler den guddommelige sjelen seg gjennom naturens riker¹¹², og disse utgjør en ubrutt kjede i den universelle utviklingsprosessen (Toussaint 1998:33f). Denne beskrivelsen av naturrikene kan også minne om Aristoteles' tanker. Der trekkes det heller ingen skarpe skiller mellom ulike former for liv, noe som dannet grunnlaget for darwinistisk evolusjonslære (Stigen 1992:149). Samtidig foregår denne evolusjonen i følge AMORC også på et universelt metafysisk nivå. I og med at utvikling finner sted i alle naturrikene får dette naturlige konsekvenser blant annet for synet på miljø og dyrevern. Samtidig legger det mulige premisser for synet på krig utført i religioners navn, i og med at Gud i følge AMORC er en universell kraft.

Toussaint skriver også at man tenker seg en utvikling hvor det materielle emanerer, eller springer ut av det immaterielle, og at det materielle igjen blir immaterielt ved utviklingens ende (Toussaint 1998:31). Dette minner om Plotins idé om tingenes tilblivelse¹¹³. Tanken om tid og rom som manipulerbare og derfor illusoriske størrelser kan også sies å utgjøre en mulig nyplatonisk tendens i AMORC. Samtidig betraktes materien som en viktig del av Gud. Verden gjennomstrømmes av en guddommelige ånd, og dette løser opp den skarpe hierarkiske tanken som vi finner hos nyplatonikerne. I den grad man kan snakke om noen endetidsforestilling kan dette nærmest synes som en omvendt emanasjon, eller tilbaketrekning, hvor alt vender tilbake til utgangspunktet. AMORC har ikke noe forhold til Kristi gjenkomst, paradiset og helvete, Satan, mirakler eller syndefallet. Sistnevnte hevder de er en allegorisk beretning om en kosmisk nødvendighet, men er svært tilbakeholdne med å komme med flere opplysninger (Bernard 2001:85).

I tråd med sitt ønske om å fremstå som en udogmatisk organisasjon legger ordenen heller ingen føringer på medlemmenes personlige gudsoppfatning¹¹⁴. Det finnes medlemmer over hele verden, og flere av disse tilhører ulike kirker eller trossamfunn. Noen av informantene var også aktive i den norske kirke og i den katolske kirken, men

¹¹² AMORC opererer her med fire naturrikene: mineralriket, planteriket, dyreriket og menneskeriket.

¹¹³ Sammenligningen med nyplatonisme er også kun ment som en "nominalforklaring". Cees Leijenhorst skriver om teosofisk selskap at nyplatonisme er sentralt for å forstå deres verdensanskuelse, men bemerker: "[I]t [Neoplatonism] is mixed up there in a highly complex manner with so many other elements that the result is, rather, something new" (Leijenhorst 2005:846). *Mutatis mutandis* kan dette også gjelde for AMORC.

¹¹⁴ AMORC føyer også gjerne til "mitt hjertes gud", for å vise at gudssynet varierer fra medlem til medlem (Söderlund).

ingen av disse ga uttrykk for at de måtte gå på akkord med egen tro for å internalisere AMORCs gudsbegrep (Tone og Sara).

Det er vanskelig å gripe en entydig tolkning av AMORCs gudsbegrep fra et forskersynspunkt. På den ene siden forstås den som panteistisk, og på den andre siden beskrives den tydelig som deistisk. Med tanke på sitatet i begynnelsen av dette avsnittet er det kanskje snarere Guds lover som manifesterer seg, og at man kun kan nærme seg det guddommelige gjennom studiet av disse lovene. Noen av de spurte hadde tanker om at alle mennesker har en guddommelig kjerne i seg, noe som er svært interessant når vi om et øyeblikk skal forflytte oss til AMORCs antropologiske tanker. I og med at esoterisme *sensu* Faivre forholder seg til en virkelighetsoppfatning hvor makrokosmos og mikrokosmos er speilbilder av hverandre (Faivre 1994:10), er det naturlig at den menneskelige strukturen kan oppleves som sammenfallende med den kosmologiske.

Kanskje er det ikke så mye det guddommelige i seg selv som oppleves som immanent, men et spor i form av kosmiske lover. Dette medfører også at man kan se verden som delt i en materiell og en åndelig virkelighet, samtidig som man kan si at alt er besjelet av det guddommelige. I så tilfelle er dette nokså likt det Henrik Bogdan beskriver som den holistiske tendensen i esoterisme:

”[T]here usually is a strong holistic trait in esotericism where the godhead is considered manifest in the natural world – a world interconnected by so-called correspondences. Man is seen as a microcosm of the macrocosm, the divine universe. Through an increased knowledge of the individual self, it is often considered to be possible to reach a corresponding knowledge about nature, and thereby about God” (Bogdan 2003:8).

Dette åpner for en utforskning av AMORCs antropologi.

7.3 Antropologi: ”Kjenn deg selv”

Innskriften over porten til Delfi-orakelet kan tjene som et emisk utgangspunkt for en analyse av AMORCs menneskesyn. Mens innskriften i antikkens Hellas skulle tjene til å minne mennesket om sin underordnede status i forhold til gudene og *heimarmene*, kan AMORC sies å minne mennesket om sitt guddommelige potensiale¹¹⁵.

¹¹⁵ ”I vår tid tenker man seg slike ord som uttrykk for en selverkjennelse [...], men dette ligger ikke i de greske ordene. De betyr: erkjenn deg selv som menneske i forhold til gudene” (Hjortsø 1998:71). Bruken av

I følge Serge Toussaint består mennesket av to naturer: kropp og sjel, og disse representeres av henholdsvis korset og rosen som er ordenens emblem (Toussaint 1998:63). Blant sjelens egenskaper nevner Toussaint bevisstheten, og en åndelig energi som gir liv til det fysiske legemet (1998:64f). Her kan man se en tydelig parallell mellom menneskets og Guds konstitusjon, og hevde et samsvar mellom mikrokosmos og makrokosmos. Materien får liv gjennom en åndelig essens, og ånden gir liv til det fysiske legemet. Den menneskelige sjelen er en emanasjon fra den universelle sjelen, og er det som gir mennesket muligheten til å utvikle seg åndelig (1998:65).

Kroppen og sjelen forenes i fødselsøyeblikket, og da oppstår en tredje egenskap ved mennesket, den psykiske kroppen, som formidler sjelskraften til det fysiske legemet (1998:66)¹¹⁶. Bernard beskriver også et skille mellom sjel og ånd hvor ånd er: "[That] which acts as the basis for matter and keeps electrons protons, and neutrons in motion" (Bernard 2001:106). Sjelen, derimot, defineres som den åndelige del av mennesket (2001:107).

Kanskje kan dette også bidra til å forklare forholdet mellom den transcendent og den immanente gudsoppfatningen. Ånden er tilsynelatende en bakenforliggende egenskap ved mennesket. Den levendegjør legemet og gjennomstrømmer hele skapningen. Samtidig betraktes den som å ha et annet opphav og en mer transcendent tilværelse enn det fysiske legemet. Det paradoksale er at det er ånden som skal utvikle seg, og dette fjerner tanken om at det finnes en ubevegelig bevegelse i mennesket selv. Gud kontemplerer seg selv gjennom verden for å forsøke å gripe sin egen fullkommenhet, hvilket betyr at bevegelsen og utviklingen ikke er essensiell. For å hevde et samsvar her måtte man også ta med i betraktningen at mennesket i utgangspunktet er fullkomment, og at det er å innse dette som er essensen i åndelig utvikling for AMORC. Hos Lewis heter det: "The Rosicrucians believe and have always believed that there is but one soul in the universe, and that is the universal soul or the universal consciousness of God" (Lewis 1984:268). Dette medfører at selv om man ser verden som delt inn i en åndelig og en materiell sfære, er alt besjelet av en guddommelig ånd.

denne frasen er ikke unik for AMORC. Blant annet har Polarstjernelosjenes tempel ved Den Norske Frimurerordens stamhus i Oslo innskriften *Gnothi Seauton* over podiet i øst.

¹¹⁶ Det er dette som menes med Toussaints noe kryptiske formulering i den sjette loven, som ble sitert ovenfor.

Det var også en oppfatning blant de jeg snakket med at mennesket har noe guddommelig i seg. Enten dette dreide seg om en guddommelig gnist eller sjelaspekt (Elise, Cecilie), eller i mer radikale ytringer som at mennesket både er av gud og er gud (Harald).

Dette minner sterkt om et hovedtrekk ved hermetisk filosofi: ”Et kjernepunkt i hermetismen var at mennesket hadde en guddommelig opprinnelse og kunne gjenerobre en nærmest demiurgisk posisjon i kosmos – som både hersker over naturen og herre over sin egen skjebne” (Gjerpe & Mehren 2001:12).

7.3.1 Rosenkorset som symbol på mennesket

AMORC anser symboler for å tale til menneskers innerste. Et medlem omtalte symboler som sjelens språk (Cecilie). Live Söderlund forteller at ordenens symboler generelt bygger på farge- og tallsymbolikk samt geometri. I følge Christian Bernard er mange av symbolene ordenen bruker felles for alle mystiske tradisjoner (Bernard 2001:20), noe som må kunne betraktes som en perennialistisk posisjon i forhold til symbolers universalitet.

Rosenkorset er et nøkkelsymbol¹¹⁷ i AMORC, og består av et gullfarget kors bygget opp av seks ruter, med en rød rose i punktet hvor den horisontale og den vertikale bjelken møtes. Endepunktene på korsets armer kan også gjerne være kløverformet. Den offisielle forklaringen på dette symbolet gjengis her:

The Rosicrucian cross^[118] represents man's physical body, while the rose symbolizes the unfolding of the soul. Together, the Rose Cross stands for the dual nature of the human being and the process of spiritual evolvement for each person (2001:20).

Dette gjenspeiler ordenens menneskesyn hvor korset er den forgjengelige kroppen, mens rosen er menneskets sjel som skal utvikle seg gjennom flere inkarnasjoner, og til slutt nå tilstanden som Bernard kaller ”the Rose-Croix state” og som er identisk med mester-

¹¹⁷ Nøkkelsymbolbegrepet tas her i Sherry B. Ortner's betydning som et emisk sentralt symbol som dukker opp i mange ulike kontekster (Ortner 1979:95f).

¹¹⁸ Det er interessant å merke seg betegnelsen: ”The Rosicrucian cross”. Christian Bernard understreker at korset ikke har noen religiøse konnotasjoner i AMORC-sammenheng, samt at det er mye eldre enn kristendommen (Bernard 2001:19f). Her kommer igjen tanken om forholdet mellom, og forskjellen på, tradisjon og religion frem. For noen av de jeg snakket med var det også viktig å avgrense AMORCs bruk av korset på en lignende måte.

tilstanden som beskrives nærmere i neste avsnitt (2001:108f). Samtidig er AMORC åpne for at hver og én må få ha sin egen tolkning av så vel dette som andre av ordenens symboler, og dette kan sies å gjenspeile en individualistisk tendens i AMORC. De fleste jeg snakket med hadde allikevel nokså sammenfallende forklaringer på rosenkorsets betydning.

Fra en forskersynsvinkel er bruken av rosenkorset som symbol langt fra unik for AMORC. James Gordon Melton kommenterer bruken av symbolet slik: "The Rose Cross [...] has, since the early seventeenth century, become one of the most popular occult symbols. From its origin in Germany, it spread throughout the Western world" (Melton 1986:68).

7.3.2 Rosenkorstilstanden

Toussaint skriver at målet med menneskets utvikling er å nå den fullkomne rosenkorstilstanden, hvor man blir en kosmisk mester (Toussaint 1998:111). Han definerer en kosmisk mester på følgende måte: "En Kosmisk Mästare är [...] en person som har förvärvat kontrollen över de kosmiske lagarna, dvs de andliga, universella och naturliga lagarnas mästareshap, så som dessa manifesterar sig på Skapelsens synliga och osynliga plan" (1998:111). De har også sublimert alle negative aspekter ved personligheten og kan, i egenskap av å kjenne de kosmiske lovene, utrette handlinger som kan synes å være mirakler (1998:111f). Sara så for seg denne tilstanden nærmest som et *otium cum dignitate* hvor man kunne hvile vel vitende om at man hadde nådd målet og besatt all kunnskap.

De kosmiske mesterne som Toussaint beskriver danner til sammen den såkalte Store Hvite Losje, og de av de kosmiske mesterne som er inkarnert utgjør det Store Hvite Brorskapet, hvis oppgave det er å lede menneskeheten videre på veien mot åndelig utvikling (1998:113)¹¹⁹. Toussaint avslutter boken sin med å poengtere at AMORC: "på grund av sitt ursprung och sin natur, är en emanation från det Stora Vita Brödrskapet och mottar ständigt den Stora Hvita Logens stöd. Det är just av denna orsak som den är båda traditionell och initatorisk" (1998:115). Et viktig aspekt ved tanken om kosmiske mestere er at dette er et iboende potensiale i alle mennesker: "[V]issa religiösa traditioner

¹¹⁹ Toussaint skriver ingenting om hvem disse kosmiske mesterne er, og Söderlund betrakter heller ikke dette som vesentlig i og med at hun ønsker å unngå persondyrking i AMORC.

lär ut att människan är en fallen Ängel [...] Jag anser snarare [...] att hon är en Kosmisk Mästare i vardande” (1998:114).

Cecilie fortalte at hun trodde at dette stadiet innebærer at mennesket består av to komponenter som smelter sammen. Disse er egoet og det høyere jeg’et eller det høyere selvet. Når man har kommet langt av sted på utviklingsveien vil dette høyere selvet i større og større grad gjennomtrengre hele personligheten, slik at man får en mer direkte kontakt med et aspekt av det guddommelige som strømmer inn i en. Det høyere selvet oppfatter Cecilie som samsvarende med sjelspersonligheten som blir bevart fra inkarnasjon til inkarnasjon.

Samtidig behøver ikke det guddommelige drama å ende her. Sara fortalte at hun lurer på om man kanskje vil bli stilt overfor et valg, at man ”kan gå tilbake og bli en læremester som hjelper andre på veien” (Sara). Dette samsvarer med Christian Bernards tanke om at begrepet kosmisk mester tilsvarende den hinduistiske og buddhistiske tanken om *avataraer* (Bernard 2001:108). Han beskriver dette som et vesen som har nådd perfektion gjennom mange inkarnasjoner. Når et slikt individ igjen inkarnerer er det alltid for å utføre en stor kosmisk misjon og lede menneskeheten videre i sin åndelige utvikling (2001:108). Fra et rosenkorsperspektiv hevder Bernard at Jesus, Buddha, Moses og Muhammed er noen av de store mestre som har inkarnert i historien for å hjelpe menneskeheten i dens utvikling (2001:83). Toussaint knytter også disse sentrale skikkelsene til den tidløse visdomstradisjonen som beskrevet i kapittel 5: ”Moses, Buddha, Jesus och Muhammed mottog samma Illumination och fick tillgång till samma Visdom under sin tjänst, den Visdom som den Ursprungliga Traditionen sedan alltid förmedlar, vilken i själva verket utgör religionernas Religion” (Toussaint 1998:111). Dette kan, *mutatis mutandis*, minne om buddhismens *bodhisattva*-tanke.

Den frie viljen er helt sentral i så henseende, da det er anvendelsen av den som bestemmer hvert menneskes skjebne (1998:18). Utviklingen styres ikke av skjebnen og det er ikke en guddommelig instans som utpeker mennesker til å bli kosmiske mestere. Det å utøve mirakler er heller ingen nådegave, men kommer som resultat av kjennskap til de universelle lovene som styrer tilværelsen. Söderlund påpekte også gjentatte ganger at ingen kan gå veien for en, man er sin egen mester og sin egen elev.

7.3.3 Livet og døden

Gjennom den syvende og den niende loven avgrenser Toussaint menneskelivet til det som utspiller seg mellom den første innåndingen og den siste utåndingen. Dette innebærer at det ufødte barnet ikke har noe eget liv, men er å betrakte som et organ i mors liv (Toussaint 1998:71). Livet knyttes således enda sterkere til tanken om bevissthet og selvbevissthet, og sjelen blir en avgjørende egenskap ved det levende mennesket. Det kan derfor synes paradoksalt at Fakkeltbærerordenens avsnitt for de minste også omfatter det ufødte barnet. Toussaints forklaring fjerner dette paradokset ved å hevde at alle organer i mennesket påvirkes av våre tanker og følelser, også fosteret i mors liv (1998:72). Han hevder også at det er mulig for foreldrene å drive prenatal påvirkning på barnet for å tiltrekke seg en sjel som er på et høyt nivå av åndelig utvikling, og at dette kan gjøres gjennom å harmonisere seg med de kosmiske plan hvor sjelene holder til mellom inkarnasjonene (1998:73). Toussaint skriver videre at sjelene velger de kroppene de skal tilhøre i den kommende inkarnasjonen og at dette skjer fra svangerskapets 4. måned (1998:73). Pre-natalt arbeide utføres ved at man ”lager en liste over hvilke egenskaper man ønsker at barnet skal få, og visualiserer dette” (Nils). Nils fortalte at han og kona hadde gjort dette da de ventet barn. Som foreldre kan man ønske en sjel med visse egenskaper til barnet, men det er sjelen selv som tar avgjørelsen om hvor den vil inkarnere, og den kalkulerer dermed også med genetiske faktorer (Nils). På den måten kan man si at det eksisterer to frie viljer. Sjelen har fri vilje til å inkarnere hvor den vil i overensstemmelse med hva den skal lære, men det fysiske mennesket har også fri vilje til å bruke som han/hun vil mens han/hun er inkarnert.

Døden betraktes som en reversering av fødselsprosessen, og representerer ingen avslutning for AMORC-medlemmer¹²⁰. I følge Toussaint foregår den metafysiske dødsprosessen i tre stadier. Først har sjelen et drømmelignende *déjà vu* med sentrale scener fra sin inkarnasjon på jorden. Deretter forlater sjelen kroppen helt og blir bevisst om sin tilstand uavhengig av den fysiske kroppen. Den fornemmer et lys som den føler en dragnings mot, men forsøker samtidig å berolige og sende positive tanker til alle de som den har forlatt i sorgen. Etter dette forlater sjelen jorden fullstendig og tar bolig i det

¹²⁰ Toussaint bruker begrepet *transisjon*, i stedet for død, for å vise at dette er en naturlig og dynamisk prosess (Toussaint 1998:89).

usynlige etter sin grad av åndelig oppvåkning. Til slutt reflekterer den over sin jordiske tilværelse og gjør opp karma-regnestykket, for så å begynne forberedelsene til sin neste inkarnasjon (1998:89f). Det er dette som utgjør det overmenneskelige riket som beskrives i den ellefte loven. Døden skal derfor ikke betraktes som en avslutning, men som en innvielse (1998:90f). Dette er en tanke vi kjenner igjen fra andre esoteriske tradisjoner, men også fra kristne grupperinger som for eksempel Frelsesarméens tanke om at man forfremmes til herligheten.

7.3.4 Reinkarnasjon og karma – vestliggjøring av østlige konsepter?

Tanken om reinkarnasjon står sentralt i AMORCs lære (Holøien 2004)¹²¹. Flere av de jeg snakket med trodde på reinkarnasjon, eller opplevde at reinkarnasjonstanken var et viktig bidrag ordenen hadde gitt til deres verdensanskuelse (Sara, Dagny, Cecilie, Nils)¹²². På tross av at AMORCs lære består av flere konsepter som er kjent fra blant annet hinduisme og buddhisme (karma, atman, avatar, reinkarnasjon, kosmologiske tanker som minner om vedanta) har disse konseptene en nokså distinkt vestlig farge¹²³. Tanken om at sjelen befinner seg på et overmenneskelig plan mellom inkarnasjonene, og at den selv velger hvor den vil gjenfødtes, skiller seg fra blant annet buddhismen, og minner snarere om Blavatskys teosofiske reinkarnasjonslære (jfr. Hammer 2001:468).

Elise er oppvokst katolikk, og fortalte at hun hadde litt problemer med reinkarnasjonstanken i begynnelsen, men at hun har blitt mer positiv til den. Hun kommenterte også at selv om hun syntes buddhismen har mye for seg, er den kanskje ikke så godt egnet for vestens mennesker. Nils vokste opp i en alternativt orientert familie, og ble kjent med mange østlige konsepter som han opplevde som fascinerende, men også fremmede. AMORC opplever han som mer vestlig. Sara opplevde reinkarnasjonstanken som noe av det vesentligste hun har fått gjennom sitt medlemskap, men hun oppfatter også AMORCs reinkarnasjonstanke som forskjellig fra hinduismens. Her pekte hun på at man ser for seg livet som en skole hvor utviklingen alltid går

¹²¹ Én av de jeg snakket med fortalte at det ”er helt greit å ikke godta ordenens tanker, men når det gjelder reinkarnasjonstanken er det mye som står og faller på at man tar til seg dette” (Elise).

¹²² Troen på reinkarnasjon er for øvrig svært utbredt i dag, og meningsmålinger fra Europa og USA viser at nærmere 20 prosent av de spurte trodde på reinkarnasjon i større eller mindre grad (Hammer 2001:455).

¹²³ Her må man ha i mente at også klassiske greske filosofer fremsatte tanker om reinkarnasjon, men også at reinkarnasjonstanker var og er svært vanlige i skriftløse kulturer (Keller 2005:980f). Tanken om gjenfødelse kan således ikke betraktes som eksklusivt østlig.

fremover¹²⁴. Dagny tror også på reinkarnasjon, men syntes at buddhismen ble litt for depressiv, mens hinduene tar litt for mye av på religion, som hun uttrykte det.

Karmaloven beskrives som en av de lovene som regulerer kosmos (Söderlund). Samtidig er karma uløselig knyttet sammen med menneskets anvendelse av sin frie vilje (Toussaint 1998:77). Reinkarnasjon er også prinsippet som styrer menneskets åndelige utvikling (1998:19). Reinkarnasjonen er derfor teleologisk i det at den leder mennesket på veien mot fullkommenhet (1998:93). Christian Bernard kaller den også kompensasjonsloven, og forklarer at karma er det prinsippet som gjør at man høster som man sår. Dette innebærer at så vel problemer som gleder vi opplever i dette livet er forårsaket av handlinger vi har begått i dette, eller et tidligere liv (Bernard 2000:115).

Plausibiliteten i reinkarnasjonsargumentet ligger også i tanken om at målet for menneskehetens utvikling er å nå en tilstand av fullkommenhet, og at man umulig kan rekke dette i løpet av kun ett liv (2001:111). Et av medlemmene jeg snakket med fremhevet også at gjennom reinkarnasjon kan man se livet som en skole, og at ”prøvelser og erfaringer er noe av det som gjør at man utvikler seg som menneske” (Tone). Samtidig er det viktig for Bernard å påpeke at karmaloven ikke er et straffende prinsipp, men en lov knyttet til tanken om evolusjon (2001:116). Her er det klare paralleller til de moderne teosofenes tanke om reinkarnasjon som et prinsipp som står i utviklingens tjeneste, og Blavatskys bidrag bestod i: ”[S]he [...] assimilate[d] the theory of *karma* with an already existing framework of spiritual progress” (Hanegraaff 1998:471). Bernard skriver videre at rosenkorslæren forteller at mennesker gjenfødtes i en tidsradius på 144 år. Dette vil si at en person som dør som 44-åring blir gjenfødt etter 100 år, men han påpeker også at dette ikke alltid behøver å være tilfellet, særlig med barn som dør i svært ung alder (Bernard 2001:113).

AMORC må kunne sies å representere en evolusjonistisk lære om reinkarnasjon og karma som skiller seg fra den østlige varianten ved at den beveger seg i en stadig oppadgående sirkel. Et menneske kan derfor ikke bli gjenfødt som et dyr, men man kan møte problemer forårsaket av handlinger og tankemønstre man har hatt i et tidligere liv.

¹²⁴ Den franske spiritisten Hippolyte Léon Denizard Rivail (1804-1869), bedre kjent under pseudonymet Allan Kardec, var den første til å hevde at avdøde ånder ikke kunne regredere (Hammer 2001:463).

Som beskrevet i avsnittet om synet på livet og døden, velger sjelen sin neste inkarnasjon basert på hvilke erfaringer man trenger for å komme videre i den åndelige utviklingen. Dette kan i ytterste instans forklare hvorfor barn fødes med skader og/eller handikap som preger deres livssituasjon. Tanken om at dette ikke er et resultat av en straffende kosmisk lov, gir heller ikke rom for at man overlater lidende mennesker til sin egen skjebne, noe man kan se tendenser til i den østlige tolkningen av reinkarnasjonsprinsippet.

Fra en forskers synsvinkel tyder dette på en rasjonalistisk tendens i AMORC. Max Weber beskrev den indiske karma-doktrinen som den mest fullstendige formelle løsningen på teodicé-problematikken¹²⁵ (Weber 1993:145)¹²⁶. Denne løsningen på det ondes problem sammen med tanken om en åndelig utvikling som skal føre til kosmisk mesterskap, er også en svært godt egnet forklaringsmodell tatt i betraktning gudsoppfatningen som AMORC opererer med: "The consequence for dogma is the complete dispensability [...] of an omnipotent god's interference with this mechanism" (1993:146). Dette samsvarer med AMORCs kritikk av den tradisjonelle vestlige gudsoppfatningen som vist ovenfor. Samtidig legitimeres den også av den individualistiske tendensen i AMORCs opplæringsystem, da enhver har makt og middel til å forme sin egen fremtid: "Each individual forges his own destiny exclusively, and in the strictest sense of the word" (1993:145).

7.4 Ethiske og moralske implikasjoner

AMORC er svært forsiktig med å uttale seg i så vel etiske som politiske spørsmål, men medlemmene "oppfordres til å være nyttige samfunnsborgere og arbeide for menneskehetens beste" (AMORC 1996:4). Söderlund forteller også at flere av medlemmene er engasjert i humanitært og miljøpolitisk arbeid. Hun tror dette er fordi studiene gjør medlemmene mer engasjert i menneskers liv, både på et individuelt og et kollektivt plan.

¹²⁵ Teodicé-problematikken bygger primært på problemet med å forene tanken om en universell og kjærlig Gud, med menneskelig lidelse (Furseth & Repstad 2003:50).

¹²⁶ Tone er selv katolikk, og ga uttrykk for at "rosenkors-filosofien har hjulpet henne til å forstå bedre det ondes problem, og se en mening med alt" (Tone).

Samtidig er den implisitt moralsk betraktning i dét at læren må holdes skjult for å unngå at den blir misforstått og misbrukt. Det må derfor nødvendigvis finnes normative betraktninger om hva som er bruk og hva som er misbruk. Söderlund viste her til den kristne kirkens bruk av krusifikset:

Hvis en person overhodet ikke visste hva kristendom var for noe, og kom inn i en kirke under nattverd. Hvordan ville personen reagere på at det serveres kjøtt og blod, og at det henger et lik på veggen (Söderlund).

Hva som skiller bruk fra misbruk i AMORC-sammenheng er vanskelig å få taket på, men det må kunne sies at ordenen preges av en nokså moderne humanistisk etikk.

I *Questions and answers* presenterer Christian Bernard AMORCs tanker om ulike moralske spørsmål. I de fleste tilfellene er Bernard svært tilbakeholden og sier at ordenen ikke har noen offisiell holdning til disse spørsmålene, og at det er opp til hvert medlem å selv finne sitt eget svar (Bernard 2001:63-68). Han har allikevel en oppfatning om de fleste av spørsmålene, men det kommer ikke alltid like tydelig frem om dette er hans egen mening, om han uttaler seg normativt på vegne av AMORC, eller om dette er noe de fleste medlemmer er enige om.

Bernard stiller seg positiv til bruk av prevensjon. Dette begrunnes med at jorden allerede er truet av overbefolkning, noe som er en enorm påkjenning særlig i fattige land (2001:63). Han stiller seg også positiv til organtransplantasjon, i og med at dette redder liv (2001:64). Abort vil han ikke uttale seg om, og mener at dette må være et spørsmål overlatt til den enkelte (2001:63). Her må man allikevel merke seg at sjelen inkarnerer i kroppen først ved fødselen, og at dette vil kunne ha implikasjoner dersom ens abortsyn ene og alene baseres på AMORCs lære (jfr. *supra*).

I følge Bernard bør man heller ikke fordømme de som tyr til selvmord, da dette er en handling utført i ytterste desperasjon. Man bør snarere sende dem kjærlige tanker, da de vil komme til å måtte møte problemene igjen i et senere liv (2001:64). Dødshjelp vil Bernard ikke oppgi noen offisiell stilling til, men han sier at mange rosenkorsmedlemmer er for bruk av dødshjelp, særlig i tilfeller hvor pasientens smerte ikke er til å holde ut, eller hvor legene har gitt klar beskjed om at pasientens tilstand er terminal (2001:65). Han skriver videre at det ofte er for lite kunnskap om døden som fører til ønsket om at pasienter skal holdes i live så lenge som mulig (2001:65). AMORC tar heller ingen

stilling til spørsmålet om begravelse, kremering eller annen form for dødsrituale. Dette har uansett ingen effekt på sjelen (2001:66)¹²⁷. Som vist ovenfor har AMORC sin egen forståelse av hva som skjer etter at mennesket ånder ut for siste gang, og det kan synes som om denne prosessen anses som uavhengig av de etterlattes bestrebelser.

Ordenens læresetninger uttrykker motstand mot dødsstraff, skriver Bernard, selv om ordenen som sådan ikke tar stilling til spørsmålet. Begrunnelsen for dette er at forbryterens død ikke kan reversere den kriminelle handlingen. I tillegg vil dødsstraffen kunne påvirke forbryteren slik at han/hun blir preget av sterk hevntvang i sin neste inkarnasjon (2001:66).

AMORC advarer også mot forsøk på å ta kontakt med avdøde ånder i form av spiritisme (2001:68). Bernard hevder at man kun vil få kontakt med lite utviklede sjeler, som er nært knyttet til jorden i påvente av reinkarnasjon, men som allikevel vil kunne hevde at de er mer utviklet enn de er (2001:68). AMORC stiller seg også eksplisitt svært kritisk til heksekunst og svart magi, og mener at det ikke har noen effekt dersom man ikke tror på det (2001:69). Det kommer ikke tydelig frem hva det siktes til med disse begrepene, men det kan synes som at positive og negative tanker i første rekke påvirker den som tenker dem. Allikevel tror man på tankens kraft. AMORCs fredsmeditasjonsrituale gir inntrykk av at menneskers tanker bærer i seg et potensiale for å bli til virkelighet, men at det er positive tanker som har størst mulighet for realisering. Årsaken er at disse hevdes å være i samsvar med de kosmiske lovene.

AMORC beskriver seg selv som fullstendig upolitisk, men synes det er sørgelig at politikk er en sterk faktor som skiller mennesker ad, i stedet for å bringe dem sammen (2001:89). De håper at menneskeheten vil forstå at de ikke kan løse alle sine problemer alene, og at de til slutt vil nå en bevissthet om at de er verdensborgere (2001:89). Samtidig oppfordres medlemmene til å handle som lovlydige borgere i det landet de oppholder seg (2001:91). AMORC tar heller ikke offentlig stilling i saker som rasisme o.l. fordi de mener at slike problemer må løses på individnivå (2001:91).

¹²⁷ Her skiller AMORC seg fra blant annet *Rosicrucian Fellowship* som forbyr kremering (Hakl 2005:463).

De ber heller ikke sine medlemmer om å endre diett eller lignende, men stiller seg kritiske til bruk av narkotiske stoffer (2001:95f)¹²⁸. AMORC hevder ikke å fremme remedier som skal gi langt liv og hevder at døden er uunngåelig (2001:96). Samtidig påpekes det at sykdom og lidelse ikke er naturlig, og at mennesket ideelt sett burde leve sykdomsfritt til man har nådd en høy alder, for så å sovne stille inn (2001:96).

Bernard mener også at økologisk tankegang er en integrert del av mystisk bevissthet: "[W]e cannot be interested in the mysteries of life without also being concerned with what is to become of the Earth" (2001:126).

Det nye rosenkorsmanifestet *Manifesto Positio Fraternitatis Rosae Crucis* som kom ut i 2001, er interessant i så måte. *Positio* er ganske eksplisitt på en del politiske og etiske spørsmål, og det har vært mye diskusjon om dette innad i ordenen, men igjen gjelder tommelfingerregelen om at enhver står fritt til å ta det til seg eller la være (Söderlund). I manifestet stiller AMORC en diagnose over den moderne verden. I følge ordenen står verden og særlig Europa overfor en krise, og AMORC ønsker med manifestet å "henstille om mer humanisme og åndelighet [...] Vi er nemlig overbeviste om at dagens rådende individualisme og materialisme [...] ikke kan gi den lykken som menneskeheten så berettiget søker" (AMORC 2001:5). Dette samsvarer også med Bernards samtidsanalyse, hvor denne krisen skyldes at den teknologiske utviklingen har løpt fra utviklingen av den menneskelige bevissthet. (Bernard 2001:124). Han er allikevel optimistisk og mener at menneskeheten selv kan redde seg ut av denne krisen (2001:124).

Oppsummerende kan man si at rosenkorslæren bærer preg av å være nokså dennesidig og individualistisk orientert. Nestekjærlighet omtales som ordenens fundamentale prinsipp, og dette bereder grunnen for et tentativt formulert etikk-syn med klare humanistiske implikasjoner. Det er menneskets utvikling som står i fokus, og dette medfører også en refortolkning av reinkarnasjonsdoktrinen på vestlige evolusjonistiske premisser. Gud opptrer som et mer abstrakt kosmologisk prinsipp som oppleves både som transcendent og immanent, for mens rosenkorslærens verdenssyn riktignok preges av dualisme mellom ånd og materie, animeres det hele av en guddommelig ånd.

¹²⁸ Dette kan ha sammenheng med oppfordringen om å opptre lovlydig, i og med at bruk av narkotiske stoffer er forbudt i mange land.

8: AMORC som et moderne uttrykk for vestlig esoterisk tradisjon

Etter denne redegjørelsen for hovedtrekk ved AMORCs faktiske og mytiske historie, organisasjon og lære er tiden kommet for å flette sammen de teoretiske og empiriske trådene, og besvare spørsmålet om hvordan det fremlagte materialet kan analyseres ved hjelp av Antoine Faivres teori om vestlig esoterisk tradisjon og Wouter J. Hanegraaffs teori om den sekulære tenkningens speil. Flere antydninger til slike innfallsvinkler har vært nevnt underveis, men det er på sin plass å oppsummere AMORC som en esoterisk bevegelse innenfor denne oppgavens teoretiske rammeverk.

Som nevnt i kapittel 3 representerer ikke esoterisme i denne sammenhengen et *sui generis*-fenomen. I likhet med begreper som modernisering og nyreligiøsitet er dette del av en forskerskapt terminologi. Spørsmålet om hvorvidt AMORC tilhører dette feltet har ikke til hensikt å gi noen essensialistisk vurdering av ordenen eller dens lære, men er ment som et bidrag i den forholdsvis ferske akademiske diskursen på feltet.

Faivres teori, som ble presentert i kapittel 3, peker hovedsakelig på fire iboende kriterier for å kunne behandle et gitt materiale innenfor esoterismeforskningens domene, mens Hanegraaff søker å bringe dette et hakk videre ved å peke på modernitetens innflytelse på esoterisk tankegods. I og med at teoriene på området primært retter seg mot innholdet i tenkeres lære og tankeretningers doktriner, er det på sin plass å atter en gang påpeke at de tilgjengelige kildene til AMORCs lære er indirekte, og at denne drøftingen derfor må anses som tentativ. Dette gjør naturlig nok studiet av AMORC langt vanskeligere enn studier av organisasjoner som for eksempel TS, hvor læren er mer tilgjengelig gjennom omfattende verker, som Blavatskys *The Secret Doctrine*.

8.1 AMORC innenfor rammene av Antoine Faivres teori

Fundamentet i Antoine Faivres teori er at vestlig esoterisk tradisjon representerer en egen alternativ hermeneutikk. I dag fremstår esoteriske tradisjoner som et motstykke til en vitenskapelig og sekularisert verdensanskuelse (Faivre 1994:9). Samtidig representerer de også et alternativ eller supplement til tradisjonell, institusjonalisert religion. Som vist gjennom de foregående kapitlene, kan AMORC sies å representere en slik alternativ virkelighetsoppfatning. Den spesielle esoteriske fortolkningsmåten karakteriseres av

Faivre ved visse iboende egenskaper som er tett sammenvevd, men som allikevel kan skilles ad. Verdensbildet som fremgår av Faivres karakteristikkk kan beskrives som ”holistisk” (Hanegraaff 1998a:400).

Tanken om symbolske eller reelle ikke-kausale korrespondanser mellom alle deler av universet, kan sies å være det sentrale leddet i Faivres teori (Hanegraaff 2004:508 og 2005:340). De øvrige karakteristiske trekkene ved vestlige esoteriske tankeretninger forutsetter dette. Korrespondansene er gjerne tilslørt ved første øyekast, og må derfor fortolkes (Faivre 1992:xv). Her tydeliggjøres tanken om esoterisme som hermeneutisk teknikk, og med dette i mente kan man si at AMORC fra et emisk ståsted besitter en nøkkel for å tolke disse sammenhengene. Dette uttrykkes gjennom tanken om at man kan lære å forstå og leve i samsvar med kosmiske lover, for å oppleve lykke og mestring i livet. Det at man må lære å kjenne disse lovene impliserer at de representerer noe ukjent sett fra et sekulært utenfra-ståsted, og man kan også si at dette samsvarer med Faivres tanke om esoterisme som en spesiell fortolkningsnøkkel.

AMORC legger ”stor vekt på læren om Makrokosmos og Mikrokosmos, der mennesket [...] ses som et bilde eller gjenspeiling av de større sammenhengene i Skaperverket” (AMORC 1996:5). Som vist gjennom beskrivelsen av AMORCs gudsoppfatning og menneskesyn, er det mulig å argumentere for at læren inneholder en tanke om korrespondanser, men om dette gjelder for alle deler av universet er det vanskelig å si noe om. Én indikasjon på at det er slik er tanken om den guddommelige ånden som gjennomstrømmer alt, og som kan gi rom for en holistisk verdensanskuelse.

Et komplekst sammensatt univers medfører, i følge Faivre, nødvendigvis tanken om at dette er et levende, hierarkisk ordnet kosmos (Faivre 1994:11). Et sentralt moment her er tanken om at naturen gjennomstrømmes av et guddommelig nærvær eller livskraft (Hanegraaff 2005:340). I AMORCs lære finner vi dette igjen i tanken om naturriker og evolusjon. For hver inkarnasjon beveger man seg videre på veien mot åndelig fullkommenhet, og målet er å bli en kosmisk mester: ”en Företrädare för Gudomligheten” (Toussaint 1996:19). Samtidig er det viktig å understreke at dette utgjør et internalisert og iboende potensiale i mennesket. Dette gjør at rosenkorslæren skiller seg fra førmoderne tanker om engleskarer og himmelske hierarkier, hvor man får inntrykk av at de himmelske herskarene består av en annen substans enn mennesket og derfor i større grad

fungerer som eksternaliserte krefter som virker i skapelsen. Kosmos betraktes også som levende og gjennomstrømmet av en vibratorisk energi som levendegjør materien, og symboler inneholder også mange dimensjoner. Det er dette som er grunnlaget for at så mange av informantene omtalte sitt gudssyn som panteistisk, selv om man, fra et religionshistorisk ståsted, kan diskutere om dette representerer et panteistisk eller animistisk gudssyn.

En naturlig følge av tanken om korrespondanser og et levende kosmos er, i følge Faivre, at forestillingsevnen og medierende elementer får en sentral plass (Faivre 1994:12). Det er denne religiøse forestillingsevnen som gir mennesket adgang til de mellomliggende verdenene mellom den fysiske virkeligheten og Gud (Hanegraaff 2005:340). Forestillingsevnen i betydningen evnen til visualisering står blant annet sentralt i AMORCs fredsmeditasjon, og også i læren om tankens kraft. Medierende elementer vil kunne inkludere bruken av symboler, ritualer og innvielser for å bidra til økt forståelse av de kosmiske lovene som regulerer det åndelige aspektet ved tilværelsen. Her kan også esoterisme sies å skille seg fra mystikk, hvor mystikeren betrakter medierende instanser som forstyrrende for målet, som er enhet med guddommen: "[T]he esoterist [...] prefers to sojourn on Jacob's ladder [...] rather than to climb to the top and beyond" (Faivre 1994:12). Dette kan tyde på at esoterisme er mer dennesidig orientert enn mystikk *sensu* Faivre, og noen av de jeg snakket med tror at noe av årsaken til at mennesket inkarnerer nettopp er fordi tilværelsen i evig salighet blir for kjedelig i lengden:

Gud eksisterer i evig ekstase, [men] til og med [dette] blir kjedelig i lengden, og samtidig vet man ikke at man lever i evig ekstase før man opplever noe som ikke er det (Nils).

Et tilleggstrekk ved den esoteriske forestillingsevnen er at tanken om visjon og viten gjerne aksentueres fremfor tro (Faivre 1994:13). Dette forklarer også aspekter ved problemene med å klassifisere esoteriske retninger innenfor rammene av den klassiske diskusjonen av religionsbegrepet. Som vist tidligere kan religionsbegrepets minste felles multiplum sies å være at religion refererer til overmenneskelige vesener (Spiro 1968:98). Samtidig kan tro sies å ligge implisitt i et slikt transempirisk referansegrunnlag.

Faivres fjerde iboende karakteristikk er opplevelsen av transmutasjon, metamorfose eller forvandling (1994:13). Dette dreier seg om en åndelig prosess hvor det indre mennesket blir regenerert og gjenforent med det guddommelige (Hanegraaff 2005:340). I AMORCs lære er dette nært knyttet til tanken om evolusjon, reinkarnasjon og karma, som styrer menneskehetens åndelige utvikling. I avsnittet om innvielse ble ordenens skrifter sitert med bemerkningen om at ordenens oppgave er å støtte hvert medlem i sin personlige åndelige utvikling, og dette omtales som en ”transformation av självet” (jfr. 6.3.2). Samtidig er ikke dette en essensiell forvandling, fordi mennesket har en sjel som allerede betraktes som en emanasjon fra den universelle sjelen:

Hon [människan] är med andra ord av gudomligt ursprung och gudomlig natur, vilket gör henne till en praktiskt taget fullkomlig varelse. Men hon är inte objektivt medveten om denna inneboende fullkomlighet [...] Hennes tillvaros ändamål är just att förverkliga denna medvetandeutveckling och att uttrycka den i sitt beteende (Toussaint 1998:95).

Faivres to tilleggskarakteristikker: synonymisering og overlevering, kan også sies være til stede i AMORCs lære og organisasjon.

Synonymisering innebærer at man forsøker å se fellestrekk mellom to eller flere tradisjoner i håp om å oppnå en høyere erkjennelse (Faivre 1994:14). Dette innebærer også en tro på at det er et fundamentalt samsvar mellom ulike åndelige tradisjoner (Hanegraaff 2005:340). Det er umulig å si om dette er gjort bevisst i AMORC, men det er interessant å se hvordan østlige begreper som reinkarnasjon og karma tolkes inn i en vestlig kontekst. Flere av informantene påpekte også at de trodde alle religioner har en flik av sannheten. Som vist i 3.1 representerer Bernard en emisk perennialistisk posisjon i forhold til begrepet esoterisme. Han tror også at menneskehetens utvikling vil føre til en mer enhetlig kollektiv bevissthet, som også vil føre med seg at det oppstår en fellesmenneskelig religion som er en syntese av de nåværende religionene (Bernard 2001:81).

Overlevering innebærer, i følge Faivre, at esoteriske lærdommer må overføres fra mester til elev gjennom etablerte kanaler, noe som er typisk for vestlige initiatoriske selskaper (Faivre 1994:14f). Denne overføringen av åndelig viten har ofte et aspekt av hemmeligholdelse (Hanegraaff 2005:340). Tradisjon generelt og rosenkorstradisjonen spesielt ble omtalt som en måte å strukturere forholdet mellom nåtid og fortid på (jfr.

5.3.2), og kan derfor sies å være en slik formidlingskanal. Samtidig kan forholdet mellom mester og elev sies å i stor grad være internalisert, også fordi man kan innvie seg selv hjemme. Ordenen er selv bærer og formidler av rosenkorstradisjonen, men det er også en demokratiserende tendens i dét at medlemmene selv skal gjøre seg opp en mening om rosenkorslæren.

AMORC kan således forstås innenfor rammene av forskning på vestlig esoterisk tradisjon *sensu* Faivre. Samtidig kan Faivres teori lett gjøre moderne og samtidige esoteriske bevegelser anakronistiske, og dermed skjule refortolkninger som kan ha kommet til under påvirkning fra sekulær tenkning og moderne vitenskap. Også på et emisk nivå er dette viktig, og Söderlund fortalte at det er viktig at ordenen skal nå ut til mennesker i tiden. Hvis ikke ordenen forandrer seg og følger med utviklingen, så vil den ikke kunne overleve (Söderlund).

Som nevnt i kapittel 3 bemerker Henrik Bogdan at Hanegraaffs kritikk av Faivres teori ikke går direkte på hans seks delkomponenter, men snarere på hvordan disse kan anvendes i studiet av moderne esoteriske tradisjoner og bevegelser. Den følgende analysen av AMORC i lys av den sekulære tenkningens speil tar derfor utgangspunkt i de grunnleggende punktene i Faivres karakteristikk, men vil søke å vise hvordan AMORC som en moderne esoterisk bevegelse, kan sies å stå i et dialektisk forhold til vitenskap og sekulær tenkning.

8.2 AMORC og den sekulære tenkningens speil

Kapittel 3 presenterte Hanegraaffs teori om hvordan vestlig esoterisk tradisjon refortolkes i møte med den sekulære tenkningens speil. Dette ble omtalt som de fire prismene: den nye kausalitetstenkningen, den komparative religionsvitenskapen, evolusjonisme som en populærvitenskapelig teori og de nye retningene innen psykologi (jfr. 3.2.3). Til disse kan det legges andre moderne trender som individualisering (Hammer 2001:52), samt fokus på den personlige religiøse erfaringen og anvendelse av den personlige viljen (Bogdan 2003:21).

A priori gjorde tidsdimensjonen det naturlig å plassere grunnleggelsen av AMORC i etterkant av 1800-tallets okkultistiske bølge. Dette gjør at ordenen, fra en forskers ståsted, kan inngå både i forskning på moderne vestlig esoterisk tradisjon og

nyreligiøsitet i nøytral historisk forstand. I og med at moderniseringsprosessen, som i følge Hanegraaff har ført til en gjennomgående refortolkning av esoterisk tankegods, så dagens lys på 1700-tallet, burde det være muligheter for å finne spor av slik modernisering i AMORCs lære.

Hanegraaff påpeker at tanken om korrespondanser kan sies å stå sentralt i Faivres karakteristikk, men at denne ble sterkt refortolket i lys av det fremadstormende moderne og mekanistiske verdensbildet, basert på den vitenskapelige tanken om årsak-virkning (Hanegraaff 2004:508). Korrespondansetenkningens grunnlag er korrelasjon på ulike nivåer snarere enn kausalitet, og det er derfor nødvendig å undersøke hvilket tankesett som dominerer i kildematerialet.

I primærkildene legges det stor vekt på tanken om kosmiske lover, og at den åndelige dimensjonen, i likhet med den fysiske, har spesielle lover som gjelder for den. Som vist i kapittel 7 er det mulig å lære å kjenne disse lovene, og ved å leve i samsvar med dem oppnår man lykke. I denne tanken om lovmessigheter ligger en parallell til den tilsvarende vitenskapelige tanken om naturlover som kausalforklaringer. AMORCs tanke om reinkarnasjon og karma danner også grunnlaget for en årsak-virkningstenkning som minner om vitenskapelig kausalitetstenkning overført på transempiriske størrelser. Reinkarnasjon ble også omtalt som den mest fullstendige og rasjonelle løsningen på det ondes problem (jfr. 7.3.4). Alt som skjer i livet har en årsak, finnes ikke årsaken i dette livet så finnes den kanskje i et tidligere. Samtidig er også tanken om reinkarnasjon og karma nært knyttet til Hanegraaffs tredje speil, for karmaloven er ikke et straffende prinsipp, men et konsept som til syvende og sist må sies å stå i den åndelige evolusjonens tjeneste¹²⁹.

AMORCs kosmologi og gudsoppfatning har også et deistisk og mekanistisk aspekt, hvor guddommen har tenkt ut og manifestert verden i henhold til uforanderlige og fullkomne lover (jfr. Toussaint 1998:18). Gud beskrives også som universets store arkitekt, som er umulig å forstå og begripe (Bernard 2001:80). Dette minner om gudsoppfatningen i det mekanistiske verdensbildet, samtidig som denne ”mekanismen” har et uttalt mål, noe som igjen leder oppmerksomheten mot Hanegraaffs tredje speil.

¹²⁹ Dette til tross for at reinkarnasjonsdoktrinen kan ses som en metafysisk lov om årsak-virkning, og derfor kunne vært forstått som en ”blind” naturlov.

Samtidig korrigeres denne gudsoppfatningen av tanken om at det guddommelig gjennomstrømmer hele skapelsen. Dette kan allikevel verken ses som en direkte importert østlig panteisme, eller som en førmoderne animisme, men snarere som en påvirkning fra romantikkens gudssyn som reaksjon på opplysningstidens tanke om at Gud kan fanges inn av den menneskelige rasjonalitetens kategorier.

Den moderne komparative religionsvitenskapen kan ha hatt en sterk påvirkning blant annet på vestlige esoteriske tradisjoners tendens til synonymisering og syntetisering *sensu* Faivre. I sammenheng med AMORCs lære er det interessant å se på hvordan vestlige refortolkninger av østlige konsepter som reinkarnasjon og karma er bærende elementer i AMORCs tanke om åndelig utvikling. Lewis var også selv opptatt av buddhisme (jfr. 4.4), og både Bernard og flere av informantene understreker at AMORC er tverr-religiøst og ikke bundet til religioners dogmer og doktriner. Christian Bernard beskriver også AMORC som eklektisk, men uten å spesifisere nærmere hva han mener med dette (Bernard 2001:16).

Evolusjonisme som en populærvitenskapelig teori kan ha hatt en avgjørende innflytelse på esoteriske tanker om et hierarkisk og levende univers og på opplevelsen av forvandling og transmutasjon. Som vist er tanken om evolusjon et svært sentralt trekk ved AMORCs lære, og defineres som: "all living creatures progress toward an ideal archetype" (2001:108). Bernard beskriver målet som følger: "[T]o evolve toward a state of complete or relative perfection, as manifested on Earth by such exceptional beings as Zoroaster, Moses, Buddha, Jesus, and Mohammed, to cite only a few" (2001:123). Dette skjer som resultat av en prosess gjennom flere inkarnasjoner (2001:111). Her er det også tydelig at evolusjonen har en historisk dimensjon, noe som ikke var tilfellet i tradisjonell esoterisme (jfr. 3.2.3). Tanken er at menneskeheten er under konstant utvikling frem mot et mål, og at store mestere inkarnerer på kritiske tidspunkter for å bidra til denne utviklingen. Målet for menneskehetens utvikling ble beskrevet ovenfor som konstruksjonen av en mer sammenhengende kollektiv bevissthet. På denne måten knyttes det individuelle rosenkorsmedlemmet til en makrohistorisk "grand narrative" om synonymisering og åndelig evolusjon.

De nye retningene innen psykologi utgjorde et spill blant annet for tanken om imaginasjon og medierende elementer, men også ved at åndelige forvandlingsprosesser

kunne omtales i psykologiske termer. Når det gjelder psykologi understreker Bernard at dette er viktig: "Psychology is an integral part of the Rosicrucian teachings, but within the Order it is approached from a deeply spiritual angle" (Bernard 2001:77). Det kan også argumenteres for at AMORC har psykologisert en del esoteriske elementer, særlig med tanke på at studiene er individorientert og søker å skape lykke og harmoni den enkeltes liv: "[T]o achieve a reconciliation within the individual" (2001:14). Begrepet arketyper, som særlig knyttes til jungiansk psykologi, knyttes også til tanken om evolusjon: "[A]ll living creatures progress toward an ideal archetype" (2001:108). Bruken av begrepet arketyp forklares ikke nærmere, men Söderlund fortalte at mange av medlemmene er opptatte av psykologi generelt, og jungiansk psykologi spesielt. Dette kan også være et resultat av at den tradisjonelle tanken om medierende elementer som englehierarkier og lignende, har blitt refortolket slik at alle høyere vesener kan anses for å være sjeler på vei mot "selvrealisering": "[I]ntermediary somewhere between the poles of complete ignorance about their own inner divinity and a supreme "gnosis" as knowledge of the Self as divine" (Hanegraaff 2005:628). Det unike er altså at det ikke er noen vesensforskjell mellom medierende elementer og levende mennesker, noe som også er med på å skille denne tanken fra den tradisjonelle tanken om engle- og demonhierarkier¹³⁰.

Olav Hammer fremsetter også økt sosial mobilitet som et moderniserende trekk, og at dette har medført økende grad av individualisering. AMORCs praksis med hjemmestudiesystem og hjemmeinnvielser må kunne sies å være individualiserende trekk ved formidlingen av læren. Mester og elev kan, som nevnt, oppfattes som internaliserte størrelser, som også kan knyttes til den psykologiske dimensjonen. Christian Bernard oppfordrer medlemmene til å være levende spørsmålstegn, og at AMORCs læresetninger bør danne basis for refleksive studier:

[T]he Order is opposed to all dogma and favors the freedom of conscience. Thus, Rosicrucians must serve as their own masters and only accept what they recognize as being true at any given moment of their spiritual evolution (Bernard 2001:57).

¹³⁰ Denne tanken stammer fra Emmanuel Swedenborg som delvis visket ut skillet mellom de avdødes ånder og engler, og mente at alle engler en gang hadde levd på jorda som mennesker (Hanegraaff 2005:629).

Man kan selvfølgelig diskutere hvorvidt AMORC mener at høyere åndelig utvikling også fører med seg økt internalisering av ordenens lære, i og med at de ser seg selv som en av de mest direkte stiene mot opplysningens fjell (2001:33)..

Henrik Bogdan legger også vekt på esoterikerens vilje og den personlige religiøse erfaringen. Den frie viljen står sentralt i AMORCs lære om åndelig utvikling, og det er også denne som bestemmer menneskets skjebne i samsvar med karmaloven (jfr. Toussaint 1998:18). Den personlige religiøse erfaringen kan knyttes til AMORCs oppfordring om, gjennom studier, eksperimenter, ritualer og innvielser å lære og kjenne og erfare de kosmiske lovene som ordenen formidler. Denne kjennskapen finner sted på et personlig plan, og det å leve livet i samsvar med disse lovene fører til lykke, noe som på sett og vis gjør at prinsippene skal kunne testes mot den personlige erfaringen. Dette henspiller også på Faivres fremheving av at viten aksentueres fremfor tro, og viser igjen at det ikke er noen motsetning mellom esoterisme og modernitet, men at moderniteten må tas med i betraktningen for å vise at vestlig esoterisk tradisjon er dynamisk, og står i et dialektisk forhold til den til enhver tid rådende historiske og kulturelle konteksten. Som vist er komponentene i vestlig esoterisk tradisjon fleksible nok til å tåle refortolkning, noe som kan være noe av årsaken til denne typen tradisjoners popularitet i samtidsreligiøsiteten (jfr. *supra* 1.1). Når det gjelder tanken om at kjernen i rosenkorstradisjonen bærer på uforanderlige og tidløse sannheter, og at AMORC forpakter og formidler disse, må dette anses som et epistemologisk spørsmål som forskeren verken kan eller bør forsøke å besvare.

9: Avslutning

Denne studiens hensikt har vært å beskrive sentrale trekk ved Rosenkors-Ordenen A.M.O.R.C., sett i lys av teorier om vestlig esoterisk tradisjon som et forskerskapt fagområde innenfor religionsvitenskap. I og med at dette feltet er av såpass ny dato har det også vært nødvendig å presisere de spesielle metodologiske problemstillingene som knytter seg til kildetilgang og teoretisk rammeverk. Uten dette ville det vært umulig å foreta en "nominalforklaring" (*sensu* Spiro) av AMORC, da dette ville innebære å forklare noe ukjent ved hjelp av noe annet tilsvarende ukjent. Avslutningsvis er det rom for å kort oppsummere resultatene av undersøkelsen med utgangspunkt i de to problemstillingene som ble fremsatt i innledningen:

De sentrale teoretiske og metodologiske problemene som knytter seg til studiet av AMORC som en esoterisk orden kan, som nevnt, deles inn i kildeproblemer og problemer knyttet til teoretiske innfallsvinkler. Kildeproblemenes relevans for forskningen må ikke undervurderes. I og med at AMORCs lære og ritualer er private og upubliserte er det ikke mulig for forskeren å få direkte tilgang til dette materialet. Samtidig understreker AMORC at det som skiller ordenen fra religion er at de ikke har dogmer, og dette gjør at det ikke nødvendigvis er fullstendig samsvar mellom rosenkorslæren og medlemmenes oppfatninger av den. Det er derfor nødvendig å anvende både skriftlige og muntlige kilder i studiet av slike organisasjoner.

Det teoretiske rammeverket innen det akademiske studiet av vestlig esoterisk tradisjon er av relativt ny dato. Frances Yates' *Giordano Bruno and the hermetic tradition* fra 1964 regnes gjerne som en pionérstudie på området, mens Antoine Faivres teori om vestlig esoterisk tradisjon som en hermeneutisk teknikk og en samling av tradisjoner med visse iboende likhetstrekk, la grunnlaget for et nytt forskningsparadigme på 1990-tallet. Sammen med Wouter J. Hanegraaffs teori om hvilke endringer som finner sted når esoteriske tanker møter den sekulære tenkningens speil, danner Faivre et naturlig bakteppe for studiet av AMORC. Samtidig har det i en enkeltstudie som denne vært nødvendig å trekke inn blant annet religionssosiologisk organisasjonsanalyse, for å gi et mer komplett bilde av AMORC. De metodologiske problemene i anvendelsen av slike teorier spesielt, og religionshistorisk teori generelt, er primært knyttet til forholdet mellom emiske og etiske perspektiver på begreper som anvendes innen

religionsforskningen. Denne språklige barrieren kan, emisk sett, oppfattes som en polarisering av innenfra- og utenfraperspektivene, og det er derfor nødvendig å presisere at de etisk anvendte kategoriene både er konstruerte og ikke-essensialistiske.

Karakteristiske trekk ved AMORCs historie, organisasjon og lære sett i lys av oppgavens teoretiske rammeverk, kan oppsummeres som følger:

Karakteristisk for AMORCs historie er at den, i likhet med mange andre esoteriske ordener, er inndelt i en faktisk og en eksplisitt mytisk fortelling. Sistnevnte er også knyttet til en spesiell anvendelse av tradisjonsbegrepet som forankrer AMORC i en tidløs og evig visdomstradisjon, rosenkorstradisjonen eller *philosophia perennis*.

AMORCs organisasjon kan kategoriseres som en kult eller et hemmelig selskap i en nøytral og religions sosiologisk forstand, men det kan diskuteres om det er mulig å gi kategorien "orden" en viss autonomitet på et etisk nivå. Til organisasjonen er det også knyttet viktige sosiale og rituelle tilbud. I sammenheng med oppgavens teoretiske rammeverk er innvielser det mest interessante, selv om det ikke heller her er mulig å få direkte tilgang til kildene.

AMORCs lære karakteriseres først og fremst av å, på et emisk nivå, ikke være noen lære i tradisjonell forstand. Medlemmene oppfordres til å være levende spørsmålstegn, og kun godta det som stemmer med deres egen erfaring. Dernest kan AMORCs lære sies å befinne seg i en alternativ eklektisk åndelig posisjon mellom teologi og vitenskap, preget av modernisert refortolkning av vestlig esoterisk tankegods. AMORC har en tanke om Gud i form av et kosmologisk prinsipp som både er transcendent og immanent, samtidig gir reinkarnasjonslæren, som kan sies å være refortolket inn i en vestlig kulturkontekst, mennesket nærmest ubegrensede muligheter til åndelig utvikling. Dette, sammen med synet på livet og døden, kan også ha visse etiske og moralske implikasjoner som heller i en humanistisk retning.

Lære og tankegods står sentralt i mange teorier om vestlig esoterisk tradisjon, og man må kunne si at en tentativ konklusjon på denne analysen går i favør av Hanegraaffs posisjon. Analysen av sentrale trekk ved ordenens historie, organisasjon og lære, styrker hypotesen om at esoterisk tankegods ikke forblir upåvirket av møtet med moderne tid og sekulær tenkning. Denne forandringsprosessen begynte allerede i opplysningstiden, og slår ut i fullt flor i århundrene frem mot vår egen tid. Det styrker dermed også

Hanegraaffs kritikk av Antoine Faivres teori, og viser at vestlig esoterisme er en dynamisk tradisjon som står i et dialektisk forhold til den dominerende kulturen. Samtidig er det kun de ytre, tilgjengelige trekkene ved ordenens lære som kan være gjenstand for tolkning fra et forskerståsted, og spørsmålet om hvorvidt det finnes en evig og ubestendig kjerne i esoteriske tradisjoner må overlates til de innvidde, bokstavelig talt.

Fremdeles er det mange uavklarte spørsmål på nærværende felt. Som nevnt i kapittel 3 etterlyser Gavin Flood at religionsvitenskapen kommer på banen i en tverrfaglig metateoretisk diskurs (Flood 1999:3). Kanskje kunne dette være en mulighet også innenfor studiet av vestlig esoterisk tradisjon. Den faglige debatten har hovedsakelig konsentrert seg om tekststudier og analyser av ulike gruppers og tenkeres verdensanskuelse, men det har vært gjort færre kvalitative feltarbeidsundersøkelser og organisasjonsanalyser med bakgrunn i teorier om vestlig esoterisk tradisjon. Kanskje hadde det vært mulig å oppnå en fruktbar dialog med andre fag innen humaniora og samfunnsvitenskap på disse punktene. Det at det er så stor interesse for moderne esoterisme blant befolkningen spesielt i Europa og Nord-Amerika gjør at viktigheten av videre forskning ikke bør underslås (jfr. Hammer 2001:xiii).

Kilder og bibliografi

Primærkilder

Skriftlige kilder

AMORC (1972): *Kosmiskt utvald. En berättelse om Harvey Spencer Lewis*. Skälderviken: Rosenkors-Ordenen A.M.O.R.C.

AMORC (1996): *En veiviser til Vestens esoteriske tradisjon*. Onsala: Rosenkors-Ordenen A.M.O.R.C.

AMORC (2001): *Manifesto Positio Fraternitatis Rosae Crucis*. (2001). AMORC

AMORC (2005): "Vor vision" i *Rosenkorset* nr 2/2005. Onsala: Den Skandinaviske Storlosjen av Rosenkors-Ordenen A.M.O.R.C.

Bernard, Christian (2001): *Questions and Answers*. Grand Lodge of the English Language Jurisdiction: AMORC.

Lewis, Harvey Spencer (2003): *Rosicrucian manual 1918*. Kessinger publishing company. [Utk. første gang 1918].

Lewis, Harvey Spencer (1984): *Rosicrucian questions and answers with complete history of the Rosicrucian order*. AMORC funds. [16. utgave. Førsteutgaven utgitt 1929].

Toussaint, Serge (1998): *Rosenkorsontologin*. Rosenkorsfilosofernas lära om varandets väsen. Onsala: Espace förlag.

Elektroniske ressurser

www.amorc.com

<http://www.amorc.no/application/soknad.htm#Avgifter> – søknadsskjema og informasjon om medlemsavgift [lesedato 23.1.2006]

<http://www.amorc.no/intro/preamble.htm> - introduksjon til AMORC [lesedato 23.1.2006]

<http://www.amorc.no/faq/sporsml.htm#Spm1> – spørsmål og svar om AMORC [lesedato 23.1.2006]

Informanter

Cecilie: ca 40 år, medlem i ca 10 år

Dagny: ca 30 år, medlem i ca 10 år

Elise: ca 60 år, medlem i ca 20 år.

Harald: Ca. 40 år, nylig utmeldt, var medlem i ca 10 år

Nils: ca 40 år, medlem i ca 20 år.

Per: ca 70 år, medlem i ca 20 år

Sara: Ca 70 år, medlem i ca 15 år

Tone: Ca 70 år, medlem i ca 20 år

Söderlund, Live: Stormester for den Skandinaviske Storlosjen av Rosenkors-Ordenen A.M.O.R.C. siden 1994, medlem siden 1981.

Litteratur

Alver, Bente Gullveig og Ørjar Øyen (1997): *Forskningsetikk i forskerhverdag. Vurderinger og praksis*. Norge: Tano Aschehoug.

Berger, Peter L. (1993): *Religion, samfund og virkelighed. Elementer til en sociologisk religionsteori*. Oslo: Vidarforlaget.

Blehr, Barbro (1994): *Lokala gemenskaper. En studie av en nordsvensk by på 1980 talet*. Stockholm: Carlssons bokförlag.

Bogdan, Henrik (2003): *From darkness to light. Western esoteric rituals of initiation*. Sverige: Göteborg university, department of religious studies.

Briggs, Julia (1997): *This stage-play world. Texts and contexts, 1580-1625*. UK: Oxford university press.

Brockington, John L. (1996): *The sacred thread. Hinduism in its continuity and diversity*. Great Britain: Edinburgh university press.

Brown, Karen McCarthy (1999): "Writing about "the other". I: Russell T. McCutcheon (red.): *The insider/outsider problem in the study of religion*. London & New York: Cassell.

Campbell, Colin (1972): "The cult, the cultic milieu and secularization". I: Michael Hill (red.): *A sociological yearbook of religion in Britain*. 5. London: SCM press.

Deghaye, Pierre (1992): "Jacob Boehme and his followers". I: Antoine Faivre og Jacob Needleman: *Modern esoteric spirituality*. New York: The Crossroad publishing company.

Den norske Frimurerorden (2005): Orienteringsmøte for brødre med ledsagere og venner, søndag 25. september 2005, kl 18:00-20:30. Oslo.

Diem, Andrea Grace og James R. Lewis (1992): "Imagining India: The influence of Hinduism on the New Age movement". I: James R. Lewis og J. Gordon Melton (red.): *Perspectives on the New Age*. Albany, USA: State university of New York press.

Donovan, Peter (1999): "Neutrality in religious studies". I: Russell T. McCutcheon (red.): *The insider/outsider problem in the study of religion*. London & New York: Cassell.

Edighoffer, Roland (1992): "Rosicrucianism: From the Seventeenth to the Twentieth century". I: Antoine Faivre og Jacob Needleman (red.): *Modern esoteric spirituality*. New York: Crossroad publishing company.

Edighoffer, Roland (2005): "Lewis, Harvey Spencer". I: Wouter J. Hanegraaff (red.) i samarbeid med Antoine Faivre, Roelof van den Broek og Jean-Pierre Brach: *Dictionary of gnosis and western esotericism*. Leiden: Brill. [2-bindsutgave. Bindene har løpende

sidenumre og er derfor referert til under ett. Bind 1: A-H s. vii-xxix og s. 1-586, bind 2: I-Z s. 587-1228].

Ellwood jr., Robert S. (1973): *Religious and spiritual groups in modern America*. New Jersey, USA: Prentice Hall [2. utgave].

Esborg, Line (2005): "Feltarbeidets mange samtaleformer". I: Anders Gustavsson (red.): *Kulturvitenskap i felt. Metodiske og pedagogiske erfaringer*. Kristiansand S.: Høyskoleforlaget.

Faivre, Antoine (1992): "Introduction I". I: Antoine Faivre og Jacob Needleman: *Modern esoteric spirituality*. New York: The Crossroad publishing company.

Faivre, Antoine (1994): *Access to western esotericism*. USA: State university of New York press.

Faivre, Antoine (1998): "Questions of terminology proper to the study of esoteric currents in modern and contemporary Europe". I: Antoine Faivre og Wouter J. Hanegraaff (red.): *Western esotericism and the science of religion. Selected papers presented at the 17th congress of the International Association for the History of Religion, Mexico City 1995*. Leuven: Peeters.

Faivre, Antoine (2000): *Theosophy, imagination, tradition*. USA: State university of New York press.

Faivre, Antoine (2005): "Egyptomania" og "Naturphilosophie". I: Wouter J. Hanegraaff (red.) i samarbeid med Antoine Faivre, Roelof van den Broek og Jean-Pierre Brach: *Dictionary of gnosis and western esotericism*. Leiden: Brill. [2-bindutgave. Bindene har løpende sidenumre og er derfor referert til under ett. Bind 1: A-H s. vii-xxix og s. 1-586, bind 2: I-Z s. 587-1228].

Filosofileksikon (1996). Poul Lübcke (red.). Oslo: Zafari forlag.

Flood, Gavin (1999): *Beyond phenomenology. Rethinking the study of religion*. London: Cassell.

Furseth, Inger og Pål Repstad (2003): *Innføring i religionssosiologi*. Oslo: Universitetsforlaget.

Fägerborg, Eva (1999): "Intervjuer". I: Lars Kaijser og Magnus Öhlander (red.): *Etnologisk fältarbete*. Lund: Studentlitteratur.

Galbreath, Robert (1986): "Explaining modern occultism". I: Howard Kerr og Charles L. Crow (red.): *The occult in America. New historical perspectives*. USA: Illini books, University of Illinois press.

Geertz, Clifford (1999): "'From the native's point of view': On the nature of anthropological understanding". I: McCutcheon, Russell T. (red.): *The insider/outsider problem in the study of religion*. London & New York: Cassell.

Giddens, Anthony (1994): "Living in a post-traditional society". I: Ulrich Beck, Anthony Giddens og Scott Lash: *Reflexive modernization. Politics, tradition and aesthetics in the modern social order*. Great Britain: Polity Press.

Gilhus, Ingvild Sælid og Lisbeth Mikaelsson (1998): *Kulturens refortrylling: Nyreligiøsitet i moderne samfunn*. Oslo: Universitetsforlaget.

Gjerpe, Kristin og Tonje Maria Mehren (2001): "Forord til den norske utgaven". I: Frances A. Yates: *Modernitetens okkulte inspirasjon. Giordano Bruno og arven etter Hermes Trismegistos*. Oslo: Pax forlag.

Hakl, Hans Thomas (2005): "Heindel, Max". I: Wouter J. Hanegraaff (red.) i samarbeid med Antoine Faivre, Roelof van den Broek og Jean-Pierre Brach: *Dictionary of gnosis and western esotericism*. Leiden: Brill. [2-bindsutgave. Bindene har løpende sidenumre og er derfor referert til under ett. Bind 1: A-H s. vii-xxix og s. 1-586, bind 2: I-Z s. 587-1228].

Hammer, Olav (2001): *Claiming knowledge. Strategies of epistemology from theosophy to the new age*. Leiden, Boston & Köln: Brill. [Volum 90 i Wouter J. Hanegraaff (red.): Numen book series. Studies in the history of religions.].

Hammer, Olav (2005): "New Age Movement". I: Wouter J. Hanegraaff (red.) i samarbeid med Antoine Faivre, Roelof van den Broek og Jean-Pierre Brach: *Dictionary of gnosis and western esotericism*. Leiden: Brill. [2-bindsutgave. Bindene har løpende sidenumre og er derfor referert til under ett. Bind 1: A-H s. vii-xxix og s. 1-586, bind 2: I-Z s. 587-1228].

Hanegraaff, Wouter J. (1998a): *New age religion and western culture. Esotericism in the mirror of secular thought*. USA: State university of New York press.

Hanegraaff, Wouter J. (1998b): "Introduction" og "On the construction of esoteric traditions". I: Antoine Faivre og Wouter J. Hanegraaff (red.): *Western esotericism and the science of religion. Selected papers presented at the 17th congress of the International Association for the History of Religion, Mexico City 1995*. Leuven: Peeters.

Hanegraaff, Wouter J. (2001): "Beyond the Yates paradigm: The study of western esotericism between counterculture and new complexity". I: *ARIES*, volum 1, nr. 1, 2001.

Hanegraaff, Wouter J. (2004): "The study of western esotericism. New approaches to Christian and secular culture". I: Peter Antes, Armin W. Geertz og Randi R. Warne (red.): *New approaches to the study of religion*. Berlin & New York: Walter de Gruyter.

Hanegraaff, Wouter J. (2005): "Esotericism", "Intermediary beings IV: 18th century-present", "Occult/Occultism" og "Tradition". I: Wouter J. Hanegraaff (red.) i samarbeid med Antoine Faivre, Roelof van den Broek og Jean-Pierre Brach: *Dictionary of gnosis and western esotericism*. Leiden: Brill. [2-bindsutgave. Bindene har løpende sidenumre og er derfor referert til under ett. Bind 1: A-H s. vii-xxix og s. 1-586, bind 2: I-Z s. 587-1228].

Hartveit, Karl Milton (1993): *De skjulte brødre. Frimureriet – myter og virkelighet*. Oslo: Ex Libris forlag.

Hartveit, Karl Milton (1995): *Den okkulte løsning*. Oslo: Grøndahl og Dreyers forlag.

Hartveit, Karl Milton (1999): *Jakten på det hellige. Nyåndelige bevegelser i Norge*. Oslo: Grøndahl og Dreyers forlag.

Heelas, Paul (1996): *The new age movement. The celebration of the self and the sacralization of modernity*. Oxford: Blackwell publishers.

Heelas, Paul og Linda Woodhead (2005): *The spiritual revolution. Why religion is giving way to spirituality*. Great Britain: Blackwell publishing.

Hexham, Irving og Karla Poewe (1997): *New religions as global cultures. Making the human sacred*. Colorado: Westview press.

Hjortsø, Leo (1998): *Greske guder og helter*. Oslo: Pax forlag.

Hobsbawm, Eric og Terence Ranger (red.) (1983): *The invention of tradition*. UK: Cambridge university press.

Holøien, Mariann. (2004): "Liten og ukjent". I: *Fredrikstad Blad*. Søndag 22. februar 2004.

Hufford, David J. (1999): "The scholarly voice and the personal voice: Reflexivity in belief studies". I: McCutcheon, Russell T. (red.): *The insider/outsider problem in the study of religion*. London & New York: Cassell.

Introvigne, Massimo (2005): "Martinism: second period" og "Rosicrucianism III: 19th-20th century". I: Wouter J. Hanegraaff (red.) i samarbeid med Antoine Faivre, Roelof van den Broek og Jean-Pierre Brach: *Dictionary of gnosis and western esotericism*. Leiden: Brill. [2-bindsutgave. Bindene har løpende sidenumre og er derfor referert til under ett. Bind 1: A-H s. vii-xxix og s. 1-586, bind 2: I-Z s. 587-1228].

Isaacs, Ernest (1986): "The Fox sisters and American spiritualism". I: Howard Kerr og Charles L. Crow (red.): *The occult in America. New historical perspectives*. USA: Illini books, University of Illinois press.

Jenkins, Philip (1997): *A history of the United States*. London: Macmillan press.

Jensen, Tim (1994): "Græsk religion". I: Tim Jensen, Mikael Rothstein og Jørgen Podemann Sørensen (red.): *Gyldendals religionshistorie. Ritualer, mytologi, ikonografi*. København: Gyldendalske boghandel nordisk forlag.

Kaijser, Lars (1999): "Fältarbete". I: Lars Kaijser og Magnus Öhlander (red.): *Etnologiskt fältarbete*. Lund: Studentlitteratur.

Keller, Karl A. (2005): "Reincarnation I: Antiquity". I: Wouter J. Hanegraaff (red.) i samarbeid med Antoine Faivre, Roelof van den Broek og Jean-Pierre Brach: *Dictionary of gnosis and western esotericism*. Leiden: Brill. [2-bindsutgave. Bindene har løpende sidenumre og er derfor referert til under ett. Bind 1: A-H s. vii-xxix og s. 1-586, bind 2: I-Z s. 587-1228].

Kerr, Howard og Charles L. Crow (1986): "Introduction". I: Howard Kerr og Charles L. Crow (red.): *The occult in America. New historical perspectives*. USA: Illini books, University of Illinois press.

Kjeldstadli, Knut (1999): *Fortida er ikke hva den en gang var. En innføring i historiefaget*. Oslo: Universitetsforlaget.

Krogseth, Otto (1998): "Moderne – postmoderne – antimoderne. Perspektiv på postmodernismen" I: *Religion og livssyn 2/1998*.

- Lamprecht, Harald (2004): *Neue Rosenkreuzer. Ein Handbuch*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Leijenhorst, Cees (2005): "Neoplatonism III: Since the Renaissance". I: Wouter J. Hanegraaff (red.) i samarbeid med Antoine Faivre, Roelof van den Broek og Jean-Pierre Brach: *Dictionary of gnosis and western esotericism*. Leiden: Brill. [2-bindsutgave. Bindene har løpende sidenumre og er derfor referert til under ett. Bind 1: A-H s. vii-xxix og s. 1-586, bind 2: I-Z s. 587-1228].
- Lewis, James R. (2003): *Legitimizing new religions*. Rutgers university press, New Jersey: New Brunswick.
- Lewis, James R. og J. Gordon Melton (1992): "Introduction". I: James R. Lewis og J. Gordon Melton (red.): *Perspectives on the New Age*. USA: State university of New York press.
- McCalla, Arthur (2005): "Saint-Martin, Louis-Claude de" og "Romanticism". I: Wouter J. Hanegraaff (red.) i samarbeid med Antoine Faivre, Roelof van den Broek og Jean-Pierre Brach: *Dictionary of gnosis and western esotericism*. Leiden: Brill. [2-bindsutgave. Bindene har løpende sidenumre og er derfor referert til under ett. Bind 1: A-H s. vii-xxix og s. 1-586, bind 2: I-Z s. 587-1228].
- McCutcheon, Russell T. (red.) (1999): *The insider/outsider problem in the study of religion*. London & New York: Cassell.
- McGuire, Meredith B. (1997): *Religion. The social context*. USA: Wadsworth.
- Melton, James Gordon (1986): *Encyclopedic handbook of cults in America*. New York & London: Garland publishing.
- Melton, James Gordon, Jerome Clark og Aidan A. Kelly (1990): *New Age encyclopedia*. Detroit & London: Gale research.
- Montgomery, John Warwick (1973): *Cross and crucible. Johann Valentin Andreae (1586-1654). Phoenix of the theologians. Volume I: Andreae's life, world-view, and relations with rosicrucianism and alchemy*. The Hague: Martinus Nijhoff.
- Morris, Brian (1987): *Anthropological studies of religion. An introductory text*. UK: Cambridge university press.
- Nielsen, Finn Sivert (1996): *Nærmere kommer du ikke... Håndbok i antropologisk feltarbeid*. Oslo: Fagbokforlaget Vigmostad og Bjørke.
- Ortner, Sherry B. (1979): "On key symbols". I: William A. Lessa og Evon Z. Vogt (red.): *Reader in comparative religion. An anthropological approach*. New York: Harper Collins publishers.
- Pike, Kenneth L. (1999): "Etic and emic standpoints for the description of behavior". I: McCutcheon, Russell T. (red.): *The insider/outsider problem in the study of religion*. London & New York: Cassell.
- Planke, Terje (1999): "Feltarbeid og redselen for nærhet". I: *Dugnad*. Norge: Novus forlag.

Pripp, Oscar (1999): "Refleksjon och etik". I: Lars Kaijser og Magnus Öhlander (red.): *Etnologiskt fältarbete*. Lund: Studentlitteratur.

Rasmussen, Tarald og Einar Thomassen (2000): *Kristendommen. En historisk innføring*. Oslo: Universitetsforlaget.

Schuon, Frithjof (1981): *Esoterism as principle and as way*. Great Britain: Perennial books.

Sellon, Emily B. og Renée Weber (1992): "Theosophy and the theosophical society". I: Antoine Faivre og Jacob Needleman (red.): *Modern esoteric spirituality*. New York: Crossroad publishing company.

Sirevåg, Torbjørn (2000): *Americans. History and life in the United States*. Oslo: Gyldendal Akademisk.

Spiro, Melford E. (1968): "Religion: Problems of definition and explanation". I: Michael Banton (red.): *Anthropological approaches to the study of religion*. London: Tavistock publications.

Stigen, Anfinn (1992): *Tenkningens historie*. Norge: Ad Notam Gyldendal. [2-bindsutgave. Bindene har løpende sidenumre og er derfor referert til under ett. Bind 1: s. 1-428. Bind 2: s. 429-852].

Sørensen, Jørgen Podemann (1994): "Mysteriereligioner og gnosticisme". I: Tim Jensen, Mikael Rothstein og Jørgen Podemann Sørensen (red.): *Gyldendals religionshistorie. Ritualer, mytologi, ikonografi*. København: Gyldendalske boghandel nordisk forlag.

Troelsen, Børge (1999): "Metodisme". I: Jørgen Podemann Sørensen et al.: *Gads religionsleksikon*. København: Gads forlag.

Troeltsch, Ernst (1992): *The social teaching of the Christian churches*. Louisville, Kentucky: Westminster/John Knox press. [2-bindsutgave. Bindene har løpende sidenumre og er derfor referert til under ett. Bind 1: s. 1-445. Bind 2: s. 461-1019].

Turner, Victor (1979): "Betwixt and between: The liminal period in *rites de passage*". I: William A. Lessa og Evon Z. Vogt (red.): *Reader in comparative religion. An anthropological approach*. New York: Harper Collins publishers.

van den Broek, Roelof og Wouter J. Hanegraaff (1998): "Preface". I: Roelof van den Broek og Wouter J. Hanegraaff (red.): *Gnosis and hermeticism from antiquity to modern times*. New York: State university of New York press.

van Gennep, Arnold (1999): *Rites de passage. Overgangsriter*. Oslo: Pax forlag.

Var, Jean-François (2005): "Martinism: first period". I: Wouter J. Hanegraaff (red.) i samarbeid med Antoine Faivre, Roelof van den Broek og Jean-Pierre Brach: *Dictionary of gnosis and western esotericism*. Leiden: Brill. [2-bindsutgave. Bindene har løpende sidenumre og er derfor referert til under ett. Bind 1: A-H s. vii-xxix og s. 1-586, bind 2: I-Z s. 587-1228].

Weber, Max (1968): *Economy and society. An outline of interpretive sociology*. New York: Bedminster press. [3-bindsutgave redigert av Guenther Roth og Claus Wittich.

Bindene har løpende sidenumre og er derfor referert til under ett: bind 1: s. 3-398, bind 2: s. 399-940, bind 3: s. 941-1469].

Weber, Max (1993): *The sociology of religion*. USA: Beacon press.

Weckman, George (1987): "Secret societies". I: Mircea Eliade (hovedred.), Charles J. Adams et al. (red.): *The encyclopedia of religion*. Bind 13. New York: Macmillan publishing company.

Winje, Geir (1999): *Fra bønn til magi. Nye religioner og menneskesyn*. Kristiansand S.: Høyskoleforlaget.

Wolf, Margery (1999): "Writing ethnography: The poetics and politics of culture". I: McCutcheon, Russell T. (red.): *The insider/outsider problem in the study of religion*. London and New York: Cassell.

Yates, Frances A. (1964): *Giordano Bruno and the hermetic tradition*. The university of Chicago Press, London & Chicago. [Norsk utgave utgitt 2001. Oslo: Pax forlag. Under tittelen: *Modernitetens okkulte inspirasjon. Giordano Bruno og arven etter Hermes Trismegistos.*]

Yates, Frances A. (2002): *The Rosicrucian Enlightenment*. London & New York: Routledge classics.

Öhlander, Magnus (1999): "Utgangspunkter". I: Lars Kaijser og Magnus Öhlander (red.): *Etnologiskt fältarbete*. Lund: Studentlitteratur.

Sammendrag

Masteroppgaven *Ad Rosam per Crucem – En religionshistorisk studie av Rosenkorsordenen A.M.O.R.C.* har til hensikt å gi en oversikt over sentrale trekk ved Rosenkorsordenen A.M.O.R.C.s historie, organisasjon og lære, ved å plassere denne innenfor vestlig esoterisk tradisjon som akademisk forskningsfelt. Dette feltet er av relativt ny dato, og jeg har derfor sett det som nødvendig å også peke på de sentrale problemstillingene man må forholde seg til i studiet av en esoterisk bevegelse i samtiden. Disse problemene deler jeg inn i problemer knyttet til kildeatilgang, og problemer knyttet til teoretiske innfallsvinkler. AMORCs lære er privat og forbeholdt medlemmene, og dette har gjort det nødvendig å benytte både muntlige og skriftlige kilder i studiet. Når det gjelder teoretiske innfallsvinkler er disse av forholdsvis ny dato og legger særlig vekt på lære og tankegods. Dette har gjort det nødvendig for meg å ta i bruk blant annet religionssosiologiske teorier, for å gi en mer helhetlig presentasjon av AMORC som organisasjon.

Jeg argumenterer for at AMORCs historie kan deles inn i én faktisk og én mytisk, hvor organisasjonen som sådan ble grunnlagt i 1915, men hvor man opplever å være forvaltere av en tidløs visdomstradisjon. Videre oppfatter jeg at AMORC som organisasjon karakteriseres av at medlemmene mottar studiebrev og avanserer i et gradssystem som kan følges opp av tempelinnvielser og andre rituelle og sosiale aktiviteter. Jeg plasserer AMORC innenfor de nøytrale, religionssosiologiske kategoriene kult og hemmelig selskap, men påpeker at kultbegrepet er en nokså slitt term. AMORCs lære karakteriseres primært av å ikke være en lære i tradisjonell forstand, men snarere en skole hvor det er overlatt til medlemmet selv å ta til seg eller forkaste det som presenteres. Det er min oppfatning at læren befinner seg i en mellomposisjon mellom vitenskap og teologi, noe som er et karakteristisk trekk ved vestlig esoterisk tradisjon. Menneskets utvikling mot fullkommenhet gjennom reinkarnasjon står sentralt, og Gud opptrer som et mer abstrakt kosmologisk prinsipp. Avslutningsvis argumenterer jeg for at man må se på AMORC som en modernisert videreføring av vestlig esoterisk tradisjon, hvor moderne prinsipper som kausalitet og evolusjon spiller en betydelig rolle. I tillegg bærer AMORCs lære preg av vestliggjøring av østlige begreper, herunder reinkarnasjon og karma, hvor det er den individuelle åndelige utviklingen som står i sentrum.