

Fanden er løs! En utviklingshistorisk fremstilling av "satanisme" som moderne ondskapsforestilling.

Asbjørn Dyrendal

Norwegian University of Science and Technology, Norway

Dept. of Religious Studies

eMail: asbjorn.dyrendal@hf.ntnu.no

Abstract. This essay traces the development of some of the central ideas behind the 1980s and 1990s Satanism scare. In the first part of the essay I trace some of the ideas that were disseminated in Norway in 1991-1992 back to their (primarily) American origins in different professions and ideologies. Some of the ideas, such as the "brainwashing" motif and the framework of a dangerous, subversive movement are well-established in "traditional" American subversion myths. Others seem to have been shaped around interpretations of troubling events or claims in popular books. In the essay, I emphasize the interplay between the ideas brought up by interest groups and by ideologists as well as the interplay between highly profiled events and later allegations.

The second part of the essay traces the dissemination of claims and panics from the United States outwards to Great Britain and on to Norway. I then discuss some of the findings from Norway more explicitly against the theories informing the historical reconstruction. The dissemination occurred by established networks among ideologies and professions similar to those in the US and GB. The important claims-makers were conservative Evangelicals, radical feminists, police, and therapists working with severely disturbed adult women or with children suspected to have been sexually abused. The media were a primary vehicle for disseminating claims to a wider audience, but they rarely functioned as independent claims-makers. Contrary to experience in many other countries, the media (with a few important exceptions) largely kept a skeptical balance in reporting allegations. Newspapers and other media were focused on events, and with few events suggestive of the proclaimed type of Satanism forthcoming, claims-makers lost public credibility. As there seems to be an interesting link between highly profiled events and panics, and the rhetoric of claims-makers quite often is event-focused, I suggest that one should try to combine the grass-roots and interest groups model for understanding the Satanism scare as a moral panic.

This, then, is the problem: how has evil, however temporarily, been almost abolished? [...] Once we have abandoned a belief in the necessary progress of 'enlightenment' and rationality, we are forced to argue that the social and other frameworks that had nourished the roots of the concept of evil had changed. Max Gluckman .. argued that there was a basic change from a world in which most good things arrive through other

* Takk til Bill Ellis og Jeffrey Victor for generøs deling av og tillatelse til å sitere fra upubliserte manus.

people (multiplex, face-to-face communities) to a world in which good arrives by way of impersonal forces, through the exchange of money, contracts, labour, short-term manipulative relationships. As good things come in this new form, it is no longer tempting to believe that evil also flows along personal networks. Thus a change from a deeply rooted, multiplex, face-to-face community to those highly mobile, 'modern' societies would lead to the decline of witchcraft and evil. This is another dimension of that famous movement from status to contract, from *gemeinschaft* to *gesellschaft*. (Alan Macfarlane, "The Root of all evil")

I sin klassiske artikkel *Unruly Evil* fra 1985 noterte Alan Pocock at det er to relativt distinkte måter å oppfatte "ondskap" på i moderne vestlige samfunn: I den ene står søken etter forklaring og forståelse av handlinger og aktører sentralt. I den andre kategoriserer handlingen aktøren som ond, og søken etter motiv, forståelse eller forklaring utover dette blir ansett som umulig. For denne sistnevnte, "sterke" ondskapsforståelsen er det alltid en rest som er monstrøs, irreduserbar forskjell fra det menneskelige og forståelige (Pocock 1985:50f.). Historikeren Alan Macfarlane observerer i sitatet ovenfor at et "sterkt" ondskapsbegrep forsvant mer eller mindre totalt med overgangen til moderne samfunn. Han argumenterer for at rammene rundt en eldre ondskapsforståelse ble borte med de sosiale endringene i moderniseringsprosessen. Ved så sterkt å knytte det påståtte bortfallet av en ondskapsforståelse til en irreversibel historisk prosess svekker Macfarlane styrken i forbeholdet "however temporarily" kraftig. Forbeholdet er allikevel betimelig. I dette essayet skal vi se nærmere på en moderne forestilling som ikke er ulik den "sterke" ondskapsforståelsen Macfarlane har spesialisert seg på, og se hvordan den har utviklet seg og blitt spredd i moderne institusjoner.

Hovedhensikten med dette essayet er å følge utviklingen av et knippe tema eller motiv i forestillinger om satanisme. Beskrivelse av sosiale, økonomiske og juridiske prosesser som har muliggjort, fremskyndet eller forsterket utviklingen av disse idéene er komprimert til et minimum. Innfallsvinkelen er tilnærmet historisk og narrativ, da formålet mer er å belyse et forløp enn å teste teorier. Ikke desto mindre vil en del teoretiske forutsetninger ligge til grunn. Disse er forsøkt innbakt i beretningen, heller enn, som i en rekke av de arbeider som er referert, å bli uthevet som hovedformål. De teoretiske perspektiv som benyttes i fremstillingen er resultat av den kumulativt omfattende forskning som har pågått primært i USA og Storbritannia og vil bli diskutert avslutningsvis.

Vi skal ikke dvele for mye ved disse detaljene enda, men begynne beretningen. Og la oss like godt begynne i det ære, og nøste oss bakover og over landegrenser.

Avis-satanismen

I desember 1997 anholdes ifølge den norske avisen *Dagbladet* (19.12.97) en 20 år gammel svensk mann. Han er mistenkt for mord, først og fremst på en homofil mann av afrikansk opprinnelse. Mannen knyttes til satanisme og skal også ha brukt nazistiske symboler og hilsener. Man finner noe som blir erklært for å være et "makabert ritualrom", inneholdende ulike "satanistsymboler" samt knokler og en hodeskalle fra et menneske. I *Dagbladet* spekulerer man også omkring hans påståtte "sektmedlemmer," en del tenåringsjenter. Mannen blir sagt å være en stor beundrer av den norske drapsmann og kirkebrenner Varg Vikernes.

Varg Vikernes ble bedre kjent som "Greven" "count Grisnakh" i en mediastorm årene 1993-1995. Fra å være en anonym "satanist" og "black metal"-musiker som i dulgte ordelag lot seg portrettere som en trussel mot såvel kristendom og folk, ble Vikernes etterhvert mediastjerne. Han ga en rekke intervjuer, der han ga journalistene god anledning til å produsere portrettet av en ny form for ondskap blant yngre mennesker: "Jeg hater dagslys. [...] Hele livet mitt går ut på å skape det ekkelt for andre," sa han til VG den 21.1.93. Uttalelsen ble ikke stående alene: "Det er en organisasjon for folk som vil spre ondskap, hat, krig og ødeleggelse", ytret Vikernes "bestevenn", forretningspartner og senere drapsoffer Øystein Aarseth til *Arbeiderbladet* 22.1.93. Til den kristne dagsavisen *Vårt Land* sa Aarseth, under psevdonymet "Stig", at "[v]i hadde ikke begynt å gråte om han hadde tent på en kirke full av mennesker". Andre supplerte med utsagn av samme kvalitet. Sammen med et etterhvert stort antall påtente kirker, to drap, seksuelle overgrep mot yngre jenter, vold mot kristen ungdom og en ekstrem synlighet i "dress code", bidro pressens oppslag til å skape og befeste et bestemt bilde av satanisme og satanister i Norge.

Men historien begynte ikke med Vikernes, Aarseth og kirkebranner.¹ Den begynte ikke med "black metal." I årene før disse kom på banen hadde det vært et mindre antall reportasjer som satte spor etter seg på mange måter muligens også i Vikernes selvpresentasjon: "18-åringen hevder at gruppen har menneskeliv på samvittigheten. Han ønsker ikke å si noe utover det, men bare viser [sic] til at det er mange savnede personer i Bergen (*Arbeiderbladet* 22.1.93)." Vikernes poserte som representant for farlig ondskap, men levde ikke opp til det eksisterende bildet i f.eks. *Vårt Land*, slik vi ser i et intervju med antroposof og okkultismehistoriker Karl Milton Hartveit:

Det er naiv [sic] side ved dette som garvede satanister ikke ville gitt seg ut på, framholder Hartveit.

-Men om slike kirkebranner ikke er mørkets gjerninger, hva har vi da i vente fra de riktige djevledyrkere?

-Jeg vet ikke hva deres langsiktige strategi er. De averterer i hvert fall ikke sin virksomhet.(21.1.93)

Satanisme er ifølge dette intervjuet en "gjennomført ond og nazistisk ideologi", og satanister "er ute etter makt over mennesker" primært gjennom liturgien. I en sidebar ble det proklamert at dosent, nå

¹ Historien om det medieskapte bildet av satanismen i Norge, og hvordan dette bildet endret seg er gjengitt mer detaljert tidligere (Dyrendal 1998).

professor, Eva Lundgren "flyttet til Sverige for tre år siden fordi hun fryktet for sitt liv etter trusler fra satanistiske miljøer". Ikke i noe av tilfellene er det "grevens" form for satanisme som sto bak. Det bildet av "satanisme" det her ble referert til var et ganske annet.

Blant de første oppslag om denne "alvorlige satanismen" var Aftenpostens lite innflytelsesrike rapporter fra amerikanske media i 1988 og 1989. Det var først da Dagbladet i 1990 oppdaget temaet gjennom freelance-journalisten Fred Harrison at "saken" ble lagt merke til. Hva slags bilde tegnes så her? Under overskriften "Sarahs liv i satanistenes helvete" finner vi historien om en farlig undergrunnsbevegelse av satanister som tjener penger på prostitusjon og "sex-og-vold-filmer der virkelige drap inngår". "Sarah" forteller om en strengt organisert sekt som bedriver ofring av dyr og mennesker, om tortur, massevoldtekt og hjernevask:

"- Først var det bare bikkjer. De begynte ikke å bruke mennesker før for ni år siden. Det skjedde en menneskeofring omtrent annenhver måned, på vårt lokale møte. På de store ritualsammenkomstene, det jeg kaller de internasjonale møtene, som fant sted omtrent en gang hver måned foregikk det alltid menneskeofringer.

- De brukte babyer. Mødrene ga fra seg barna sine. Av og til fulgte ofringene forskjellige slags ritualer for folk som hadde opptrådt forrædersk overfor kultene. "Hvis du vender deg mot oss er dette straffen du får."

- Jeg ble tvunget til å spise menneskekjøtt og drikke disse fryktelige greiene.

Sarah beskrev "drikken" som urin og menneskeblod. (Dagbladet 11.8.90)

Det er heller ikke hvem som helst som står bak, ifølge "Sarahs" psykiater Victor Harris: "Dette er ikke bakgatekrim. De innblandede er forretningsfolk. ... Dette er velorganisert (ibid.)."

Som fortelling om alvorlig, grufull kriminalitet i samtiden, tragisk skjebne og trussel mot den moralske orden hadde saken potensiale til å vekke oppsikt, også i Norge, hvor offentligheten til da ikke kjente slike saker. Aktualiseringen kom da også i form av to korte omtaler i samme oppslag: Fred Harrison selv sto frem under tittelen "På sporet til Norge", og barnevernsaktivisten Dianne Core kunne under overskriften "Skjer også i Norge" fortelle at "[e]n stor del av den skandinaviske kulturen er basert på eldgammel mystisisme og trolldomskraft. Informasjoner jeg har mottatt levner liten tvil om at satanistiske forbrytelser utføres i Norge (ibid.)."

Core var sikker på at bevismateriale for slike forbrytelser snart ville bli offentliggjort "på samme måte som i USA og Storbritannia (ibid.)." Tilsynelatende skjedde dette året etter, da førstebetjent Willy Kobbhaug fra sedelighetsavdelingen ved Oslo politikammer sto frem og fortalte om kontakten med en norsk kvinne. Også hun var i kontakt med det psykiske helsevernet; også hun kunne fortelle om seksuelle overgrep i rituelle sammenhenger. Men politimannen hadde flere opplysninger på lager. Han kunne fortelle at satanister brukte rusgift for å bedøve sine ofre, gi dem som skulle få leve videre hallusinasjoner så de ikke ble trodd, at barn blir begravet levende under ritualer, og at noen blir drept. Vi fikk også vite at ikke alle som har vært utsatt for denne formen for fysisk og psykisk tortur er i stand til å huske det, at "[n]oen hypnotiserer seg selv for å flykte"; at noen utvikler plittet personlighet". (Dagbladet 11.6.91)

Trekk fra "satanismens" motivhistorie

Selv om mange av beskyldningene som her ble rettet mot "satanister" har paralleller til den lærde demonologiske konstruksjoner av "hekser" ser vi tydelig at det blir for enkelt å snakke om en tilbakevending, en "gjenoppvekking" av eldre hekseriforestillinger. Det psykologiserende begrepsapparat ("selvhypnose" som flukt, "splittet personlighet") gjør det hurtig synlig at den moderne ondskapsforståelse som dette satanismebildet utgjør, er preget av moderne frykttema som blir tolket og forklart gjennom prosesser og institusjoner i moderne samfunn. Slik var det selvfølgelig også tidligere. De før- og tidligmoderne demonologier var skrevet i datidens språk og rettet mot en forståelse av verden som datiden fant aktuell. Forestillingene kom heller ikke dengang ferdig tilskåret. Historiene finnes i en rekke ulike varianter som varierer med tid og sted. Én av dem som best har beskrevet utviklingen i forbindelse med de europeiske hekseprosessene er historikeren Norman Cohn. Han demonstrerer blant annet at det "ferdige" produktet tar opp i seg lærde tradisjoner, motiv fra tidligere forfølgelser, og en del folkelige forestillinger. Andre har fulgt opp med observasjoner om variasjon med lokal kultur (cf. Levack 1995). Utviklingen i analysen av forestillingene er ikke minst basert på data og teorier fra sosialantropologien (se f.eks. Evans-Pritchard 1976 [1937], Macfarlane 1991 [1970], Thomas 1991 [1971], cf. Marwick 1982).

Satanismebildet Kobbhaug ga uttrykk for er, som vi skal se, likeledes en konstruksjon satt sammen av en rekke elementer fra en rekke aktører. Som de psykologiserende "indikatorer" på satanist-misbrukte barn var beretningen han leverte ikke suget av eget bryst. I USA hadde man allerede lenge vært på jakt etter den typen satanister det her fortelles om.² Problemet, som vi skal komme tilbake til, var at slike satanister ikke så lett lot seg oppdrive. Opprinnelsen til forestillingene er kompleks, og den er gjenfortalt med vekt på ulike elementer en rekke steder (bla. Spanos 1995, Victor 1993, Carlson, LaRue et al. 1989, Hicks 1991, Richardson, Bromley & Best 1991, Nathan & Snedeker 1995). Disse arbeidene avdekker at vi kan finne en rekke aktører bak konstruksjonen av et moderne bilde av "satanisme" som en form for radikal ondskap i samfunnet, og at aktørene interagerer på forskjellige måter i dannelsen av denne ondskapsstereotypen. Vi skal i det følgende gå nærmere inn på historikken til enkelte av de tema, eller motiv, som finnes i avisenes beskrivelser av "satanisme".³

2 Kobbhaug skal også kort tid i forveien ha deltatt i et spesialkurs om "okkult kriminalitet" i Nederland (f.eks. Wiedswang 1998) og refererer ekstensivt til USA.

3 Bill Ellis argumenterer overbevisende for at deler av satanismestereotypen begynte å ta form på europeisk jord, nærmere bestemt i England, og så ble importert til USA på begynnelsen av 1970-tallet (Ellis 1993). I denne artikkelen skal vi imidlertid konsentrere oss om utviklingen i USA og spredningen derfra.

Antisubversjon: kommunisme og "sekter"

Det overordnede tema i "avissatanismen" er påstander om satanistenes uhyrlige overtredelser av allmenne verdier. De sies å invertere samfunnets moral. De viktigste underordnede tema "satanisme" som ideologi og bevegelse støtter oppunder dette. "Satanisten" i avisenes dekning kan være synonymt med "djeveldyrker", én som dyrker det onde. Fellesskapet med ondskapen kommer tilsyne også i blandingen av antikristen og nazistisk symbolbruk. Inverteringen av symbol for det gode i religiøs sfære kobles også med eksplisitt bruk av allment akseptert symbol for politisk-ideologisk ondskap. Satanisme som bevegelse fremstilles som skjult og sekterisk, tildels godt organisert, og strengt ledet fra toppen. Disse elementene i fremstillingen bærer preg av antisubversjonsberetninger (Bromley 1991, 1994), og har overtatt kjennetegn fra minst to tidligere tilfeller av frykt for subversive bevegelser: kommunisme og nye religiøse bevegelser som "sekter" ("cults"). I amerikanske beretninger kommer dette tydeligst frem: Satanister kan i beste mccarthianske retorikk fremstilles som medlemmer av en satanistisk "celle" eller "card-carrying members" av en satanistisk organisasjon (Braun i Ofshe & Watters 1994:239).⁴ Som i de amerikanske kommunistpanikkene fra 1919 og 1950-tallet ble satanistene sagt å finnes overalt, og spesielt de relativt sett spredt bebygde strøk i utkantene ble disse beretningene tatt på alvor (Bennet 1988, Victor i Dyrendal 1996). Utover bruken av motivene "satanistiske celler" (f.eks. Braun i Victor 1993:96) og den sporadiske bruk av antagelser om "card-carrying members" (cf. Mulhern 1991:166) er det bare på noen få felt man kan finne klare tegn til kontinuitet mellom kommunistpanikken og den nyere satanistpanikken. Disse feltene er imidlertid potensielt meget betydningsfulle: I enkelte områder har de samme sosio-kulturelle elementer som i sin tid fryktet kommunist-konspirasjonen tatt til seg forestillingen om den farlige, undergravende satanismen, og "satanistene" komplementerer forestillingene om kommunistene som gudløse, amoralske motstandere av nasjon og religion. Slik får forestillingen om satanistisk konspirasjon plass i høyrepopulismens og høyreekstremismens verdensbilde⁵

Tidligere forestillinger om kommunister er altså et av de filtere "satanisme" har blitt forstått gjennom, men på mange måter er denne kontinuiteten formidlet gjennom et mellomliggende ledd: forestillingen om undergravende "sekter."⁶ Slike bilder ble skapt blant annet i kampanjene mot den Forente Familie, Children of God, Church of Scientology og ISKCON i løpet av 1970-tallet. Sosiologen Jeffrey Victor finner påvirkningen fra denne perioden såvidt sentral at han tar

4 Ironisk nok ble dette famøse McCarthy-utsagnet om å inneha en liste over et antall "card-carrying members" av kommunistpartiet 150 år tidligere benyttet om en formodet konspirasjon av "okkultister" i en frimurerisk konspirasjon av "Illuminati" (Johnson 1983). Som en dobbeltironisk betraktning kan vi legge til at Anton LaVey lot utstede livstidsmedlemskort til alle som gadd betale medlemsavgift til Church of Satan, slik at det faktisk finnes en del "card-carrying members of the Church of Satan." Betydningen er selvfølgelig en ganske annen.

5 Vi kan se dette demonstrert gjennom den litteratur som annonseres i høyreekstreme bokkataloger, der konspirasjonslitteratur om "satanisme" i ulike former (som del av eller kreftene bak frimureriske, kommunistiske eller jødiske sammensvergelses) flourerer. Koblingen mellom tema i konspirasjonstenkingen i slike miljøer er et fascinerende emne som godt kunne forsvart ytterligere plass i denne artikkelen, ettersom det finnes mange broer i såvel tema som personer i "anti-satanismen" og høyrepopulisme/-ekstremisme, spesielt koblet til profeti-tradisjonen i konservativt kristne miljøer (f.eks. Barkun 1988). En av de tydeligste og tidligste tolkningene av Jonestown som en satanistisk hendelse kommer f.eks. fra slike miljøer (Chidester 1988).

6 I engelsktalende land benyttes betegnelsen "cults" som generell, negativ betegnelse på ukonvensjonell religion, mens man i Norge primært bruker "sekter" på lignende måte. Når jeg senere benytter betegnelsen "antikultbevegelse", peker dette på denne engelskspråklige konvensjon.

utgangspunkt i dette når han skal gi en umiddelbar forhistorie for satanismefrykten (Victor 1993). I kampanjene mot "sekter" finner vi da også mange av de motivene og aktørene som blir sentrale i konstruksjonen av bildet av satanisme. Teologen Barbara Hargrove gir denne oppsummeringen av anti-kultbevegelsens retorikk:

There are charges that young people who are recruited to such groups as Sun Myung Moon's Unification Church, Hare Krishna, or the Children of God have undergone a "total change of personality." They have rejected their families' values, cut off ties with former friends, given up cherished career patterns and hobbies. They are said to show evidence of psychosis, of schizophrenia, a loss of creativity. They are described as exhibiting robot-like behavior [...] It is assumed that this behavior is the product of a deliberate, sinister, and highly sophisticated plot to take over the minds and souls of young people and turn them into "robots." (Hargrove 1983:299)

Disse temaene var ikke nye i amerikansk subversjonsfrykt, som vi kan se av dette sitatet fra journalist (og CIA-agent) Edward Hunter:

The intent is to change a mind radically so that its owner becomes a living puppet a human robot without the atrocity being visible from the outside. The aim is to create a mechanism in flesh and blood, with new beliefs and new thought processes inserted into a captive body. What that amounts to is the search for a slave race that, unlike the slaves of olden times, can be trusted never to revolt, like an insect to its instincts. (Hunter 1960: 309, ref. i Spanos 1996: 50).

Modellen av en samfunnsfare hvis mål var å gjøre folk til slaver, til viljesløse "roboter", ble også popularisert gjennom boken og filmen "the Manchurian Candidate."⁷ I tillegg til forestillingen om "hjernevask" inneholdt sektstereotypien også et element av pervertert seksualitet. Denne forestillingen har vært et vanlig element i beskyldninger om undergravende, religiøs virksomhet (Cohn 1976). Beskyldningene om pervertert seksualitet hadde denne gang et mer umiddelbart mulig opphav: Children of Gods korte eksperimentering med "flirty fishing", en form for sakralisert prostitusjon for inntekter og rekruttering til bevegelsen. Det later nemlig til å være et mønster at spesifikke hendelser og kulturelle produkter som bøker eller filmer blir kilder til videreutvikling eller forsterkelse av stereotypiene (Jenkins & Maier-Katkins 1992, Spanos 1996). Dette poenget viser seg i formidlingen av en del andre idéer som blir sentrale i satanismekonstruksjonen (blant annet i sammenkoblingen av motediagnosen multippel personlighetsspaltning og satanistisk rituellet misbruk). Vi kommer tilbake til dette senere, da med kobling også til de teoretiske begrunnelser for at det blir slik.⁸

7 Filmen har også blitt eksplisitt brukt som referansepunkt for å visualisere "satanistenes" påståtte metoder. (Victor 1993:98) I en kort periode fikk denne forestillingen et skinn av akademisk legitimitet. Den ble snart tilbakevist paradoksalt nok gjennom bl.a. Robert Jay Liftons studie av kinesisk ("kommunistisk") "hjernevask" (Lifton 1961) som senere har vært mye brukt som legitimering av hjernevask hos religiøse bevegelser.

8 Se diskusjonen om "atrocity tales" og "availability heuristics in judgement." Hendelser blir benyttet retorisk av interesseorganisasjoner og eliter fordi 1) de gir en enkel gjenkjennelseeffekt (availability heuristic), og 2) de er "sin egen" legitimering - ettersom litt spissformulert - tolkning og "persepsjon" faller sammen i resepsjon av hendelsene. I forståelsen av hendelser blandes gjerne ulike teorier og forskjellige hendelser sammen som "bevis" for én bestemt

Én svært sentral hendelse som hjalp frem forståelsen av "sekte" som en mer eller mindre komplett form for irrasjonalitet var masseselv-mordene og drapene i Jonestown i 1978. Jeffrey Victor oppsummerer:

In Jonestown, Guyana, 913 people were manipulated and coerced into committing mass suicide. Over 200 of them were children. They were followers of a "cult," Reverend Jim Jones's People's Temple. Thereafter, any reservoir of tolerance for new religious groups evaporated in disgust. The event was so shocking that it left a latent image in the minds of any group labelled a "cult" as being prone to fanaticism and violence." (Victor 1993:9)

Oppsummeringen har mye for seg. Konklusjonen om at "all toleranse forsvant" er nok noe overdrevet, men Jonestown-affæren har satt dype spor etter seg, også i stereotyper om ukonvensjonell religion.⁹ Hvor sterke reaksjonene på masseselv-mordene var, kan vi finne spor av i flere ytringer fra perioden. Evangelisten Billy Graham fikk for eksempel plass på New York Times ledersider for følgende utblåsning:

We have witnessed a false messiah who used the cloak of religion to cover a confused mind filled with a mixture of pseudo-religion, political ambition, sensual lust, financial dishonesty, and, apparently, even murder. [...] Apparently Mr. Jones was *a slave of a diabolical supernatural power* from which he refused to be set free. (Graham, i Smith 1981:110)

At evangelisten Graham skulle mene dette er selvfølgelig ikke uventet. Graham var imidlertid langt fra alene. Hva skulle man for eksempel gjøre med sektmedlemmenes levninger? I Delaware, der de først ble lagret, var holdningen at kroppene ikke hadde noe i USA å gjøre. De døde ble sett som fundamentalt og ubehagelig "urene" (cf. Douglas 1966) og skulle ekskluderes fra noensinne å ha vært amerikanske borgere, skriver David Chidester. Frykten tok flere former:

[C]ontagion was feared on at least three overlapping levels. First, the bodies inspired fear in the popular imagination that the remains would contaminate the ground. [...] Second, Delaware state officials expressed fear that the burial of 274 unidentified bodies and as many as 328 identified, but unclaimed bodies in a mass grave in the state of Delaware would become a focal point for dangerous cult activities. [...] "The fear has been expressed that such a 'mass' grave would serve as a drawing point for annual, or periodic meetings of the Peoples Temple or other 'undesirable' cults or groups." [...] Third, there was a sense, reflected in local Delaware newspapers, that any burial of the Jonestown dead in Delaware soil would present a spiritual danger. (Chidester 1988:17f.)

teori, uten refleksjon og problematisering om hendelser reflekterer det fenomen man hevder, eller om "bevisene" i det hele tatt konvergerer i én bestemt retning (cf. LaFontaine 1998).

9 Den dype mistanken til ukonvensjonelle bevegelser var imidlertid klart tilstede også før Jonestown, som av mange delvis blir sett som et resultat av fremveksten av aggressive kritikere i blant annet anti-kultbevegelsene (Hall 1988). Mistanken om at en bevegelse skulle oppfordre til kollektive selvmord rammet ironisk nok en meget marginal bevegelse i Midt-Vesten i 1975-76. Den gang var bevegelsen blant annet kjent under navnet "Human Individual Metamorphosis" nå bedre kjent som Heaven's Gate.

Jonestown-affæren var i alle henseelser en mediahendelse av store dimensjoner, og ble selvfølgelig brukt for alt hva den var verd av bevegelser som kjempet mot ukonvensjonelle religiøse bevegelser. Graham og andre evangelister kunne benytte seg av kirkens budskap om "falske profeter", mens mer sekulære, akademiske argumenter gikk i retning av en psykologiserende demonisering:

The madness represented by the *figura* of Jonestown in the anticult imagination was not a strange anomaly in the distant jungle of Guyana, but a strange dangerous otherness threatening American society. The mass murder-suicide was regarded as symptomatic of a madness that had taken hold of Americans involved in alternative religious movements. There was a reciprocal feedback cycle in this perception of Jonestown: the stereotype of cult madness served to structure public perceptions of the Peoples Temple, while the sudden, shocking demises of the Peoples Temple served to revive the anticult movement, intensify its rhetoric, and step up its political activities at a time in the late 1970s when it was appearing to fade. (ibid.:28f.)

Den "uforklarlige" hendelsen ble sett gjennom to sett linser, begge selvbekreftende i sin demonisering: På den ene siden som demonisk innflytelse, på den annen som psykologisk avvik. Avvik var det man gjorde, og avvik ble også forklaringen på handlingen. Jonestown ble den perfekte modell på "sektens" farer, på hvordan "hjernevask" og "tankekontroll", farlige, kontrollerende sektledere og en streng organisasjon kan få mennesker til å gjøre tilsynelatende hva som helst. Som Chidester påpeker bragte Jonestown-hendelsen ikke bare motivene fra det tidlige syttitallet videre, den skjerpet retorikken, og ga ny troverdighet og giv til anti-kultbevegelsene. Dette "funksjonelle" elementet kan vi også finne for enkelte av de anti-kultbevegelser som fortsatte trenden videre inn på 1980 og 1990-tallet og videreformidlet påstander om "satanistiske sekter". Blant de aktører som har fremmet slike påstander om både "sekter" og "satanisme" finner vi representanter for den amerikanske anti-kultbevegelsen Cult Awareness Network¹⁰ og American Family Foundation, samt en rekke større og mindre evangeliske anti-kultbevegelser, ofte med begrenset, lokal tilslutning. Disse gruppene er eksempler på moralske entreprenører som har drevet kampanjer til fremme for idéer om at "sekter" er alvorlige sosiale problemer, og som dermed både har hatt en tilgjengelig ramme å tolke fortellinger om farlig satanisme inn i, og et insentiv til å ta beretningene på alvor for å tiltrekke seg mer oppmerksomhet, midler og kulturelt gjennomslag (Bromley 1991, 1994 cf. Best 1990).

Fra anti-kultbevegelsen og forestillinger om religiøse bevegelser kan vi altså gjenfinne mange av de mest vesentlige *generelle* motivene i forestillingene om "satanisme": en høyt organisert bevegelse som hjernevasker sine medlemmer, har total kontroll og kan få dem til å ta livet av seg. Den dominerende *sektlederen* fra anti-kultbevegelsens retorikk går igjen i en rekke beretninger om satanisme, der han spiller rollen som mer og mindre inkarnert anti-moral (Dagbladet 11.8.90, cf. Stratford 1989, Smith & Pazder 1980).

¹⁰ Senere slått konkurs og kjøpt opp av scientologikirken.

Satanistiske gjenger: "True crime" og satanisme.

Idéen om den satanistiske "sekt" har også vært vesentlig i forbindelse med ryktepanikker om farlig satanisme, av og til utløst av "uforklarlige" selvmord eller drap av og blant ungdommer (Victor 1993, Ellis 1990). Om satanismeforestillingen vi her omhandler hadde vært en logisk sammenhengende konstruksjon, ville slike selvmord og drap vært et lite relevant sidespor. Ikke desto mindre har de ulike handlinger som er blitt begått av enkeltindivider, gjenger og mer organiserte miljøer som enten har kalt seg satanister, eller som har fått stempel som satanister vært vesentlig i å forme konstruksjonen av satanisme som kollektiv forestilling. Oppfatninger og tolkninger av "true crime" har bidratt til legitimering av satanismebildet ved sannsynliggjøring av en rekke påstander om "satanistenes" kriminalitet. Når man følger tolkninger av sensasjonelle hendelser som ansees for å være satanistisk inspirert, oppdager man også at viktige tema var på plass i folkloren allerede på begynnelsen av 1970-tallet i spekulasjonene etter "Manson-familiens" drap:

FILM STAR, 4 OTHERS
DEAD IN BLOOD ORGY

Sharon Tate Victim
In "Ritual" Murder

The headlines dominated the front pages of the afternoon papers, became the big news on radio and TV. [...] It was widely reported, for example, that Sharon Tate's unborn child had been ripped from her womb; that one or both her breasts had been slashed off; that several of the victims had been sexually mutilated. The towel over Sebring's [Jay Sebring, ett av de andre ofrene] face became a white hood (KKK?) or a black hood (satanists?), depending on which paper you read. (Bugliosi & Gentry 1995 [1974]:28f.).

Fra en opprinnelig "uskyldig" kommentar, hevder forfatter og tidligere aktor i saken Vincent Bugliosi at avisene umiddelbart dro spekulasjonene over i blant annet satanistiske ritualdrap (Bugliosi 1995:19, cf. Nilsen 1996:113f.). Bugliosi sluttet selv at drapene var inspirert av Charles Mansons påståtte dommedagsforventninger og en "politisk teologi" influert av en britisk-amerikansk "satanistisk" gruppe ved navn *The Process* (Bugliosi op.cit.:638f., cf. Bainbridge 1978, 1991). Spekulasjonen ble videreført inntil "Process" ble beskyldt for, i én av sine inkarnasjoner, å stå bak om en rekke ritualdrap i hele USA (Terry 1985).

Mansonsaken alene var tilstrekkelig spektakulær til å rive ned mye av det "respektable" bildet Anton LaVey, Satankirkens stifter, hadde bygget opp gjennom ekstensiv mediakontakt siden 1966. Hans lett klovneriske kristendomskritiske organisasjon hadde klart å etablere seg i offentligheten som satanismens offisielle ansikt. LaVey pleide omgang med kjente skuespillere og kunstnere, skapte medievennlige "happenings" gjennom offentlige ritualer som "satanistisk dåp" og "satanistisk bryllup", og stilte villig opp for andre anledninger. En av dem som fantes på flere publisitetsfoto sammen med LaVey var en da ukjent skjønnhet ved navn Susan Atkins. Senere ble hun et sentralt medlem i Mansons "familie" og en viktig aktør i drapene. Etter drapene på Sharon Tate og de andre

ble denne koblingen katastrofal for LaVeys konstruksjon.

Andre, påfølgende saker var med på å befeste spekulasjoner om kobling mellom satanisme og drap. I 1970, sommeren etter Tate og La Bianca-drapene, ble den tyve år gamle Stephen Hurd arrestert for et kannibalistisk drap. Den senere schizofreni-diagnostiserte Hurd var leder for en "løst organisert" gjeng narkotikabrukende kriminelle. Det var ifølge politiet ingenting som knyttet gjengen til noe "sektersk" eller "satanistisk", men Hurds forsvarsadvokat forsøkte å få klienten frikjent pga. sinnssykdom etter å ha påstått at Hurd var en "avowed Devil-worshiper" som tilhørte "a cult which preached that 'it is all right to 'snuff people out' providing a part of the body is used in a sacrifice.'" (Los Angeles Times [10 July 1970]:1:3,19, i Ellis 1998 kap.12). Samtidig som denne saken dro seg gjennom Californiske medier, ble en tjueto år gammel mann ved navn Stanley Dean Baker herostratisk berømt. Den kriminelt belastede haikeren ble arrestert i en stjålet bil, og under arrestasjonen fortalte han politiet; "Jeg har et problem jeg er kannibal." Den kannibalistiske handlingen og Bakers, riktignok meget private, interesse for satanisme lot seg dokumentere, og media fråtset videre (se f.eks. Lyons 1988). For å gjøre et hopp i kronologien ble Baker langt fra den siste kjente "satanistiske" morder. Den kanskje mest notoriske av de senere er Richard Ramirez, kjent under medianavnet "Night Stalker", som i perioden 1984-85 begikk en lang rekke drap og seksuelle overgrep under innbrudd. Den tungt kokainmisbrukende Ramirez hadde vist langvarig interesse for religion og etterhvert satanisme¹¹, ifølge Anton LaVey i den grad at han på ett tidspunkt hadde vært i kontakt med LaVey (Linedecker 1991, cf. Newton 1993). Han hadde også tatovert inn et "satanisk" pentagram¹² i håndflaten, og under overgrepshandlinger hendte det han tvang ofrene til å sverge ved Satans navn (f.eks. Linedecker 1991:3). Ramirez' myrderier blir en viktig bakgrunnsfaktor, i og med at hans handlinger og senere rettsak foregikk i sør-California, det område der satanismepanikken på mange måter tar av fra midten av 1980-tallet.

Idéen om at satanister begår blodige handlinger og overgrep var altså ikke bare en arv fra tidligere tider, men kunne hente inspirasjon fra velkjente gjerningsmenn og det bilde av dem som ble presentert i media. Og om ikke virkelige enkeltsaker og seriemordere som Ramirez var spektakulære nok hadde man andre ting å spekulere i. Henry Lee Lucas var en av dem som ga valuta for pengene. Etter å ha blitt arrestert for ett drap, og senere ha tilstått en rekke andre ettersom myndighetene stilte spørsmålene, påsto Lucas i en periode å ha drept mer enn 360 mennesker som deltager i en nasjonal satanistisk sekt "the Hands of Death" (f.eks. Lyons 1988:4).

Det blomstret også opp en lang rekke saker som involverte ungdommer på annet vis. Slike hadde man hatt også direkte i etterkant av Manson-saken. I 1971 fikk gymnasiasten Mike Newell hjelp til å begå selvmord av to "medlemmer" av sin gruppe på rundt tretti djeveldyrkende tenåringer. Den uttalte motivasjonen var at han ved å dø en voldelig død ville bli kommandant for "forty leagues of demons". Mer skeptiske undersøkelser legger større vekt på en ulykkelig kjærlighetshistorie umiddelbart i forkant. Videre utover søttallet kom enkelte andre saker av lignende type, men så fulgte noen år med få rapporter, før det igjen tok av på 1980-tallet. En av de sakene som ble mest

11 En rekke kommentatorer (Lyons 1988, Raschke 1990) legger av ulike årsaker vekten på at Ramirez var mer influert av musikk i dette tilfelle AC/DC's "Highway to Hell."

12 I nyere ikonografi, i alle fall fra Eliphas Levi, er et pentagram med to kanter opp og "spissen" ned, ofte benyttet som tegn på satanisme. Slik brukes det også av Church of Satan og Temple of Set. "Omvendte" pentagrammer har imidlertid også annen ritualmagisk betydning og bruk.

benyttet i antisatanistisk propaganda var den såkalte "Sellers" saken. I 1985 ble den 17 år gamle Sean Sellers¹³ arrestert for drapet på sin mor, stefar og en butikkansatt som hadde nektet å selge ham øl. I forbindelse med saken kom det hurtig opp at Sellers hadde kultivert et satanistisk image i lengre tid. Han tok små flasker med sitt eget blod med i skolekantina og drakk av det foran klassekameratene. Den marginaliserte Sellers eksperimenterte med ritualer, og forsøkte også å starte sin egen satanistiske gruppe (Raschke 1990, Kahaner 1989, cf. Richardson et.al. 1991). Av de *mange* andre sakene kan man hurtig nevne den sterkt publiserte saken om Tommy Sullivan, en fjorten år gammel gutt som drepte sin mor, tente på huset og så begikk selvmord. Mediarapportene påsto og la vekt på at Sullivan hadde vært balansert og omgjengelig inntil han begynte å interessere seg for satanisme en måned før drapet (cf. Victor 1993:165). En lignende fortelling ble brukt av aktivisten Pat Pulling om hennes egen sønns selvmord. Hun påsto den utløsende faktor var mer eller mindre satanistiske Dungeons & Dragons spill, noe som så førte til hennes kampanje mot Dungeons & Dragons og andre rollespill (Pulling 1989). I alle tilfeller har andre lagt vekt på atskillig mer kompliserte årsaksfaktorer (Hicks 1991, Victor 1993, Lyons 1988).

I tillegg til og kanskje inspirert av slike saker ble det på 1980-tallet et økt fokus på det som ble oppfattet som en sterkt voksende satanistisk subkultur blant ungdom. Blant den voksende mengde antisatanistiske "eksperter" lette man etter tegn på satanisme i ungdomsmiljøer og med betydelig suksess. Som folkloristen Bill Ellis og kriminaljustisanalytiker Robert Hicks kommenterer, skyldtes dette primært en betydelig hermeneutisk fleksibilitet koblet med et lite nyansert begrepsapparat:

Claims about satanic cults are supported by evidence such as "satanic" graffiti, desecration of churches and cemeteries, animal mutilations, stone circles in fields, decorated rooms in abandoned houses that apparently served as "altars" for occult rites, sightings of robed figures in graveyards or remote spots, and rumors about blood drinking or cannibalism (Lanning 1989, Ellis 1989, Victor 1990). Such finds may seem to be hard evidence for devil-worship practices, but these phenomena are more likely to be reflections of adolescents' legend-tripping. (Ellis 1991a:279)

Om "tegnene" som blir koblet til satanisme er aldri så konkrete, er de ofte konkrete bevis for noe helt annet enn satanistjegerne hevder, hevder altså Ellis. Noen ganger er, som Robert Hicks gir flere eksempler på, "mystiske" steinsettinger bare populære samlingssteder hvor unge og eldre drikker øl, og kappeklede figurer i mystiske ritualer kan være det lokale college' middelaldergruppe som har forestilling, eller en gruppe fra Tolkien-society som har møte (cf. Hicks 1991). I mange andre tilfeller kan "tegnene" kobles opp til ungdomsgrupper og ulike forståelser av hva disse bedriver. Ellis har lansert tre typer relasjon til sagnaktige forestillinger, blant annet om satanisme, som alle er preget av at fortellinger tolkes og utageres i handling. Ellis kaller de tre typene for *ostensiv*, *kvasi-ostensiv* og *pseudo-ostensiv*. Den første formen er en mer eller mindre tro utagering av handlinger eller iscenesetting av sagnberetningen. Ungdommer utagerer kulturelle beretninger i ulike former for "ritualisering", påpeker Ellis, og fenomenet "legend-trip" er ofte knyttet til utagering av lokale sagn om det overnaturlige, det "okkulte." Beretninger om spøkelseshus kan iscenesettes som et

13 Ulike kilder gir navnet som Sellers og Sellars - av og til begge, og en gang blir han kalt Sean Summers (Richardson et.al. 1991:99).

"prøvelsesrituale" der noen tar på seg rollen som spøkelser overfor "uinnvidde" som blir stilt på prøve. I sammenheng med påstått satanistiske handlinger kan slik utagering synes i enkelte grupper ungdommers vandaliserende handlinger overfor kirker og gravsteder, spraymaling av graffiti og en og annen dyreoifring. Den ostensive reaksjon på "satanisme" er tvetydig og uklar i spørsmål om "tro". Handlingenes status kan være utydelig, ofte også for deltagerne. Iscenesetting av "satanismen" beveger seg av og til i slike tilfeller på kanten av en mer direkte "satanistisk" holdning. Mer alvorlige handlinger, som de ovennevnte eksempler på drap og selvmord kan muligens delforklares som utagering av egne forestillinger om hva man gjør som "satanist."

Den *pseudo-ostensive* reaksjon på kulturelle fortellinger som satanismeforestillinger er annerledes. Her kan vi snakke om den direkte utnyttelse av beretninger for å lure andre, ved å stille opp seg selv eller andre som "satanister" av den type forestillingen krever. Forfatteren Arthur Lyons forteller følgende episode:

In Houston, Texas, in 1987 the fundamentalist Houston-West Assembly of God church was repeatedly vandalized and riddled with bullets after rumors began to circulate that the church was a front for Devil worshipers. The source of the story turned out to be a teenager who had spread it as a prank (Lyons 1988:158).

I en noe annen variant¹⁴ kan man kanskje se kilden til en britisk bok om moderne satanisme, slik religionshistorikeren Graham Harvey forteller:

The ONA [Order of Nine Angles, en liten, britisk satanistisk bevegelse] clearly fits the 'Satanic' stereotype better than others. It should be said that this is almost certainly deliberate. Much of what the ONA asserts is either 'blasphemous' in their own sense of deeply shocking or illegal. I have seen no evidence that what they assert is actually practiced. [...] Brown (or Christos Beest as he called himself on this occasion) clearly succeeded in presenting himself as the archetypal Satanist to Kevin Logan and those police officers who "helped [him] with his enquires" (Logan 1994)." (Harvey 1995:292)

Vanligere er kanskje den *kvasi-ostensive*, en kvasi-utagering, av rykter og forestillinger, der personer utenfor angjeldende ungdomsmiljø mistolker og overtolker tegn i nærmiljøet som tegn på satanistiske sekter. En ungdomsgruppe kledd i svart, en graffiti med mer eller mindre klare tegn, en t-skjorte med en bandlogo alt kan bli sett som tegn på satanisme og koblet opp til frykt for satanisme i nærmiljøet. I den antisatanistiske retorikken finner man ofte en blanding: Noen av de mest benyttede beretninger i konstruksjoner av satanisme som sosialt problem er fortellinger om ungdommer med interesse for "satanisme" i fortellingene ofte ikke adskilt fra musikksmak eller annen okkultisme som begår drap. Retorikken tar snarveien fra den ekstreme enden av det ostensive til udifferensiert formidling av frykt på det kvasi-ostensive. Dette ser vi spesielt fra en gruppe aktører som har vært særs aktive.

¹⁴ Den direkte svindel kan man finne i en rekke sammenhenger, slik Arthur Lyons forteller om "mailorder" ordenen Continental Association of Satan's Hope (CASH), eller historien om den bedrageridømte Derry Knight. Sistnevnte ble i 1986 dømt for å ha svindlet til seg ca 2.5 millioner kroner fra en rekke anglikanske prester til bekjempelse av det han hadde påstått var en to tusen medlemmer sterk satanistisk kirke ved navn "Sons of Lucifer". Mange av ofrene nektet å tro at han ikke var oppriktig (Lyons 1988:13f.).

Anti-okkultisme og antisatanisme - den kristne bakgrunnshistorien

De sensasjonelle saker som involverte påståtte og selvbenevnte satanister vekket bred oppmerksomhet. Men selv om oppmerksomheten i korte perioder var generell, befestet den seg spesielt i evangeliske miljøer, hvor man reagerte sterkt også på en begynnende ungdomskultur som benyttet "satanistiske" symboler som del av sin identitetskonstruksjon. Bekymringen var imidlertid rettet mer allment enn bare mot ungdomskulturen. Her kan vi kanskje si at mange av idéene om "sekter" var en forlengelse av antikommunismen inn i anti-sektbevegelsene, mens tankene om den *satanistiske* sekt i all hovedsak har sitt opphav utenfor hovedstrømmen av slike bevegelser. Delvis kan man si at de har oppstått som spekulasjon rundt hendelser og fenomen som nevnt over, men mange har valgt å fokusere på den rollen konservativt kristne miljøer har spilt i denne sammenhengen (Victor 1993, LaFontaine 1994, Carlson et. al.1988). Det er ingen tvil om at rammeverket "satanistisk" samt en del av de viktige idéene for ulike sammenhenger dels har oppstått i, dels er videreformidlet gjennom konservativt kristne miljøer.¹⁵ Avisoppslaget til Dagbladet den 11.8.90 viser ganske tydelige spor av dette, når Dianne Core blir sitert på at: "En stor del av den skandinaviske kulturen er basert på eldgammel mystisisme og trolldomskraft." Den konservativt evangeliske kampanje mot alt som smaker av "det okkulte" har typisk tatt form i å se alle former for okkulte idéer eller praksis som demonisk i opphav, og dermed for alle praktiske formål som identisk med eksplisitt satanisme (Dyrendal 1997a, Melton 1992, cf. Ankarloo & Weldon 1994). Denne oppfatningen ligger naturlig i kontinuitet med den eksklusive soteriologien i konservativ kristendom. Utover 1970- og 1980-tallet skjøt kampanjen mot alternativ religion fart også innenfor konservativt kristne miljøer, dels som resultat av en politisk oppvåkning blant konservativt kristne (Liebman & Wuthnow 1983, Bruce 1988), samtidig som populær-okkultismen ble mer fremtredende kulturelt. Kampanjene mot det som ble oppfattet som satanisme tok mange former. Blant annet gikk de inn i en nesten allmenn sosialkonservativ kulturkritikk der "liberal permissiveness" er "the underlying cause of most social evils." (Victor 1998)

Holdningen til avvikende religiøsitet som satanistisk ligger direkte i forlengelse av den konservative kristne oppfatningen av verden. Sosiologen James Hunter sier det slik: "For Evangelicals, all other religious faiths and world views are either misdirected or else patently false and, therefore, potential instruments of satanic delusions." (Hunter 1987:34) Fra "satanisk" til "satanistisk" er veien kort, spesielt når analytiske skiller ikke er det mest vesentlige. Oppfatningen av andre religioner som demonisk inspirert er av gammel dato. Kirkefaderen Iraeneus skriver for eksempel om én motstander at:

In addition to his blasphemy against God Himself, he advanced this also, truly speaking as with the mouth of the devil, and saying all things in direct opposition to the truth,--

15 Vi kan imidlertid også bemerke at svært mange av de senere tankene om "satanistiske sekter" også var tilstede, og eksplisitt knyttet til satanisme i de tildels paniske avisspekulasjonene rundt de drapene på Sharon Tate og andre, de såkalte Tate-Bianca drapene, eller Mansonfamilie-drapene (Bugliosi 1995 [1974]). Disse spekulasjonene var tildels tilstede allerede før Mansonfamilien ble tatt, og senere reaksjoner har fått én observatør til å se komplekset med idéer og reaksjoner rundt Manson som et forvarsel, som en "prefigurasjon" for hva som skulle komme (Nilsen 1996). Den "mytiske Manson" ble som Jonestown et kraftfullt symbolsk narrativ der mange vesentlige momenter allerede er tilstede. Idéen understøttes av den tildels omfattende bruken av Manson som symbol eller historisk forgjenger hos mange av dem som søker å konstruere satanisme som et farlig og historisk, kontinuerlig fenomen (f.eks. Terry 1986, Raschke 1989, Newton 1993).

that Cain, and those like him, and the Sodomites, and the Egyptians, and others like them, and, in fine, all the nations who walked in all sorts of abomination, were saved by the Lord. (Iraeneus, Against Heretics, online versjon)

Fra senere misjonsvirksomhet og misjonsretorikk ser vi at synpunktet har vært holdt aktivt i hevd, og nyere populærapologetikk flommer over av slik retorikk, der motstanderes antatte diabolisme er mer og mindre eksplisitt (Kelly 1990, Ellis 1998, cf. Dyrendal 1997a).

En av de genrene der diabolismen ofte er meget eksplisitt er i det vi kan kalle "avhopperlitteratur", påstått biografiske (oftest) omvendelsesberetninger der hovedpersonen hevder å ha vært "satanist" men så vendt seg til Kristus. Disse forholder seg til en gammel genre:

The stories of satanic survivors fit well into long-established traditions that have become distinctively American, above all the radical Protestant idea of conversion and the inner experience of rebirth. The saved sinner denounces and probably exaggerates former misdeeds, in order to emphasize the miraculous role of divine arbitrary Grace. This is often undertaken as an evangelistic duty, the confession being presented in a public context where others can learn from the experience. This sense of salvation from the forces of sin and the devil led many to write and publish accounts of their redemption, sometimes full autobiographies. Bunyan's title, *Grace Abounding to the Chief of Sinners*, could serve as the subtitle of any of them. (Jenkins & Mayer-Katkins 1991:129)

Noen av disse beretningene er overdrevne omvendelsesberetninger, andre mer eller mindre fromme bedrag. Ett av de ikke spesielt fromme bedrag var forfatteren Gabriel Jougand-Pages' to "selvbiografier" for henholdsvis "Dr. Bataille" og "Dianne Vaughan" (Ellis 1998). I en serie månedlige "penny dreadfuls" begeistret han et fromt publikum ved å formidle et kjent budskap: enkelte frimurere var ikke bare i det skjulte påvirket av djevelen, de dyrket også Lucifer eksplisitt i sine ritualer, der de også søkte og oppnådde innflytelse i samfunnene de oppholdt seg i. Folkloristen Bill Ellis finner påvirkning fra denne litteraturen også videre til minst én moderne selverklært satanistavhopper, nemlig Doreen Irvine, som i 1973 erklærte at hun hadde vært "heksenes dronning" og utført en rekke av de overnaturlige handlinger som også "Dianne Vaughan" hadde utført. I sin "selvbiografi" gjengis ritualer og scener som tildels er bokstavtro til Taxil-bløffens Dianne Vaughan, tildels kunne vært hentet direkte fra Dennis Wheatleys populære spenningsromaner om okkultisme (Ellis 1998 kap.11, cf. Irvine 1974). Hun er ikke den eneste som har fortsatt å ta Jougand-Pagets bløff på alvor (f.eks. Schnoebelen 1991, Katchem 1992).¹⁶ Det interessante med Irvines selvbiografi er kanskje ikke primært forbildet i fiksjonslitteratur eller litterær svindel, men relasjonen til samtidig kulturkritikk. Den britiske Irvine har det til felles med amerikanske Mike Warnke (Warnke et.al. 1972) at deres "selvbiografier" inneholder tidsriktige¹⁷

16 Bløffen ble avslørt av Jougand-Paget (aka Leo Taxil) i 1897 og er en berømt litterær svindel. Ikke desto mindre var og er det mennesker som fortsatt tok historiene alvorlig, enten fordi de mente "luciferanerne" hadde lagt press på Jougand-Paget, eller fordi avsløringen gikk og har gått dem forbi. Et aldri så lite blick på Jougand-Paget's forhistorie som rabiater antiklerikal polemiker med sterkt satiriske og blasfemiske skrifter burde kanskje ha advart både den ene og den andre i det katolske hierarkiet den gang da, og andre med dette synspunktet nå. (cf. Ellis 1998)

17 Tidsriktig for publikasjonsdato, ikke nødvendigvis for den periode og det område de påstås å ha foregått på (cf.

advarsler mot fenomen som storbyliv, college-livets utflyttenhet, narkotika, alkohol, seksuell løssluppenhet og lignende. Det er noen viktige forskjeller i vektlegging, slik Bill Ellis kommenterer generelt om England vs. USA:

As constructed in the late 1960s and early 1970s, American Satanism was a social scare that was somewhat different from the "black magic rings" said to be operating in Great Britain. While the British scare focused on church desecrations and perverse sex orgies, the American threat mainly drew from anxieties caused by the radical counterculture. Drug use, casual sex, and the threat of random violence were its main constituents. (Ellis 1998, kap.12)

Om fokus i fortellingene er noe forskjellig, gitt forskjellig bakgrunn og sosial kontekst, er hovedstrukturen hos Irvine og Warnke den samme: en klar kurve der en begynnende synd (røyking, banning, opprørskhet e.l.) blir utgangspunkt for et fall som blir stadig dypere i mørket, før en opplevelse av lyset bringer dem opp mot lyset og inn i en ny type tilværelse.¹⁸

Som Jenkins og Mayer-Katkins sier over, er slike beretninger om omvendelse og bekjennelse en veletablert genre, og det er også tydelig at de beretninger som skaper oppmerksomhet og en viss karrieremulighet er dem som omhandler et samtidig fenomen som mange anser som problematisk. De evangeliske journalistene Mike Hertenstein og Jon Trott fikk følgende uttalelse om Warnke og sammenhengen for hans historie:

The normal Hotline testimony dealt with drugs and sex. Warnke had the added attraction of the Satanist experience. "It was a big hit with the Full Gospel Businessmen and Oklahoma Pentecostal Types who made up the major portion of the Melodyland audience," Winckler said. "The times were right for that sort of testimony. People wanted to hear that their worst fears were true." (Hertenstein & Trott 1993:141)

Problemet som der kan oppstå er at den berømmelse og etterspørsel som skapes ved å knytte sitt navn til ett bestemt fenomen kan gjøre forkynnerens innfallsvinkel til evangeliet sørgelig uaktuell for senere publikum. Det kan imidlertid rettes opp ved en enkel omfokusering, slik vi ser det hos f.eks. Nicky Cruz. I en rekke tidligere selvbiografiske beretninger, samt boken *Korset og springkniven* fortelles det om hans karriere som gjengleder. I en senere blanding av biografi og rapporter av tema fra dagspresse og rykter konsentrerer han seg mer om "det okkulte" og satanisme (Cruz 1991). Vi kan se noe lignende hos Mike Warnke, som i sine advarsler mot "satanistiske sekter" har oppdatert ikke bare tema, men også til en viss grad sin egen biografi (Warnke 1991:200, cf. Dyrendal 1997b). Data som ligner dem som fremkommer i senere anti-satanisme er for eksempel fullstendig fraværende i Irvine og Warnkes første publikasjoner, men de kommer allikevel til å

Hertenstein & Trott 1993:63-84).

18 Som Ellis kommenterer er den amerikanske satanismekonstruksjonen relativt sett betraktelig mer sekulært orientert. Den fokuserer i større grad på påstander om kriminalitet og kriminelle konspirasjoner der den britiske satanismekonstruksjonen fra samme tid er mer rettet mot kirke og overnaturlige dimensjoner. Dermed er den amerikanske konstruksjonen mer egnet til politisk mobilisering i populistisk høyretradisjon slik den bla. er beskrevet hos Richard Hofstadter og Daniel Bennet. Den høyrepopulistiske og høyreekstreme interessen for satanistkonspirasjonsteori viser seg spesielt i apokalyptiske spekulasjoner og politiske bevegesler fokusert rundt slike (se Boyer 1995, Barkun 1994, cf. Chidester 1988:35ff.).

spille viktige roller i legitimering og som "spesialister" når de nye påstandene om okkult/satanistisk kriminalitet tar form. (Jenkins 1992, Hertenstein & Trott 1993).

Dels er altså "biografiene" med på å forme apologetisk litteratur bilde av "satanistene", dels er den allerede formet av apologetikk og samtidige fryktfenomen. Dette ser vi også klart i det videre stempellet "satanistisk" som brukes i kulturkritikken: Forestillingen om at den eksplisitt religiøse aktivitet blant ikke-kristne kun er toppen av en større konspirativ virksomhet for å undergrave kristendommen og bane veien for djevleke makter, slik man oppfatter at Johannes Åpenbaring har spådd, er vanlig. Mange har lest samtidig kulturell aktivitet med en slik apokalyptisk bevissthet, og dermed gitt uttrykk for at en satanisk verdensreligion sprer seg og fortrenger kristendommen (f.eks. Marrs 1989, Michaelsen 1989, Bubeck 1991, Ankarloo & Weldon 1994 etc.). Blant de mest sentrale kulturuttrykk som fremstilles som satanistiske er en rekke populærkulturelementer som retter seg mot barn og ungdom. Særlig gjelder dette fenomen som rollespill av typen "Dungeons & Dragons" og musikkformen heavy metal. Her fikk kritikken også ofte et noe mer enn subkulturelt gjennomslag, og, som i kampanjer mot "sekte", ble det ført anekdotiske bevis for at "sataniske" spill og musikk førte til økt aggressivitet, selvmord eller drap. Igjen var selverklærte "eksmusikere", nyomvendte (blant dem ungdom fengslet for alvorlig kriminalitet) og foreldre til ungdom som ble påstått å ha begått selvmord under innflytelse av musikk eller rollespill fremstående moralske entreprenører. Det personlige vitnesbyrde ga eksempelberetninger "fra virkeligheten" som skulle illustrere at slike ukristelige kulturelle fenomen ikke bare var skadelige på et åndelig plan, men at deres påstått ødeleggende åndelige side også hadde moralsk effekt som viste seg gjennom destruktive handlinger. Som i kampanjen mot "sekte" ble slike populærkulturelle elementer fremstilt som en trussel mot først og fremst ungdom, men også mot barn. I sine mer rendyrkede former tar denne kristne kulturkritikken for seg en rekke fenomen og produkter som forfatteren ikke finner i overensstemmelse med bibelsk kristendom, og fordømmer disse som satanistiske.¹⁹ Bøker som Phil Philips *Turmoil in the Toy Box* (1986), Jeff Godwins *The Devil's Disciples* (1985), Jacob Aranzas *Backward Masking Unmasked* (1983) og lignende er utelukkende konsentrert om barneleker, tegneserier og musikk og det man oppfatter som ikke- eller antikristent budskap. Slike spesialiserte budskap har vært del av fundamentalistiske kampanjer mot plateprodusenter, radio- og fjernsynsstasjoner på samme måte som påstandene om "satanisme" i et læreboksett for amerikansk grunnskole var del i en kampanje for å renske opp i læreplaner og skolebibliotek (Victor 1993). Slike kampanjer har hatt en viss betydning, spesielt i USA, for å gi inntrykk av omfattende satanisme, og at denne retter seg mot barn og ungdom.²⁰ Men størstedelen av konservativt kristne antisatanistiske publikasjoner er mye bredere orientert, og setter et stort antall ulike fenomen under samme paraply. Én av disse paraplyene, og årsaken til denne lange ekskursen i kristen kulturkritikk, er at dette "barnekorrumpningsmotive"²¹ senere skulle bli et

19 Dette er et velkjent fenomen i moralske korstog fra den mer fundamentalistiske delen av amerikansk konservativ kristendom, og slike krav om absolutt renhet har også fått utslag i politikken i det historikeren Richard Hofstadter kaller for "pseudo-konservatismen" (1964).

20 Slike kampanjer er også eksportert til blant annet Norge. I forkant av den store satanisme-panikken, og dels under den, bragte for eksempel den meget konservativt kristne avisen 'Dagen' en rekke artikler om rockens sataniske farer, satanisme i Donald Duck og lignende. I de meget mer sekulariserte landene i Europa har slike kampanjer vært mer til forbannelse enn til nytte for spredningen av påstander om satanismens farer - om man skal dømme av satanistjegnernes egne prioriteringer og den motretorikk de har blitt utsatt for.

21 En tittel hentet fra sosiologen Joel Best (1991:96,100ff.).

særskilt ledd i satanisme-teorier fremmet av politi, prester og andre anti-satanister: Fra musikk, film, leker og annet ble barna tilvendt "okkulte" og åndelig/psykologisk ødeleggende krefter, som sørget for å gi en basis for den skjulte satanismens rekruttering. Slik ble populærkultur og ungdomssatanisme satt inn som et stadium i satanismens "slippery slope".

Korrupperingsmotivet i denne retorikken har både et sekterisk og et sekularisert ansikt. I det sekteriske blir den korrupperende kraften i populærkulturen eksplisitt tilbakeført til Satan og en demonskare, og årsaksforklaringen på påståtte personlighetsendringer og moralsk korruppering er besettelse (f.eks. Marrs 1989). I mindre eksplisitt sekterisk retorikk ligger besettelsestanken like under overflaten (Larson 1989, Ankarloo & Weldon 1994 cf. Ellis 1995, 1998), men det antydes mer allmennpsykologiske mekanismer bak den ytrestyrte, kontrollerende kraften man påstår virker overfor ungdommene. En påstått mekanisme som at "baklengs maskering" av språklige budskap i rockemusikk (Aranza 1983, Godwin 1985) skulle være særs effektiv som påvirkningskilde ("hjernevask") er riktignok fortsatt en pseudovitenskapelig teori som har langt mer til felles med besettelsesteorier enn med kognitiv psykologi, men vi ser at "demonologien" tilnærmer seg en mulighet for overføring over livssynsgrenser, og finner uttrykk som er lettere å legitimere i offentligheten (cf. Richardson 1991).

Den kristne polemikken mot samtidsfenomener strandet imidlertid ikke på slike tilsynelatende (for sekulære europeere) ytterliggående og sekteriske motiv. De fokuserte også på andre problemer barn og ungdom sto overfor. "Korrupperingsmotivet" må ses i tilknytning til motivkretsen rundt "barn som offer." Ut fra den forskning som er utført virker det som om det er her vi må lete for å finne den brede og kraftige motivasjon mot "satanisme" utover 1980-tallet, og som langt på vei ga den vesentligste bakgrunnen for den internasjonale formidlingen av påstander og sosiale aksjoner.

Anti-satanismen og det truede barn

Retorikken rundt trusler mot "truede barn" ligger både i forlengelsen av sekulær anti-kult retorikk og kristen kritikk av "korrupperende" populærkultur. Men ikke minst er motivet "truede barn" konstituerende for et eget felt av påstander og moralske entreprenører. Blant andre vesentlige aktører som fremmet satanistpanikken finner vi mennesker involvert i kamp mot barnemishandling og misbruk av barn, både profesjonelle barnevernere og personer med mer rent idealistiske/ideologiske motiver (f.eks. Jenkins 1992, Best 1991). For den skandinaviske sammenheng, hvor konservativt kristne miljøer har hatt liten innflytelse, blir slike aktører kanskje vel så viktige som de grupper vi har vært innom hittil. Disse har en noe annen institusjonell forhistorie, og bør også ses i sammenheng med andre motiver enn dem som er rent konsentrert om "sekte", nemlig dem som primært omhandler overgrep og trusler mot barn og unge. Joel Best (1991) avdekker to sentrale motivkretser knyttet til påstander om trusler mot barn i "anti-satanist rhetoric": mishandling/misbruk (abuse) og korruppering.

Historien om hvordan overgrep mot barn ble fuget inn i en kampanje mot satanisme kan ta mange ulike utgangspunkt (f.eks. Best 1990, Jenkins 1992, Nathan & Snedecker 1995). Et vanlig utgangspunkt i litteraturen er å begynne med konseptualiseringen av "battered child syndrome" i 1962. Dette var sett som et medisinsk "syndrom" konseptualisert av barneleger og omhandlet gjentatt mishandling av barn i svært ung alder. "Oppdagelsen" av barnemishandling som sosialt

problem bredte seg fra profesjonen til media, som typifiserte problemet med bilder av alvorlig mishandling av svært unge barn (Best 1990). Denne typifiseringen holdt seg i mediasammenheng et stykke ut på 1970-tallet, på tross av at det voksende barnevernsmiljøet for lengst hadde begynt å utvide definisjonen av "abuse." Man snakket ikke lenger utelukkende om fysiske mishandlede barn, men om "oversette og mishandlede barn." De eksempler som typifiserte problemet var imidlertid fortsatt eksempler på grov fysisk mishandlingen. Nettopp derfor var konseptet fortsatt brukbart i kampanjer for å vekke oppmerksomhet og mobilisere alle gode krefter i kampen for barns kår. Slik kunne for eksempel Walter Mondale begynne høringene om "Child Abuse Prevention and Treatment Act":

Only 10 days ago the stepmother of 9-year old Donna Stern of Cedar Grove, Md. was found guilty of the premeditated murder and torture of the child. The child had been beaten, burned, and whipped by the stepmother.

Ugly as it sounds, this is not an isolated case. Each year some 60, 000 children in this country are reported to have been abused. (Mondale, ref. i Best 1990:68)

Historien viser de vanligste retoriske strategiene for det enkelte har kalt "child abuse horror stories", historier som "elicit strong negative reactions [...] horror, shock, revulsion" eller lignende (Johnson 1995:20). Det typifiserende eksemplet er det *ekstreme* eksemplet; der skade (i fortellingen) er åpenbart intensjonelt påført; der konteksten rundt er borte, "'facts' of a story are presented as if they 'speak for themselves'" (ibid.:23); der ansvaret er individualisert, "individuals bear total, absolute responsibility" (ibid.: 26). Til slutt gis et tall, et anslag på størrelsen av 'problemet'. Fortellingen gir tilsynelatende et "ansikt" på det abstrakte tallet, og eksemplifiserer tallene på en måte som fester seg lett i hukommelsen, den såkalte "vividness" effekten (Fiske & Taylor 1991 cf. Nisbett & Ross 1980). Joel Best kommenterer: "The atrocity usually selected for its extreme nature typifies the issue; it becomes the referent for discussions of the problem in general." (Best 1990:28) På slikt vis blir ikke bare konteksten til eksempelet borte, man kan også bidra til å misrepresentere data, slik Johnson hevder: "The typical case of child abuse is not very dramatic: a nonserious injury to a child under 3, committed by a young person (usually the mother), who is under much stress while having few resources to manage the exigent circumstances." (Johnson, op.cit.:23) Uten kontekst, uten representative eksempler, blir beretningenes overgriper til personifisert, men ansiktsløs ondskap, den idéelle "andre" til å fylle overgriper-rollen.

Best kommenterer at slike eksempler fortsatte å bli brukt som typifiserende, selv i arbeidet for å utvide lovverket til å gjelde andre forhold. Og det hjalp. Det var de brede definisjonene som ble gjeldende:

The new state laws expanded the official domain of child abuse in two ways. First, they required more categories of professionals to report cases of suspected abuse [...] Second, the laws adopted a broader definition of child abuse, requiring reporting of suspected cases of neglect, emotional abuse, and sexual abuse, as well as physical abuse. [...] And because the new laws defined child abuse as a social welfare problem rather than a criminal problem, they granted child-protection workers extraordinary powers to investigate cases, separate children from their parents, and the like. (Best 1990:70)

Disse vide fullmaktene, rapporttvangen og de sterke føringene på å rapportere "mistanker" ble viktige institusjonelle forutsetninger for den senere spredningen av satanisme-anklager som involverte barn. Disse kommer imidlertid først inn i bildet i etterkant av de to følgende motiver: seksuelt misbruk, og problemet med bortkomne barn,²² to tema som ble fokusert i samme periode som forestillingen om den farlige satanismen vokste frem. Også på disse områdene benyttet man seg av vide definisjoner og forferdelige hendelser som typifiserende eksempler. Ulike aktører så problemene i sammenheng med ulike andre problemer, som barnepornografi, prostitusjon med barn og ungdom involvert, og ikke minst med organisert misbruk av barn som endte i drap (Best 1990, cf. Nathan & Snedeker 1995:43ff.). Disse motivene kunne igjen knyttes opp mot frykten for det man etterhvert påsto var det enorme antall bortkomne barn:

Reverend Donald Wilmon, an antipornography crusader, argued: "Each year 50,000 missing children are victims of pornography. Most are kidnapped, raped, abused, filmed for porno magazines and movies and finally, more often than not, murdered" [...]. An ex-Satanist, speaking on a television talk show, noted: "Over two million children are missing in this nation right now, and a number of them have been murdered, maimed or are in Satanic cults practising Satanism today". (Best 1990:47)

Som Best kommenterer, er dette del av videreformidlingen av et tradisjonelt motiv i forhold til trusler mot barn; "stranger danger" motivet, den "stygge mannen" som kommer utenfra og gjør skade. Motivet hadde sterke røtter:

During the 1950s and 1960s the primary focus in the literature and discussions on sexual abuse of children was on "stranger danger" the dirty old man in the wrinkled raincoat. If one could not deny the existence of child sexual abuse, one described victimization in simplistic terms of good and evil. The "stranger danger" approach to preventing child sexual abuse is clear-cut. We immediately know who and what the good guys and bad guys are and what they look like.

The FBI distributed a poster that epitomized this attitude. It showed a man, with his hat pulled down, hiding behind a tree with a bag of candy in his hands. He was waiting for sweet little girls walking home from school alone. At the top it read: "Boys and Girls, color the page, memorize the rules." At the bottom it read: "For your protection, remember to turn down gifts from strangers, and refuse rides offered by strangers." The poster clearly contrasts the evil of the offender with the goodness of the child victim. (Lanning 1992:119f.)

Frykten for "den fremmede" var kanskje på mange måter mer "behagelig" for familiesentrerte ideologer enn den langt bedre funderte fokuseringen på overgrep *innad* i familiene. Fra at fokus var på mishandling, "battering", ble fokus etterhvert skjøvet over på incestovergrep et område som lenge hadde vært forsømt. "Oppdagelsen" av seksuelt misbruk av barn som sosialt problem skjøt fart utover 1970-tallet og vokste seg enda kraftigere i løpet av 1980-tallet. Lousie Armstrongs bok *Kiss Daddy Goodnight* ble utgitt i 1978, og samme år kom Sandra Butlers *Conspiracy of Silence*:

22 Som de fleste andre motiv vi gjennomgår her, er rekkefølge og relativ betydning noe varierende fra land til land.

The Trauma of Incest. I årene etterpå vokste litteraturen om temaet kraftig innenfor alle kategorier: biografier, romaner, populærvitenskap, faglig og "selvhjelp". Men også i forkant av denne oppvåkningen, dels et resultat av feministisk kamp for kvinners rettigheter, hadde det funnet sted en mer praktisk oppvåkning til problemet med incest. Dette viste seg i nasjonale trender for å få folk til å rapportere mistanker om incest (Nathan 1995:18), og i program for å avdekke og bekjempe seksuelt misbruk av barn innenfor hjemmet. Debbie Nathan knytter i alle fall ett av disse programmene til den senere fremveksten av satanisme-anklager. I en kritisk gjennomgang av det ideologiske fundament for og innholdet i Silicon Valleys "Giaretto-program" finner hun en overgang fra at intervjuer av påstått misbrukte barn ble utført av politi med rettsorienterte prosedyrer, til at de ble utført av barnevernsarbeidere og psykologer som primært hadde terapeutiske formål og metoder. Samtidig ble disse også benyttet for rettslige formål, noe som var problematisk, ettersom man ofte hadde en underforstått antagelse om at anklage er lik skyld og en bevistenkning der det meste kunne konstrueres som bevis for skyld. I tillegg ble de antatte incestovergriperne utsatt for krysspress for å tilstå og angre sine overgrep noe Nathan sammenligner med en sekterisk bekjennelseskult (Nathan & Snedeker 1995: 17-28).

Utgangspunktet for utarbeidelsen av programmet var et problem: "Incest defendants usually pleaded innocent, and district attorneys knew that putting these men on trial hardly ever won a guilty verdict." (ibid.:17) I de få tilfeller en "skyldig"-kjennelse ble nådd, ble ofte problemet verre i det minste materielt for både familien og samfunnet: Når den utarbeidende faren forsvant ble familien oftest avhengige av sosialhjelp. I et samfunn av høyproduktive, og for bedriftene sårt tiltrengte dataspesialister, var dette en svært uønsket situasjon. Giaretto-programmet tok en del av problemene vekk: Ved å tilby behandling som alternativ til fengsel (men fengsel om man ikke erklærte og sto fast ved sin skyld), og ved å rekruttere barna aktivt til anklagerens side ved å fortelle dem at de ville "hjelp far med sykdommen sin" økte antall erklærte skyldige dramatisk. Problemet Nathan og Snedeker ser i forbindelse med den senere fremveksten av såvel satanisme-anklager som andre masseanklagesaker, var at man langt på vei sluttet å undersøke data som støttet anklager:

Now, in order not to traumatize the child, police did not interview [the daughter]. Instead, they talked to her teacher, mother, or another adult who had made the abuse report. Then they treated this secondhand account as though it had come straight from the young accuser. (ibid.:24)

Senere intervjuer ble så ofte gjort av barnevernsarbeidere, hvorav mange var uten trening i intervjuprosedyrer, uten trening i å unngå "suggestive and leading questions (ibid.)." En forutsetning for dette programmet som Nathan og Snedeker stadig kommer tilbake til, er tenkningen bak Roland Summits artikkel

"The Child Sexual Abuse Accomodation Syndrome"²³, a manifesto that poignantly describes how daughters victimized by incest often falsely recant in order to maintain family equilibrium. At the same time, Summit promoted the idea that "children never

23 Forfattet i 1978, spredd på diverse seminar i mange år før den ble publisert i *Child Abuse & Neglect* i 1983. I følge Summit selv var artikkelen aldri ment å brukes prediktivt, men praksis var en helt annen. For et svensk eksempel på hvordan Summits artikkel ofte har blitt benyttet, se Öhrström 1996:108ff.

fabricate the kind of explicit sexual manipulations they divulge in complaints of interrogations," and that they should therefore always be believed, no matter how illogical or incredible their accusations sound. Such belief was a moral imperative for child-abuse specialists, Summit wrote, and essential for the well-being of the entire society. (Nathan & Snedeker 1995:27)

Summit operer med en antagelse om at barn ikke har kjennskap til seksuell atferd, og at barna uansett, på grunn av omverdenens krysspress, ikke bare vil fortie virkelige handlinger, men heller så godt som aldri vil konstruere falske anklager (Summit 1983). På 1970-tallet, skriver Nathan og Snedeker, var denne tiltroen til barns beretninger ennå ikke noe problem. Seksuelle overgrep mot barn var et underfokuset og fortiet område. Og kanskje ville det aldri ha blitt det, så lenge imperativet var å lytte til barns fortellinger, med en bevissthet om de press de kunne ligge under for. Men til Summits tanke om at barns anklager aldri var gale en reminisens fra en æra der barn ble ansett som "uskyldige" (i.e. uten kunnskap om seksualitet) føyde det seg "innsikt" om at barn sjelden fortalte av seg selv, at de kanskje måtte presses, at utsagn og atferd kunne *tolkes* som eksplisitte beskyldninger, som direkte og sikre symptom på misbruk, og at de fleste midler kunne tas i bruk for å få frem anklagen. Slik sluttet den sirkulære tolkningen ringen, og i et miljø der det var et moralsk imperativ å tro på alt, uten å se hvordan man selv kunne ha vært med på å skape "barnas" beretning.

Slik favnet etterhvert motivet om 'det truede barn' en lang rekke felt, og i kampen for "den rene uskyld" mot en stadig mer truende "ondskap" fortsatte man i retorikken å benytte sterke midler:

Claims-makers typified both child pornography and adolescent prostitution with examples of the most extreme forms of exploitation: young prostitutes, often fleeing from physical or sexual abuse at home, fell into the hands of brutal, exploitative pimps; child pornography was a highly profitable commercial enterprise featuring very young children; both pimps and pornographers probably had links to organized crime; and so on. Similarly the missing-children problem was constructed with multiple links to the larger problems of child abuse and sexual exploitation: runaways fled abuse, only to fall into the hands of pimps and pornographers; parents abducted their own children in order to abuse them; and stranger-abductions were likely the work of pedophiles and/or people in the sex industry. (Best 1990:73)

I den perioden da frykten for kidnappinger, med drap eller mishandling av barn i forbindelse med kidnappingen var på sitt sterkeste, var imidlertid allerede de første sakene som involverte barn i påstander om satanistisk, rituelt misbruk, koblet med rituelle drap i gang. Den mest kjente, og dyreste av disse sakene²⁴ var den såkalte McMartin saken, som vokste fra anklager hos en mentalt syk mor til en panikk som omfattet store deler av sør-California (Nathan & Snedeker 1995, cf. Hicks 1991, Earl 1995, Eberle & Eberle 1993).

24 Omtalt som den hittil dyreste rettssaken i amerikansk rettspleie (bl.a. Eberle & Eberle 1993). Anslagene for *det offentlige* kostnader ved rettssaken varierte i 1990 mellom 13.5 og 15 millioner dollar (LA Times 19.1.1990). I tillegg kommer de anklagedes egne utlegg.

Saken begynte i det små, da Judy Johnson forlot sin yngste sønn på dørstokken til den meget velansette barnehagen til Virginia og Peggy Buckey McMartin i 1983. Ikke lenger etter kom de første anklagene om at noe hadde skjedd med sønnen. Moren pekte i retning Virginias barnebarn, Ray Buckey, som hadde begynt å arbeide i barnehagen. Da etterforskningen kom igang, startet den med antagelsen om at noe hadde skjedd, og at det kunne ha rammet flere barn.

Etterforskningsledelsen sendte brev til alle foreldrene med beskjed om at noe pågikk, og at det også kunne ha skjedd deres egne barn noe. Dette skapte en begynnende panikk blant foreldrene, og lange køer for intervjuer hos et institutt som hadde spesialisert seg på overgrepssaker mot barn, Childrens Institute International. Ved hjelp av det juryen og andre kommentatorer senere fant var manipulerende metoder, med ledende spørsmål, "bestikkelser" i form av godterier og ros, samt lange, gjentatte utspøringer, fikk ledelsen ved instituttet frem stadig flere beskyldninger om at overgrep hadde funnet sted. Samtidig ble overgrepene stadig mer fantastiske, og inkluderte mer og mer bisarre påstander; ikke bare hadde barna blitt fløyet til og fra hemmelige overgrepssteder, overgrepene hadde vært systematiske, man hadde drept dyr, ofret spebarn, og underlige ritualer hadde funnet sted:

In late January [1984] Judy added that Matthew had been abused at a "ranch" and a hotel. Other children then said the same thing. An avalanche of increasingly loathsome and absurd-sounding charges followed, often initiated by Judy speaking for Matthew, who was barely three years old and barely verbal. Following are transcriptions of Judy Johnson's statements as reported to authorities in early 1984:

Matthew feels that he left L.A. International in an airplane and flew to Palm Springs ... Matthew went to the armory The goatman was there it was a ritual type atmosphere.... At the church, Peggy drilled a child under the armpits. Atmosphere was that of magic arts. Ray flew in the air.... Peggy, Babs and Betty were all dressed up as witches. The person who buried Matthew is Miss Betty. [...] Staples were put in Matthew's ears, his nipples and his tongue. Babs put scissors in his eyes.... She chopped up animals... Matthew was hurt by a lion. (Nathan & Snedeker 1995:84f.)

Og slik fortsatte det. Da saken kom frem i offentligheten i januar 1984 spredde både panikk, påstander og beskyldninger seg ikke bare utover det sørlige California. Lignende saker sprang opp også i andre stater: Jordan (Minnesota), i Reno (Nevada), Chicago (Illinois) og en rekke andre steder (cf. Nathan & Snedeker 1995:107f.). De bisarre elementene "ble med" på veien, og det som ble sagt å være barns egne beretninger ble spredd, og midlertidig legitimert gjennom medias og rettsapparatets seriøse behandling.²⁵

25 Denne gangen i utvikling av panikker og spredning av såvel motiver som prosesser er ikke noe nytt fenomen. At saker har vært gjennom rettsvesenet kan gi en legitimerende effekt på anklager og bevistenkning i saker som sies å ligne. Slik ble anklager om jødiske barneofringer spredd i det førreformatoriske Tyskland (Hsia 1989), slik ble frykt for hekser spredd og legitimert i Spania etter Pierre de Lancre's herjinger i tiliggende franske områder i 1609 (Henningsen 1981), og slik ble bevistenkning og annet spredd fra Sverige's store panikksak i Mora/Silja-området fra 1669 og utover til Salem, Massachussets i 1692 (Monter 1987).

"Voksne barn" og multiple personligheter

Retts sakene ble viktige elementer i spredningen av forestillinger. Enkelte nye momenter kom også til i forbindelse med slike saker, spesielt sammenkoblingen av satanisme og barnehager som var vesentlig i USA, men knapt kjent utenlands.²⁶ Men i forkant av sakene, til grunn for påstander og tolkninger lå ikke bare en undersøkelsesprosedyre. Når de fantastiske elementene kom på bane, med ritualer, masker, menneskeofring og kannibalisme fantes det allerede et begynnende begrepsapparat og en ramme å tolke det inn i, en ramme av sannsynliggjort moderne ondskap.

Denne rammen finner vi tydeligst og tidligst representert i boken *Michelle Remembers*, "ghostet" og skrevet på grunnlag av båndopptak av terapisesjoner mellom Lawrence Pazder og hans nåværende kone, den gang Michelle "Smith". I denne boken får vi gjenfortalt en terapisisituasjon der det kommer frem påstander om grufulle hendelser i regi av en satanistisk sekt. Sekten påstås å ha forgrepet seg mot Michelle på så grovt vis at minnene om disse hendelsene ble fortrenget. Kun ved en nærmest total regresjon til epoken hvor overgrepene ble sagt å ha funnet sted kunne hun huske, ved at hun "gjenopplevde" hendelsene og sin egen barnepersonlighets hjelpsløshet. Michelles beretning inneholder generelle tema som rituelle ofringer og kannibalisme, men også andre tema fra *Michelle Remembers* er blitt vidt spredd i terapimiljøer og blant pasienter. De dukker også etterhvert opp i norske media som da politimannen Willy Kobbhaug den 11.6.91 fortalte *Dagbladet* om barn som senkes ned i jorda, trues med slanger og lignende i satanistiske ritualer, og når den kristelige dagsavis *Vårt Land* skriver om "slangebur" som straff i moderne satanisme den 19.6. samme år (cf. Smith & Pazder 1980:156).

Som den første publiserte satanistiske "survivor" historie som inkluderer tortur og menneskeofring blir *Michelle Remembers* gjerne presentert som et vannskille i konstruksjonen av "satanisme" (cf. Victor 1993). Dette kan langt på vei støttes. *Michelle* er original i innhold, ikke bare for sine skildringer av "sorte messer", men også fordi beretningen er situert innen psykoterapi.²⁷ Psykoterapi og psykiatrisk behandling, spesielt i form av behandling for multipel personlighetsspaltning (MPD) skulle senere bli en vesentlig leverandør av nye beretninger om satanisme (Mulhern 1991, Spanos 1996, Ofshe & Watters 1994). Mange av de teoretiske forutsetningene var på plass allerede i *Michelle*. Michelle startet terapien med blant annet å gi uttrykk for en type splittethet, og terapeuten har ett svar: "I don't know any other way of bringing you and the memories back together," he said sympathetically, "without going back to them to where you think you came apart. (ibid.:30)" Michelle gikk på oppfordring "tilbake" i tid til barndommen, og Pazder følte etterhvert at han virkelig hadde kontakt med det barnet hun en gang var. Denne gangen møtte han imidlertid en helt skjult side ved denne barndommen, og antok at det dreide seg om tidligere totalt fortrenget minner om hendelser om som Michelle har taklet ved "disosiasjon." Pazder ga klart uttrykk for at den eneste måten å "bli hel" på, var ved å grave frem fortrenget opplevelser som han mente måtte ligge

26 Panikkartede tilstander rundt rettsaker om påståtte masseovergrep i barnehager har i de fleste andre land manglet satanisme-momentene. En mulig forklaring på dette kan være at forestillingen om massiv satanistisk virksomhet i barnehager var diskreditert før slike saker spredde seg fra USA. Det er for eksempel påtagelig at norske aviser som intervjuer eksperter på nettopp anklager om satanistisk rituellet misbruk i barnehager i forbindelse med Bjugn-saken *aldri* nevner satanisme med et ord.

27 Samtidig inneholder beretningen mer tradisjonelle tema som apokalyptiske profetier og opptreden av overnaturlige vesen som Satan, erkeengelen Mikael, jomfru Maria og Jesus.

bak hennes samtidige plager. Som Nicholas Spanos demonstrerer (1996) har tankene i *Michelle Remembers* klare fellestrekk til idéene bak samtidige beretninger om multippel personlighetsspaltning. Det er også i den forbindelse Michelle ser ut til å ha fått en vesentlig innflytelse utenfor rent kristne miljøer (Spanos 1996:269ff.). Mange MPD-teoretikere og behandlere har lagt stor vekt på hypnose som verktøy for å grave frem traumatiske, fortrenge minner. Michelle blir imidlertid aldri diagnostisert med MPD, og terapeutens suggesjoner blir tilsynelatende aldri blitt gitt i form av hypnotiske induksjoner. Idéer om hukommelse, fortrenge, spaltning og hypnose blir imidlertid vesentlige bestanddeler i videreutviklingen av satanismeforestillingene etter *Michelle Remembers*.

Man kunne føre tanken om MPD tilbake til tidligere vestlige konsepter om bakgrunn for splittet personlighet; til kulturelle diskurser om besettelse, demoni og hysteri, fra inkvisitoriske prosedyrer i Loudon (Huxley 1957) til Charcots kliniske arbeid, og Janets korte interesse for disosiasjon (Spanos 1996, Webster 1995, Pendergrast 1996: 424f.). Selv om vi ikke kan følge alle disse temaene, er forestillinger om hypnose, multippel personlighetsspaltning og dens etiologi såvidt vesentlige for hvordan satanismebildet har blitt skapt, sannsynliggjort og videreformidlet fra terapeutiske miljøer at det er nødvendig å spandere en del plass på dem.

Temaene griper inn i hverandre på forskjellig vis. Forestillinger om hypnose og trancestadier er sentrale, og fortsatt utbredte i en del terapeutiske miljøer. Idéer om hypnose i psykologkretser behøver ikke være spesielt forskjellige fra mer allmenne forestillinger. Slik forklares for eksempel hypnose i J.P. Chaplins *Dictionary of Psychology*:

hypnosis: a sleeplike state induced artificially by a hypnotist and characterized by greatly heightened suggestibility. For this reason the hypnotized individual shows extreme responsiveness to suggestions made by the hypnotist. As many of the early investigators observed, paralyses, anesthetics, and hyperesthesias may be induced under hypnosis. [...] Because the patient is relaxed and more subject to suggestibility under hypnosis, the state has been used for therapeutic purposes since Charcot, Freud, and Breuer. The patient is encouraged to remember and verbalize his difficulties, and supportive suggestions are given. (Chaplin 1985:216)

Til forestillingen om "hypnose" som en særskilt bevissthetstilstand hører forestillinger om suggererbarhet, som igjen (ofte) hører sammen med forestillinger om at hypnotisk respons er basert på særskilte kognitive prosesser. Man har blant annet gjort meget ut av tidligere forsøk som tilsynelatende viser hypnotisk indusert evne til å motstå, eller ikke kjenne smerte, spesielle muskulære bindinger osv. Slike ting skulle da vise at et menneske som hadde gjennomgått hypnose var i en avgrenset, annerledes bevissthetstilstand, og fulgte andre regler for bevissthet. Ett av de klareste og eldste "bevis" for dette var de hypnotiske subjektene påståtte amnesi for opplysninger og hendelser under hypnosen. Alle disse temaene har i større og mindre grad inngått i en folklore om hypnose, og denne blir også tatt svært på alvor i mange terapeutiske miljøer (cf. Yapko 1994). Forskning fra så langt tilbake som på 1940-tallet, og særlig forskning fra begynnelsen av 1970-tallet har imidlertid tilbakevist disse forestillingene på overbevisende måte (cf. Baker 1990, Spanos & Chaves 1989, Spanos 1996). At subjekter som har gjennomgått "hypnotisk indusering" skulle være

mer suggererbare enn dem som ikke har gjennomgått en slik, er grundig tilbakevist i en rekke eksperimenter fra midten av 1960-tallet (f.eks. Spanos 1996:23ff.). Selv om det er kontroversielt i visse kretser, må man kunne konkludere at tyngden av forskning også demonstrerer at såvel suggererbarhet som andre påståtte effekter av "hypnose" forklares mer økonomisk som sosio-kognitive prosesser der konformitet i forhold til situasjonsbestemte forventninger ("demand characteristics") og rolleutøvelse er sentrale elementer (Baker 1990, Spanos & Chaves 1989 cf. Lynn et.al. 1990, Coe 1990). Dermed forklares mye av den økte grad av "lydighet" overfor forslag i en hypnose-situasjon som resultat av at den hypnotiserte påtar seg den kulturelt definerte rollen som "hypnotisert". Til denne rollen hører det å fungere som "styrt utenfra", som ledet av suggesjoner fra terapeut.²⁸

I enkelte former inkluderer forestillingen om hypnosens effekter dens styrking av hukommelse. Denne forestillingen er blant dem som er svært vanlige også hos psykologer (Loftus & Loftus 1980, Lynn et.al. 1998:133), og for menigmann er den popularisert blant annet gjennom en rekke populærkulturelle produkter. "Hypnotisering" av mulige vitner til forbrytelser er et ikke uvanlig trekk i kriminalfilmer og -romaner, men har også funnet sted i virkelige kriminalsaker (Baker 1990, cf. Wagstaff 1989).²⁹ Til grunn her ligger også en større subkulturell forestilling om hukommelsens art. (På dette området florerer mer eller mindre ubrukelige metaforer og analogier basert på den subjektive erfaring av å huske.) Tidligere forestilte mange seg hukommelse som et "arkiv" der minner ble hentet frem når man fant den rette nøkkel. Nå er en mer populær analogi til "hukommelse" en videotape som hentes frem og avspilles når man "husker" som er populær: "[T]he mind is like a video tape machine in that everything is recorded, perhaps at a subconscious level, and stored in the brain but available for recall under hypnosis", som psykolog og "forensic hypnotist" Martin Reiser uttrykker det (Dineen 1998:172, cf. Loftus & Ketcham 1991, Schachter 1997). Fellestrekket er idéen om at minner ikke "egentlig" blir borte, men bare blir "forlagt" på et utilgjengelig "sted".³⁰ Man tenker seg at når det gjelder visse minner skjer "forleggingen" i form av en (svært ofte ikke nærmere beskrevet) prosess kalt *fortrengning*, ofte forstått som en passiv,

28 Saksforholdet er selvfølgelig langt mer komplisert enn som så, og berører blant annet menneskers manglende tilgang til egne kognitive prosesser (Nisbett & Wilson 1977). For å balansere J.P.Chaplin's mikrokommentar med et mer oppdatert verk som fortsatt forsøker å gå en middelvei mellom state-teoretikere og de strengeste sosial-kognitivistene: "An overwhelming body of research indicates that hypnosis does not increase accurate memory, but does increase the person's willingness to report previously uncertain memories with strong conviction. Furthermore, the hypnotized individual has a pronounced tendency to confabulate in those areas where there is little or no recollection; to distort memory to become more congruent with beliefs ... and fantasies; and to incorporate cues from leading questions as factual memories. Finally there is a high likelihood that the beliefs of the hypnotist will somehow be communicated to the patient in hypnosis and incorporated into what the patient believes to be memories, often with strong conviction." (Harold I. Kaplan et.al. *Comprehensive Textbook of Psychiatry* Baltimore: Williams & Wilkins 1989 (5th ed.) Part IV, v.2, s.1516 i Pendergrast 1996:120)

29 Et annet gjennomgående resultat i forskning på hypnose og minne, også hos "separate state" teoretikere, er at hypnotiserte subjekter blir mer villige til å gi svar, og mer sikre på svarene de gir og historiene de forteller/konstruerer, men at presisjonen ikke er større, prosentmessig enn hos ikke-hypnotiserte subjekter. De gir flere riktige og flere gale svar. Forskjellene i antall korrekte svar forsvinner imidlertid når ikke-hypnotiserte subjekter gis tid til konsentrasjon og avslapning under test (Spanos 1996, Baker 1991). Den viktigste og enkleste forklaringen på subjektors vilje og evne til å svare blir dermed at det er resultat av deres kulturskapte forventninger til hypnosetituasjonen. Denne forklaringen er etterhvert godt belagt gjennom den sosio-kognitivt orienterte forskning til Chaves, Barber og Spanos.

30 Tanken har lang fartstid i både marginal og mer allmenn psykologi og i visse religionslignende terapibevegelser (Webster 1995, cf. Wallis 1976: 33ff.).

automatisk prosess. I mye av litteraturen er dette begrepet vagt definert, og det er ikke til å undres over at nyere diskusjoner om "massiv fortrenning" vs. aktiv undertrykkelse og glemsel av spesifikke hendelser raser høyt ofte snakker man slett ikke om samme ting (Holmes 1998 cf. Wakefield & Underwager 1994, Schachter 1997). Vi skal la den vitenskapelige debatten ligge, bare notere denne at man fra enkelte deler av det terapeutiske miljø har hevdet eller forutsatt at minner, enten generelt eller mer avgrenset for minner om spesielt traumatiske hendelser, ikke forsvinner fra "lageret", men forefinnes i "ren" form, ubesudlet av sammenblanding med fantasi, andre hendelser eller senere omtolkninger osv.

Tanken om hjernens³¹ evne til å lagre all, i det minste all "vesentlig", informasjon fikk betydning for teoretisering rundt MPD.³² I sin nyere manifestasjon vokste teorien om multiple personligheter frem utover 1970-tallet, og spesielt i miljøet rundt Arnold Ludwig og Cornelia Wilbur ved University of Kentucky (Mulhern 1991). Der knyttet man i tillegg til tanken om at MPD skulle være basert på barndomstraumer.³³ Teorien går i all korthet ut på at man under traumatiske situasjoner er i stand til å forsvare seg selv ved hjelp av en mer eller mindre automatisk dissosiasjons-strategi, der bevisstheten kobler ut og over på noe annet. Teorien er basert på en reifisering av denne postulerte prosessen som en spesiell og avgrenset bevissthetstilstand, en slags hypnotisk tilstand den er analog til. Denne tanken har røtter tilbake til Freud i hans samarbeid med Breuer³⁴ og noe tidligere (cf. Webster 1995). Her finner vi også en rekke andre fellestrekk, ifølge Debbie Nathan³⁵:

Freud's French mentors, Jean-Martin Charcot and Pierre Janet, believed that hysteria occurred when a child suffered a trauma so unbearable that the mind developed amnesia by "dissociating" the terrible event into another psychic compartment, separate from consciousness. The memory was thereafter forgotten to the conscious mind, but intruded itself in somatic ways: through the paralyses, tics, bleeding, and fits, for example, that caused patients to seek treatment. The cure for hysteria, according to dissociation theory, was to access that memory and bring it into consciousness. The method of choice for this procedure was hypnosis. During trance, patients produced impassioned and detailed stories about all kinds of childhood traumas, including incest and

31 Enkelte marginale dissosiasjonsteoretikere knytter tanken om perfekt lagring av informasjon ikke til hjernen, men til den esoteriske forestillingen om "Akasha-kroniken". En forespørsel om denne teoriens status vakte sterk, negativ reaksjon hos den påtroppende presidenten i International Society for the Study of Dissociation, og dens fremste forkjemper, Ralph Allison, bekrefter at teorien ikke er spesielt populær i psykologikretser (Peter Barach og Ralph Allison, h.hv. e-post liste og privat korrespondanse). Derimot er lignende tanker mer populære i "alternative" miljøer og slike behandleres teoretiske basis for behandling av påståtte tidligere traumer. Dette gjelder nok primært fra påståtte tidligere liv, men også påståtte seksuelle overgrep i tidlig barndom og satanistisk rituelle overgrep (opplysninger fra alt.religion.wicca og sci.psychology psychotherapy).

32 Senere DID - "dissosiative identitetsforstyrrelser"

33 Som mange kommentatorer har nevnt er tidligere tilfeller av "multippel-lignende" tilstander ikke sentrert rundt traumer som kausalt. Sammenholding av multippel-diagnoser og multippel-lignende atferd krysskulturelt og krysstemporalt gir heller ingen basis for en konklusjon om at MPD/DID er relatert til barndomstraumer (cf. Spanos 1996).

34 Se Freud, Sigmund & Joseph Breuer: *Studies On Hysteria*. Penguin Freud Library vol.3 1991.

35 Men sammenlign Spanos (1996) og Mulhern (1991) for en del mer detaljer. Freuds senere avstandstagen fra både hypnose og "forføringsteorien" gjorde lenge denne tankegangen suspekt i terapimiljøer, muligens også i en overforsiktig retning når det gjaldt å akseptere reelle overgrep mot barn og voksne kvinner. Dette siste var et viktig ankepunkt i et stormløp på Freud på 1980-tallet, men det ser ut til at kritikere som Alice Miller og Jeffrey Masson har overdrevet og misrepresentert Freud i dette henseende.

molestation. (Nathan & Snedeker 1995:46)

I multipelteorier "lagrer" også den disosierte bevisstheten den traumatiske hendelsen på spesielt vis, "by "dissociating" the terrible event into another psychic compartment, separate from consciousness", og til gjentatte traumer kan det så konstrueres en egen "tilleggspersonlighet." I mindre teoretisk utviklet format ble koblingen mellom mishandling og seksuelle overgrep, fortrenning og hypnose popularisert i beretningen om Cornelia Wilburs pasient "Sybil". Beretningen fikk bokform av Flora Reta Schreiber og ble publisert i 1973. Den ble en salgssuksess på mer enn én måte:

The *New York Times* ranked *Sybil* among the ten best-selling nonfiction books of the year, and it was quickly turned into a Hollywood movie. Schreiber [sic] was deluged with letters from women thanking her for helping them understand that they were "multiples." It was not long before psychologists, in what Spiegel³⁶ termed "a whole new cult, a whole new wave of hysteria," began finding cases of multiple personality among their patients. (Dineen 1998:130)

Boken hadde langt større gjennomslag enn 50-årenes *Three Faces of Eve*, som kom ut rett før Sybil begynte behandling, og som hun hadde lest (Pendergrast 1996, cf. Dineen 1998:138 n.101). Hvorfor dette gjennomslaget? Nicholas Spanos mener dette skyldtes at boken kom samtidig med en økt oppmerksomhet rundt mishandling av og seksuelle overgrep mot kvinner og barn:

It was in the context of these societal concerns that *Sybil* (Schreiber 1973) became a best-selling psychiatric biography in the early 1970s. In the previous decade, the publication of *The Three Faces of Eve* (Thigpen & Cleckley 1957) had aroused public interest and curiosity in the idea of MPD. However, sustained popular and professional interest in this topic occurred only with *Sybil*, who, unlike *Eve*, was reported as having suffered horrendous physical and sexual abuse during childhood. Thus, the idea of a causal relationship between MPD and early sexual abuse may have gained much of its credence because of the intense societal interest in the topic of child abuse that coincided with the publication of *Sybil*. [...] The result, of course, was a proliferation of MPD case histories in which child sexual abuse was assigned etiological significance (North et. al. 1993). By 1980, child sexual abuse had gone from being considered one of the possible causes of MPD to the paramount and basic cause. (Spanos 1996:290f.)

Sybil dannet altså skole. Både psykologer og pasienter lot seg influere av det rådende klima, og multipelhistorier med grove overgrep som bakgrunn begynte å florere (Mulhern 1991:153, Ofshe & Watters 1994:205ff.).³⁷

Inn i denne utviklingen kom *Michelle Remembers* med en videreføring av mishandlingsmotivet som

36 Herbert Spiegel var en av dem som på ett tidspunkt var inne i behandlingen av "Sybil", og mannen som opprinnelig behandlet "Eve". Han har vært meget kritisk til det han oppfatter som "inflasjon" i MPD-diagnoser, men har gjentatte ganger gitt uttrykk for at han mener det er en reell lidelse.

37 For eksempler på slike historier, se f.eks. Bass & Davis 1992:438ff. I MPD og "traumeteori-kretser" har mange også ansett koblingen misbruk-MPD for bevist (Ross 1995:74ff., Herman 1992:122ff.)

koblet det hele til satanisme et tema som ble gjort ekstra relevant i forhold til uklare tema i spektakulære saker som McMartinsaken.³⁸ Den ferdigredigerte historien danner et relativt konsistent historisk narrativ der så godt som alle sentrale tema i satanismekonstruksjonen inngår: "satanic worship, ritual child abuse, blood sacrifices of animals and perhaps babies, mock burials, and defecation on crucifixes (Jenkins & Maier-Katkin 1991:133)."³⁹ Boken skapte interesse og furore:

Michelle's survivor story attracted a large audience. Even before her book was published, her story was featured in *People Weekly* magazine, which reported that the authors had received an unusually high \$100,000 advance for the hardback edition and an additional \$242,000 for the paperback version. A version of the story quickly appeared in *The National Enquirer*, spreading the story to an even wider audience. Michelle and Dr. Pazder have since appeared frequently on television, radio, and at conferences, speaking as experts on Satanic cult ritual abuse. (Victor 1993:82)

Suksessen ble fulgt av en økning av antallet "satanic survivors" i kristne miljøer. Som i tilfellet med "Sybil" gikk mange henvendelser til en av forfatterne av boken: "So popular did the book become that co-author Lawrence Pazder noted that in 1987, he was spending a third of his time consulting on ritual abuse cases" (Nathan & Snedeker 113). Det var ikke Pazder alene om, og andre brukte langt mer av sin tid på slike saker (Ofshe & Watters 1994, cf. Goodman et.al. 1994). Samtidig økte antallet diagnoser av multipel personlighetsspaltning etter grove overgrep. Utover åttitallet forekommer en viss konvergens. I løpet av noen få år skjøt antallet selv- eller terapierklærte multipelpersonligheter med senskader etter "satanistiske" overgrep i været. Innen midten av 1980-tallet kunne så mye som en fjerdedel av MPD-pasienter "huske" deltagelse i perverse satanistiske ritualer. I 1992 var andelen steget til 50% ved enkelte klinikker (Mulhern 1995, ref. i Spanos 1996:271).

Tanken om satanistiske rituelle overgrep som årsak til sinnslidelser ble spredd gjennom nettverk av terapeuter med interesse for MPD og dissosiasjon. Fra Cornelia Wilbur ledet det første panelet om MPD i American Psychiatric Association i 1977 gikk det slag i slag frem til etableringen av en egen organisasjon i 1984 - International Society for the Study of Multiple Personality & Dissociation. Satanismemotivet innen psykiatri og psykologikretser spredde seg gjennom dette nettverket, som også fungerte som viktig legitimerende autoritet på de beretninger de selv var med på å frembringe (Mulhern 1991, Ofshe & Watters 1994, Nathan & Snedeker 1995).

Spredningen skjøt ytterligere fart gjennom ytterligere "satanic survivor"-beretninger (Stratford 1989, Spencer 1989). Lauren Stratford (eg. Laurel Wilson) ser ut til å ha hatt det største gjennomslaget når man ser på antall referanser.⁴⁰ Det sies også at det er her man først finner publisert

38 Selv om *Sybil* og *Michelle Remembers* blir presentert i sammenheng i Spanos' rekonstruksjon av utviklingen av MPD-idéer, og selv om *Sybil*'s forfatter skrev en anbefaling for *Michelle*, er det også viktige forskjeller. Michelle blir aldri eksplisitt sagt å være utsatt for seksuelt misbruk, og hennes "regresjon" til barn og tosidig utagerte dialoger med Satan eller jomfru Maria blir aldri tolket som avspaltede personligheter.

39 Allerede ved utgivelsen ble opplysningene i *Michelle Remembers* kritisert av lokale observatører. Senere har også Pazder gått tilbake på at det nødvendigvis er snakk om historiske sannheter (cf. <http://www.religioustolerance.org/sra.htm#1980>). Se forøvrig Ofshe og Watters (1994:201f.) for en mer detaljert kritikk av slik fremgangsmåte.

40 Stratford (1989) inneholder imidlertid ikke noe om MPD. Det gjør derimot Spencer (1989).

"breeder"-motivet: at kvinner involvert i satanistiske sekter blir tvunget til å avle barn som fungerer som offer for sekten (Stratford 1989:124ff.).⁴¹ Motivet er blitt blant de mest sentrale i myten om den satanistiske sammensvergelsen, og gjenfinnes blant annet i Dagbladets intervju med Victor Harris 11.6.91, og i et foredrag av lederen for den norske psykiaterforeningen, Alv A. Dahl, gjengitt i *Oslo Politinytt* nr.2 1994. Stratford henvendte seg imidlertid i første hånd til et evangelisk publikum, og ble herostratisk berømt da hennes beretning ble gjennomgått av journalister fra det evangeliske tidsskriftet *Cornerstone* og funnet å være gal på alle vesentlige punkter (Passantino, Passantino & Trott 1989).

Da hadde Wilson/Stratford allerede i mange år frekventert ulike miljøer som var opptatt av satanisme og gitt mange ulike varianter av sin livshistorie (ibid.). Som mange andre av de nye "satanistekspertene" var også Wilson/Stratford inne i den ovennevnte McMartin-saken. Hvilken variant av sin livshistorie hun fortalte etterforskerne i denne saken er ikke klart, og kanskje heller ikke spesielt relevant på det tidspunkt hun kom inn i saken hadde den utviklet seg vekk fra noe hun kunne ha innflytelse på (ibid.). Da kunne nok Lawrence Pazder hatt noe større innflytelse. Som "Michelles" psykolog var han blant dem som var inne i saken i kraft av sin "ekspertise" på satanisme (bl.a. Pendergrast 1996:364). Av andre terapeuter osv var inne i saken finner vi flere som kombinerte interesser for MPD, overgrep mot barn og "det okkulte" (Nathan & Snedeker 1995:76, 82). Den nasjonale spredningen av idéene, dels i massemedia, dels i løse og fastere nettverk av terapeuter, pasienter og politifolk bidro til at en rekke lignende saker og anklager dukket opp over hele kontinentet. I barnehagepanikkene knyttes flere fenomener sammen under "satanisme"-paralyen: tanker om bevisføring hentet fra tidligere incestsaker (barn lyver ikke når de forteller, men trekker ofte beskyldninger tilbake for å beskytte, det er nødvendig å presse for å få frem opplysninger), fra multippelpersonlighetsteorier og mer ortodoks psykoterapi (minner kan fortrennes massivt til "det underbevisste" hvor de eksisterer i ren form, evt. fortrennes/disosieres til en avspaltet personlighet skapt av overgrepssituasjonen, ledende spørsmål, tvang, hypnose og/eller tvangsmedisinering kan være nødvendig "to pry open the window of disclosure"), forestillinger om store mengder ekstreme overgripere (barnesex-ringer/pedofilringer), som er ekstremt hemmelige og velorganiserte i sekterisk form. Slik ble stemning og holdninger uttrykt av en sentral behandler/etterforsker i McMartin saken, Kathleen "Kee" MacFarlane fra Childrens Institute International, i et vitnemål for kongressen i 1984:

In the past year we have undergone what I would describe as an avalanche of unanticipated proportions. We have been caught totally unprepared, and we are left staggered by it. [...]

What we are dealing with, and I have no idea how widespread it is, I have no idea of how much Federal attention it merits, but I think you need to know that I believe we are dealing with no less than conspiracies in these cases, organized operations of child predators, whose operation is designed to prevent detection, and is well insulated against legal intervention.

Preschools in this country in some instances I think we must realize have become a ruse

41 Ut fra rapporter i en rekke bøker som har annen- og tredjehånds skildringer av hva "survivors" forteller ser det imidlertid ut til at motivet er inkorporert i fortellinger fra terapisisuasjon langt tidligere.

for larger unthinkable networks of crimes against children.

If pornography and prostitution are involved, which is sometimes the case, those networks may have greater financial, legal, and community resources than any of the agencies trying to uncover them.

The proposition of these things is formidable, but many of the cases I am aware of under investigation, and most of the alleged abuse that I described could only have existed under such conspiratorial circumstances. (MacFarlane 1984:42, 46 fra <http://www.geocities.com/Heartland/5401/kee1.htm>, 14.5.98, cf. Pendergrast 1996:364, Nathan & Snedeker 1995:91)

Grunnforestillinger om diagnostisering og behandling ble omsatt i praksis. I samklang med samtidige sosiokulturelle fryktmotiv og "folk demons" som pornografer og pedofile ga "behandlingen" opphav til beretninger som, om man skulle opprettholde forutsetningene, kun kunne forklares med en enorm sammensvergelse.

Den store sammensvergelsen: politimodellen

Det større, "utenkelige" nettverket som MacFarlane så i barnehagesaker ble for mange sannsynliggjort som "den satanistiske sekt". Antallet barnehagesaker med panikkartede satanismepåstander økte, nettverket av terapeuter vokste, antallet MPD-diagnostiserte pasienter økte og mediainteressen vokste seg sterkere. Fra å være et marginalfenomen på den offentlige arena fikk det vi kan kalle den store syntesen den store satanist-konspirasjonsteorien midlertidig gjennomslag. Her smelter en rekke ulike tema som var blitt behandlet og betraktet som satanisme i ulike miljøer sammen. En oversiktlig variant av konspirasjonsteorien er syntetisert i antropologen og politirådgiveren Robert Hicks' analyse av "politimodellen" (Hicks 1990, 1991a, b). Hicks syntetiserer ut fire påstander om typer av satanistisk aktivitet som har blitt fremmet på såkalte "cult-crime" seminarer.⁴² De fire typene Hicks trekker frem er 1) tenåringssatanister eller "dabblers", 2) selverklærte satanistiske mordere, 3) offentlig kjente, organiserte satanistiske bevegelser og 4) skjulte, multigenerasjonelle familienettverk der satanisme går i "arv". De ulike typene knyttes til ulike former for og nivåer av kriminalitet, med ulike typer bevis. For tenåringssatanismen peker man ofte på graffiti, selvmord, narkotikabruk, mens man for den siste gruppens vedkommende stoler på "survivors" og undersøkelser i blant annet de store barnehagesakene (Hicks 1991b:179). Lagdelingen av modellen er som regel tilsynelatende. Som Hicks poengterer, frister modellen til å tenke kontinuitet og sammenheng, og "typer" blir fort til *nivåer* i en utviklingsbane:

Participation ... could mean starting out with just listening to some heavy metal rock music, starting to read satanic bibles, starting to be involved in a ritual, Satanic ritual, and then gradually lead to bigger and so-called, in their perspective better things. You generally will be involved in what they call a black mass. You'll the be taken in and initiated as one of their members and one of the cult people. (Gary Sworin i Hicks

⁴² Papirene jeg har fra ett slikt seminar, samt noen utgaver av en av Hicks kilder, File 18 Newsletter, konstruerer ulike nivåer som i det vesentlige er sammenfallende med Hicks oppdeling. En lignende, men mer fragmentert modell med ni elementer/nivåer presenteres også i Lanning 1989. Tenkningen reflekteres også både i en del intervjuer og i organiseringen av enkelte bøker (f.eks. Kahaner 1988).

1991b:61)

Man starter altså med å høre på musikk og lese "forbudte" tekster, og deretter faller man langs satanismens "slippery slope", og det hele blir del av en sammenhengende konspirasjon for rekruttering til "sekten". FBI-agent Kenneth Lanning kommenterer en serie politiseminar om "okkult kriminalitet," hvor de samme poengene presenteres i ni nivåer:

"During the conferences, these nine areas are linked together through the liberal use of the word "satanism" and some common symbolism (pentagrams, 666, demons, etc.). The implication often is that all are part of a continuum of behavior, a single problem or some common conspiracy. The information presented is a mixture of fact, theory, opinion, fantasy, and paranoia, and because some of it can be proven or corroborated (desecration of cemeteries, vandalism, etc.) the implication is that it is all true and documented. (Lanning 1989)

"Politimodellen" var salgbar. Kanskje var en av årsakene bruken av en enkel tankegang der hvert tegn som "lignet" kunne brukes som bevis på identitet. Dette hadde den til felles med den apologetiske, konservativt kristne antikult-litteraturen mange av betjentene baserte sine fremstillinger av satanismen på. Modellen var fleksibel, slik at nye elementer kunne settes inn mer eller mindre vilkårlig. Modellen skapte også sammenheng mellom ulike påstander ved å se ulike fenomener som tenåringsvandalisme, seriemordere og anklager om satanistiske rituelt misbruk (SRA) som ulike stadier eller fremtredelsesformer av samme fenomen.

Politimodellen, media og ryktepanikker

Hvorvidt dette var en sentral faktor i formidlingen av "ekspert-teorier" til større, mer populære forestillinger er noe usikkert. Allikevel er det klart at svært mange populærfremstillinger fokuserte på "satanismefenomenet" i nettopp en slik bredde, og med en slik underliggende essensialistisk forståelse. Det populære dokumentarprogrammet *20/20* dekket en del av bredden i sin "banebrytende dekning" i 1985:

The cast of "experts" on Satanism and ritualistic crime included: policeman Dale Griffis, police detective Sandi Gallant, and psychiatrist Dr. Lawrence Pazder (author of *Michelle Remembers*). The program focussed upon murders committed by several self-proclaimed teenage Satanists. However, it also alluded to claims about animal mutilations, grave robberies, kidnapped and missing children, the ritual murder of infants, the sexual abuse of children, child pornography, and cannibalism. (Victor 1993:18)

Mediadekningen bidro til å spre en vid forståelse av "satanisme" som koblet det til ulike former for kriminalitet. Samtidig kunne den samme mediadekningen, basert på uttalelser fra "eksperter" fra politi og terapibransjen legitimere de samme uttalelsene og heve deres status. Jeffrey Victor kommenterer at det ovennevnte fjernsynsprogrammet senere ble mye benyttet som *dokumentasjon* på "satanismeproblemet" i ulike kurssammenhenger, der det nøytt stor anseelse. Samspillet mellom media og satanistjegerere i politi og psykiatri skulle også få en videre konsekvens, ifølge Victor:

Programmer som denne episoden av 20/20 (og senere oppslag på *Geraldo, Oprah, Sally Jesse Raphael* osv.) legitimerte også lokale rykter om bl.a. tenåringsmiljøer og "satanistiske sekter", rykter og forestillinger som, også i 1985 men primært i årene 1988-90, skulle blomstre i større ryktepanikker (bl.a. Victor 1990, 1993, Ellis 1990, Roy, Eve & Shupe 1995).

Det fantes også tidligere episoder, "forbilder" der mediaoppslag og folklore utfylte hverandre i tolkning av hendelser i samfunnet. Robert Balch og Margaret Gilliam (1991) dokumenterer to epidemiske rykter om satanistiske "kulturer" som dreper mennesker så tidlig som i 1973 og 1974, med oppfølgere i 1975 og 1976. Gilliam og Balchs undersøkelse dokumenterer enkeltepisoder og forbindelser mellom dem for en relativt liten region Idaho og vestre Montana. På '80-tallet, med en stigende pressedekning, større og videre sosio-økonomiske problemer og en rekke andre rammefaktorer (Victor 1993), ble ryktene langt videre spredd. Jeffrey Victor har kartlagt hvordan 62 forskjellige steder i store deler av USA, spesielt det rurale nordøst, agerte ut frykt for satanistiske sekter i perioden 1987-90 i det man tidligere kalte massehysteri, men som mer fruktbart kan kalles "ryktepanikker"; "collective stress reactions in response to a belief in stories about immediately threatening circumstances" (Victor 1993:59, cf. Kapferer 1991). Selv om episoder skilte seg fra hverandre individuelt etter lokal forhistorie og bakgrunn, utkrystalliserte det seg visse hendelser og motiv ifølge Victor: Utgangspunktet var ofte en problematisert hendelse som involverte ungdom mistanke om narkotikamisbruk, satanisme, et selvmord, eller et drap hvorav noen oftest var marginaliserte individer. Noe lignende fant Balch og Gilliam: De nasjonalt kjente hendelsene, med Manson-saken på topp, kan ha vært med på å gi et slags "blueprint", men i Balch og Gilliams tilfeller fant de, som andre senere undersøkelser overveiende har funnet (Victor 1990, Ellis 1990) utgangspunkt i en uklar og problematisk *lokal* hendelse i forkant. I den saken som var utgangspunkt for deres undersøkelse, ble en ung, kristen kvinne drept, kort tid etter at et barn hadde blitt myrdet.⁴³ I andre tilfeller var det snakk om forsvinningsaker, selvmord og plutselige dødsfall. Samtidig som disse spekulasjonene fikk feste og ble spredd gjennom nettverk av bekjente, og i noen grad gjennom aviser, ble det også rapportert en rekke vandrefortellinger om kappekledd med hetter som sperret veien for en enslig, kvinnelig bilist. Disse ble selvfølgelig tolket som satanister.

I ryktepanikker viser bekymringene seg i økt søken etter informasjon, ofte via uoffisielle kanaler (Victor 1993, cf. Kapferer 1988). Noen autoritetspersoner benekter påstandene (og oppleves ofte som å avvise fryktfølelsen) mens andre, spesielt evangeliske "kulteksperter" og mediakjendiser bekrefter dem. Lokale bekymringer og rykter om kjente lokaliteter og enkeltpersoner veves sammen med større teorier som er blitt kjent f.eks. gjennom moderne sagn, litteratur eller større fjernsynsprogram.⁴⁴ Etterhvert øker spekulasjoner og frykt i intensitet og forventningene rettes mot en spesifikk hendelse i nær fremtid. Frem mot denne hendelsen skapes panikk-lignende tilstander. I ryktepanikkene om farlig satanisme viste dette seg bl.a. i at noen bevæpnet seg og jakt på "satanister", mens andre tok forholdsregler for å beskytte seg mot dem. I noen tilfeller ble noen

43 En tidlig konkurrent til tolkningen om en satanist-sekt, var at drapene var begått av lokale "Moonies". Senere etterforskning har konkludert med at det ene drapet høyst sannsynlig ble begått av en ung mann, da gymnaselev, som i tillegg til sitt truende asosiale vesen også hadde vist en viss interesse for okkultisme og satanisme. Balch og Gilliam førte opprinnelig ryktene om "satanisme" i forbindelse med drapene tilbake til spekulasjoner rundt denne konkrete personene og ting han hadde sagt.

44 Størstedelen av de ryktepanikkene Victor har funnet kom for eksempel i etterkant av Geraldo Rivera's store "avsløringsprogram" om satanisme høsten 1987.

uheldige utlagt som satanistenes synlige representanter syndebukker man utagerte frustrasjonen mot. Victor fant også en relativt konstant motivkrets som panikkene fokuseres rundt; at "satanistsekten" snart, i forbindelse med en merkedag, vil kidnappe og ofre en blond, blåøyd jomfru/barn (Victor 1991, 1993). I ryktepanikker om satanisme var det den totalt uskyldige fremtid som ble utsatt for fare fra den totalt skruppelløse ondskap. Oftest var panikken også fokusert rundt ungdom, og ungdomskulturens pseudo-ostensive "satanisme" ble møtt med omverdenens kvasi-ostensive. Her møttes "ekspert"-kulturene også i tolknings- og legitimeringsprosessen: Alle trekk fra kristne "survivors" og "eks-satanister", politimodeller og psykologers satanismekonstruksjon kunne trekkes inn til å gi rykter om forestående bestialiteter troverdighet (Ellis 1990, cf. Victor 1990, 1993). Hva som derimot skjedde i etterkant av panikken, varierte. Tolkninger av hendelsene, spesielt mangelen på den forventede hendelse, varierte kraftig, der noen aktører ser det hele som bevis på at der intet lå bakom ryktene, mens andre så de manglende bestialiteter som et resultat av korrekte foranstaltninger (cf. Ellis 1990). Generelle teorier om at panikkene hadde funksjon av sosial katharsis ser heller ikke uten videre ut til å kunne understøttes.

Den store sammensvergelsen: terapeutene

"Politimodellens" brede satanismeforståelse var egnet til å formidle frykt, i det den inneholdt omfattende teorier om rekruttering, omfang og bestialske forbrytelser. Den var imidlertid langt fra enerådende på "de store konspirasjoners" marked. Dels var politimodellen informert av andre "spesialister" som psykiatere og anti-kultideologer, dels bidro politifolkenes "ekspertise" til å utforme og legitimere andre konspirasjonsteorier gjennom formidling av enkeltsaker de arbeidet med, og spesielt saker som ble ført for rettsvesenet. Vi har allerede møtt MacFarlanes bekymringer om at enkelte barnehager var offer for en omfattende konspirasjon. I MPD-miljøet kan man se interessen for større konspirasjonsteorier som drevet av selve terapiprosessen (Ofshe & Watters 1994, Underwager & Wakefield 1994). I teorien som utviklet seg, het det at man var nødt til å finne alle skjulte personligheter og abreagere følelsene for alle skjulte minner før pasienten kunne bli bedre. Når pasientene ikke ble bedre, kunne dette altså enkelt forklares med at det fantes mer informasjon. Prosedyren for å hente frem mer informasjon var i svært mange tilfeller svært styrende. I ekstreme tilfeller, som slett ikke var sjeldne, stilte terapeuten ledende spørsmål til pasienten som kun svarte "ja" eller "nei" ved hjelp av fingersignaler (Mulhern 1991, cf. Hammond 1992). Terapeutene kunne på slikt vis ubevisst fremdyrke lignende beretninger fra en rekke pasienter. Kursene og nettverkene bidro til å spre forestillingene i løpet av kort tid. På den andre internasjonale konferansen for "Multiple Personality/Dissociative States" i 1985 var satanisme et uformelt samtaleemne. Allerede på konferansen året etter ble "the first purported description of the practices of satanic cults [...] included in the scientific program. A survey of the conference participants indicated that 25 percent of the patients in treatment were alleging satanic cult abuse (Mulhern 1991:154)." Pasienter og terapeuter var ofte i kontakt, og en hurtig spredning av "hemmelig" informasjon ut i et nettverk av terapeuter og pasienter skapte problemer for forsøk på uavhengig verifisering. Richard Ofshe oppsummerer Bennett G. Braun, en (tidligere) ledende teoretiker på området multipl personlighetsspaltning⁴⁵ og kobling til SRA:

45 Braun var en av stifterne av International Society for the Study of Multiple Personality & Dissociation.

Among patients today, according to Braun, information spreads phenomenally quickly. "I could ask a question about a cult and a patient would say, "That sounds familiar to me. I'm going to a survivor group tonight and I'll ask about it," said Braun. "At the meeting ten more people have the detail, and when they get home these people have tremendous phone bills by the next morning five hundred people in California alone have heard about it. I'm not kidding." [...] The contamination effect is equally dramatic among professionals, according to Braun. After telling another therapist a story that he heard in therapy, he said, within a week he had heard that there were three cases in existence. By tracing the story, he learned that all three "cases" were different versions of his story. (Ofshe & Watters 1994:249)

Når lignende beretninger dukket opp, tilsynelatende uavhengig, med stor geografisk spredning, var fristelsen til å trekke vidtrekkende konklusjoner stor. På tross av sin tilsynelatende kritiske bevissthet om spredning og informasjons-kontaminering, konkluderte Braun med at:

"we are working with a national-international type organization that's got a structure somewhat similar to the communist cell-structure, where it goes from local, from small groups to local consuls, regional consuls, district consuls, national consuls and they have meetings at different times." (Braun, i Mulhern 1991:166.)

Andre av hans kolleger har konstruert en mer omfattende forhistorie og samtid. Corydon Hammond, tidligere president for American Society for Clinical Hypnosis og professor ved universitetet i Utah, rekonstruerer bakgrunnen for "the Cult" slik:

Here's where it appears to have come from. At the end of World War II, before it even ended, Allen Dulles and people from our Intelligence Community were already in Switzerland making contact to get out Nazi scientists. As World War II ends, they not only get out rocket scientists, but they also get out some Nazi doctors who have been doing mind-control research in the camps.

They brought them to the United States. Along with them was a young boy, a teenager, who had been raised in a Hasidic Jewish tradition and a background of Cabalistic mysticism that probably appealed to people in the Cult because at least by the turn of the century Aleister Crowley had been introducing Cabalism into Satanic stuff, if not earlier. I suspect it may have formed some bond between them. But he saved his skin by collaborating and being an assistant to them in the death-camp experiments. They brought him with them. They started doing mind-control research for Military Intelligence in military hospitals in the United States. The people that came, the Nazi doctors, were Satanists. Subsequently, the boy changed his name, Americanized it some, obtained an M.D. degree, became a physician and continued this work that appears to be at the center of Cult Programming today. His name is known to patients throughout the country. (Hammond 1992)

Den satanistiske ondskap er med andre ord kontinuerlig med en annen ikonisk representasjon av

menneskelig ondskap, nazismen, og nazistene/satanistene samarbeider med "military intelligence" et samarbeid mellom ondskapsikonet og "myndighetene". Det er vanskelig å unngå å se hvordan dette nok engang passer inn i amerikansk myndighetsfiendtlig populisme for den saks skyld også høyreekstremisme og en pågående frykt for myndighetenes kontroll av individet ved hjelp av skjulte teknikker.

Dette blir enda mer påtagelig når Hammond deretter går i detaljer om "satanistenes" kontakter i etterretningstjenesten, og hva slags prosedyrer han mener de benytter seg av for å "programmere" sine ofre.⁴⁶ Temaet med etterretningstjenesten, nasjonalt og internasjonalt følges opp av en annen ledende MPD-SRA spesialist, Colin Ross, som senere skifter til en mer nøytral posisjon når det gjelder forekomst av SRA, og istedet fører pasientenes beretninger tilbake til CIA og "mind control" teknologi. Lignende teorier slo rot i mange miljøer også når satanismeteoriene ble spredd utover den engelsktalende verden mot slutten av 1980-tallet.

Internasjonal spredning

Mens McMartin-saken haltet seg frem mot frifinnelse og skepsis til stadig mer sensasjonelle påstander om satanismens forbrytelser vokste, skjedde flere tragiske begivenheter som tilsynelatende støttet opp om satanistjeggernes varselsrop. Den 14 mars 1989 forsvant en 21 år gammel amerikansk student ved navn Mark Kilroy under et besøk i Matamoros i Mexico. Etter fire uker med stadig mer intense søk, ble han funnet død på en ranch utenfor Matamoros. Det ble også funnet 12 andre lik. De fleste var lemlestet, og det viste seg at alle sammen hadde blitt ofret rituelt i ritualer, angivelig for å gi magisk beskyttelse til narkotikabanden som holdt til der.

Kokainsmugleren Adolfo Constanzo hadde konstruert sin egen variant av Palo Mayombe sammen med "høyesteprestinnen" sin, antropologistudenten Sara Aldrete en variant som var mer inspirert av filmen "The Believers" enn av tradisjonell religion. "The Believers" fokuserer på en sekt som praktiserer menneskeofringer for å oppnå overnaturlig kraft og beskyttelse (Green 1991). Aldrete og Constanzo brukte filmen aktivt som "opplæring" for bandemedlemmer. Massemedia fokuserte imidlertid primært på den avvikende religionen og koblet primært sine tolkninger til en diskusjon av avvikende religiøsitet generelt og religioner som vudon, santeria og palo mayombe spesielt.⁴⁷ Slik ble koblingen "avvikende religion", "satanisme" og menneskeofring befestet med et konkret eksempel som for mange ga troverdighet til eksisterende forestillinger (f.eks. Raschke 1990). Ikke minst viste dette seg i lokal ryktespredning i sørstatene (Green 1991). Matamoros-hendelsen kan også ha vært medvirkende til spredningen av rykter om den nært forestående ofringen av et blondt, blåøyd barn som også spredde seg sørover i denne perioden (cf. Victor 1991).

Slike ryktepanikker er blant de klareste konsekvenser av den amerikanske satanisme-konstruksjonen på 1980-tallet. Dersom man fokuserer på den internasjonale spredningen er de allikevel et sidespor

46 Hammond går også i detalj om hvordan han får frem disse opplysningene, og hvordan han så "deprogrammerer" pasientene igjen. Beskrivelsen minner mest av alt om et middels avansert dataspill.

47 Det er dessverre alt for enkelt å forklare slik fokus på kjente religioner: for det første er kjennskap til det som for de fleste er marginale religioner generelt lavt, og kravene til presisjon ikke spesielt høye. For det andre kreves det av journalisten at han har materialet ferdigskrevet i løpet av kort tid. Da oppsøkes naturlig nok kjente oppslagsverk, akademikere med kjennskap til tradisjonen o.l. mens den unike blandingen av populærkultur og privat psykopatologi som flourerer i saker om påstått satanisme i forbindelse med grov kriminalitet forblir ukjent inntil senere stadier.

(cf. Victor 1998, 1993, LaFontaine 1998). De internasjonale prateprogrammene (Oprah, Geraldo) ble én arena for presentasjon og formidling til alminnelige mennesker både i og utenfor USA. For spredningen av satanismepåstander var allikevel de faglige nettverkene innen politietater, sosialvesen og den mangslungne "terapi"-industrien langt viktigere (Victor 1998, LaFontaine 1998, Jenkins 1992). I formidlingen utover USAs grenser kunne imidlertid hendelser som Matamoros kombineres med slike kurs. Det andre oppslaget i norsk presse som bragte SRA-forestillingen, var en slik NTB-artikkel fra 27.6.89:

Freetown, Massachusetts: De rituelle drapene på 15 mennesker som en narkotikabande i Mexico sto bak, har skapt ny bevissthet om det voksende problemet med okkult kriminalitet i USA. En voksende gruppe av "kult-purker" får nå spesialopplæring i å oppdage tegn til alle former for denne typen forbrytelser. [...] Politiet i delstaten Connecticut arrangerte nylig den første spesialkonferansen om okkult kriminalitet. Om lag 300 politifolk fra hele det nordøstlige USA deltok. Hovedemnet på konferansen var hvordan man skal skille virkelig satanisme fra barnestreker begått av tenåringer, og hva man skal gjøre med begge disse typene av virksomhet. [...] Alan L. Alves fra Freetown i delstaten Massachusetts er en av de nye "kult-purkene" i USA. Så langt har han ennå ikke arrestert en eneste satanist. Han har heller ikke funnet bevis for menneskeofringer ved noen åstedsetterforskning. Likevel er han overbevist om at satanismen er et alvorlig problem, og at menneskeofring virkelig skjer. -De organiserte satanistene etterlater seg overhodet ingen spor. Men de dreper, sier Alves. -Det er en del av deres tro. De må simpelthen ofre. De dreper småbarn.

Kursvirksomhet, internasjonale og nasjonale samlinger ble oppsamlingsplass for grupper som kunne handle i forhold til en utvidet forståelse av "satanisme". Hicks (1991) har fokusert på hvordan etterutdanningsvirksomhet var med på å spre kjennskap til "kultkriminalitet" blant politifolk over hele USA. Etterhvert kom også politi fra andre land til å delta i slike seminar, og seminarvirksomheten ble også eksportert sammen med seminar materialet. Det later i alle fall til å være relativt høy grad av homogenitet mellom såvel amerikanske og britisk kurs, og det internasjonale kurs som var med på å føre ovennevnte politibetjent Willy Kobbhaug i retning av satanistisk kriminalitet. Fra Kobbhaug gikk materialet til *Oslo Politinytt*, vår/sommer 91 før historien fant sin vei til Dagbladet. Her ble det meste gjentatt i kortformat: "Indikatorene" på satanistisk virksomhet, indikatorene på "SRA" for barn, historikk, den brede definisjonen og de hårreisende eksemplene alt nedtegner seg i videreformidlingen til såvel norske politifolk som til norske media (ibid., cf. Dagbladet 11.6.91, 3.8.91, *Dagen* 15.6.91).

I denne perioden spredte den (hovedsaklig) amerikanskproduserte satanismefrykten seg også til andre land som New Zealand, Australia, Nederland og ikke minst England og Storbritannia forøvrig. Storbritannia ble en viktig "conduit" for formidlingen til Norge og Skandinavia. Fortellingene om satanisme og rituelt misbruk nådde de britiske avisene i 1988, men allerede i 1989 kan man se forestillingen befestet, sier Philip Jenkins:

What is remarkable about the British panic is the speed with which the ideas were first noted, accepted, and naturalized, and then became the motive force for far-reaching

action by police and social service agencies. The whole cycle occurred in at most three or four years. Ideas of ritual crime came to permeate the thinking of various bureaucratic agencies. (Jenkins 1992:169)

Han forklarer den hurtige overgangen fra utenlandsk påvirkning til innenlandsk befestning, og fra idé til basis for omfattende offentlig inngripen ved å påpeke viktige formidlingsledd. For det første hadde den generelle befestningen av forestillinger om omfattende seksuelle overgrep mot såvel barn som voksne vært sterk. Dette skyldtes blant annet en serie dokumenterte tilfeller, da politiet tidlig på åttitallet avdekket en rekke organiserte, grove overgrepssaker overfor barn og ungdom. For det andre var forestillinger om hvor vanlige overgrep var, og hva slags konsekvenser de kunne ha godt befestet i segmenter av såvel Labours ideologiske venstrefløy som blant segmenter av sosialarbeidere. For det tredje fantes en sterk britisk konspirasjonsteoretisk ryktetradisjon om satanisme såvel som en voksende og velpublisert "okkult" bevegelse (cf. Ellis 1993). For det fjerde ble eksistensen av slike okkulte bevegelser del av den retoriske basis for en rekke påstander og samtididiagnoser fremmet av evangeliske organisasjoner. Noen av de individer og grupper som var involvert i evangelisk antikultarbeid arbeidet også med både "avhoppere" fra okkulte bevegelser og med barnevern. I tillegg var det en omfattende overføring av idéer fra USA, fasilitert av såvel felles språk, felles profesjonell, ideologisk eller teologisk tilhørighet som etablerte personlige og profesjonelle kontakter (Jenkins 1992, cf. La Fontaine 1998).

Jean La Fontaine oppsummerer vesentlige konklusjoner fra Jenkins:

.. Jenkins [...] demonstrate the interdependence of ritual abuse allegations with other, earlier panics about violent sexual predators who target women and children. Jenkins also shows how shifting attention to the safety of children allowed other campaigns, such as the campaign against pornography or sexual assault to gain support by association with campaigns for the protection of children, as well as themselves contributing support to the joint endeavour. One might say, though Jenkins himself does not put it this way, that the satanic abuse allegations provided a way to absorb many earlier concerns into a single terrifying image of unimaginable danger to children. (La Fontaine 1998:20)

I det evangeliske miljøet hadde man, på tross av Englands relativt sterkt sekulariserte status, en solid basis av konservativt kristne moralske entreprenører som søkte innflytelse i samfunnet. De nye teoriene om satanisme passet som i USA godt til slike formål, og til å begynne med etablerte diverse aktivister fra konservativt kristne kretser "eierskap" til satanisme som problem (Jenkins 1992:162ff.). Det var de som fikk forespørsler, det var de som fikk "ekspertstatus" og de bidro også til å begynne med svært aktivt i nettverket av "terapi" og barnevernsspesialister. Kursingen kom i en bølge, og fikk betydelig omfang:

Between April and September 1989, ritual abuse was a major theme at three conferences at Reading, Dundee, and Harrogate, with sponsors including the Association of Christian Psychiatrists. [...] There were also lesser conferences and seminars, as at Lancaster, Bolton, Cardiff, and London. Apart from the meetings, the ritual abuse

theorists made their views known through a number of publications (Jenkins 1992:169f.)

Publikasjoner og kurs hadde i utgangspunktet sin basis i amerikansk "ekspertise" og evangeliske miljøer, men fikk etterhvert fotfeste i andre, britiske miljøer og bidro til å endre fokus. Både Jean LaFontaine og Philip Jenkins tegner et bilde av forskjellige faser i den britiske resepsjonen: Først var det evangeliske fokus på frafalne satanister som hadde vendt om til Jesus, drevet av briter og amerikanske besøkende. Til denne fasen hører også de første virkelige "survivor"-beretningene etter amerikansk mal. Deretter overtok saker som dreide seg om påstått satanistisk misbruk av barn. Disse sakene brakte med nødvendighet inn britiske sosialarbeidere, politi og rettsvesen, hvorav de to siste instansene var overveiende mer skeptiske enn den første kategorien. I forkant av og i forbindelse med slike saker forekom kurs om rituelt misbruk av barn og voksne, som i stor grad ble holdt av amerikanske entreprenører som politimannen "Jerry" Simandl og og sosialarbeider Pamela Klein (Jenkins 1992, La Fontaine 1998, cf. Victor 1993⁴⁸). Etersom påstandene om satanistisk misbruk ble trukket inn under rettsvesenet ble de diskreditert, og i den tredje fasen var fokus tilbake på "survivors", men nå med terapi-profesjonen som de viktigste "eiere" av satanismeproblemet (La Fontaine 1998:162).

Selv om aktivistene var få, og eierskap varierte strakk det seg tidvis vidt, og forbindelsene gikk på kryss og tvers:

A succession of different groups that campaign for the recognition of satanic abuse can be identified as the core of the campaign, but the categories of its supporters extended beyond these groups and the core itself has altered. There are networks of connections among the individuals who have become prominent in the last few years on the issue of satanic abuse and the earlier campaigners, and some, though not all, of these links can be identified. (La Fontaine 1998:161)

Aktivister fra terapiprofesjoner overtok etterhvert som ledende eksperter på "satanisme," men til å begynne med var det amerikanere og etablerte kristne miljøer som var pådriverne. En av dem som klarte å etablere et midlertidig "eierskap" av satanismeproblemet var Dianne Core, nevnt over som en av de sentrale kildene for Dagbladets tidligste reportasjer om satanisme, såvel som en kontinuerlig kilde til senere kommentarer og "avsløringer" (f.eks. Dagbladet 11.8.90, 11.6.91, 3.8.91, 20.10.91). Fra spredningen av de nye satanismeforestillingene begynte i det små i 1986 til 1990 var hun en av de sentrale aktørene på det britiske "markedet", men mistet så troverdighet i såvel egen organisasjon som i den større sammenhengen (La Fontaine 1998:164) da den britiske kampanjen gikk over i en ny fase, der mindre religiøst orienterte aktører søkte å overta. For et lite religiøst orientert publikum fikk Core og andre evangelisk kristnes retorikk et noe uheldig preg når man skulle kjempe mot en etterhvert mer skeptisk opinion. I 1988 sa Core:

We're in the middle of the most massive spiritual warfare. The whole satanic movement

48 Pamela Klein saksøkte Open Court og Jeffrey Victor for omtalen hun ble til del i Victors bok. Forlaget vant saken.

has decided to initiate as many young people as it can. We are at war. At this moment, in this country, Satan is winning, he's in the lead. (Core i Jenkins 1992:167)

Slik retorikk kunne kanskje være salgbar for et publikum bestående av konservative og karismatiske kristne, men i forhold til å legitimere en sekulær jakt på påstått kriminelle satanister var den både overflødig og uheldig. I 1991 var hun satt på sidelinjen i den britiske kampanjen, men opprettholdt klar tale:

I am convinced that Satanic abuse not only exists but is a real danger to modern family life. About four thousand babies are born into covens to be used for sacrifices and cannibalism. This is only the tip of the iceberg. (ref. fra intervju Daily Star 20-21.9.91, gjengitt i Jenkins 1992:167).

Det er på dette tidspunkt at hun, sammen med journalisten Fred Harrison spilte en viktig rolle i formidlingen av satanismeteorier til Norge.

Kort om Norge

Som nevnt innledningsvis var det freelance-journalisten Fred Harrison som gjennom Dagbladet formidlet det første virkelig store oppslaget som befant seg fullstendig på innsiden av satanismemyten (11.8.90). Via Dagbladets London-kontor ble Harrison/Core viktige leverandører av nyheter og kommentarer. Som perifere skikkelser uten noen umiddelbar legitimitet eller noe større norsk nettverk å falle tilbake på, var det imidlertid begrenset hva slags gjennomslag de kunne få. Ennå i 1990 var det laber norsk bekymring for satanisme, og interessen for denne type materiale fantes primært i den konservativt kristne dagsavisen Dagen, som lenge hadde trykket historier om satanistisk rock, "baklengs maskering", okkultisme tegneserier for barn og andre utviklingstrekk de anså som bekymringsverdige. Dette fikk en noe annen vending da Kobbhaug trådte frem på scenen i 1991. Ikke bare støttet han beretningene fra Core og Harrison året før med nyetablert kunnskap fra det internasjonale antisatanistmiljøet blant politifolk, han kunne også supplere beretningen med beskrivelse av et norsk "case". En anonym norsk kvinne, i behandling hos en anonym norsk terapeut kunne fortelle om sine egne, forferdelige opplevelser hos satanister. Resultatet var en relativ eksplosjon av interesse, der såvel tilhengere som kritikere av teorien om en farlig satanistisk konspirasjon tok til orde.⁴⁹ Imidlertid så interessen ut til å legge seg igjen, med avslutningen av "agurksesongen". Bak kulissene foregikk imidlertid en del virksomhet i løpet av vinteren 91-92, og sommeren-høsten 92 var satanismen tilbake som nyhetsstoff, nå understøttet av blant annet flere brutale handlinger utført av tenårings Satanister og rykter rundt de første kirkebrannene.⁵⁰ Tenårings Satanister og kirkebrennere var imidlertid enda ikke fullstendig enerådende i den norske forståelsen av "satanisme." I løpet av oktober 1992 kom resultatet av lengre tids arbeid av Vårt Lands Asle Finnseth. Han kunne fortelle om flere norske kvinner som sa seg misbrukt av satanister gjennom mange år, og som var til behandling hos en rekke forskjellige norske terapeuter. Enkelte barn var også til behandling, ble det fortalt. Den uverifiserte hovedhistorien om "Astrid" gjentok så

49 Blant de kritiske betraktninger var artikler av journalist Kjetil Wiedswang i *Dagbladet*, *Journalisten* og *Skepsis*, og antropologen Jan Brøgger i *Aftenposten*. En av de tidligste kritikkene kom i en kommentar fra psykologen Hans Widermeyer i *Dagbladet*.

50 For en fylldig gjennomgang av fenomenet, se Søderlind & Moynihan 1998.

godt som alle trekk fra den amerikanske satanismekonstruksjonen. Politiet forholdt seg skeptisk, i alle fall offentlig, slik de også forholdt seg skeptiske i forhold til kirkebrennernes "satanisme". Enkelte elementer i politiet skulle imidlertid vise seg å bibeholde vesentlige trekk fra den amerikanske konstruksjonen: Den ferdige, og ikke offentliggjorte, rapporten om de norske kirkebrannene,⁵¹ inneholder direkte oversatte partier fra amerikanske politirapporter, med en omfattende liste over påståtte satanistiske helligdager med påkrevde menneskeofringer, samt en liste over påståtte satanistiske symboler blant annet et anarkistmerke og et Mercedes-symbol, en kopi av trykkfeilen for fredssymbolet fra den amerikanske originalen. Det som glimrer med sitt fravær er ironisk nok et av de sentrale symboler for Church of Satan, et omvendt kors på et uendelighetssymbol.

De etterforskere som hadde befatning med påstander om satanisme viste imidlertid liten interesse for slike konspirasjonsteorier.⁵² Offentligheten vendte seg også i hovedsak vekk fra de morbide SRA-fortellingene, ettersom de store avsløringene lot vente på seg. Derimot ble det i en periode brent stadig flere kirker, og "black metal"-musikere som Vikernes og Aarseth stilte (i alle fall tilsynelatende) meget villig opp som langt mer konkrete ondskapsikoner. Kirkebrannene ga grobunn for lokale aksjoner og motreaksjoner som kan tolkes i lys av Bill Ellis' modell om ulike former for utagering av forestillinger. Folk gikk holdt vakt rundt kirkene sine, og flere ble mer oppmerksomme på mulige tegn på satanisme i nærmiljøet. Rykter om drepte katter dukket opp flere steder, og reaksjoner på "satanistisk" graffiti ble sterkere. Den betydelige hermeneutiske fleksibilitet frykten for satanisme kunne gi opphav til, ble kanskje mest tydelig demonstrert da kaoset etter en skoleklassers dagstur i fjæresteinene utenfor Tønsberg ble tolket som tegn på satanistisk virksomhet (Dagbladet 13.6.94). Skoleklassens "henging av miljøsvinet" ble tolket som et satanistisk offer, en frittstående stige som "hets mot 'Himmelstigen'", og diverse figurer ble sagt å ha okkult innhold. I likhet med enkelte, mer velutviklede amerikanske panikker, ble det hele koblet opp mot en rekke påstått satanistiske bøker på det lokale biblioteket. I en senere reaksjon ble en rekke "crop circles" forsøkt presentert som satanismetegner, men med lite hell: tolkningen ble umiddelbart møtt med sterk skepsis (Hamar Arbeiderblad 11.8.97).

Det bildet av satanisme som har hatt sterkest gjennomslag etter 1993 later helt klart til å være det innenlandske kirkebrennerfenomenet. Dette forhindret ikke videre spekulasjoner delvis i, og delvis utenfor pressen. Fred Harrison ga intervjuer til pinsebladet "Troens Verden". Kristne menigheter og foreninger avholdt kurs og kjøpte inn foredrag om satanisme. Det gjorde også flere terapimiljøer (Hartveit 1993:278f.), samt norsk Rettsmedisinsk Forening (Dahl 1994). Påvirkningen fra USA og England nådde fra terapimiljøer over i selvhjelpsgrupper og deres ideologer: I 1996 rapporterte et støttesenter mot incest om to grupper satanister som misbrukte et tosifret antall barn (VG 19.9.96), men ettersom man nektet å gi nødvendige opplysninger videre til politiet, ble saken stående stille.⁵³

51 Soknes, B.K., K. Nysæter, V. Antun, A. Lyssand, m/B.Røisli: *Kirkebranner og satanistisk motiverte skadeverk etterforskning og påtale*. ØKOKRIMs skriftserie 11 Oslo 1998. For en mer utfyllende, men langt nær fullstendig omtale, se min kronikk i Dagbladet 19.12.98 ("Da Fanden tok Økokrim"), eller en noe lenger artikkel i SkeptikerNytt 5-6 98. Begge er tilgjengelig på internett, via henholdsvis <http://www.dagbladet.no/kronikker> og <http://www.skepsis.no/tema>

52 Unntaket var selvfølgelig Kobbhaug, som imidlertid først (1992) ble overflyttet fra sedelighetsavsnittet, og etterhvert (1998) forsvant helt ut av bildet grunnet egne problemer med rettssystemet.

53 Sist jeg sjekket saken sto den fortsatt i dødvanne. Det ble rapportert at ledelsen for støttesenteret var idømt dagbøter

En rekke bøker ble også produsert. Okkultismehistorikeren Karl Milton Hartveit, en av de mest brukte (og relativt nøkterne) "ekspertene" i avisenes intervjuer, utga "Djevelen danser" i 1993. Boken, som primært var et normativt oppgjør med det han oppfattet som skadelige trender i okkultismen ga på tross av en grunnleggende kritisk innstilling avgrenset tilslutning til SRA-myten (1993: 258, 261ff.). Mens Hartveit holdt noe avstand og overveiende viste skepsis, var kretsen rundt den norske teologen og sosiologen Eva Lundgren mer pågående. Antologien *La de små barn komme til meg* (Lundgren 1994) har som eksplisitt formål å "nedkjempe den rituelle muren" (ibid.:8). Dette får mange (og uklare) uttrykk i boken, men det sterke programmet fra innledningen søker å sannsynliggjøre at rituelle, deriblant eksplisitt satanistiske, overgrep på tross av den offentlige skepsis har vært og er et historisk faktum på linje med andre tidligere mistrodd forbrytelser mot kvinner og barn. Materialet i boken er tildels fra Sverige, dels fra Norge, men man benytter også eksplisitt materiale fra de amerikanske og britiske panikkene som dokumentasjon på at dette er et internasjonalt problem. Legitimeringen er terapeutisk og feministisk, på samme måte som hos en vesentlig gruppe britiske aktører (Jenkins 1992). Den vesentligste forskjellen på disse, og de øvrige satanisme-teoretikere vi har behandlet, er at den totale ondskapen de påståtte handlingene demonstrerer føres tilbake til en patriarkalsk samfunnsform, og den kultur denne sies å fremme. Innholdsmessig opprettholder denne norsk-svenske boken de viktigste ingrediensene fra den amerikanske satanismekonstruksjonen når det gjelder handlinger; seksuelle overgrep, drap, nekrofil, kannibalisme. Ettersom en del av den empiri og begrunnelse for å ta påstander om rituelle overgrep på alvor er likheten med amerikanske og engelske beskyldninger er dette ikke overraskende (ibid.:304ff.). I motsetning til Hartveit knytter de ingen forbindelser til populærkultur og rockemusikk, noe som primært kan skyldes deres tematisk mer snevre horisont. Temaer som disosiasjon, multippel personlighetsspaltning og spesielle prosesser for traumatiske minner nevnes imidlertid, men dette er ikke noe hovedanliggende. Videreføringen av disse temaene er sterkere i psykiatrisk diskurs, slik vi finner det i professor Alv Dahls foredrag til Norsk Rettsmedisinsk Forening. Etter å gjort klart at kunnskap om rituelle overgrep er skjult, og kun formidlet i hemmelige nettverk analogt til militære som bedriver tortur, skriver Dahl:

Et sentralt punkt er å sørge for at ofrene ikke røper noe av det de er blitt utsatt for. Dette skjer systematisk gjennom *hjernevask* altså psykologiske påvirkningsmetoder som heller ikke er tilgjengelig gjennom vanlige kanaler. Barna innenfor gruppen programmeres til ikke å huske hva de har vært med på. Det skjer gjennom anvendelse av moderne psykologiske teknikker som omfatter hypnose, atferdsterapi og bruk av nervemedisiner. Det som oppleves i gruppen er psykologisk avspaltet og utilgjengelig for ofrene (Dahl 1994:19).

Det later imidlertid ikke til at disse videreføringene av satanismekonstruksjonen har hatt gjennomslag utover det helt begrensede i spesielle miljøer. Som litteratur, rapporter og kursmaterial lever allikevel konstruksjonen videre blant aktører i viktige institusjoner.

for tilbakeholdelse av informasjon, men fortsatt nektet å samarbeide med politiet.

Teoretisk oppsummering og diskusjon

Satanismebilder av den typen vi har sett over, er påstander om problemer i samfunnet, om kriminalitet, om sykdom, om menneskets tilstand. Påstander om at noe er et sosialt problem er også, som religionsfenomenologen Richard Stivers noterer, påstander om sosiale "onder" (Stivers 1982). Stivers ser slike bilder som mer eller mindre sekulariserte myter om ondskap. For historikere og antropologer er bildet av "satanisme" vi har fulgt velkjent som ondskapskonstruksjon. Det krysskulturelle fenomen man kan knytte det til omtales ofte som personifiseringen av det u- og anti-menneskelige mennesket i forestillingen om "nattheksen". Forestillingen er for de fleste best kjent i europeiske samfunn fra hekseforfølgelsesens tid (cf. Levack 1995, Ankarloo & Henningsen 1987), der den etterhvert tok form av lignende påstander: En skjult sekt av satan-dyrkende menn og kvinner brøt med alle normer for atferd, blant annet ved å drepe og spise småbarn. Et spørsmål som kan reises, og som implisitt er besvart benektende over, er hvorvidt man kan si at vår tids satanismekonstruksjon er en "tilbakevending" av en tidligmoderne forestilling. Spørsmålet kan, overfladisk sett, synes rimelig. Det *er* mange parallelle trekk, noe som også har blitt fremhevet av dem som tror på fortellingene om en farlig, moderne satanisme og som bruker blant annet historiske beretninger som dokumentasjon på at slike aktiviteter har foregått lenge, i det skjulte. Blant parallellene finner vi, som også skeptikerne gjerne fremhever, påstander om "nocturnal activity, child victimization, illicit sexuality, blood ritual, cannibalism/vampirism, and death" (Stevens 1992:242). Disse blir imidlertid av skeptikere som antropologen Stevens sett som universelle trekk ved *demonologier*; "an ideology of evil, an elaborate body of belief about an evil force that is inexorably undermining society's most cherished values and institutions" (Stevens 1991:21). Selv om betegnelsen demonologi historisk har vært knyttet til forestillinger om ondskapsfulle, overnaturlige vesen, benyttes det altså i en rent sekulær kontekst om en bestemt forestillingstype: radikal, menneskelig "ondskap", anti-sosial og anti-menneskelig virksomhet. Stevens spekulerer i et mulig evolusjonsbiologisk opphav til det universelle ved slike forestillinger, men understreker også at man må finne historiske og kulturelle årsaker til bruken av dem i en konkret sammenheng. Man kan dermed forvente at konstruksjonen av radikal, menneskelig ondskap både har generelle grunntrekk som kan synes relativt universelle i det disse grunntrekkene peker på inversjon av verdier som er viktige i de fleste samfunn og at disse grunntrekkene får en kultur- og periodespesifikk utforming. Om vi kan ane en videreføring av tradisjonelle demonologier, og sammenligningen med tidligere tiders forestillinger brukes eksplisitt som basis for å legitimere de nye, er det altså klart at satanismedemonologien ble konstituert på basis av moderne fryktfenomen, og legitimert ved moderne ideologier. For å ta et enkelt eksempel på grunnmotiv som i retorikken blir bevis for likhet mellom perioder: Også under renessansens heksepanikker var man opptatt av en Satandyrkende sekts nattlige aktiviteter og "illicit sexuality". Som blant andre antropologen Jean La Fontaine (1998) fremhever, fremtrer imidlertid "nattlige aktiviteter" og "illicit sexuality" i andre former i det moderne materialet enn i det tidligmoderne. Der man i før- og tidligmoderne samfunn fokuserte på nakenhet, dans og lignende, er fokus i nyere tid på grove overgrep mot barn. Forklaringer, tolkninger av ord, argumentasjon og bevisføring er også (selvfølgelig) legitimert i vår tids språk og med midler som tilsynelatende er legitime for et moderne samfunn. Forestillingen om at "[n]oen hypnotiserer seg selv for å flykte"; at noen utvikler splittet personlighet (Dagbladet

11.8.90)" er eksplisitt hentet fra og legitimert gjennom en psykologisk, terapeutisk diskurs. Det er også åpenbart at en passasje som den følgende er preget av en moderne psykologiserende diskurs: "En schizofren sengevæter med sykkelig nysgjerrighet for død og lemlestelse, gjerne med en uforklarlig frykt. Slik kan du for eksempel kjenne igjen et satanisk barn." (Dagbladet 11.6.91)

De eventuelt universelle⁵⁴ grunnmotiv i demonologier får altså en kulturspesifikk utforming der forestillingen formes og sannsynliggjøres i termer som er aktuelle for et samfunn eller en subkultur. Det perspektiv som er valgt i fremstillingen over er at forestillinger ikke springer nakent ut av folkedypet, men at de formes underveis av hendelser og spesielt interesserte aktører. Motivene i satanismeforståelsen utformes i delvis gjensidighet mellom en rekke ulike profesjons- og interessegrupper og subkulturer, i relasjon til deres verdens- og fiendebilder. Disse utgjør de *moralske entreprenører* som fremmer påstander om satanisme som et sosialt problem. I den klassiske formuleringen er prototypen på den ene typen moralsk entreprenør, "regelskaperen"⁵⁵,

the crusading reformer. He is interested in the content of rules. The existing rules do not satisfy him, because there is some evil which profoundly disturbs him. He feels that nothing can be right in the world until rules are made to correct it. He operates with an absolute ethic; what he sees is truly and totally evil with no qualification. [...] It is appropriate to think of reformers as crusaders because they typically believe their mission is a holy one. (Becker 1973:147f.)

Denne formuleringen av moralske entreprenører forutsetter at forståelse av noe som et "problem" er aktivt konstruert, heller enn "oppdaget", som en *tolkning* av tilstand, heller enn (nødvendigvis eller kun) som en tilstand (cf. Spector & Kitsuse 1987 [1976]: 60). En slik formulering tar innover seg den massive kritikk tidligere sosiologisk teoretisering om "sosiale problemer" har fått for sin skjulte eller implisitte normative dimensjon, og legger vekten på at "sosialt problem" er et sett påstander om tilstander i et samfunn, ikke tilstanden i seg selv. Den som fremmer påstandene, den moralske entreprenør i dette tilfelle "anti-satanisten", søker gjennom det avikssosiologen Howard Becker kaller for et "moralsk korstog" å påvirke andre i samfunnet til å dele hans eller hennes virkelighetsbeskrivelse og evalueringen av den. Denne aktiviteten tar mange former:

The many efforts of moral entrepreneurs relevant to the generation and maintenance of moral panics include: attempting to influence public opinion by discussing the supposed extent of the threat in the media, forming organizations and even generating entire social movements to deal with the problems the threat presumably poses; giving talks or conducting seminars to inform the public how to counter the threat in question; attempting to get certain views approved in educational curricula; influencing legislators to allocate funds which would deal with a given threat; discrediting spokespersons who advocate alternative, opposing, or competing perspectives. (Goode & Ben-Yehuda 1994:81f.)

54 Ikke alle samfunn har kjent forestillingen om "natthekser". Jeger- og sankersamfunn skal f.eks. generelt ikke ha slike forestillinger - dette er blant annet tema for kulturgeografen Yi-Fu Tuans bok *Landscapes of Fear* fra 1979. Hvordan det stiller seg med tabu i relasjon til enkeltmomentene generelt er ikke gitt noen fullstendig undersøkelse av, så vidt meg bekjent.

55 Den andre typen er "regelopprettholderen".

Under moralske korstog og moralske panikker konstrueres ofte "trusselen" som det kriminologen Stanley Cohen har døpt "folk devils": "unambiguously unfavorable symbols' ... stripped of all favorable characteristics and imparted with wholly negative ones (ibid.:28)." Goode og Ben-Yehuda summerer Cohen konsist, og fortsetter:

While all folk devils are created out of some existing and recognizable elements, a full scale *demonology* takes place by which the members of a new evil category are placed "in the gallery of contemporary folk devils" [...] Once a category has been identified in the media as consisting of troublemakers, the supposed havoc-wreaking behavior of its members reported to the public, and their supposed stereotypical features litanized, the process of creating a new folk devil is complete; from then on, all mention of representatives of the new category revolves around their central, and exclusively negative, features. (ibid.:28f.)

Konstruksjonen av "folk devils" søker å bringe et trusselbilde ut av subkulturelle verdensbilder og inn i en større kulturell konsensus: Trusselen sies å være en trussel mot de *felles* verdier, "folkedjevlene" er aktivt opptatt med å underminere "society's most cherished values and institutions." Ikke desto mindre springer de moralske entreprenører som aktivt arbeider med å fremme påstander og aksjoner oftest ut av mer spesifikke subkulturelle ideologiske og profesjonelle miljøer (cf. Becker 1973, Hicks 1991, Best 1990, Victor 1998). Sosialpsykologen Jeffrey Victor ser for USAs vedkommende tre grupper ideologier som samspiller i konstruksjonen av "satanisme-demonologien," hvor denne samsvarer med eller kan tilpasses til deler av et eksisterende fiendebilde (Victor 1998, cf. Victor 1993, 1995). Disse tre ideologiene kaller han for konservativ eller fundamentalistisk kristendom, sosialkonservativisme og radikal feminisme. Andre har i relativt høy grad sluttet seg til denne analysen (bl.a. Wakefield & Underwager 1993, La Fontaine 1998, Jenkins 1992, Nathan & Snedeker 1995).

Dersom man anser at satanismedemonologien har overveiende ideologistyrt bakgrunn, faller de påfølgende moralske panikker som demonologien dels har sin bakgrunn i, dels har tilskyndet, tilsynelatende sammen med den teoretiske posisjon at moralske panikker er fremdrevet av grupper av *interesseorganisasjoner*. I slike teorier er det Beckers "regelskapere" som fremmer påstander om problemer. Blant de tidvis konkurrerende teorier er synet at enkelte moralske panikker er *elitestyrt* at

an elite group deliberately and consciously undertakes a campaign to generate concern, fear, and panic on the part of the public over an issue they that they recognize not to be terribly harmful to the society as a whole. Typically, this campaign is intended to divert attention away from the real problems in the society, whose solution would threaten or undermine the interests of the elite (Goode & Ben-Yehuda 1994:135).

Denne (overveiende marxistiske) modellen har vist begrenset nytte generelt i studiet av moralske panikker, og har i liten grad vært benyttet på satanismekonstruksjonen. Den siste posisjonen kalles *grasrotmodellen*. Her argumenterer man for at panikker har sitt utspring i den generelle befolknings ektefulte frykt, og at den frykt og aktivitet som finner sted i media, politi, blant politikere og

interessegrupper er et uttrykk for slik underliggende, generell frykt (ibid.:127, cf. Victor 1998). Den foregående rekonstruksjon av utviklingen har forsøkt å understreke betydningen av samspillet mellom hendelser og teoristyrte tolkninger av dem som interesseorganisasjoner kan levere.

Hvordan står så satanismedemonologien i forhold til ideologi eller gruppeinteresser hos dem som har fremmet panikken? Jeffrey Victor argumenter med at satanismekonstruksjonen i forhold til ideologi har *symbolsk resonans* i forhold til en demonologi. En demonologi blir i denne forståelsen en moralsk "master frame" for en gruppe, hvor en

master frame functions to organize selective attention to particular problems, to attribute meaning to them, articulate relevant events and experiences, to explain the underlying causes and to propose solutions (1998:22).

Med symbolsk resonans med en demonologi menes at visse former for trusler kan bli sett som symbolsk konsistente med en teori om de krefter som undergraver samfunnets høyeste verdier og institusjoner. Når slik symbolsk resonans er tilstede vil det være større sannsynlighet for at medlemmer av gruppen vil tilkjenne påstander om farer og deres årsaker troverdighet. Vi kan med Jeffrey Victor oppsummere kort, i relasjon til henholdsvis ideologi og profesjonsinteresser: For *tradisjonalistisk kristendom* blir "satanister" de naturlig allierte til all ondskaps kilde, Satan. "In this frame, satanists are seen as being actual agents of Satan, who are trying to spread immorality of all kinds, in order to destroy the moral order of American society and hasten Satan's take-over of the World (1998:24)." I den *sosialkonservative* grunnforståelse er "liberal permissiveness" den underliggende årsak for fremveksten av en rekke moderne problemer, og satanisme blir enda et produkt av "the hedonistic pursuit of pleasure and power and the increasing climate of moral permissiveness (ibid.)." I visse typer *feministisk* ideologi føres ondskapen tilbake til menns dominans over og undertrykkelse av kvinner og barn, og satanismens ondskap viser seg som typisk eller ekstremt eksempel på patriarkatets undertrykkelse.

Disse ideologiene finnes selvfølgelig også innenfor de profesjonsgrupper som først og fremst var med på å kjempe frem satanismekonstruksjonen; politi, barnevern og psykoterapi. Blant de politifolk som interesserte seg for "cult crimes" generelt og satanisme spesielt, var det en overvekt av evangeliske kristne (Crouch & Damphousse 1991). Fremveksten av "spesialister" på satanisme og okkultisme innen politiet skapte allikevel sin egen tyngde til påstander om satanisme og dennes kobling til kriminelle handlinger. "Kultpolitiets" virksomhet kan sees som typisk for hvordan en ny gruppe søker å utvide og begrunne sin autoritet. Som Robert Hicks og Kenneth Lanning (op.cit.) har demonstrert baserte man seg på tildels svært vide og vage forståelser av "satanisme", mens tanken om en "slippery slope" kunne begrunne årvåkenhet overfor det minste tegn som ble ansett å kunne føre til kriminalitet. Slik ble omfanget av trusselen blåst opp, og med fremveksten av teorier om og frykt for satanistiske sammensvergelses som ofret mennesker kunne deres spesialitet gi bakgrunn for økt innflytelse. Vi finner her to klassiske trekk ved sosiale tilstander som tilskynder feilaktige påstander om sosiale avvik: en ny gruppe aktører som søker å fremme egen innflytelse samtidig som "investigation of newly perceived deviance relies upon diagnostic instruments and tests, which are oversimplified and ambiguous (Victor 1998:14)."

Den samme tilstand fantes langt på vei også innenfor de andre profesjonene. Terapeuter som interesserte seg for det eksotiske "multipel personlighetsfenomenet" og mente at traumatiske hendelser som seksuelt misbruk i barndommen var skyld i denne påståtte lidelsen var marginale, og metodene nye, uprøvde og uklare. Både disse terapeutene og de barnevernsarbeidere som ble sterkt involvert i oppdagelse og bekjempelse av seksuelt misbruk av barn havnet i et relativt nytt landskap, og deres faglige status var til å begynne med lav. Men metodene var relativt nye, og de påståtte problemene så ut til å bli større jo mer man undersøkte. Ved "oppdagelsen" av satanistisk rituell misbruk konvergente disse feltene, og interessen og gruppedannelsen blomstret. Psykoterapeutenes teoretiske interesser hadde fått et praktisk, sosialt nedslagsfelt hvor de kunne ha innflytelse og arbeide for å bekjempe ondt i samfunnet.

Samtidig hadde satanismedemonologien fellestrekk med en rekke andre moralske panikker som ga troverdighet langt utover et spekter av spesielt interesserte: Den store barnekidnappingspanikken i USA, den økte årvåkenheten overfor seksuelle overgrep overfor kvinner og barn, deriblant oppdagelsen av incest, opprulling av kriminelle pedofile organisasjoner i Storbritannia. Slik samtidighet gir en viss forklaring på hvorfor satanismefrykten spredte seg så hurtig enkelte steder. Det er også visse bakgrunnsfaktorer som kan gi delforklaring på den variable spredning spesielt panikkene rundt satanismekonstruksjonen fikk: Både Jean LaFontaine, Jeffrey Victor og Philip Jenkins peker på at viktige sosiale grupper som ble fanget opp i frykten på ulikt vis befant seg i en form for "anomisk" krisetilstand. Såvel amerikanske som engelske sosiale grupper som tok del i panikken var hardt økonomisk rammet av nedgangstider. De hardest rammede amerikanske områdene og gruppene var i tillegg preget av at familiemønsteret fjernet seg stadig mer fra det kulturelt skapte idealbildet. Relativt godt betalte "blue collar" arbeid ble borte, mens dårligere betalte serviceyrker der kvinner i økende grad tok arbeid ble mer vanlig. Menns roller som "breadwinners" ble mindre sentral, mens kvinners rolle som "home maker" ble noe mindre, også i forbindelse med en sterkere fremvekst av barnepass utenfor hjemmet i barnehager (Victor 1993). Ubehaget ved fremmedes pass av barn økte muligens allerede ved fokuset på barn som offer for kriminelle handlinger mot slutten av 1970-tallet, og ytret seg også i mer velstående miljøer som McMartin-barnehagens kundekrets. Samtidig med visse økonomiske problemer med medfølgende diskrepans mellom blant annet kjønnsrolleforståelse og faktisk utøvelse, spredte også det som tidligere var typiske "storbyproblem" seg utover landet. En kobling av økt rusbruk og en synlig, nasjonal ungdomskultur kunne gi troverdighet til satanismekonstruksjoner og supplere lokalbefolkning og lokalpoliti med eksempler.

For Englands vedkommende kan en del av de samme faktorene gjøres gjeldende. LaFontaine insisterer imidlertid på viktige forskjeller i forhold til de amerikanske panikkene. Det finnes lite om noe av de amerikanske ryktepanikkene, og en del av de påstått satanistiske overgrepssakene som fikk panikkomfang hadde opphav i en kulturkløft mellom de neglisjerte barna fra en marginalisert underklasse som ble sagt å være ofre, og barnevernspersonale som oftest var fra middelklasse en forskjell som virkelig betyr noe i den britiske sammenhengen. Den kraftige økonomiske nedgangen for den marginaliserte underklasse i Thatcher-perioden falt tildels sammen i tid med økt familieintervensjon og disseminering av satanismeteorier. I en del tilfeller, sier LaFontaine, var satanismeteorien den eneste forklaring som for idealistiske og ofte evangelisk kristne

sosialarbeidere og fosterforeldre kunne yte rettferdighet til den ekstreme grad av mishandling, neglisjering, misbruk og de psykososiale vansker dette skapte hos barna (LaFontaine 1998).

Disse eksemplene tilhører erfaringsdata som kun var tilgjengelig for et mindretall, og kaster i seg selv lite lys over bredere reaksjoner. Når vi tar i betraktning den brede formidling av fortellinger om ekstreme hendelser gjennom massemedia, romaner, talk show, filmer "basert på sanne historier" og lignende blir imidlertid muligheten for pseudo-erfaringer gjennom innlevelse svært store. Det er på dette punktet en rekke forskere har lagt vekt på betydningen av de tidlige litterære produkter som *Sybil* og *Michelle Remembers*, samt håndbøker som *The Courage to Heal*, mens mer "nyhetsorientert" formidling av satanismeteorier gjennom fjernsynsprogram som *20/20* og *Geraldo* i større grad skal ha fungert til å spre og legitimere forestillingene.

Slik bred formidling av satanismeteorier gjør det vanskelig å vurdere enkeltmedier isolert. Ettersom vi startet dette under overskriften "avis-satanismen", skal vi allikevel ta en tentativ gjennomgang, primært basert på tidligere studier. Tidligere har det vært vanlig å anta at spredningen av et nytt trusselbilde som bidrar til en moralsk panikk har vært resultat av mediakampanjer der media har spilt rollen som moralske korsfarere. I forhold til den amerikanske panikken, derimot fant sosiologene Crouch og Damphousse at avisene primært fungerte som formidlere av "ekspertutsagn" om satanisme (ref. i Victor 1998:15). De inntok ikke rollen som autonome moralske entreprenører. Et konkret eksempel som tenderer i samme retning finner man i en grundig, kritisk gjennomgang av dekningen av McMartin-saken (David Shaw, LA Times, jan.1990). Det er interessegrupper og enkelttekster som bruker media som verktøy for å spre påstander, og som legitimerer de samme påstandene når de senere blir intervjuet i forbindelse med relevante nyhetsaker. Jo "hardere" nyhetskanal, desto mindre var sjansen for at media selv bidro som autonome entreprenører, og desto mindre slapp satanistjegerne uimotsagt til.

Spredningen på nasjonalt og internasjonalt plan ble gjort lettere ved hjelp av enkeltopptredener, men ikke minst via bøker og de mindre synlige nettverk av interessegrupper og profesjonelt interesserte. I forbindelse med panikker spilte de en viktigere rolle, gjennom mer effektiv formidling og legitimering av frykt-tema til situasjoner der spenningen ofte allerede var høy (cf. Victor 1993). Vi mangler vesentlige data når det gjelder spredningen av forestillingen til Norge, ettersom det kun finnes sparsommelig og sporadisk informasjon om internasjonal deltagelse i kurs og nettverksbygging.

Hva avisenes rolle angår kan vi forsøksvis si noe av det samme om Norge som man har funnet for USA: For svært mange journalister og avisers vedkommende later deres forståelse av journalistrollen til å stille problemer i veien for en autonom entreprenør-rolle. Når Fred Harrison første gang slipper til i Dagbladet, er det som formidler av fortellingene til terapeuten Harris, hans pasient og "eksperten" Dianne Core. Når han senere tar mer aktivt del, skifter han rolle til den intervjuede og legitimerende "ekspert". Eksplosjonen i interesse kommer som reaksjon på en "ekspert"-skildring fra en politimann. De norske avisene gravde heller ikke selv opp historier om en farlig satanistisk trussel, så lenge fokuset var på SRA. Unntaket er Vårt Lands historier om "Astrid", der man nok kan ane en mer aktiv journalistrolle, som er lite tilfreds med å bare formidle

"ekspertenes" mening.⁵⁶ Medias mest vesentlige rolle i satanismekonstruksjonen later altså til å være spredning og legitimering. Gjennom betimelig gjenfortelling av grufulle enkelthendelser som vekker oppmerksomhet og forargelse har de gitt bakgrunn for mer spekulasjon og mer effektiv ryktespredning i brede lag på lokalplan. De virker spesielt sterkt når de omhandler tema som har en dypere klangbunn, slik Victor understreker med sin forståelse av demonologi.

Sekulært "blasfemi": familie, seksualitet og selv

Man kan også stille spørsmål om ikke sentrale tema i satanismekonstruksjonen resonerer spesielt sterkt, og peker på helligholdte verdier man føler truet. Ett av de sentrale temaene man kan se problematisert i diskursen om "hjernevask", "programmering" eller "mind control" er menneskets selv og selvets autonomi i et moderne samfunn. Den individuelle frihet og selvkontroll tematiseres som opposisjon til "kommunismens" hjernevask på 50-tallet og fremover ironisk nok mens CIA eksperimenterte (mislykket) med slik virksomhet (Baker 1990:264f.) og blir fornyet i antikultbevegelsens retorikk om sekter og sektledere fra begynnelsen av 1970-tallet. Temaet kobles enkelt sammen med "hypnose" slik dette fenomenet ble populært forstått, der f.eks. en karismatisk "Swengali" kunne ta over styringen fra sitt offer uten offerets medvirkning. Det konstante tema er frykten for at ytre innflytelser trenger seg inn i menneskets selv og forvandler det, uten at det er i stand til å forsvare seg. Hjernevask og "mind control"-idéer er således, som for lengst observert av andre, analoge med besettelsestanker. Dermed er det lett å oversette den tilsynelatende anakronistiske frykten for besettelse fra rockemusikk til eksotiske mekanismer som hjernevask via "baklengs maskering" og ødeleggende sosialisering ved hjelp av dårlige forbilder i underholdningsbransjen. Denne frykten for at et autonomt selv er truet utenfra viser seg igjen og igjen i antisatanistisk litteratur og retorikk. Samtidig spiller "hjernevask" en annen og motsatt rolle i de samme konstruksjoner: Om satanismens påstått ondskapsfulle gjerninger er påtvunget hjernevaskede ofre utenfra, kan man også frita disse for skyld i de samme handlingene. Som kultursosiologen Robert Wuthnow påpeker så går én av grensene i en moralsk struktur mellom "selv" og "aktør" (Wuthnow 1989:72f.). Om skillet mellom et indre selv og en handlende aktør trekkes sammen med grensen mellom det intensjonelle og det uunngåelige, så forsvinner individets ansvar for egne handlinger. Slik kan man se de terapikonstruerte "eks-satanistene" som sosialt sanksjonerte ofre, samtidig som de samme mennesker, ved hjelp av "andre personligheter" kan vitne om deltagelse i en rekke grove forbrytelser. Ettersom det ikke finnes dokumentasjon for at disse forbrytelsene noen gang har funnet sted, kan det gi et svar på det ofte, og retorisk stilte spørsmålet: Dersom tilhørere, politimenn inkludert, virkelig finner disse fortellingene troverdige hvorfor sitter ikke disse selverklærte kannibaler og masse-mordere i fengsel? Ett av svarene er at i den moralske orden som antisatanistbevegelser konstruerer er det et fåtall "virkelige skyldige." Terapeutenes pasienter og karismatiske menigheters eks-satanister har til felles at de ikke blir tillagt særlig ansvar for de handlinger de sies å ha tatt del i. I relasjonen terapeut-klient er sykdomsmetaforen rådende: Pasientene sies å ha vært påført en sykdom av utenforstående, og under denne sykdommen er det de utenforstående som er ansvarlige for handlinger de kan ha begått. For den nyomvendte er det ofte en appell til svake, syndige sider ved mennesket som har fått dem i ondskapens grep, men det er ikke

56 Vi kan muligens finne en lignende tendens som den David Shaw fant for sin egen avis, LA Times i McMartin-saken: Rollen som kritisk undersøger av nyheters grunnlag var dårlig fylt, og fyltes oftest av eksterne kritikere.

desto mindre utenforstående krefter som i siste instans står bak. Tilløpene til forklaring på de påståtte handlingene etterlater alltid en rest av uforklart ondskap. "Satanistene" er nesten alltid "de andre", utenfor konferanselokalet eller terapirommets fellesskap. Ansvarer ligger et annet sted.⁵⁷

"Satanistene" forgriper seg i demonologien på barn, og en metafor for ofrenes innerste uskyld er deres "indre barn". Barnet blir selvets uskyldssymbol, slik det langt på vei også blir kulturens uskyldssymbol. Trusler mot uskyldige barn blir trusler mot såvel fremtiden som den ytterste uskyld (cf. Victor 1993). Satanismen blir i en kristen kulturkrets det naturlige motstykke til slik uskyld, men paradoksalt nok også en idéell ondskapskonstruksjon for det sekulære samfunn også: Etter Jonestown og nyfundamentalismens fremvekst figurerer "religion", spesielt "sekter", ofte som retorisk type på irrasjonalitet ofte brutal irrasjonalitet.⁵⁸ En total irrasjonalitet, koblet mot den kulturelle verdien av rasjonalitet, blir dermed meget kompatibel med trusler mot barn. Trusler mot barn kan også ses i sammenheng med trusler mot "familien." Igjen synes satanismedemonologien å ta fatt i "hellige symboler": De postulerte perverteringen er ikke bare av barn, men av seksualitet og familieliv generelt, der multigenerasjonell incest, tortur og drap blir normen. Trusselen fra det moderne samfunn omkring individet når dermed de siste skanser: Familien som mytisk, "Edenic retreat" blir tilsmusset, den mytologiserte intimiteten i seksuallivet totalt pervertert, og egoet invaderes av fremmede, kontrollerende makter.

Avslutning

Hovedhensikten med dette essayet har vært å følge noen viktige tema i utviklingen av og basis for fortellinger om en farlig satanistisk sammensvergelse. En slik rekonstruksjon får nødvendigvis et preg av "debunking," ettersom det meste som her behandles er påstander om sosiale tilstander og hendelser som hverken har vært verifiserbare eller sannsynlige.⁵⁹ Ikke desto mindre kan man også finne basis for spekulasjoner i reelle hendelser, hendelser og handlinger som av og til også er begått av mennesker som er blitt kalt eller har kalt seg selv for satanister. Slik har utviklingen av satanismeforestillingene lånt troverdighet fra mer eller mindre sensasjonelle historier over flere tiår. Selv om disse hendelsene har spilt en rolle har vi valgt å legge vekten på den retoriske bruk av slike hendelser innenfra visse sosiale bevegelser. Slike bevegelser har sprunget ut av flere ulike ideologiske og profesjonelle leire hvis interesser og retorikk midlertidig konvergente rundt forestillinger om "satanister." En sosiopolitisk aktiv, apokalyptisk orientert kristendom så en mengde populærkulturelle og sosiale trekk som en gradvis korrumpert av tradisjonelle verdier, og tolket dette i lys av et dualistisk, apokalyptisk scenario. I deres retorikk var kvinner, barn og ungdom uskyldige ofre som en ny generasjon satanistjegerer måtte redde ut av ondskapens klør. Etter

57 Selv om dette later til å være riktig, rent generelt forhindrer det ikke at "survivors" under behandling kan bli behandlet som en fare selv nettopp fordi de anses for å være under andres programmerte kontroll. En tidligere pasient forteller at terapeuten fikk barnevernet til å ta barna hennes, da han mente at hennes påståtte oppvekst som satanistoffer gjorde henne genetisk (sic!) disponert til å forgripe seg på egne barn (priv. komm.). I en meget omtalt sak hvor navnene nå er frigjort, omtalt hos Ofshe & Watters i kapittelet "Therapy of a High Priestess", forteller Pat Burgus om hvordan barna hennes ble tvangsinnlagt under lignende begrunnelse. Burgus var under behandling hos Bennet Braun. Hun fikk nylig i overkant av 10 millioner dollar i erstatning av sykehuset.

58 Et meget klart eksempel på dette finner vi f.eks. i boken "The Ultimate Evil" av Maury Terry, hvor de religioner som forfatteren stiller opp som mulig bakgrunn for farlig satanisme kun blir behandlet som sjablonger, som symboler på det irrasjonelle, uten kunnskap om eller hensyn til hverken doktriner eller praksis.

59 Når det gjelder påstander om SRA gjelder dette primært det påståtte omfang, ikke de konkrete lovovertrედelsene forestillingen inneholder.

flere tiår med en retorikk om kamp for rettigheter, frigjøring og avsløring av det kapitalistiske mannssamfunnets onder hadde også radikale feminister og barnerettighetsforkjempere funnet retorikken om det uskyldige offer i ondskapens klør tiltrekkende og effektiv. Erfaringer med rettssystemet i kampen for blant annet voldtattes rettigheter gjorde at retorikken om å "tro på ofrene" fikk bred tilslutning. Spesialister innen politi og terapibransjen bidro med bakgrunn som skapte og legitimerte forestillingen om utbredt satanisme, mens massemedia spredte fortellinger vidt. Fra de ulike bakgrunner ble det gitt ulike forklaringer om hvem "satanistene" var, hva slags krefter de hadde og hva fenomenet skyldtes. Vi har sammenlignet den moderne forestillingen om satanister med eldre hekseriforestillinger, og begynte dette essayet med et sitat av historikeren Alan Macfarlane. Sitatet springer ut av betraktninger rundt hekseriforestillinger, blant annet slik de viste seg i konflikter mellom mennesker. Hvem var så "heksene" denne gang? Det praktiske anklagemønsteret gir et annet bilde enn teoriene. I teoriene var "satanistene" primært de mektige, "leger og advokater", normale, innflytelsesrike, høyt utdannede mennesker om dagen, bloddrikkende satanister om natten. Deres religion var antitesen til alt godt, en obskur, skjult tradisjon fra kjetterske bevegelser eller kanskje enda eldre. I praksis ble ofte kriminelle tenåringer hvis kriminelle handlinger og eventuelle religion lå langt unna slike beskyldninger, benyttet som "bevis" på teorien. Når den imaginære rollen "satanist" ble tilført hele blodritualmytens drama av sex, drap og kannibalisme var det primært mennesker i nærmiljøet som ble skjøvet inn i rollen. Foreldregrupper reiste anklager mot barnehagepersonale og voksne terapiklienter mot sine foreldre. Når anklager kom fra offisielle instanser var det oftest anklager mot de fattige, dem på kanten av samfunnet som ble tilkjent troverdighet. Og når anklagene rammet innen religion, rammet de overveiende folk innen menigheten eller på tvers av sekterisk småkrangel. På tross av all differensiering av arbeid, alle abstrakte veier for goder og onder ondskapen viste seg primært i Alan Macfarlanes lokale, "face-to-face community."

Litteratur

- Ankarloo, John & John Weldon: *Håndboken om sekter og kulturer*. Hønefoss: Hermon forlag 1994.
- Aranza, Jacob: *Backward Masking Unmasked*. Shreveport: Huntington House 1983.
- Bainbridge, William Sims: *Satan's Process. A Deviant Psychotherapy Cult*. Berkeley: University of California Press 1978.
- , "Social Construction from Within: Satan's Process," i Richardson, James T., Joel Best & David G. Bromley (eds.) *The Satanism Scare*. New York: Aldine de Gruyter 1991.
- Baker, Robert A.: *They Call It Hypnosis*. Buffalo: Prometheus Books 1990.
- Barkun, Michael: *Religion and the Racist Right*. Chapel-Hill: University of North Carolina Press 1994.
- Bass, Ellen & Laura Davis: *The Courage to Heal. A Guide for Women Survivors of Child Sexual Abuse*. New York: Harper Perennial 1994 (3rd rev.ed.)
- Becker, Howard: *Outsiders. Studies in the Sociology of Deviance*. New York: Free Press 1973 [1963].
- Ben-Yehuda, Nachmann, *The Politics and Morality of Deviance*. New York: SUNY Press 1990
- Best, Joel: *Threatened Children*. Chicago: Chicago University Press.
- , "Endangered Children and Antisatanist Rhetoric," i Richardson, James T., Joel Best & David G. Bromley (eds.): *The Satanism Scare*. New York: Aldine de Gruyter 1991.
- (ed.) : *Images of Issues. Typifying Contemporary Social Problems*. New York: Aldine de Gruyter 1995
- Bennett, David H.: *The Party of Fear : From Nativist Movements to the New Right in American history*. Chapel Hill: University of North Carolina Press 1988.
- Bromley, David G., "Satanism", i Richardson, James T., Joel Best & David G. Bromley (eds.) *The Satanism Scare*. New York: Aldine de Gruyter 1991.
- , "The Social Construction of Subversion", i Shupe, Anson & David G. Bromley (eds.) *Anti-Cult Movements in Cross-Cultural Perspectives*. New York: Garland Press 1994.
- Bromley, David G. & James T. Richardson (eds.): *The Brainwashing/Deprogramming Controversy*. Edwin Mellen Press 1983.
- Bromley, David G. (ed.): *Falling from the Faith. Causes and Consequences of Religious Apostasy*. Sage Publications 1988.
- Bruce, Steve *The Rise and Fall of the New Christian Right. Conservative Christian Politics in America 1978-1988*. Clarendon Press 1988
- , *Pray TV. Televangelism in America*. Routledge. 1990
- Boyer, Paul: *When Time Shall Be No More. Prophecy Belief in Modern American Culture*.

Harvard:Harvard University Press 1995.

Bugliosi, Vincent (w/Curt Gentry): *Helter Skelter. The True Story of the Manson Murders*. New York:Bantam Books 1995 [1974].

Carlson, Shawn, Gerald Larue, Gerry O'Sullivan, April A. Masche & D.Hudson Frew, *Satanism in America*, El Cerrito:Gaia Press 1989.

Chaplin, James P., *Dictionary of Psychology*. New York:Dell Publishing 1985 (3rd. ed.)

Crouch, Benny & Kelly Damphousse: "Law Enforcement and the Satanic Crime Connection," i Richardson, James T., Joel Best & David G. Bromley (eds.) *The Satanism Scare*. New York:Aldine de Gruyter 1991.

Cruz, Nicky, *Djevelen på flukt*. Trondheim:Rex Forlag 1991.

Coe, William C., "Posthypnotic Amnesia:An Update", i van Dyck,R., Ph. Spinhoven, A.J.W. Van der Does, Y.R. Van Rood & W. De Moor (red.), *Hypnosis: Current Theory, Research and Practice*. Amsterdam:VU University Press 1990.

van Dyck,R., Ph. Spinhoven, A.J.W. Van der Does, Y.R. Van Rood & W. De Moor (red.), *Hypnosis: Current Theory, Research and Practice*. Amsterdam:VU University Press 1990.

Dahl, Alv. A.: Satanistisk rituelt misbruk - finnes det?, i *Oslo Politinytt* nr. 2, juni 1994.

Douglas, Mary: *Purity and Danger. An analysis of the Concepts of Pollution and Taboo*. London:Ark Paperbacks 1989 [1966].

Dyrendal, Asbjørn: "Satanister og syndebukker. Intervju med Jeffrey Victor om ryktepanikker," i *Humanist* 6 1996

---, "Magi og motmagi. "Fundamentalisme" og "det okkulte" i USA," i *Chaos. Dansk-norsk tidsskrift for religionshistoriske studier* 27 1997 (1997a)

---, "På flukt fra Djevelen? Påstått biografiske beretninger om 'det okkulte'", i Selberg, Torun (red.): *Utopi og besvergelse. Magi i moderne kultur*. KULTs skriftserie nr.83 Oslo:Norges forskningsråd 1997 (1997b)

---, "Media Constructions of 'Satanism' in Norway," i *FOAFTale News* 43 1998.

Eberle, Paul & Shirley Eberle: *The Abuse of Innocence*. Amherst:Prometheus 1993.

Earl, John: "The Dark Truth About the Dark Tunnels of McMartin", i *Issues in Child Abuse Accusations* vol.7 no.2 1995.

Ellis, Bill, "The Devil Worshippers at the Prom: Rumor-Panic as Therapeutic Magic", i *Western Folklore* 49 1990.

---, "Legend Trips and Satanism:Adolescents' Ostensive Tradition as "Cult" Activity." i Richardson, James T., Joel Best & David G. Bromley (eds.): *The Satanism Scare*. New York:Aldine de Gruyter 1991. (1991a)

---, "Cattle Mutilation: Contemporary Legends and Contemporary Mythologies," i *Contemporary*

Legend 1 1991 (1991b)

---, "The High-Gate Cemetary Vampire Hunt: The Anglo-American Connection in Satanic Cult Lore", i *Folklore* vol.104 1993

---, *Raising the Devil: The Folklore of Satanism*. Manuscript-in-progress (Kap. 9, 11, 12) 1998

Evans-Pritchard, Edward E.: *Witchcraft, Oracles, and Magic Among the Azande*. Oxford:Clarendon Press 1976[1937].

Godwin, Jeff *The Devil's Disciples* . Chino: Chick Publications 1986

Goode, Erich & Nachmann Ben-Yehuda, *Moral Panics*. New York:SUNY Press 1994.

Goodman, Gail S., Jianjian Qin, Bette L. Bottoms, Phillip R., Shaver: *Characteristics and Sources of Allegations of Ritualistic Child Abuse*. Final Report to The National Center on Child Abuse and Neglect. University of California 1994

Hall, John R.: "The Impact of Apostates on the Trajectory of Religious Movements: The Case of Peoples Temple", i Bromley, David G. (ed.): *Falling from the Faith*. Newbury Park:Sage Publications 1988.

Hammond, D.Corydon, *Hypnosis in MPD: Ritual Abuse*, (the "Greenbaum Speech,"), Fourth Annual Eastern Regional Conference on Abuse and Multiple Personality, Thursday June 25, 1992, Radisson Plaza Hotel, Mark Center, Alexandria, Virginia. Sponsored by the Center for Abuse Recovery & Empowerment, The Psychiatric Institute of Washington, D.C. (Transcript provided by Peter Freyd.)

Hargrove, Barbara: "Social Sources and Consequences of the Brainwashing Controversy", in Bromley, David G. & James T. Richardson (eds.): *The Brainwashing/Deprogramming Controversy*. New York:Edwin Mellen Press 1983.

Hartveit, Karl Milton: *Djevelen danser. Satanisme, magi, okkultisme*. Oslo:Gyldendal Norsk Forlag 1993.

Harvey, Graham: "Satanism in Britain Today," i *Journal of Contemporary Religion*, Vol.10, No.3 1995 pp.283-296

Herman, Judith Lewis: *Trauma and Recovery. From Domestic Abuse to Political Terror*. London:HarperCollins 1992.

Hertenstein, Mike & John Trott, *Selling Satan*. Chicago:Cornerstone Press 1993.

Hicks, Robert D., "Police Pursuit of Satanic Crime" (I & II), i *Skeptical Inquirer* vol.14 1990

--, "The Police Model of Satanic Crime," i Richardson, James T., Joel Best & David G. Bromley (eds.): *The Satanism Scare*. New York:Aldine de Gruyter 1991 (1991a)

---, *In Pursuit of Satan*, Buffalo:Prometheus Books 1991.(1991b)

Hofstadter, Richard: *Anti-Intellectualism in American Life*. Jonathan Cape 1964

----, *The Paranoid Style in American Politics And Other Essays*. Alfred A. Knopf 1965.

- Holmes, David S.: "The Evidence for Repression: An Examination of Sixty Years of Research," i Baker, Robert A. (ed.): *Child Sexual Abuse and False Memory Syndrome*. Amherst:Prometheus Books 1998.
- Hsia, R. Po-Chia: *The Myth of Ritual Murder*. New Haven:Yale University Press 1988
- Hunter, James Davison: *Evangelicalism. The Coming Generation*. University of Chicago Press 1987.
- Irvine, Doreen: *Løst fra Satans makt*. Oslo:Filadelfiaforlaget A/S 1974.
- James, Hunter, *Smile Pretty and Say Jesus*, Athens:Georgia University Press 1993
- Jenkins, Philip, *Intimate Enemies*, New York:Aldine de Gruyter 1992.
- , *Using Murder. The Social Construction of Serial Homicide*. New York:Aldine de Gruyter 1994.
- , & Daniel Maier-Katkin, "Occult Survivors: The Making of a Myth", i Richardson, James T., Joel Best & David G. Bromley (eds.): *The Satanism Scare*. New York:Aldine de Gruyter 1991
- , & Daniel Maier-Katkin, "Satanism:Myth and Reality in a Contemporary Moral Panic." i *Crime, Law, and Social Change* 1992 17:53-75
- Johnson, George L.: *Architects of Fear. Conspiracy Theories and Paranoia in American Politics*. Los Angeles:Jeremy P. Tarcher Inc. 1983.
- Kapferer, Jean-Noël: *Rykten - världens eldsta nyhetsmedium*. Stockholm:Norstedts forlag 1988.
- Katchem, Martin: "The History of Satanic Religions", i Sakheim, David K. & Susan E. Devine (eds.): *Out of Darkness. Exploring Satanism & Ritual Abuse*. New York:Lexington Books 1992
- Kelly, Aidan A. (red.), *The Evangelical Christian Anti-Cult Movement. Christian Counter-Cult Literature*. New York:Garland Publishing 1990.
- Krivacska, James J. & John Money (eds.), *The Handbook of Forensic Sexology*. Amherst, NY:Prometheus Books 1996.
- La Fontaine, Jean S.: *The Extent and Nature of Organised and Ritual Child Abuse*. London:HMSO 1994.
- , *Speak of the Devil. Tales of Satanic Abuse in Contemporary England*. Cambridge:Cambridge University Press 1998.
- Lanning, Kenneth V.: "Satanic, Occult, Ritualistic Crime:A Law Enforcement Perspective", i Carlson, Shawn, Gerald Larue, Gerry O'Sullivan, April A. Masche & D.Hudson Frew, *Satanism in America*, El Cerrito:Gaia Press 1989.
- , "Investigator's Guide to Allegations of "Ritual" Child Abuse." 1992, [tilgjengelig en rekke steder på internett, bl.a. <http://www.geocities.com/Athens/Delphi/1508/pg666/txt/crime.html>, og for en hjemlig link <http://hem2.passagen.se/revwolf/libfbi2.htm> (20.8.98)]
- , "A Law Enforcement Perspective On Allegations of "Ritual" Child Abuse." i Sakheim, David K.

- & Susan E. Devine (eds.): *Out of Darkness. Exploring Satanism & Ritual Abuse*. New York:Lexington Books 1992
- Larson, Bob, *Satanisme*. Hovet:Hermon Forlag 1989.
- Liebman, Robert C. & Robert Wuthnow (eds.) *The New Christian Right*. New York:Aldine 1983.
- Linedecker, Clifford L., *Night Stalker. A Shocking Story of Satanism, Sex, and Serial Murders*. New York:St.Martin's Press 1990.
- Loftus, Elizabeth F. & Katherine Ketcham: *Witness for the Defense*. New York:St. Martin's Press 1991.
- Loftus, Elizabeth F. & Katherine Ketcham: *The Myth of Repressed Memory*. New York: St.Martin's Press 1994.
- Lundgren, Eva, m/Kersti Aldén, Agneta Lundström, Nea Mellberg & Maggi Wikström: *La de små barn komme til meg. Barns erfaringer med seksuelle og rituelle overgrep*. Oslo:Cappelen 1994.
- Lynn, Steven J., J.W. Rhue & J.Weekes, "An Integrative Model of Hypnotic Involuntariness", i van Dyck,R., Ph. Spinhoven, A.J.W. Van der Does, Y.R. Van Rood & W. De Moor (red.), *Hypnosis: Current Theory, Research and Practice*. Amsterdam:VU University Press 1990.
- Lynn, Steven J., Judith Pintar, Jane Stafford, Lisa Marmelstein & Timothy Lock: "Rendering the Implausible Plausible: Narrative Construction, Suggestion, and Memory," i de Rivera, Joseph & Theodore R. Sarbin (eds.): *Believed-In Imaginings. The Narrative Construction of Reality*. Washington D.C.: American Psychological Association 1998.
- Lyons, Arthur: *Satan Wants You.The Cult of Devil Worship in America*. New York:Mysterious Press 1988.
- Macfarlane, Alan: *Witchcraft in Tudor and Stuart England. A Regional and Comparative Study*. Prospect Heights:Waveland Press 1991 [1970].
- Macfarlane, Alan: "The Root of All Evil", i Parkin, David (ed.) : *The Anthropology of Evil*. Oxford:Basil Blackwell 1985
- Marwick, Max (ed.): *Witchcraft and Sorcery*. London:Penguin books 1982. (2.ed.)
- Matrisciana, Caryl: *Guder og ledere i New Age*. Hovet:Hermon Forlag 1988
- Melton, J.Gordon, *Encyclopedic Handbook of Cults in America*. New York:Garland Publishing 1992 (2.utg.)
- Michaelsen, Johanna, *Det okkultes magiske skjønnhet*. Hovet:Hermon Forlag n.d.
- Monter, William E., Skandnaviens häxväsen i ett engelsk-amerikanskt perspektiv, i Ankarloo, Bengt & Gustav Henningsen (red.), *Häxornas Europa 1400-1700*. Lund:Bloms Boktryckeri AB 1987.
- Moore, Timothy E.: "Subliminal Perception:Facts and Fallacies", i *Skeptical Inquirer* vol.16 1992
- Moynihan, Michael & Didrik Söderlind : *Lords of Chaos: The Bloody Rise of the Satanic Metal*

Underground. Venice:Feral House 1998.

Mulhern, Sherril: "Satanism and Psychotherapy: A Rumor in Search of an Inquisition," i Richardson, James T., Joel Best & David G. Bromley (eds.) *The Satanism Scare*. New York:Aldine de Gruyter 1991.

Nathan, Debbie & Michael Snedeker, *Satan's Silence*, New York:Basic Books 1995.

Newton, Michael: *Raising Hell. An Encyclopedia of Devil Worship and Satanic Crime*. New York:Avon 1993

Nilsen, Geir Levi: *Satanisme som samtidsmyte*. Hovedoppgave i religionshistorie, Universitet i Oslo 1996. [Tilgjengelig på <http://www.skepsis.no/publikasjoner/hopp/voll/geirlevi.html>]

Nisbett, Richard & Lee Ross, *Human Inference. Strategies and shortcomings of social Judgement*. New Jersey:Prentice Hall 1980.

Nisbett, Richard & T.Wilson: "Telling more than we can know: Verbal reports on mental processes." *Psychological Review*, 84 1977, 231-259.

Ofshe, Richard & Ethan Watters, *Making Monsters. False Memories, Psychotherapy, and Sexual Hysteria*. Berkeley:University of California Press 1994.

O'Sullivan, Gerry, "The Satanism Scare", i *Postmodern Culture* vol.1 no.2, 1991

Parkin, David (ed.) : *The Anthropology of Evil*. Oxford:Basil Blackwell 1985

Passantino, Bob & Gretchen Passantino: "Fabrications Unlimited", i *Cornerstone* vol.19:92 1990 (fra <http://answers.org/>, ikke lenger tilgjengelig)

---, *Spiritual Warfare* 1991 http://answers.org/BookReviews/Spiritual_warfare_lit_rev.html

---, "Satanic Ritual Abuse in Popular Christian Literature", i *Journal of Psychology and Theology* vol.20 no.3 1992.

<http://answers.org/CultsAndReligions/Satan/Sralit.html>

---, *Overcoming the Bondage of Victimization*, 1994

http://answers.org/CultsAndReligions/mind_control.html

---, & John Trott, "Satan's Sideshow", i *Cornerstone* vol.18:90 1989.

<http://answers.org/CultsAndReligions/Satan/SatanSideshow.html>

Pendergrast, Mark: *Victims of Memory. Sex Abuse Accusations and Shattered Lives*. Hinesburg:Upper Access 1996 (rev.ed.)

Pocock, David: "Unruly Evil," i Parkin, David (ed.): *The Anthropology of Evil*. Oxford:Basil Blackwell 1985

Pratkanis, Anthony R.: "The Cargo-Cult Science of Subliminal Persuasion", i *Skeptical Inquirer* vol.16 1992

Pulling, Pat (w/Kathy Cawthon): *The Devil's Web. Who is Stalking Your Children for Satan*.

Lafayette:Huntington House 1989

Raschke, Carl A.: *Painted Black. From Drug Killings to Heavy MetalThe Alarming True Story of How Satanism is Terrorizing Our Communities*. New York: Harper & Row 1990.

Richardson, James T., Joel Best & David G. Bromley (eds.): *The Satanism Scare*. New York:Aldine de Gruyter 1991.

Ross, Colin A.: *Satanic Ritual Abuse. Principles of Treatment*. Toronto: University of Toronto Press 1995.

Roof, Wade Clark: *A Generation of Seekers. The Spiritual Journey of the Baby Boom Generation*. Harper Collins 1993.

Roy, Lonnie, Raymond A. Eve & Anson Shupe, "Satan Will Get You if You Don't Watch Out", i *North Texas Skeptic* feb.1996

Sakheim, David K. & Susan E. Devine (eds.): *Out of Darkness. Exploring Satanism & Ritual Abuse*. New York:Lexington Books 1992

Schnoebelen, William: *Masonry: Beyond the Light*. Chino:Chick Publications 1991.

---, & Sharon Schnoebelen, *Lucifer Dethroned*. Chino:Chick Publications 1993.

Schachter, Daniel L., *Searching for Memory. The Brain, the Mind and the Past*. New York:Basic Books 1997.

Smith, Michelle & Lawrence Pazder, *Michelle Remembers*. New York:Pocket Books 1981.

Smith, Jonathan Z.: "The Devil in Mr.Jones", i J.Z.Smith: *Imagining Religion* Chicago:University of Chicago Press 1982.

Spanos, Nicholas P., *Multiple Identities and False Memories. A Socio-Cognitive Perspective* Washington D.C.:American Psychological Association 1996

---, & John F. Chaves (red.) *Hypnosis. The Cognitive-Behavioral Perspective*. Buffalo:Prometheus Books 1989.

Spencer, Judith: *Suffer the Child*. New York:Pocket Books 1989.

Stevens, Phillips jr., "The Demonology of Satanism", i Richardson, James T., Joel Best & David G. Bromley (eds.) *The Satanism Scare*. New York:Aldine de Gruyter 1991.

Stivers, Richard, *Evil in Modern Myth and Ritual*. Athens:University of Georgia Press 1982.

Stratford, Lauren, *Satans underverden*. Hovet:Hermon Forlag 1989.

Summit, Roland, "The Child Sexual Abuse Accomodation Syndrome." i *Child Abuse & Neglect* 1983 7:177-193

Terry, Maury: *The Ultimate Evil. An Investigation of America's Most Dangerous Satanic Cult*. Garden City: Dolphin 1987

Thomas, Keith: *Religion and the Decline of Magic*. London:Penguin Books 1991 [1971].

Trott, John & Mike Hertenstein, "Selling Satan", i *Cornerstone* Vol.21 no.98 1992.

<http://answers.org/>

Victor, Jeffrey S., "Satanic Cult Rumors as Contemporary Legend," i *Western Folklore* 49 1990.

---, "The Dynamics of Rumor-Panics about Satanic Cults," Richardson, James T., Joel Best & David G. Bromley (eds.): *The Satanism Scare*. New York:Aldine de Gruyter 1991.

---, *Satanic Panic*. Chicago:Open Court 1993.

---, "The Dangers of Moral Panics," i *Skeptic* vol.3. no.3 1995.

---, "Moral Panics and the Social Construction of Deviant Behavior", manuskript under utgivelse (*Social Perspectives* Fall 1998.)

Wagstaff, Graham F., "Forensic Aspects of Hypnosis," i Spanos, Nicholas P. & John F. Chaves (red.) *Hypnosis. The Cognitive-Behavioral Perspective*. Buffalo:Prometheus Books 1989.

Wallis, Roy A.: *The Road to Total Freedom*. New York:Columbia University Press 1977

Warnke, Mike, w/Dave Balsiger & Les Jones, *The Satan Seller*. Plainfield:Logos International 1972.

Webster, Richard: *Why Freud Was Wrong. Sin, Science and Psychoanalysis*. Glasgow:Fontana Press 1995.

Wiedswang, Kjetil: "Fanden er løs: en epilog," i *SkeptikerNytt* 1-98

Wright, Lawrence, *Remembering Satan*, New York:Alfred A Knopf 1994.

Wuthnow, Robert: *Meaning and Moral Order. Explorations in Cultural Analysis*. Berkeley: University of California Press 1989.

Öhrström, Lilian: *Sex, lögn och terapi. Verkligheten bakom vår tids häxprocesser*. Stockholm:Norstedts förlag 1996.

Copyright © Asbjørn Dyrendal 2000