

# RELIGION OG LIVSSYN

Tidsskrift for  
Religionslærer-  
foreningen i Norge

ÅRGANG 18 • 2006 • NR 3



## Kristendom i kontekst



## Kristendom i kontekst og kompetanseoppbygging

Det «kontekstuelle» har vært på moten en stund – alt skal sees «i kontekst» – det gjelder først og fremst norskfaget og språkfagene: Dikt, noveller og romaner skal leses kontekstuell. Nåvel, dette er vel egentlig ikke noe nytt – vi har da både hatt språkhistorie og litteraturhistorie, men etter hvert – med den nye læreplanen i Religion og etikk – skal også religionene sees i kontekst. Nå vil vel noen si at vi her understreker det opplagte – at religion alltid forekommer i et menneskelig fellesskap i tid og rom, i kontekst, aldri som abstraksjon. Men gammelt nytt i nye ord gir en jo alltid litt å tenke på. Derfor kan framhevelsen av det kontekstuelle understreke visse poeng av fagdidaktisk art. Først og fremst det at vi får å gjøre med levende religion. Levende religion er aldri abstrakt, den er spesifikk og konkret, den er virkelig, og den er «religion nedenfra». Dermed fremheves også det som vi ofte kaller den eksistensielle siden av faget: Levende religion betyr at folk faktisk bygger sitt liv og lever det gjennom religionen. Dette skaper også utfordringer til andre omkring som derigjennom utfordres til egen refleksjon og til å ta stilling. Dette er da trolig en av de viktigste begrunnelsene for å ha religion på dagsorden som et eget fag og ikke bare som del av samfunnsfag og historie.

På den annen side og kanskje særlig i norsk kontekst (!): En altfor sterk pukking på det kontekstuelle kan også virke i motsatt retning: Det kan parkere religionene der «ute», som utelukkende historiske og geografiske fenomener, ikke noe som treffer her og nå. Det blir da tale om en rent deskriptiv tilnærming. Derfor bør kontekstualisering alltid balanseres mot det normative i form av spørsmålet: Hva er nå egentlig det sentrale i religionen? En 100% kontekstualisering vil i prinsippet skape like mange kristendommer og islamer og buddhismen etc som det er landsbyer i verden. Med andre ord bør det alltid forekomme en spenning mellom det deskriptive og det normative, mellom det konkrete og abstrakte – når vi arbeidet med fenomenet religioner. Ytterposisjonene alene fører trolig galt av sted.

Foreliggende nummer er et forsøk på kompetanseoppbygging som det gjerne heter i kunnskapsløftets dager. Reformen har ført med seg en ny læreplan som riktignok ikke skal settes i verk før høsten 2008, siden Religion og etikk ligger på tredje trinn. Med bakgrunn i det ovenforstående har vi da lagt oss i selen for å gi noen av glimt av kristendommen slik den fremstår i ulike deler av verden. Vi bruker «kontinent-metoden», dvs. vi har bedt våre skribenter å gi et bilde av typiske drag ved kristendom, slik den praktiseres i ulike verdensdeler. Dette kan naturligvis sies å være en for rommelig kontekst. Men det hjelper oss litt videre når vi (eller elevene!) skal «gjøre greie for eksempler på kontinuitet og forandring i kristendommens historie i og utenfor Europa». Vi har fått stoff om Sør-Amerika, Nord-Amerika, Afrika, Kina, dessuten Norge, representert ved Sørlandet. Dessuten har Halvor Moxnes bidratt om kontekstualisering generelt. I neste nummer vil vi prøve å se på humanismen i en smule kontekst.

### RELIGION OG LIVSSYN

Organ for Religionslærerforeningen i Norge  
Nr. 3, 2006, 18 årgang

Redaksjonskomiteen:  
Bjørn Myhre (ansv.)  
Harald Skottene

Redaksjonsråd:  
Heid Leganger-Krogstad  
Otto Krogseth  
Dagfinn Rian  
Svein Olaf Thorbjørnsen  
Svein Aage Christoffersen

Illustrasjon:  
Åsmund Risnes

Formgivning:  
John Jones

Det planlegges 4 nummer i 2006

Tidsfrist for nr. 4, 2006  
1. desember

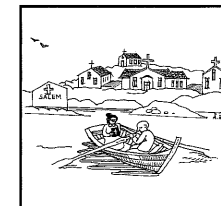
Trykk:  
Allservice A/S, Stavanger

Opplag dette nummer:  
800

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

e-post:  
bjorn.myhre@berg.vgs.no  
harald.skottene@grefsen.vgs.no

ISSN 0802-8214



## Innhold

	Side
<b>Leder</b>	<b>2</b>
<b>TEMA:</b>	
<i>Halvor Moxnes:</i> <b>Teologi og kristendom i kontekst</b>	4
<i>Berge Furre:</i> <b>Latin-Amerika: Trekk frå eit kontinent</b>	10
<i>Tormod Engelsen:</i> <b>Kristendom i Afrika</b>	18
<i>Arne Redse:</i> <b>Kristendom på kinesisk</b>	25
<i>Otto Krogseth:</i> <b>Religion i USA</b>	32
<i>Paul Leer-Salvesen:</i> <b>Kristendom på Sørlandet</b>	39
<b>METODIKK</b>	
<i>Harald Skottene:</i> <b>Ny læreplan og nye utfordringer</b>	45
<b>Kristendom i kontekst: Ekskursjons- gudstjeneste i Eidsvoll kirke</b>	52
<b>BOKMELDING</b>	
<i>Jan Opsal:</i> <b>Ny bok om sikhisme</b>	53
<i>Geir Winje:</i> <b>Å være hindu i Norge</b>	54

Tema i neste nummer: **Humanisme i perspektiv**

Gå også inn på Religionslærerforeningens WEB-side:  
[www.religion.no](http://www.religion.no)

Feil eller uregelmessigheter ved utsendelse av bladet:  
Kontakt Gunnar Holth (se baksiden)

## TEMA

Halvor Moxnes:

# Teologi og kristendom i kontekst

I en forstand har kristendommen alltid vært kontekstuell. Den har alltid vært preget av den kulturelle, sosiale og politiske kontekst den har vært en del av. Det gjelder fra første stund, da overgangen fra et jødisk kulturelt og religiøst rom til en hellenistisk kultur og et romersk politisk og sosialt system kom til å prege Jesusbevegelsen som utviklet seg fra en jødisk sekt til en ny religion. Trekk av det var for eksempel organisasjonskultur, utvikling av et hierarkisk styringssystem og en teologi der Gud og Kristus ble tegnet i bildet av keiseren på sin trone.

Da kristendommen ble spredt til nye områder tok den selvsagt farge av de lokale kulturene. Med utbredelsen til de germaniske stammene nord for Romerriket ble skikker, former og selve forkynnelsen av «Kvite-Krist» preget av den nye konteksten. Det er i denne perioden i tidlig middelalder at Kristus fremstilles som konge på korset, som blir et seierssymbol og «herre-tjener»-relasjonen blir en modell for menneskers gudsforhold. I hvilken grad ble denne tilpassning til lokale kulturer og samfunnssystemer diskutert? Jeg vil foreslå at vi kan se Frans av Assisi i Italia på 1200-tallet som et eksempel på en konflikt over kristendommens tilpassning til kulturen. Når han samlet disipler rundt seg i etterfølgelse av Jesus i fattigdom, betydde det å gripe tilbake til det han så som den kristne tros sentrum, Jesus. Det ble med rette oppfattet som en kritisk posisjon i forhold til den kirkelige

elite, de rike klostrene og deres inkorporering i den rike delen av samfunnet.

### Misjonens rolle

En mer bevisst refleksjon over «inkulturasjon,» dvs. hvordan kristendommen tok uttrykksformer preget av den kulturen den levet i skjedde da jesuittiske misjonærer kom til Kina på 1500-tallet. De var klar over at de ikke skulle overføre «vestlige skikker,» men hvor gikk grensene mellom kulturell tilpassning, f.eks. i klesdrakt, språk og gudstjenesteformer og det sentrale innholdet som ikke måtte endres? Fra vårt ståsted i det 21. århundre kan vi se hvordan spørsmålet om forholdet mellom kristen tro og kontekst ble aktualisert gjennom den kristen misjonen. Det var et spørsmål som gikk begge veier, både om hvordan den europeiske og nord-amerikanske kristendommen var inkulturert i sine samfunn, og hvordan kristen tro og praksis kunne finne stedegne uttrykksformer i kulturer i Afrika og Asia. Men det var ikke slik kirkene i Europa og Nord-Amerika så det. For dem var misjonen både en evangeliserings- og en kulturingsprosess. Den kristne tro var for dem klart forbundet med en vestlig kultur som var overlegen i sivilisasjon, teknologi og styresett. Misjonen ble derfor både et frelse- og et dannelsesprosjekt. De innfødte skulle berges ut av sin underlegne kultur og kristen tro ble satt i motsetning til mange uttrykk for lokal kultur og tradisjon. Allerede i samtiden ble det ret-



Å.R.-06

tet kritikk mot denne sammenkoblingen av kristendom og kulturimperialisme. Så tidlig som på slutten av 19. århundre kritiserte medlemmer av den hinduiske overklasse i India engelske misjonærer for at de forkynte et bilde av Jesus «som en engelsk mann». Den europeiske og nord-amerikanske misjonen førte til etablering av kirker som bygget på misjonenes konfesjonelle egenart og form for kristendom. Mange steder førte dette til konflikter og motsetninger. Et resultat var at det mange steder, særlig utbredt i Afrika, ble etablert lokale, stedegne kirker («indigenous churches») som i mye større grad integrerte lokal kultur og tradisjoner med kristen tro.

**Normative aspekter – definisjonsmakten**  
Redaksjonen ønsket at en innledningsartikkel skulle drøfte normative spørsmål knyttet til kontekstualisering, som «Hva må være til stede for at det skal kunne kalles kristendom? Hvor mye kan tas med i tillegg før det slutter å være kristendom? Hvem har definisjonsmakten?» Jeg mener at det er det siste spørsmålet: «Hvem har definisjonsmakten?» som er avgjørende. Situasjonen er at Vestens teologiske systemer inntil for nylig har hatt absolutt definisjonsmakt for hva teologi er. Dette har gitt seg synlige uttrykk ved at alle de dominerende læresteder, mesteparten av utgivelser av bøker og tidsskrifter innen teologi ligger i Europa og Nord-Amerika. Dermed har de også hatt makt til å sette

opp kriteriene for hva kristendom «er» som svar på spørsmålene ovenfor. Det er også med misjonærer og teologer fra disse lærestedene at kirkelige utdanningsinstitusjoner i form av seminarer, presteskoler og universiteter er bygget opp i Sør. Dette har preget teologien for prester og dermed kristendomsformer i disse kirkene. Det er nok et resultat av denne situasjonen at vi til det engelskspråklige mastergradsstudiet i kontekstuell teologi ved Teologisk fakultet, UiO, ofte får afrikanske studenter som aldri har møtt «contextual theology» i studiene i sitt hjemland. Mange av dem opplever at de gjennom sitt masterstudium her får tilbake en «definisjonsmakt» til å arbeide med teologi i sin egen kontekst.

Uten å ta inn dette maktperspektivet blir en definisjon av kontekstuell teologi meningsløst allmenn. I studieplaner kan en for eksempel finne kontekstuell teologi beskrevet i analogi med den korte beskrivelsen vi startet med av kristendommens spredning til ulike kulturer. I en slik sammenheng blir arbeidsfeltet for kontekstuell teologi beskrevet som forholdet mellom kultur og kristendom, og hvordan teologien blir forandret når geografisk sted og historisk tid forandrer seg. Men en slik definisjon sier ikke noe om *perspektiv* og *ståsted* for en kontekstuell teologi.

### En situasjonsbetinget teologi

Da «kontekstuelle teologier» oppsto i siste del av 1900-tallet var det som protester og

som alternativ til det dominerende teologiske hegemoni og den måten dette definerte kristendom på. Sosiologisk kan en si at i Vesten var det fra tidlig tid perspektivene til eliten, de mektige og rike som preget utviklingen av teologi. Det var fra disse gruppene teologene ble rekruttert til universitet og kirker. Dermed representerte de et sentrum i samfunnet, og siden de var plassert i Vesten også et makt- og sivilisasjons-sentrum i verden. Det var denne koblingen mellom teologi og det hegemoniske sentrum i verden som opprettholdt forestillingen om en *universell teologi*. Ut fra et slikt perspektiv ble det teologene i Vesten som representerte «teologien» rett og slett, mens «kontekstuelle teologer» var del-teologier for sær-interesser, kanskje interessante men marginale.

Men kontekstuell teologi lar seg ikke passe inn som tillegg til en «egentlig» teologi. Den vil utfordre selve forutsetningen for at det finnes en «objektiv» eller «universell» teologi og reiser et avgjørende spørsmål: Hvilket *sted* taler teologien fra, ikke bare som geografisk sted, men med hensyn til makt, hierarki og ressurser? Enten det er frigjøringssteologi i Latin-Amerika, black theology i USA og Sør-Afrika, eller Dalit theology i India, bare for å nevne noen, tar kontekstuelle teologier sitt perspektiv fra marginale posisjoner, fra de undertrykte og de fattige. Og de bygger på en innsikt om at den teologi og de kristendomsformer de hittil har levet med er blitt formet og dominert fra sentrum, gjennom Vestens «universelle» teologi.

Den er fremdeles en del av den virkelighet de lever i og må stå i kontakt med samtidig som de frigjør seg fra den. Det er denne komplekse situasjon som en har forsøkt å gripe i beskrivelsen av et kurs i kontekstuell metode i mastergradsprogrammet Inter-contextual theology ved Teologisk fakultet, UiO. Der blir kontekstuell teologi kombinert med innsikter fra post-koloniale studier, og utfordret av sin forpliktethet på situasjonen til dem som er marginalisert.

Post-kolonialisme er ikke bare en situasjon av politisk selvstendighet etter at kolonimakten har trukket seg ut. Også etter at kolonitiden er formelt slutt finnes det dominerende makter og strukturer i verden. Særlig ideologi- og kulturkritikeren Edvard Said har understreket den makten som ligger i kulturelle mønstre. Kulturelt sett er post-kolonialisme en stadig konfrontasjon med dominerende tanke-systemer og en prosess med frigjøring fra hierarkiske strukturer, både politiske, språklige og ideologiske. Innenfor den terminologien vi har brukt kan vi si at post-kolonialisme dreier seg om å ta definisjonsmakten tilbake. En skarpere måte å definere kontekstuell teologi på er derfor å si at den er en post-kolonial måte å utvikle teologi og kristen praksis på.

Derfor er det ikke nok å se på kontekstuell teologi som en kritikk av Vestens («vår») teologi, den er et fundamentalt brudd med en definisjonsmakt som gjorde vestlige teologer til subjekter for teologi og normer, mens alle andre var objekter og tause mottakere. Å utvikle kontekstuell teologi betyr derfor å (gjen)vinne seg selv som subjekt for teologisk tenkning. Dette har skjedd fra marginale posisjoner, ikke bare kirkelig og teologisk, men også i forhold til makt og økonomi i lokal- og verdenssamfunnet. Dette medfører flere konsekvenser. For det første betyr dette en identifikasjon med folk flest, dvs. de fattige i sine samfunn. Selv om de som utformer en kontekstuell teologi gjennom litteratur og andre media ofte har utdanning og ressurser, bygger de på fellesskapet med de marginaliserte. Dette er også avgjørende for selve måten å «gjøre» teologi på. Det blir kollektive prosesser, for eksempel i samarbeid mellom teologer og «vanlige kristne» i bibelgrupper. Det er et avgjørende kriterium på kontekstuell teologi at forståelsen av kristendom ikke formidles ovenfra og ned, men utvikles i et fellesskap. Dermed flyttes definisjonsmakten fra hierarkiske strukturer og organer ut til vanlige kristne. Da blir



også arbeidsprosessen mer enn et praktisk spørsmål, den blir et uttrykk for hvordan mennesker blir subjekter i eget liv og eiere av sin tro. Det er særlig Gerald West ved University of Kwazulu-Natal som gjennom sitt arbeid med bibellesning har arbeidet med å utvikle sammenhengen mellom arbeidsform, hermeneutikk og teologi.

At svært mange kristne i Sør lever i marginale posisjoner i forhold til makt og økonomi lokalt og internasjonalt innebærer at kontekstuell teologi må bli en politisk teologi. Anklager om at frigjøringssteologi i Latin-Amerika bygget på marxisme ble brukt av Vatikanet for å kneble frigjørings-teologene. Men det er helt opplagt at når det blir satt spørsmålstejn ved teologiens ståsted blant en elite, blir det også satt spørsmålstejn ved de blinde flekkene i denne teologien. De består blant annet i at den ofte bevisst eller ubevisst overser sammenhengen mellom kristendom og samfunn og definerer religion som en separat sektor i samfunnet. Resultatet kan bli at eliten blant de kristne tar den sosiale, økonomiske, kulturelle og politiske situasjonen for gitt – eller til og med har aktivt legitimerer den.

#### Bibelens rolle

Fra et ståsted som marginalisert oppleves et slikt skille mellom tro, kirke og politikk som en måte å splitte opp en virkelighet der Gudstro og sosialt liv henger sammen. Disse kristne og den kontekstuelle teologien har funnet en bekreftelse på dette ståstedet i Bibelen. Derfor spiller Bibelen en sentral rolle i mange former for kontekstuelle teologier. I store deler av vestlig kristendom og teologi spiller Bibelen liten rolle. Dels har historisk-kritisk fortolkning historisert innholdet og plassert det i en fjern fortid, dels har mange «destillert» det personlige, religiøse innholdet og leser Bibelen som norm for en privatisert kristendom. I motsetning til dette bygger kontekstuell teologi – og svært mye av kristendommen i sør – på Bibelen lest i en samfunnsmessig kontekst. Lest i en slik sammenheng handler Gud og Jesus ikke bare i forhold til enkeltmennesker, men med folk og nasjoner og de griper inn i politiken. Exodus-beretningen er den klassiske frigjørings-teologiske tekst om hvordan Gud griper inn mot undertrykkelse og maktmisbruk. Og evangeliefortellingene om Jesus som helbreder, driver ut demoner og metter

sultne leses som eksempler på hvordan Jesus skaper liv, helbreder fellesskapet og protes-terer mot undertrykkelse.

Dermed knyttes kontekstuell teologi opp mot *praksis*. Den er ikke bare opptatt av meninger. Utferden fra Egypt og Jesu skaperhandlinger gir modeller for befriende handlingsmønstre for undertrykte, syke og fattige i dagens samfunn. Tolkningene av fortellingene føres videre i politisk og sosialt arbeid. Dette har også å gjøre med forskjellige samfunnsmessige kontekster for kirkene. I sekulariserte samfunn i Vesten med mange handlingsaktører er kirkene mange steder marginaliserte i forhold til samfunn og politikk. I mange samfunn i Sør derimot er kirkene ofte viktige stemmer for menneskeverd og rettferdighet, og også som sosiale og politiske aktører. Derfor blir praksis ikke begrenset til religiøse aktiviteter, men til å forandre samfunnet. Dette aspektet må også gå inn i en definisjon av kontekstuell teologi. Da vi arbeidet med basis-dokumentet for det globale nettverket for utdanning i kontekstuell teologi som Det teologiske fakultet er med i (INATE), brukte vi følgende formulering: kontekstuell teologi er forpliktet på å bidra konstruktivt til en *transformasjon* av den kontekst den er en del av. Og denne transformasjonen må skje ut fra behovene hos marginaliserte grupper og personer i samfunnet. Dermed blir det klart både *hvem sitt sted* kontekstuell teologi snakker ut fra, og hvordan *teologi og praksis* hører sammen.

Kontekstuell teologi representerer også en egen *form* å gjøre teologi på. Den knytter til Bibeltekster lest inn i egen situasjon, og ser en direkte likhet til egne sosiale og økonomiske forhold. Dette gjør det mulig å identifisere seg med mennesker i de bibelske fortellingene. En følge av dette er at kontekstuell teologi i mye større grad enn vestlig teologi er en *narrativ* teologi. Kulturelle likheter til miljøene der de bibelske fortellingene ble skapt gjør at fortellinger er en viktig form for teologi. I vestlig teologi står begre-

per og abstrakte ideer mye mer sentralt. Det skaper også særegne former for hermeneutikk og pedagogikk. Utvikling av begreper og abstrakt tenkning er en intellektuelt kre-vende form, det er en form der eksperten, professoren, den profesjonelle teologen har definisjonsmakten, og som plasserer studenten eller «folk flest» i en avhengighets- og underordnet situasjon. Fortellingen derimot er en mye mer demokratisk form. Den bygger på felles kjent stoff og formidles fra forteller til tilhørere, ofte i et inter-aktivt fellesskap. Formidlingen fra bibelsk fortelling til egne livsfortellinger åpner opp for å gjøre egne erfaringer relevante og produktive i fortolkningen. Gjennom fortellinger om sitt liv i Guds perspektiv får alle del i «definisjonsmakten» over hva kristendom er.

#### **Integrert del av kristendom som et sosialt trosfellesskap**

I denne skissen har jeg argumentert for at kontekstuell teologi må bestemmes skarpere enn bare «stedegen teologi» gjennom å se den som et uttrykk for post-kolonialisme. Det som gjør at jeg tror denne argumentasjonen er relevant også for de følgende beskrivelsene av kontekstuell kristendom, er at dette er en teologi som ikke er et elitistisk prosjekt. Ved selve arbeidsformen bryter den ned skillet mellom elite og folk, og mellom teori og praksis. Dermed er det en form for teologi som i langt høyere grad enn i Vesten er en integrert del av kristendom som sosialt trosfellesskap. Å se kontekstuell teologi som et kristent uttrykk for post-kolonialisme gir også hjelp til å se en mulig interaksjon mellom kontekstuell teologi og kristendom og Vestens teologi og kristendom. Nyere post-kolonialisme går forbi det stadium at den bare vil avsløre undertrykkelsen gjennom koloniherrdømmet; den anerkjenner at det er en mulighet for kontakt mellom koloniasator og den som blir kolonisert. Dermed ligger det i post-kolonialismen en mulighet for en frigjøringsprosess for begge parter. For den som har vært kolonisert lig-

ger det en mulighet til å bli frigjort fra avhengighet, til å bekrefte seg selv som subjekt. For den som har undertrykket ligger det en mulighet til å bli befridd fra forestillinger om overlegenhet og fra strukturer av dominans, dvs. fra «definisjonsmakten.»

Jeg tror det er her utfordringen fra kontekstuell teologi og kristendom ligger i forhold til den vestlige «universelle» teologi og tradisjonelle kristendom. En lettvinnt akseptasjon av forskjellighet ut fra ulike lokale kulturer skaper ingen utfordringer verken i den ene eller den andre retningen. For eksempel ligger det også i mange kirker i sør sterke tendenser til autoritære strukturer og undertrykkende teologi der post-kolonialisme bare er et oppgjør med eksterne koloniherrer, ikke med selve koloniasystemet. Det er først en kontekstuell teologi som taler fra de marginales sted, og som forbinder teologi og praksis som kan utfordre rådende kirkelige og teologiske hegemonier, enten de finnes i nord og vest eller i sør.

#### **Litteratur:**

Stephen B. Bevans, *Models of Contextual Theology: The Struggle for Cultural Relevance*. Maryknoll, NY: Orbis, 2002.

Fernando F. Segovia og Mary Ann Rolbert (utg.) *Reading from this Place. Social Location and Biblical Interpretation in Global Perspective*. Minneapolis: Fortress, 1995.

Edward Said, *Culture and Imperialism*. New York: Knopf, 1992.

R.S. Sugirtharajah, (utg.) *The Postcolonial Bible*. Sheffield: Sheffield Academic Press, 1998.

Gerald O. West, *Contextual Bible Study*. Pietermaritzburg: Cluster, 1993.

For mastergradsprogrammet I Inter-Contextual Theology v. Teologisk Fakultet, UiO, se <http://www.uio.no/studier/program/contheol-master/index.xml>

**Halvor Moxnes, Professor, Det teologiske fakultet, Universitetet i Oslo,**  
**[hmoxnes@teologi.uio.no](mailto:hmoxnes@teologi.uio.no)**

**Berge Furre:**

## Latin-Amerika: Trekk frå eit kontinent

### 1: Møte med ei forkledd gudinne

Det ligg ein eim av grillmat – churrasco – over den store sletta: Ei enorm folkemengde har pressa seg gjennom tronge gater i sentrum av storbyen Porto Alegre og kjem fram mot sletta. Romario kallar katolikkane ei slik vandring. Vi har gått ei halv mil – nærare ein million menneske, hevda avisa. Vi har sunge oss fram og vi er uteljande mange – med blommar i eine handa og paraply i den andre mot den brennande sola. Det er sist i januar – sommar på den sørlege halvula.

No tetnar det kring ei lita kyrkje ute på sletta. Ei helgenstøtte har fylgt vandringa og no står ho der. Eit kor syng. Ein prest messar. Dei næraste høyrer etter. Det store fleirtal spreier seg kring buone med mais og kjøt og cocacola. Det er folkefest. Det er glede.

Vi er der for å hylla *den sjøfarande Madonna*. Ho kom frå havet og fekk sitt katolske namn – «Nossa senhora dos navegantes». No vart ho boren gjennom byen ut på sletta. Ho er til vern for sjøfolk og fiskarar og vert feira langs Brasils enorme kyst.

Dette er folkeleg katolisisme – langt frå Vatikanet. Men biskopar syter for kontroll. Dei fylgjer opptoget og ser til at messa vert lesen rett.

Folk kosar seg, pratar, syng, et og drikk etter evne og mynt. Biskop og prest greier seg sjølv no. Churrasco-eimen riv i nasen og lokkar til næraste grillbu.

Men over fjorden ved Porto Alegre i den vesle byen Guaiba er det og fest. Eg kom dit året etter på same dato. «Mae do Santo» – helgamora – tok imot meg. Stor og varm og svart. Ho viste rundt i det vesle templet. Folk samlast tett utanfor. Så høyrde vi trommene.

I monoton rytme kalla dei. Den store flokken vart til eit tog: Mennene bak ei rad trommer. Kvinnene i flagrande kvite klede. Dei dansa og dansa gjennom byen. Fleire og fleire kom med. Vi nådde ein open plass med tribuner på tre kantar – og fjerde kanten mot sjøen. Mange tusen venta oss. Borgarmeisteren tok imot. Snart fyltest tribunene.

Vi såg kvinnene dansa på plassen nedanfor – villare og villare. Snart låg nokre i transe. Ei av kvinnene – ho som dansa mest intenst – gjekk ned til strandkanten. Så kom ho att – og var ei anna: Ho skalv, ho dansa, ho vrengde andletet, vreid seg i kraftige rørsler. Vi visste kven det var: Iemanja – havgudinna kom til oss Dette var hennar dag og hennar by. Ein sverm av duver vart sleppte. Vi kjende spenninga. Til slutt drog havgudinna ned til stranda att og vart borte. Det var mørkt. Det var på tide å gå. Havgudinna hadde vist seg. No var ho ikkje forkledd som ho oppe på sletta. Ho var der til vern for sjøfolk og fiskarar. Men ho var noko meir: Havgudinna hadde vore med slavane over havet frå Afrika ein gong.

Opphavleg var ho ei elvegudinne frå dei store elvane i Afrika, men etter kvart skifte ho ham i Brasil og gav vern for mange – særleg for born og gravide kvinner. Og langs kysten kunne ho vera blendande vakker når ho steig opp av havskummet.

Slavane hadde kome i millionar frå Afrika for å arbeida i gruvene og på plantasjane. Dei hadde løynde gudar med seg til vern.

Her i Guaiba var ingen prest eller biskop den dagen, men folket i byen fann vegen både til Mae do Santo – og til presten andre dagar.

I ei fjern tid hadde det vore forbod for sla-



vane å hylla Iemanja og dei andre gudane frå Afrika. Straks slavane kom i land og vart piska fram til marknadsplassen, stod presten klar og sytte for dåp. Folk av ulike stammer vart spreidde så dei ikkje skulle minna kvarandre om felles kultur og språk. Dei skulle lyda piskan og arbeida så lenge livet rakk. Somme av dei motige stiltra seg likevel ut om natta, fann seg ei glenne i skogen, slo vakt på ei tromme, drap ein kylling til ofring... prøvde halda tradisjon og religion frå Angola og Nigeria levande. Men så galdt det å koma i hus att før det vart lyst.

Men la oss no flytta oss eit stykke – til storbyen Salvador (namnet tyder Frelsaren). Der fekk slavane omsider lov til å byggja ei kyrkje for seg – ei «slavekyrkje». Ho er vakker – står der i dag. Innanfor ser ho ut som ei

vanleg katolsk kyrkje med nokre altar, helgenbilete, dunkelt lys... Når ein kvit katolikk gjekk inn, kunne ho eller han bøya kne for eit av helgenstøttene i bøn. Men det han ikkje såg var at helgenstøttene var lite grann annleis – så annleis at eit kvassare auga kunne sjå at dette ikkje var ein vanleg helgen. Det var ein forkledd gud frå Afrika: Små enkle symbol viste det: Her var Iemanja, Xango, Ologum, Orixá... i katolske klede som Maria, Santa Barbara, Geronimo... Kristendom i kontekst – eller heller to truer i møte?...

**2: Kristendom i kontekst – vest over havet** Columbus og konkvistadorane skulle kristna alt land dei fann – for Paven. Dei hadde hans mandat til det – og prestar om bord. Skip bar

krossmerke i seglet. Dei var på sigerferd – på kristningsferd.. Maurarane var omsider nedkjempa i Spania. No gjekk krigen not vest. Verda skulle vinnast.

Paven delte dei nyfunne landa mellom dei to kongane: Cordecilhas-avtala: Spania i vest – Portugal i aust. Pavens såg føre seg eit lensherrevælde i himmelens namn. Men Lisboa og Madrid skulle råda på jorda – for sylv og gull og for sukker Paven måtte gå med på patronat<sup>1</sup> over kyrkja: Bispar skulle godkjennast av kongen. Det same galdt ordensstell og kloster: Kongens menn fastsette embete og grenser.

Eventyrarar, adelsmenn og offiserar leitte og fann store rikdomar. Men dei måtte ha arbeidskraft til å henta metall av berget og sukkerlake av møllene. Så henta dei – med overlegne våpen – arbeidskrafta der ho var å finna – blant aztekar og inkarar og dei mange andre indianske stammene over kontinentet.

Indianarane vart samle i «*reduksjonar*» – vel kontrollerte bustader under ein *encomender*. Så vart dei sende i gruva og på åkeren. Dei skulle læra kristendom og hardt arbeid. Men det gjekk ikkje bra. Indianarane tolte ikkje det harde arbeidet. Dei rymde eller sjukna og døydde.

Slavar frå Afrika vart utvegen. Portugal hadde ei viss erfaring: Velhaldne hus i Lisboa hadde gjerne svarte tenarar. No vart arbeidskraft henta – langt inni skog og fjell og stepper.

I hamnene i Vest-Afrika vart slavane stuva om bord. Kor mange som overlevde ferda anar vi ikkje. Omlag to millionar gjekk i land i Brasil. Prestar stod klar i slavehamnene.. Slavane skulle døypast før dei kom på marknaden. Det var viktig å kristna dei så dei arbeidde og heldt seg i ro i forventning om det komande liv. Kyrkja gjorde sin innsats. Men likevel florerte det av slaveopprør. Det gjekk mange år før slaveriet vart oppheva – i Brasil varde det heilt til 1888.

### 3: Ordensbrør i kontekst

Dei sekulærgeistlege<sup>2</sup> sytte for kyrkjegang

og sakrament for perninsulares<sup>3</sup> og kreolar<sup>4</sup> – og etter kvart skulle dei og ta seg av mestisos<sup>5</sup> og negros – anten dei var på godsa, i gruvene eller i sukkermøllene. Dei retta seg etter patronatsordninga og hjelpte til å halda orden.

Noko annleis vart det med ordens-brør og ordens-syster. Dei hadde band til ordensherarkiet i Roma – og skaffa seg noko større fridom. Dominikanaren de las Casas<sup>6</sup> var såleis ein djerv stridmann for at indianarane var å rekna for å vera menneske. Oppgjerda hans med filosofen og teologen Sepulveda er velkjend<sup>7</sup>. Kongen i Madrid, Carl V, hadde sans for de las Casas. Man da han vart utnemnd til biskop i Chiapas i Mexico, gav godseigarane klar melding: Dei ville drepa han. Så han kom aldri dit.

Fransiskanarane og dominikanarane etablerte seg tidleg i Latin-Amerika. Paven fekk gode rapportar om misjon blant indianarane. Frå 1524 til 1531 melde franciskanarane at dei hadde døypt ein million indianarar. Erkebispnen i Lima sende eit brev til keisar Filip II at han hadde «konfirmert» ein halv million. Han vart helgekåra i 1726 og var av dei som prøvde dempa hardstyret til kolonistane.

Jesuittane kom i ei serstilling. Dei slo seg til i grenseområda mellom Brasil og Uruguay. Der samla dei indianarane bak murar – dels for å læra dei kristendom, men fyrst og fremst for å verja dei mot *bandeirantes*<sup>8</sup> – bandar av kvite som røva til seg indianarar og bortrømde slavar for å selja arbeidskrafta på sukkerplantasjane.

Regjeringa i Madrid gjekk faktisk med på at indianarane i jesuittarbusettingane skulle få bera våpen for å berga seg mot *bandeirantes*. Indianarane fekk og vera med og styra verneområda. Med felles jord og felles arbeid fekk desse reduksjonane rykte i ettertid for å vera ein «kommunistisk republikk.» 170 000 indianarar budde der på det meste.

Men presset frå økonomiske og politiske interesser i Madrid og Salvador<sup>9</sup> førde til at



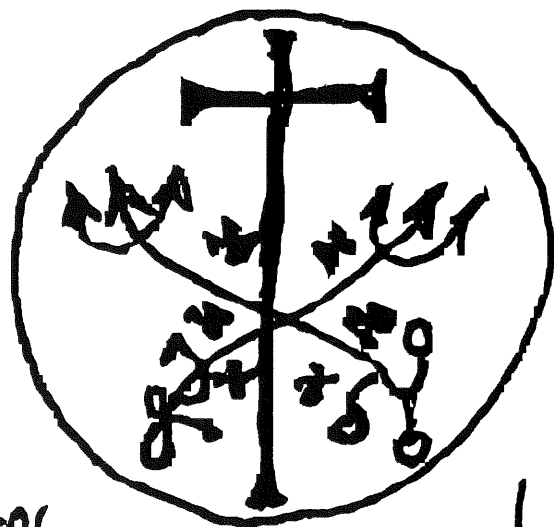
jesuittane vart drivne ut av landet i 1767. Franciskanarane skulle ta over. Men det fungerte ikkje. *Bandeirantes* kom. Idag står restar av murane att.

### 4: Kontekst i nye statar

Omkring 1820 reiv dei «spansktalande» koloniane seg laus frå Spania – for ein stor del med britisk hjelp. Men Brasil fekk ei anna historie – nokre år før: Da Napoleons herstyrkar i 1808 nærma seg Lisboa, siglde

kong Joao VI av Portugal med heile sitt hoff og riksstyre vestover mot Brasil. Britiske krigsskip eskorterte. No vart det portugisiske verdsriket styrt frå Rio de Janeiro.

Men da Napoleon var knekt, ville parlamentet i Lisboa ha kongen tilbake. Han bøygde seg og drog, men sonen vart verande i Brasil som prinsregent. Men etter ei tid vart det konflikt mellom Lisboa og Rio og nokre år seinare reiv Brasil seg laus og proklamerte keisardømet frå 1821. Keisarveldet



Å.R.:06

Umbanda

varde til 1889 da Brasil ved eit kupp vart proklamert republikk. Året før var slaveriet omsider avvikla – etter lange konflikter.<sup>10</sup>

Kyrkja opplevde nokså skiftande kår. Patronatet rådde heile tida. Men så lenge kyrkja vart styrd frå Lisboa, hadde ho ganske stort sjølvstende: Vegen over havet var lang. Annleis vart det under keisardømet og administrasjonen i Rio. Det vart spenningar og konflikter mellom kyrkje og stat. Mange embetsmenn var avvisande til den katolske kyrkja. Dei rekna seg som «positivistar». Somme var jamvel frimurarar. Styret hadde både kontroll og tilsyn med den mektige institusjonen. Kyrkja på si side søkte støtte i Vatikanet og var heller konservativ og tradisjonell.

Regjeringa ynskte fleire emigrantar frå Europa – ikkje minst frå protestantiske område. Etter kvart vart det opna for full religionsfridom og kyrkja måtte finna seg i at ho ikkje rådde som før.

Det var eit særleg alvorleg problem for dei som no rådde at den katolske kyrkja hadde styring med nesten alt skulestell. Dei oppmuntra nykomarane til å byggja ut eit skulestell så langt dei kunne. Og det kom

prestar og lærarar over havet med tru på at no skulle det bli fart i misjonen.

Det vart ikkje akkurat slik. Mange skular kom i gang, men få av elevane forlet den katolske kyrkja. Enda i dag er ein stor del av skulestellet på hendene til protestantiske samfunn: Baptistar, metodistar, anglikanarar, adventistar, luteranarar osv.

I stor mon vart dette likevel «emigrantkyrkjer». Den lutherske kyrkja nytta såleis i tysk som lingua sacra<sup>11</sup> til lenge etter andre verdskrigen. Og framleis i dag har lutherske kyrkjelydar regelmessig ein del gudstenester på tysk.

Med stor immigrasjon sist på 1800-talet og innover i 1900-talet gjorde altså ei lang rekke kyrkjesamfunn seg gjeldande. Mange kom frå Tyskland. Ulike kyrkjer og selskap i USA fann misjonsmarker i mange latinamerikanske land, særleg Brasil. Men stort sett vart dei altså mest verande emigrantkyrkjer.

Noko annleis med pinsevevenene. Dei kom til Brasil frå 1910. Svenskætta predikantar frå Chicago fekk kall til å etablere seg i Para (Daniel Berg og Gunnar Vingren<sup>12</sup>) i Amazonia. Dei nådde ut over emigrant-ghettoane og vart etter kvart det største «evangeliske»

kyrkjesamfunnet: I dag vrimlar det av pinsekostale kyrkjer over heile Brasil. Den største grupperinga – «Assembleia de Deus<sup>13</sup>» – kan ha vel fem millionar medlemer.

### 5: I myldrande kontekst

Positivismen vart ein episode. Latin-Amerika er katolsk sjølv om «folkeleg katolisisme» kan skifta farge og tradisjon frå land til land. Om lag 2/3 av folket reknar seg som katolikkar – meir eller mindre aktive.

Sjølv om dei historiske kyrkjene har etablert seg over heile kontinentet, og sjølv om pinsevevenene står sterkt, er det den katolske kyrkja som dominerer.

Om vi held oss til Brasil, er den katolske kyrkja mektig, men ho taper terreng for pinsevevenene. Statistikk tyder på at den katolske kyrkja mister om lag ein prosent kvart år – mest til pinsevevenene.

Men sjølv om statistikken peikar mot nesten ti millionar pinsevenner, gjev ikkje slike tal eit korrekt bilete. Brasil kan liknast med ein enorm religiøs marknadsplass der mange kyrkjer og sekter gjer seg gjeldande – og der ein stor del av folket er på vandring frå det eine templet til det andre. Kjem folketelejarar med gallupskjema, vil nok det store fleirtal seia at dei er katolikkar. Men svært mange «går» i ei anna kyrkje, særleg hjå pinsevevenene. Mange får mykje der når det gjeld helse, fellesskap, oppleving – kanskje jamvel betre økonomi.

Men om dei har funne seg eit godt pinseveveir, hindrar ikkje det at neste helg finn dei fram til eit tempel for *Candomble* – eit samfunn som dyrkar røter og gudar frå Afrika. Eller dei søker til *Umbanda* der dei får det meste: Eit innslag av folkeleg katolisisme saman med trekk av candomble, spiritisme og indiansk religion – og kanskje nokre droppar av austasiatiske tankar.

Spiritismen er organisert og spreidd over om lag heile Brasil. Det er mellomklassens religion. Dei har sine klubbar, sine tempel, sine organisasjonar og tidsskrift – og sitt sosiale arbeid blant dei fattige. Truleg er

Brasil einaste land i verda med ei organisert spiritistrørsle – ei masserørsle. Dei ser vitenskap i trua på at dei døde kan gje seg til kjenne.

Interessa for religion er stor og levande i Brasil og over det meste av kontinentet. Folk flest identifiserer seg med ein eller annan religion og finn fellesskap og hjelp. Latin-Amerika er lite prega av velferdstat. Men det kan hjelpa med religion. Folk krysser trusgrenser på leiting etter betre kår – i himmel som på jord. Synkretisme er utbreidd. Folk vender seg dit det er mest å skjønna og vinna. Og der finst myriadar av små samfunn som ikkje soknar til ein synode eller eit samfunn: Dei har sin pastor og får element til tru frå spiritisme, candomble, umbanda og folkeleg katolisisme. Dei fleste trur – meir eller mindre. Få kallar seg religionslause.

Den katolske kyrkja har det altså vanskeleg i slik kontekst. Men vi har sett korleis dei prøver møta annan religion med gode alternativ: Som Nossa Senhora dos Navegantes.»

Og ut over våren over heile Brasil vert «Nossa Senhora Aparecida»<sup>14</sup> hylla. Ho kom til syne i aude trakter der fleire hadde sett henne. Ho er svart, i blå kappe – og ho viste seg snart inkludert i den katolske familie. Kvar einaste katolsk kyrkjelyd har sin helgendag for henne. Men både Candomble og Umbanda har henne i sine panteon.

I Latin-Amerika finst det fleire slike helgenar som mange hyller i kyrkje og fest. Som Jomfrua frå Guadeloupe i Mexico: Ein fattig bonde møtte jomfrua. Ho ville at det skulle byggjast ei kyrkje der og for henne. Bonden gjekk til erkebiskopen – som ikkje tok dette alvorleg. Men jomfrua kom att og etter intens pågang fleire gonger frå bonden vart kyrkja reist. Millionar valfartar dit i dag.

Med farge frå afrikansk og indiansk religion får både den katolske kyrkja og dei historiske kyrkjene sine særlege preg. Mange snakkar om ein «mediumistisk kultur» – som gjev grunnlag for spiritisme og umbanda og djerpe forestillingar om trugande eller venn-



lege ånder i fossar, fjell og vidder – og i storbyane, i templa .....

Karismatikk gjer seg altså sterkt gjeldande idag: Pinsærørslar dreg til seg fleire og fleire. Det vert tala i tungar, lækt i sjukdom og presten lovar materiell rikdom for den som trur. Særleg dei siste åra har «ny-karismatikken» fått ein sveip av materialisme: Den som trur og fylgjer presten og ofrar halve løna kan rekna med dobbel løn neste gong.

Og karismatikken gjer seg gjeldande også i andre kyrkjesamfunn. Den katolske kyrkja viser evne til tilpasning også her: Opp til hundre tusen truande kan samlast på ein idrettsstadion og bli oppbygde av intens forkynning, song og musikk. Paven skal ha godkjent dette. Han ottast meir for frigjeringssteologien.

Dei lutherske kyrkjene har større problem med å tilpassa seg. Somme forlet kyrkja – eller kyrkjelydar bryt ut.

#### 6: Til vår kontekst

Religiøse idear kan finna rotfeste i ulike kulturar – og bli «lokale». Sumt kjem frå Europa, blømer i Latin-Amerika – og kjem tilbake til Europa i ny drakt. Både i USA og Europa vrimlar det av brasilianske misjonærar. Likevel er det truleg eitt straumdrag frå Latin-Amerika som har festa seg og utvikla seg i Europa: Frigjeringssteologien og den kontekstuelle teologi.

Den katolske kyrkja var altså konservativ og støtta langt på deg militærdiktaturet – i Brasil i 1964 og i andre land da det kom. Men etter kvart vart dei sosiale konsekvensane skrikande – særleg på landsbygda i Brasil og i slumstroka i byane der det sosiale kaos fylgde med urbaniseringa.

Mykje av kyrkja såg dette og la etter kvart om. Biskopane organiserte Romarias<sup>15</sup> mot svolt og naud. Comissao Pastoral da Terra<sup>16</sup> vart organisert – til å organisera og støtta dei fattige på landsbygda. Og så kom ideane frå det andre Vatikanknsil (1962–62) til syne..

Det kom ei vending i store deler av kyrkja

– blant prestar og lekfolk. Kyrkja ville reisa seg mot sosial urett og undertrykking og engasjera seg i solidaritet mot militærdiktaturet og for sosial rettferd. «Dei fattige hadde rett». Evangeliet skulle byrja der – hjå dei fattige. Bibelen gav nye leseamar: Liksom Israel braut opp frå trælekåra under Farao i Egypt, skulle kyrkja med dei fattige bryta opp frå undertrykkinga. Jesus Kristus var frigjeraren frå undertrykking, svolt og naud. Kyrkja nærma seg ei marxistisk tilnærming til klassestrid. Ei ny framtid skulle koma. Guds rike skulle ovra seg i motstand mot urett og i kamp for verdige kår.

Frigjeringssteologien gav eit nytt perspektiv i kyrkja. Ho fann seg sjølv i Latin-Amerika. Medan ho før hadde stått i strandkanten i Brasil og sett over havet mot Vatikanet, leitte ho no etter sin eigen identitet.

Men Vatikanet hadde ikkje mykje godt å seia om frigjeringssteologien. Ideane vart fordømde. Ei rekke teologar fekk taleforbod. Truleg vart det mest kjenneleg ut over Brasil og Nicaragua. Vatikanet har sett inn konservative biskopar der dei såg utveg til det. Det radikale preget som Bispekollegiet i Brasil etter kvart fekk, vart noko avdempa. Men kvar vår engasjerer det brasilianske bispekollegiet seg i dei store marsjane: Grito dos excluidos – dei utstøyttes rop.. Og CPT er framleis eit sterkt radikalt element i kamp for jordreform og mobilisering av fattigfolk på bygda.

-----  
Det går ein vind av forandring over Latin-Amerika idag. Brasil held på å reisa seg til ein mektig økonomisk og politisk faktor i spelet om framtida for menneska. Fleire land finn vegen ut av skuggen frå den mektige grannen i nord. Som Bolivia, som Venezuela, som Chile og Uruguay. Også den norske utanrikstenesta har funne ut at her føregår noko viktig – som Noreg bør ha ei rolle til. Verda forandrar seg – ikkje berre i Latin-Amerika. Religion er ein av dei store endringsfaktorane. Kanskje ikkje det er så påfallande i dag i Latin-Amerika – men kan

snart bli det i morgon. Religion er viktig i latinamerikansk kontekst. Å fylgja den religiøse utviklinga er naudsynt for den som vil fylgja Latin-Amerika inn i framtida. Difor denne artikkelen.

#### Noter:

- <sup>1</sup> Verdsleg herrevælde over kyrkjeprovisen – bl.a. ved at verdsleg makt godkjende biskopar.
- <sup>2</sup> Sekulærgeistleg – prest som ikkje tilhøyrer ein orden, men yter geistlege tenester i eit sokn eller liknande.
- <sup>3</sup> Peninsular – innvandrar frå Spania og Portugal
- <sup>4</sup> Kreolar – kvite, fødte i Sør-Amerika
- <sup>5</sup> Av blandingsrase
- <sup>6</sup> Bartolomeo de las Casas (1484–1566) kom til Cuba som militær, vart encomendero som takk for militære fortener, vart ordinert til prest innanfor dominikanarordenen – truleg den fyrste på den vestlege halvkula. Reiste tilbake til Spania og tok opp indianarane sine rettar med Kongen. Kom tilbake til Mexico som prest – men vart jaga av godseigarane.
- <sup>7</sup> Juan Gines Sepulveda (1494–1573) – spansk teolog og filosof som forsvarte det spanske verdsrike: Indianarane var for born å rekna – og måtte takast vare på som «naturlege slavar».
- <sup>8</sup> Bandeirantes – av «bandeira» – flagg eller fane som flokkane bar i brodden.
- <sup>9</sup> Salvador («Frelsaren») har hovudstad i det spanske koloniveldet i Latin-Amerika til 1763 – da styret vart flytta til Rio de Janeiro

- <sup>10</sup> Parlamentet i Lisboa i 1821 kravde at kongen (Joao VI) skulle koma tilbake – og han reiste. Men da parlamentet også kravde at sonen – som var prinsregenti Brasil – også skulle koma tilbake, vart det opprør. Stormennene i Rio såg seg best tente med sjølvstende – blant anna av økonomiske grunnar – og proklamerte Brasil som keisardøme med sonen til kongen av Portugal, Dom Pedro I, som keisar... Han rådd til 1830 da sonen hans, Dom Pedro II, tok over.
- <sup>11</sup> Lingua sacra – heilagt språk. Gjærne brukt om eit serleg religiøst språk innanfor eit folk eller ei folkegruppe.
- <sup>12</sup> Berg og Vingren hadde utvandra frå Sverige og kom i kontakt med pinsærørsla i Chicago. Etter ei tid kjende dei eit særleg kall til å dra ut på ei vidare misjonsferd – som altså førde til Para. Grunnleggingsmyten fortel at dei hadde eit syn om natta – bokstavane PARA lyste over himmelen. Neste dag fekk dei tak i eit atlas – og fann ut kvar Para var. Så drog dei dit. ...
- <sup>13</sup> «Guds forsamling»
- <sup>14</sup> Den tilsynekonne jomfru
- <sup>15</sup> Romario – eit slag heilag vandring – gjerne knytta til ein helgen.
- <sup>16</sup> «Omsorgskommisjonen for jorda»

**Berge Furre, professor i kirkehistorie ved Det teologiske fakultet, Universitetet i Oslo, adresse: b.r.furre@teologi.uio.no**

**Tormod Engelsen:**

## Kristendom i Afrika<sup>1</sup>

### Røttene fra urkirken

Jesus Kristus kom ikke først til Afrika med vestlige misjonærer for et par hundre år siden, men med sine foreldre som flyktning for mer enn to tusen år siden (Matt 2,13ff). Dette er et viktig faktum for afrikanske kristne, som ofte har blitt anklaget for å følge en vestlig religion – ikke minst av sine muslimske naboer. Kontakten mellom Afrika og kirken fra nytestamentlig tid og gjennom hele oldtiden er reflektert i fortellingen om den etiopiske hoffmannen i Apg 8,26ff, og ved opprettelsen av store afrikanske kirker. Mens kirken i Nord-Afrika har gått til grunne bl. a. på grunn av islams erobringer, finnes det fremdeles to afrikanske kirker fra oldtiden, nemlig den koptiske kirke i Egypt, som omfatter en betydelig minoritet på kanskje 8 millioner, og den etiopiske og eritreiske ortodokse kirke med over 30 millioner dømte medlemmer. Både den koptiske og den etiopiske ortodokse kirke er altså langt eldre enn islam i Afrika, eldre enn vår egen norske kirke og eldre en vestlig misjonsvirksomhet i Afrika. De afrikanske ortodokse kirkenes lære og praksis – som er et interessant studium i seg selv – faller likevel utenfor det vi skal ta for oss her

Etter islams overtakelse av kontrollen over Nord-Afrika i det 7. århundre var det først mot slutten av 1400-tallet og under de store portugisiske oppdagelsesreisene at den katolske kirke foretok et misjonsfremstøt i Afrika, noe som bl. a. førte til at kongen i Kongo ble omvendt. Sønnen hans, Mvemba Nzinga, fikk ved dåpen det «kristne» navnet Don Alfonso og ble en kjent kristen konge på begynnelsen av 1500-tallet.

Det er selvsagt ikke mulig her å gå i detalj om Afrikas generelle historie og misjonshistorie, men det er ikke mulig å tale om kristendommen i Afrika uten å nevne slavehandelen

som pågikk over hundrevis av år og påførte kontinentet enorme lidelser og tap. Det kristne Vesten drev slavehandel, ikke minst med tanke på å bruke slavene i det nyoppdagede Amerika, og de muslimske araberne drev handelen for å skaffe slaver til tjeneste i sine hus og harem.

Det hører også med til bildet at det var evangelikale, misjonsengasjerte kristne, særlig i England, som tok opp kampen mot slaveriet under ledelse av menn som William Wilberforce. I Afrika var det fremfor alle misjonæren David Livingstone som ved sine reiser og dagbøker avslørte slavehandelens grusomheter, og som kjempet for «kristendom og handel» for å overvinne slavehandelen ved å gi afrikanerne et selvstendig økonomisk grunnlag.

### Misjonsepoken og nyere kirkevekst

Den store misjonsepoken i Afrika tok til ved begynnelsen av det 19. århundre for ca. 200 år siden. Til å begynne med var misjonen relativt uavhengig av den tiltakende kolonisering av Afrika fra de vestlige stormakters side, men etter Berlinkongressen i 1884 da de europeiske statene delte Afrika (med få unntak) mellom seg, ble misjon og politikk koblet nærmere sammen. Likevel har forholdet mellom misjon og koloniadministrasjon alltid vært spenningsfullt, og det ville ikke være historisk rett å si at kristendommens vekst i Afrika bare er en side ved den vestlige imperialistiske ekspansjon.

Den kolossale vekst som har funnet sted i det 20. århundre og som ved slutten av århundret har gjort kristendommen til den dominerende religion i Afrika sør for Sahara, har ikke minst skjedd etter selvstendigjøringen av de fleste statene fra 1960-årene av. Den aller sterkeste veksten har f.eks. funnet sted i

Etiopia – som aldri har vært koloni – hvor den lutherske Mekane Yesus-kirken har vokst fra ca. 200 000 i 1970 til ca. 4,5 millioner i 2006!

Den svenske misjonsprofessoren Bengt Sundkler hevdet i en storstilt afrikansk kirkehistorie at den kristne kirke i Afrika, selv om den ble grunnlagt av misjonærer, i hovedsak er en afrikansk bevegelse, båret fram og utbredt av afrikanerne selv.<sup>2</sup> I dag spiller vestlig misjon bare en beskjeden rolle når det gjelder kirkens vekst og utbredelse i Afrika. Av Afrikas nesten 800 millioner innbyggere hører ca. halvparten til en kristen kirke. En firedel av disse igjen antas (all afrikansk statistikk er usikker!) å tilhøre såkalte African Instituted Churches (AIC's) eller uavhengige kirker, som enten har brutt med misjonskirken eller har vokst fram uavhengig av dem. Zionist-bevegelsen i det sørlige Afrika, Kimbanguist-kirken i Sentral-Afrika og Aladura-kirkene i Vest-Afrika er voksende kirker med millioner av aktive medlemmer. Ellers er alle de store kirkesamfunnene godt etablert i Afrika, med Den romersk-katolske kirke som den største. I Afrika, som i resten av det globale Sør, er pinskirker og karismatiske bevegelser dominerende innenfor den protestantiske kristenhet.

Afrikanske teologer i dag anklager med rette misjonen i tidligere tider for å ha hatt et for negativt syn på afrikansk kultur og religion. Misjonærene var på mange måter barn av sin tid og delte det negative synet med den etablerte «vitenskap» på den tid, f.eks. det syn at den afrikanske religion, kalt animisme, sto nederst på religionenes utviklingsstige (hvor selvfølgelig kristendommen sto på toppen) og derfor ikke utgjorde noen forberedelse eller noe kontaktpunkt for det kristne evangelium. Den ghanesiske teologen Kwame Bediako påpeker at misjonærene mente at afrikanernes religion burde utslettes slik at afrikanerne ble en *tabula rasa* hvor så kristendommen kunne innskriveres – oftest i en vestlig form. Problemet var at Afrika «ikke hadde noen Paulus» som kunne hevde at det var mulig å være både kulturelt afrikaner og kristen, og at afrika-

nerne ikke behøvde å bli kulturelle «europere» før de ble kristne, like lite som ikke-jøder i nytestamentlig tid behøvde å bli jøder for å kunne bli kristne.

I dag er det imidlertid mange «Paulus'er» i Afrika, og det har stått fram en rekke fremragende teologer og kirkeledere, både katolske og protestantiske, som har ønsket å formulere en kontekstuell afrikansk teologi og utforme en afrikansk kristendom som verdsetter og benytter seg av afrikanske kulturelle og religiøse verdier og tradisjoner. Selv om det er mange fellestrekk i afrikansk teologi og kristendom – slik som i vestlig – er det samtidig mange forskjeller både i læremessig innhold og praktisk kirke- og fromhetsliv. Det er ikke mulig å tale om *en* afrikansk teologi eller kristendom like lite som det er mulig å tale om *en* vestlig teologi. Forskjellene følger både politiske og teologiske skillelinjer.

### Black Theology

Det finnes en afrikansk form for frigjøringssteologi, ofte kalt *Black Theology*, som er sterkt påvirket av nord- og sør-amerikansk frigjøringssteologi. En retning innen denne er særlig opptatt av afrikanernes *sosio-politiske* situasjon. Ikke minst sto kampen mot apartheid i Sør-Afrika sentralt i denne kontekstuelle teologien. En annen retning har et mer omfattende program som også gjelder Afrikas mer generelle problemer som fattigdom, sykdom, analfabetisme, diskriminering, marginalisering av kvinner osv.

*Afrikansk teologi* er en betegnelse på en annen type teologisk tilnærming som særlig ønsker å ta hensyn til Afrikas *kulturelle* og *religiøse* tradisjoner, afrikanernes «mentalitet og behov» (Nyamiti), i utformingen av en kristen teologi. Men også her er det store forskjeller: De mest radikale ønsker konsekvent å drive en teologi «nedenfra», basert på den afrikanske konteksten, og utforme og uttrykke den kristne teologi i forhold til afrikansk kultur og religion, uten å ta særlig hensyn til den bibelske og historiske kristne tradisjon. Andre ønsker å vektlegge det norma-

tive i det bibelske budskap, men vil relatere det til den afrikanske virkelighet slik at det skjer et reelt møte eller integrasjon mellom bibelsk og afrikansk virkelighetsforståelse eller verdensbilde. En ønsker å finne bilder, begreper, verdier i afrikansk kultur og religion som kan benyttes for å kommunisere det kristne budskap og gjøre det meningsfullt og relevant for mennesker i Afrika.

Når det gjelder læren om Kristus, kristologien, er det gjort mange forsøk på å uttrykke den i afrikanske kategorier og knytte den til personer og begreper i afrikanske kultur og religion. Før vi går inn på noen av disse, vil vi si litt om det afrikanske verdensbilde – og hvilke problemer og muligheter det gir i forhold til det kristne budskap.

På flyet fra Paris til Abidjan i Elfensbenskyen leste jeg for noen år siden flyselskapsmagasinet. Der ble den afrikanske befolkningens religiøsitet beskrevet omtrent på følgende vis: Det er ... prosent muslimer, ... prosent katolikker, ... protestanter, og 100% animister! Dermed var det sagt at selv om afrikanerne tilhørte verdensreligioner som islam eller kristendom, hadde de likevel beholdt mye av den afrikanske religion og virkelighetsforståelse. Dette har ofte vært sett på som et problem i Afrika, særlig av utenforstående.

#### Afrikansk og bibelsk verdensbilde sammenlignet

I motsetning til holdninger blant vestlige misjonærer for 100 år siden, vet vi imidlertid i dag at det faktisk er mange likhetspunkter mellom afrikanernes verdensbilde og det kristne – eller bibelske – men samtidig vesentlige forskjeller. Disse likhetene kan være en av årsakene til at afrikanerne faktisk har vært mer mottakelige for kristen forkynnelse enn representanter for andre religioner – som i følge teorien skulle stå høyere på religionenes rangstige og derfor kristendommen nærmere, som f.eks. islam.

Først et par forskjeller: Tradisjonell afrikansk religion er stammereligion. Den har



ikke universelle ambisjoner og driver derfor heller ikke misjon. Den er knyttet til stammen, klanen, familien. Derfor er et viktig spørsmål for mange afrikanere, det som den kjente afrikanske teologen John Pobee formulerer slik: »Why should an Akan (folkeslag i Ghana) relate to Jesus of Nazareth, who does not belong to his clan, family, tribe or nation?» Derfor gjelder også den afrikanske moral med den vekt på fellesskap, likeverd, solidaritet og omsorg, først og fremst familie- og klansmedlemmer og ikke mennesker som tilhører andre stammer eller folk.

Afrikansk historiesyn har et perspektiv som ikke når mye lenger tilbake en 3–4 generasjoner, til de aner som er blant de «levende døde» og som fremdeles kan huskes. Dette har blant annet sammenheng med at afrikansk kultur er en muntlig (oral) kultur.<sup>3</sup> Det som ligger bakenfor den historie som kan huskes, tilhører myten. Mytene er viktige i afrikanske religioner for å forklare tingenes opprinnelse og hvorfor de er slik de er i dag. Mange av skapelses- og syndefallsmytene i Afrika kan minne om fortellingene i Første Mosebok!

Denne historieforståelsen skaper problem i forhold til det kristne budskap om inkarnasjonen som fant sted i historien for 2000 år siden på et bestemt tidspunkt og et bestemt sted. Det lineære historiesyn vi finner i Bibelen, er fremmed for afrikanernes mer sykliske

En likhet med den bibelske virkelighetsforståelse er afrikanernes tro på en høygud. Denne guden er oftest skaper og opprettholder, han er grunnleggende god, men samtidig fjern, ofte fordi han har trukket seg tilbake på grunn av menneskenes synd, ulydighet eller mangel på respekt. Denne guden har mange navn i Afrika, men i forkynnelsen og bibeloversettelsene er det dette navnet som brukes som navn på den Gud som er Jesu Kristi far. Han identifiseres med den bibelske Gud, selv om gudsbildet ofte trenger å korrigeres noe i lys av den bibelske åpenbaring.<sup>4</sup>

Under denne høygud – og i et mye nærmere forhold til menneskenes dagligliv – finnes en mengde guder, ånder og foredreånder eller aner, en åndelig mellomverden som det kan være vanskelig for utenforstående å trenge inn i, men som bestemmer mye av afrikanernes religiøse liv. Åndene kan være onde eller gode, skadelige eller nyttige, og det er om å gjøre å alliere seg med de mektigste og tilfredsstillende dem, f.eks. ved offerhandlinger, for å beskytte livet mot de farlige og destruktive kreftene. Forfedreåndene er særlig viktige. De kan sørge for liv og velsignelse, personlig og sosial rettferdighet, men også gripe inn med straff og sanksjoner om de er misfornøyd med etterkommernes liv eller behandling av dem.

Det finnes mennesker i Afrika som har makt over åndene og som kan bruke dem – eller bli brukt av dem – til helbredelse og beskyttelse, men også til skade og ødeleggelse. De afrikanske språk inneholder mange betegnelser på disse personene som vi ofte kaller heksedoktorer, trollmenn o.l. «Medisinnmannen», *nganga*, er en person som har evne til å helbrede og hjelpe mennesker i nød.

#### Jesus i Afrika

Det er inn i denne religiøse virkelighet at den

kristne åpenbaring og Jesus Kristus skal plasseres. Utfordringen for teologien er å være tro mot den bibelske åpenbaring samtidig som det åpnes for analogier og begrepsbruk som er forståelige og oppleves relevante for afrikanere.

En måte å nærme seg dette spørsmålet på, har vært gjennom de kristologiske titler. John Mbiti har funnet at noen av de kristologiske titlene i Det nye testamente, Messias, Menneskesønnen, Davids Sønn, ikke «passer inn i afrikanernes tankeformer». En har derfor forsøkt å erstatte disse titlene med afrikanske titler som skal si noe om de funksjoner Jesus har, de gjerninger han gjør, de relasjoner han står i til menneskene og til Gud. Oftest har en villet holde fast ved den historiske kristendoms bekjennelse til Jesus som Gud og menneske som et ufravikelig kriterium. «The humanity and divinity Jesus», sier John Pobee, «are the two non-negotiables of any authentic Christology». Men beskrivelsen av hva dette innebærer, skjer gjerne heller med henvisning til Jesu konkrete handlinger, funksjoner og roller enn til abstrakte begrep eller formler.

La oss så se på noen av de titler eller roller Jesus blir tilskrevet i afrikansk teologi. Siden afrikanerne legger så stor vekt på fellesskapet, på samfunnet, på familietilhørigheten, der «vi'et» går forut for og bestemmer hvem «jeg'et» er,<sup>5</sup> har Jesus blitt sett på som den som deltar fullt ut i det menneskelige fellesskap: Han ble født som menneske, vokste opp som mann, led og døde som alle mennesker gjør. Han ses som grunnleggeren av et nytt samfunn, kirken, der han er både grunnleggeren og den førstefødte, den «eldre bror». Dette nye samfunn erstatter så for den kristne til en viss grad den gamle stamme- og familieidentiteten: «Tribal affiliations of Christians give way to the totality of the community of the church, with Jesus Christ as its founder member», sier Harry Sawyerr. I denne forbindelse henter en fram Paulus' ord om å være «i Kristus», om kirken som et fellesskap, en familie, om den «mystiske union» med Kristus i troen.

I forlengelsen av denne vektleggingen av Jesus som stifter av et nytt samfunn hvor medlemmene får en ny identitet, finner vi også tanken på Jesus som «initiasjonsmester». I afrikansk religion blir menneskene fullt ut mennesker ved å gå igjennom en rekke riter, ofte kalt «overgangsriter» eller «rites of passage». Jesus selv gikk også gjennom disse ritene: Han ble omskåret, døpt, døde, ble gravlagt og oppsto igjen. For en afrikaner er døden mer en «overgangsrite» enn en avslutning. Gjennom døden blir man en av de «levende døde» og står fortsatt i relasjon til de levende medlemmer av sin familie. Fordi Jesus har gått gjennom disse ritene og har opplevd den smerte som ofte er forbundet med dem, kan han nå være veileder, beskytter og eldre bror når andre går gjennom dem.

Den kristne kirke har også sine egne riter. To av dem, dåp og nattverd, kalles sakramenter i vår lutherske kirke; syv kalles sakramenter i de katolske og ortodokse kirker, inkludert bot, konfirmasjon, ekteskapsinngåelse, prestevigsel, sykesalving («den siste olje»). Disse har i Afrika i mange sammenhenger erstattet eller supplert de afrikanske overgangsritene.

Det er imidlertid noen problemer med betegnelsen «initiasjonsmester» fordi Jesu dåp, død og oppstandelse var enestående. Dessuten gjennomgikk ikke Jesus en rite som i Afrika er selvsagt og vesentlig for alle voksne menn, nemlig ekteskapsinngåelse. Vi ser imidlertid at særlig i de uavhengige afrikanske kirkene er ritene og ritualene svært viktige, og det er en nær forbindelse mellom Jesus Kristus og den eller de som utfører disse.

Litt populært kan en si at alle kirker i Afrika er karismatiske fordi de regner med en konkret erfaring av Den Hellige Ånd gjennom helbredelse, drømmer, visjoner, åpenbaringer, ledelse o.l.. En regner også med at onde åndsmakter kan erfares i form av besettelse, forbannelser, trolldom, det onde øye osv. Derfor blir det helt sentralt i forståelsen av Jesus at han er *Christus Victor*, seierherren

over de onde åndsmaktene. Vitenskapelige studier av forkynnelsen i Aladura-kirkene i Vest-Afrika og i Mekane Yesus-kirken i Etiopia viser at den er meget kristosentrisk, og at den samtidig særlig vektlegger Jesus som den som har makt over de onde åndsmaktene og derfor kan befri og beskytte mot disse maktens angrep: besettelse, sykdom, forbannelser osv. Frigjøring, sier Appiah-Kubi, handler om alle menneskets behov, «the total idea of liberation from fear, uncertainty, sickness, evil powers, foreign domination and oppression, distortion of his humanity, poverty and want».

Den såkalte «klassiske forsoningslære» hvor Jesus først og fremst ses som den som overvinner Satan og setter menneskene fri fra Satans makt, er særlig relevant i Afrika. Det kan være liten tvil om at det er denne siden ved Jesu gjerning som i hvert fall i første omgang særlig appellerer til afrikanere, som ofte forstår tilværelsen som en kamp mellom livs- og dødskrefter, mellom gode og onde makter.

Det har vært påpekt som et problem ved denne kristologi at den ikke kommer til rette med menneskets egen synd og skyld, men ser mennesket som et (uskyldig?) offer for onde makters spill. I Afrika ses menneskets problem ofte ikke som synd eller skyld i forhold til Gud, men som synd mot fellesskapet, som et brudd med de normer som gjelder for fellesskapet. Derfor blir frelsen ikke først og fremst å forstå som tilgivelse, men som en forsoning eller et forlik mennesker i mellom som gjenoppretter harmoni og fellesskap. Noen har operert med en enkel motsetning mellom skyldkultur og skamkultur.

Disse typene svarer imidlertid ikke til hele virkeligheten, for også afrikanere er opptatt av forholdet til Gud. Offerpraksisen i afrikansk religion viser at forholdet til Gud og åndene er viktige i seg selv, og gir en forståelse for Jesu soningsoffer som et offer som bringer syndstilgivelse og forsoning i forhold til både Gud og mennesker. Den åpne – nesten hensynsløse – offentlige syndsbekjen-

nelse som har blitt et kjennemerke ved den øst-afrikanske vekkelsesbevegelsen, viser at synden ikke bare består i brutte menneskelige relasjoner, men dypest sett angår selve gudsforholdet.

En annen side ved vektleggingen av den karismatiske Kristus, er Jesus som helbreder. Det er i denne sammenheng at den afrikanske betegnelsen på medisinn mannen, på bantu-språk ofte kalt *nganga*, blir brukt som tittel på Jesus. Tittelen kan både bety «medisinnmann» og «prest», og hans funksjon er «to interpose himself between man and all other agents of evil», slik som trollmenn, dårlig medisin, ånder, ja, endog døden. Han kan også være en profet som forutsier fremtiden og som gir råd og veiledning på det politiske, økonomiske og sosiale område. Helbredelse i Afrika er en mer omfattende prosess hvor den sykes kropp, sjel og sosiale omgivelser tas i betraktning. Sammenliknet med Vesten fungerer medisinn mannen som lege, psykiater, sosionom og sjelesørger.<sup>6</sup> Medisinn mannen kan også fremføre offer eller pålegge offer for å tilfredsstille gudene og maktene, og han fungerer i denne sammenhengen som en mellommann mellom Gud og mennesker.

Det er imidlertid et problem med betegnelsen *nganga* eller medisinnmann som en tittel for Jesus. Medisinn mannen er nemlig ikke bare god, men kan også skade andre ved å anklage dem for trolldom eller ved å utnytte sine pasienter. Også fordi han representerte den tradisjonelle før-kristne religion, ble han ofte en hovedmotstander for de kristne. Selv om det er likhetspunkter mellom en *nganga's* gjerning og Jesu gjerning fordi de begge dreier seg om utfrielse, helbredelse og frelse, er likevel forskjellene så store at betegnelsen vanskelig kan bli en kristologisk tittel. Det hevdes at det bare er i Kristus – og ikke hos medisinn mannen – at ønsket om frelse og utfrielse kan fullt ut tilfredsstilles.

Noen afrikanske teologer har søkt etter kristologiske titler i det politiske liv i Afrika. Med utgangspunkt i det nytestamentlige *kyrios*, Herre, som også var en politisk tittel

for keiseren, har en villet benytte de afrikanske ord for konge eller høvding. Mange afrikanske teologer tar imidlertid avstand fra dette fordi de mener Jesus unngikk titler med politiske overtoner. Dessuten har forståelsen av høvdingeembetet i Afrika forandret seg både som et resultat av kolonitiden – hvor høvdingen etter hvert ble underordnet kolonimakten – og av frigjøringen og etableringen av nasjonalstater – der høvdingen ble erstattet med konger og presidenter som ikke på noen måte modellerte en kristen eller rettferdig måte å styre på. De står dessuten fjernt fra den vanlige mann og kvinne. Ikke minst har korrupsjon og utbytting av folket fra den styrende elitens side i mange afrikanske stater gjort politiske titler uegnet som Kristusbetegnelser.

#### Jesus som «forfar»

En betegnelse som særlig tar sikte på å plassere Jesus Kristus i forhold til en sentral forestilling i afrikansk religion, er Jesus som «ancestor», eller ane. Aner eller forfedre er respekterte familiemedlemmer som er døde, som er gått over til å være «levende døde», men som fortsatt øver stor innflytelse i menneskenes liv. Velferd og helse er avhengige av et godt forhold til anene, et forhold som opprettholdes ved at de behandles rett, ved bønn, offer og et rett liv. Om anene blir dårlig behandlet eller ser grunn til å gripe inn i mennesker liv, kan de påføre dem skade og ulykke. Grunnleggende er imidlertid anene rettferdige, gode og hjelpsomme. Det gir derfor mening å omtale Jesus som ane fordi han oppfyller alle de kvaliteter som afrikanere tilskriver anene. Spesielt en fars siste ord har stor betydning. De ses på som forbilledlige og livgivende og er normative for de etterlatte. Jesus gjør også det som anene ofte tilskrives: Han helbreder og gir livskraft. Jesus ses imidlertid ikke bare som en blant mange aner, men som «proto-ancestor» (Bujo), eller som en som erstatter alle andre aner slik at en ikke lenger behøver å dyrke dem (Bediako).

Det er viktig å understreke at disse ulike

bilder og betegnelser som brukes om Jesus, gjelder primært funksjoner og roller som han har i forhold til samfunnet og enkeltmennesker. De representerer ikke en ontologisk (vesensmessig) kristologi som skal erstatte den klassiske kristne kristologi. Den er fremfor alt måter teologene forsøker å aktualisere og levendegjøre for afrikanske kristne hvem Jesus er og hva han gjør. Blant de store masser av leke afrikanske kristne har nok likevel ikke disse betegnelsene slått gjennom. Her brukes de bibelske begreper med stor selvfølgelighet – slik det skjer i kirker overalt i verden.

Til avslutning bør det nevnes at det som slår besøkende fra den vestlige verden i møtet med kirke og kristendom i Afrika, ikke først og fremst er nye teologiske ord og begreper, men et dynamisk liv og fellesskap. I mange afrikanske kulturer er ordet for sang og dans det samme, og afrikanske gudstjenester preges av glede, fellesskap, sang og dans. Ofte møter en i vestlige medier elendighetsbeskrivelser av Afrika hvor fattigdom, sykdom og uvitenhet står i fokus, men det finnes kulturelle og religiøse verdier i Afrika som de som har levd en stund i Afrika, lærer å verdsette. Med all sin svakhet og ufullkommenhet – som i kirker i resten av verden – er likevel kristendommen i Afrika et uttrykk for kontinentets ukuelige glede, håp og optimisme. Afrikanske kristendom er en grasrotsbevegelse med et enormt potensial til endring og forbedring av afrikaneres livsvilkår, ikke på Vestens premisser, men på afrikanernes egne og på kristne premisser.

Kwame Bediako har påpekt at kristendommen ikke lenger er religionen til det rike Vesten, men til det fattige globale sør. «The Christian faith has emerged as the religion of the poor of the earth, centred in the poorest part of the world... Here the analogy with Christian origins in the New Testament is revealing... The long-term impact of the emergence of a non-Western world Christianity in our time, therefore, could be a blessing of «all peoples of the earth» through the faith

of Christians associated with the less affluent parts of the world.»<sup>7</sup>

#### Noter:

- <sup>1</sup> Denne artikkelen er en revidert utgave av Tormod Engelsviken: «Jesus Kristus i Afrika», i: Nils Aksel Røsæg og Lars Østnor (red.): *2000 Herrens år! Aspekter ved Jesuskikkelsen inn i det tredje årtusen*. Oslo: Verbum, 2000, s. 12–22.
- <sup>2</sup> Se Bengt Sundkler & Christopher Steed: *A History of the Church in Africa*, Cambridge: Cambridge University Press, 2000
- <sup>3</sup> Det finnes likevel eksempler på at gjennom spesielle mnemotekniske metoder kan stammer huske ting som skjedde for flere hundre år siden, f.eks. på 1500-tallet. Kontroll av hvordan f.eks. år med tørke har virket inn på trærns årringer, viser at mange av disse overleveringene er historisk pålitelige. Dette gjelder bl.a. Borana-stammen i Etiopia og Kenya.
- <sup>4</sup> At det tradisjonelle navnet på Gud videreføres i den kristne kirke og i bibeloversettelsene har enorm betydning for kontinuiteten i afrikanske religion. Et eksempel som av og til nevnes, er hva som ville skjedd om kristne i Europa hadde brukt navn som Zeus, Jupiter eller Odin som navn på den kristne Gud. Men disse europeiske guddommer hadde et annet vesen og en annen funksjon enn afrikanske høyguder.
- <sup>5</sup> Et uttrykk for dette er formelen «I am because we are».
- <sup>6</sup> Undersøkelser har vist at «helbredelsesprosenten» for medisinmenn i Afrika i forhold til psykiatriske lidelser er omtrent den samme som i USA: Ca. 60% får betydelig forbedret helse.
- <sup>7</sup> Kwame Bediako: «A new Christian world: signs of the Kingdom of God amid global geopolitics», i: *Norsk tidsskrift for misjon*, nr. 1, 2006, s. 15.

**Tormod Engelsviken, professor i misjonsvitenskap ved Menighetsfakultetet, adresse: [tormod.engelsviken@mf.no](mailto:tormod.engelsviken@mf.no)**

**Arne Redse:**

## Kristendommen på kinesisk

### 1 Innleiing

Det finst i dag kanskje så mange som 60 millionar evangeliske kristne i Kina. Kristendommen har slått rot i landet. For 30 år sidan, då kulturrevolusjonen var i ferd med å ebbe ut, var det allment rekna med blant Kina-kjenningar i Vesten at kyrkja i Kina var blitt utrydda. Dei tok feil. Då styresmaktene opna opp for ein viss religionsfri- dom frå byrjinga av 1980-talet, viste det seg at kyrkja hadde overlevd, og kanskje til og med vakse under det maoistiske redsels- velde. På 80-talet og vidare fram til i dag har den i alle fall vakse, og det med ein kyr- kjevekst utan sidestykke i historia, utan hjelp frå vestlege misjonærar. Og den er blitt kinesisk, rotfesta i kinesisk jord.

Allereie i 635 starta ei gruppe kristne misjonærar misjonsarbeid i Kina. Dei var utsende av den austsyriske kyrkja – også kalla den nestorianske – og kom sannsyn- legvis frå Persia. I over 200 år fekk dei arbeide relativt fritt. Dei bygde kyrkjer og kloster, omsette kristne skrifter og vann kinesarar for den kristne trua. Men etter ei hard forfølgingsstid frå 845 av, ser det ut som at dei hadde bygd opp, blei rasert. På 1200-talet og kanskje allereie noko tid- legare forsøkte austsyriske kristne på nytt å forkynne kristentrua blant kinesarane. Men ny forfølgning under Mingdynastiet, som overtok makta i 1368, knekte kyrkja nok ein gong.

Neste misjonsforsøket var det jesuittane som stod for – frå 1583 og fram til 1721 då det for tredje gong blei sett stoppar for kris- ten misjonsverksemd. Jesuittane etterlet seg ei levande kyrkje. Men motgongen og kanskje også indre manglar krympa den fram til Kina igjen vart opna for kristen misjon på 1800-talet.

I den siste og kortaste, men utan tvil mest vellukka misjonsepoken i Kina var det europeiske og amerikanske protestantar som dominerte. Perioden varte i vel 140 år, rekna frå Robert Morrison tok til med språk- og bibelomsetjingsarbeidet sitt i 1807 og til misjonæranne vart kasta ut etter den kommunistiske maktovertakinga i 1949. Ei ny periode med motstand vart då innleia. Men kommunistane greidde altså ikkje å knekke kyrkja. Det var skapt ei kyr- kje som evna å vekse på eiga hand, og det i eit omfang ein ikkje har parallellar til i misjonshistoria.

Var det eit eller anna avgjerande viktig dei protestantiske misjonæranne hadde for- stått og gjort som dei tidlegare kristne misjonsforsøka, spesielt dei nestorianske, ikkje hadde fått med seg? Kan det vere at dei protestantiske kyrkjene var blitt betre tilpassa den kinesiske konteksten enn dei tidlegare nestorianske og jesuittiske?

Det meste sentrale elementet ved kontek- stualisering av den kristne budskapen til nye stader og kulturar er å gjere budskapen tilgjengeleg på det lokale språket i språk- former som best mogeleg dekkjer budska- pens meiningsinnhald. Det dreier seg om å finne fram til gode termar for dei sentrale kristne omgrepa og såleis utvikle eit omgrepsapparat for formidlinga av den kristne læra innan det aktuelle språket. Det må oftast leitast med omhug etter dei orda som best mogeleg dekkjer dei kristne omgrepa. Kva er beste orda for *frelse, nåde, soning, rettferdig, tru, kjærleik, heilag, ande, sjel*, og ikkje minst – for *Gud*? Når det dreier seg om språk som i grammatikk og omgrepstilfang skil seg markant frå den bibelske språkverda, er dette inga enkel sak.

Det neste steget etter det grunnleggande språkarbeidet er å gjere Bibelen best mogeleg tilgjengeleg i omsett form for den folkegruppa ein misjonerer blant. Kristen misjon i dag vil i dei fleste samanhengar prioritere bibelomsetjing som ei heilt sentral oppgåva.

Vi kan så spørje: I kor stor grad lukkast dei kristne misjonsforsøka overfor kinesarane på desse to kontekstualiseringsfelt – med språkarbeidet og med bibelomsetjingsarbeidet? Eg vil i det følgjande presentere eit oversyn over dei tre misjonsepokene i Kina med omsyn til språk- og bibelomsetjingsarbeid.

## 2 Den austsyriske kyrkja i Kina

### – mislukka kontekstualisering?

#### *Austsyrisk (nestoriansk) misjonsarbeid i Kina – kort oversyn*

Dei persiske munkane som i 635 presenterte seg i hovudstaden Changan for keisaren av dei blomstrande Tangdynastiet (618–907), hadde reist langs handelsruta Silkevegen som strekte seg frå Antiokia ved Middelhavet, gjennom Persia, Sentral-Asia og til Changan i Kina. Dei tilhørte den austsyriske kyrkja. Leiaren deira bar namnet Alopen. Dei møtte velvilje hos Tangkeisaren. Alopen og følgje hans fekk bygge kloster og etablerte munkesamfunn. Kyrkjelokala og kyrkjelydane vart sannsynlegvis i stor grad knytt til klostersonnane. Vi kjenner historia primært frå inskripsjonen på eit steinmonument som vart reist som eit minnesmerke i 781, den såkalla «*nestorianarsteinen*». I kyrkjehistorieframstillingar er dei austsyriske kristne tradisjonelt presenterte som «*nestoriana-rane*».

I over 200 år fekk kyrkja vekse og blomstre i Kina. Men i 841 innleia keisaren forfølgning av dei «*framande*» religionane, dvs. buddhistane, og dei kristne. I 845 vart det kunngjort eit keisarleg dekret som gjorde sølibat og munkeliv ulovleg. På denne måten ramma keisaren hjartet i både den

nestorianske kyrkja og buddhismen. Klosterfelleskapa vart oppløyste og klostra øydelagde. Frå 900-talet ser vi knapt spor av kristne i Kina. Dei vart utrydda, og mange nokre trakk seg vestover til Sentral-Asia eller til området som i dag utgjer det vestlege Kina.

Frå ca. 1050 vart Kina igjen opna for handel langs silkevegen og for framande religionar. Den syriske kyrkja kunne på nytt forkynne kristendommen i keisarriket. I Sentral-Asia opplevde kyrkja sitt høgdepunkt på 1200-talet før den vart knekt av muslimane på 1300-talet. Den omfatta på det meste 27 metropolitsete og 200 bispedøme. I Kina overtok Mingdynastiet makta i 1368. Mingkeisarane forbaud strengt all kristen verksemd og kyrkja vart etterkvart totalt utrydda.

#### *Var det mislukka kontekstualisering som knekte den austsyriske kyrkja i Kina?*

Var det berre forbod og forfølgning som utrydda kyrkja? Eller var det kanskje også slik at den mangla tilstrekkeleg indre styrke til å overleve i skjul som fordømd og forfølgd? Det har vore peika på mange årsaker til at kyrkja minka vekk og forsvann i Kina frå slutten av 1300-talet. I tillegg til Mingdynastiet sin motstand mot kristendommen har ein framheva at kyrkja synest å ha markert seg primært som ein klosterreligion, og blei svært så sårbar når klostra blei stengde og øydelagde. Eit anna klart feilgrep vart at kyrkja oversåg den rolla konfutsianismen spelte som den sentrale kjelda til religiøs og etisk tenking innan den kinesiske kulturen. Den oppfatta konteksten som primært buddhistisk og daoistisk. Men Kinas intellektuelle elite var dei konfutsianske litteratane, og konfutsiansk tankegods prega folk flest. Det var denne konteksten kyrkja primært burde ha relatert seg til.

Hovudproblemet var nok likevel dei feilgrepa ein gjorde i språkarbeidet, og så langt vi kan forstå, manglande syn for omsetjing av Bibelen.

Ut frå dei nestorianske kinesiske skrifterne vi kjenner til, må vi kunne seie at det ikkje vart arbeidd godt nok med å finne eller lage adekvate termar på kinesisk for dei spesifikt kristne omgrepa. Dette har primært sin grunn i det problemet at ein oppfatta konteksten for arbeidet som først og fremst buddhistisk og daoistisk. Ein knytte seg derfor alt for nært opp til ordval og språkbruk i buddhismen, som også var ein framand religion i Kina. Daoistiske termar fekk også plass i ei slik utstrekning at det lett blei rom for misforståingar. Ein synest ikkje å ha innsett i kor stor grad konfutsianismen prega den kinesiske moralen og tenkemåten vedrørende dei grunnleggande livsspørsmåla. Derfor oversåg ein i stor grad tilfanget av svært så eigna ord og uttrykk som konfutsianismen baud på for omsetjinga av mange kristne omgrep. Det var ordtilfanget frå denne tradisjonen ein burde bruke og redefinere kristeleg.

Som eksempel på uheldig ordval kan nemnast at «*Gud*» vart omsett med mellom anna *Fo* som også er omsetjinga av «*Buddha*» til kinesisk. Eit betre alternativ som også blei brukt, var *Shengfu*, som tyder Heilage Far. Omgrepa profet, apostel, engel, helgen vart alle forenkla omsette med *fawang*, som betyr dharma-konge – eit buddhistisk omgrep. Dette skapte sjølvstilt forvirring og ikkje minst assosiasjonar til buddhismen. Jesus som Sonen vart omsett med «*den som vert æra i verda*» (og det kan vere mange). Den Heilage Ande vart til «*Den reine vinden*». Dei aller fleste kinesiske orda dei austsyriske teologane valde for omsetjing av sentrale kristne omgrep, vart forkasta av seinare misjonærar.

Kor stor vekt la den austsyriske misjonen i Kina på arbeid med bibelomsetjing? Det heiter at dei første misjonærarne alt på 600-talet fekk omsett dei heilage kristne skrifterne til kinesisk, faktisk etter eit oppdrag Alopen fekk av keisaren. Men det er noko uklart *kva* dei omsette. Sannsynlegvis inkluderte det omsette stoffet fire av dei åtte kristne såkalla

«*Dunhuangsuutraene*» som stammar frå før 1005. Vi finn her ei framstilling av Jesus liv, død og oppstode ut frå evangelia, primært ut frå Matteus. Dette er det næraste vi kjenner til av stoff som kan reknast som omsetjing av bibeltekstar.

## 3 Jesuittisk misjon i Kina

### – konfutsianismen som kontekst

Dei første misjonærarne som lukkast med ny oppstart av misjonsarbeid i Kina tok til i hovudstaden Zhaoqing i provinsen Guangdong i Sør-Kina i 1583. Desse var jesuittane Matteo Ricci og Michele de Ruggieri. Ricci var leiar for jesuittane sitt arbeid i Kina til han døde i 1610.

#### *Kontekst og målgruppe – konfutsianismen og dei konfutsianske litteratane*

Ricci forstod snart at det var konfutsianismen som var grunnfjellet i kinesisk kultur og religiøsitet. Etter nokre år la han vekk munkedrakta og kledde seg som ein konfutsiansk litterat og studerte dei konfutsianske skrifterne. Han vann djup respekt blant kinesarane for dette. Ricci kom til å forstå konfutsianismen som i hovudsak eit *religiøst, etisk system* som kunne sameinast med kristendommen.

Overfor styresmaktene presenterte Ricci seg ikkje berre som litterat men også som vestleg vitskapsmann – han introduserte vestlege klokke, linser og kart. På denne måten fekk dei inngang i hovudstaden Beijing i 1601. Jesuittane fekk etablert ei kristen kyrkje med forsamlingar ikkje berre i Beijing, men fleire stader i Kina.

Ricci la stor vekt på at misjonærarne måtte bli godt kjende med den kinesiske språket, historia, religiøsiteten og kulturen. Han la vidare vekt på å misjonere frå toppen av den sosiale rangstigen og nedover. Dei forsøkte så langt mogeleg å tilpasse kristendommen til den kinesiske kulturen ved å framheve parallellane mellom europeisk og kinesisk kultur, og mellom konfutsianismen og kristendommen.



FRITT ETTER KINESISK TEGNING

Ved utgangen av 1600-talet femnde kyrkja i Kina ca. 300.000 kristne. Det var i denne perioden den kristne budskapet fekk ei kinesisk språkdrakt som kom til å prege den katolske kyrkja i Kina for ettertida, og i ikkje liten grad også prege termvalet i dei protestantiske kyrkjene som vart etablerte på 1800-talet.

#### Vellukka språkarbeid – mindre vekt på bibelomsetjing

Ricci var eit språkgeni. Veldig snart og veldig dyktig beherska han det kinesiske språket. Når ein vil omsetje kristendommen til eit nytt språk, er som nemnt val av termar for dei sentrale kristne omgrepa svært viktig. Som term for Gud føretrakk Ricci eit nykonstruert, samansett ord, *Tianzho* (Himmelherren), som paven seinare godkjende. Men Ricci nytta også *Tian* (Him-

melen) og *Shangdi* (Herskaren i det høge) som begge er namn på den kinesiske høg-guden i dei gamle klassiske skriftene. Begge desse termene vart dessverre avviste av paven. Generelt må ein seie det blei levert ei grundig og presis språkleg kontekstualisering av Ricci og medarbeidarane hans.

I 1615 gav paven jesuittane løyve til å omsetje Bibelen til kinesisk. Men i pakt med katolsk tradisjon la misjonæranne meir vekt på katekismetekster og bibelhistorieframstillingar. Første katekismen på kinesisk blei trykt allereie 1584, men var altfor sterkt prega av buddhistisk språkbruk og vart teken ut av bruk etter ca. ti år. Ricci skreiv seinare ei slags innføringsbok om grunnleggande tankar i kristendommen, retta mot intellektuelle og forma som ein samtale mellom ein konfutsiansk litterat og

ein kristen teolog, *Himmelherrens sanne rettferd* (på engelsk gjerne omsett til «The True Meaning of the Lord of Heaven»). Kopiar av eit første handskrive utkast byrja å sirkulere i 1596. Først i 1603 vart den første offisielle utgåva trykt. Ein del av stoffet frå den første katekismen er teke med, men termval og uttrykksmåtar er no mykje meir inspirert av konfutsianismen. Nye utgåver kom allereie i 1605 og 1607, og seinare kom ei lang rekke opptrykk. I 1636 gav Manoel Diaz ut ei tekstrekkesamling med kommentarar. Denne fekk også vid utbreiing og vart mykje brukt.

Det mest omfattande og samanhengande bibelomsetjingsarbeidet vi kjenner frå denne perioden, er den franske misjonæren Jean Basset (1662–1707) si omsetjing av deler av NT først på 1700-talet, til han døydde i 1707. Omsetjinga omfatta ein evangeliesynopse, Apostelgjerningane, Paulusbrevane og første kap. av Hebrearrevet. Kor mykje brukt denne omsetjinga vart, er ikkje godt å seie. Størst verknad for ettertida fekk den nok som grunnlag for Robert Morrisons bibelomsetjingsarbeid 100 år seinare.

#### Pavens manglande syn for kontekstualisering – ritualstriden

Ricci meinte kyrkja burde godta eit slags minneritual til ære for dei avdøde og eit ritual til ære for Konfutsius – om lag slik dei konfutsianske litteratane praktiserte det. Etter Riccis forståing innebar ikkje dette tilbeding av og ofring til dei avdøde. Men andre meinte denne praksisen ikkje kunne godtas. Etter lang tids debatt om saka forbaud paven i 1704 dei kristne å delta i denne typen æring av fedrane. Det var dette forbodet som til slutt utløyste keisarens edikt i 1721 mot fortsett kristen misjonsverksemd i Kina. Ei forfølgd kyrkje overlevde så vidt til det vart opna for større fridom på 1800-talet.

Ein kan ikkje unngå å undre seg over at kyrkja ikkje greidde å finne ein teologisk

forsvarleg mellomveg – ei slags minnegudsteneste på alle helgens dag der ein takkar Gud for alt godt fedrane gav etterslekta og ærar minnet deira. Denne typen «fedrakult» er ikkje uvanleg blant kinesiske kristne i dag.

#### 4 Protestantisk misjon – språkarbeid og bibelomsetjing vart prioritert

Den første protestantiske misjonæren, Robert Morrison, kom til Sør-Kina i 1807, utsendt av London Missionary Society. Til forskjell frå katolikane såg han det som si første og fremste oppgåve å omsetje Bibelen til kinesisk. Liksom grunnspråket i Det nye testamentet ikkje er arameisk, Jesu talespråk, men koinegresk, det mest vanlege talemålet i den hellenistiske kulturen urkyrkja først forkynte for, slik skal det også vere i alt seinare misjonsarbeid – folk må få lese Bibelen på sitt eige talemål.

#### Morrisons språkarbeid og omsetjingsinnsats

Bibelomsetjingsarbeidet kravde ein enorm innsats i tileigning av kinesisk språk, historie og kultur. Det innsåg Morrison, og gjekk laus på oppgåve med stor styrke og visdom, under vanskelege forhold. Jesuittane hadde sett saman ei kinesisk-latinsk ordbok med ca. 8000 teikn. Denne hadde Morrison fått tak i. Han hadde også fått tak i eit eksemplar av den ufullstendige NT-omsetjinga til Jean Basset frå 1707. I 1814 var han ferdig med NT. GT var ferdig omsett i 1819, og ferdig trykt i 1823. Til GT fekk han hjelp av William Milne.

Morrison nytta i stor grad den allereie eksisterande katolske kinesiske terminologien, men kunne likevel skifte ut teikn han ikkje fann tilfredsstillande. Han følgde i stor grad Basset si NT-omsetjing, men langt frå slavisk. Han følgde den greske grunnteksta der Basset avveik frå denne fordi han følgde det latinske Vulgata. Vedrørande språkstil føretrakk Morrison allment brukte ord framfor meir litterære og

lite brukte ord i talespråket. Han ville heller bli klaga for mangel på eleganse enn å vere vanskeleg å forstå. Likevel prøvde han å bevare mest mogeleg av den klassiske stilen både fordi den svarar til Bibelens karakter som Guds ord, men mest for å vinne velvilje blant dei konfutsianske litteratane.

Samtidig utarbeidde Morrison ein kinesisk grammatikk og eit leksikon i seks tjukke bind med presentasjon av 40000 teikn, trykt i 1817–1823. Morrison opna dermed det kinesiske språket og kulturen for omverda på ein måte ingen hadde gjort før.

Morrison betrakta sjølv omsetjinga si som ei prøveomsetjing. Men den første samla revisjonen kom ikkje før i 1854 med den såkalla *Delegat-versjonen*. Denne versjonen var det ein komite av representantar frå dei fleste protestantiske misjonane som stod bak. Dei greidde ikkje å bli einige om bruken av ord for Gud, Den Heilage Ande og dåpen. Det enda med at dei let det stå ope rom der desse orda stod, ein overlet til kvar misjon å fylle inn det dei føretrakk.

Neste reviderte fellesprotestantiske omsetjing kom i 1919, den såkalla *Union Version*. Her greidde dei å bli einige om alt så nær som Gudsnamnet. Valet stod mellom Ricci sitt tidlegare forslag *Shangdi*, som mange, ikkje minst lutheranarane føretrakk, og *Shen*, Morrisons val, som kyrkjesamfunna på venstresida ville behalde. Det enda med to parallelle utgåver av *Union Version*, ei *Shen*-utgåve, og ei *Shangdi*-utgåve.

#### *Union Version – misjonæren det blei vanskeleg å kneble*

Då kommunistane tok makta i Kina, fanst der ei kyrkje som var rotfesta i Guds Ord i form av den godt forståelege, pålitelege og kontekstsensitive utgåva *Union Version*. På dette grunnlaget overlevde kyrkja dei beinhardte forfølgjingane under kulturrevolusjonen. Og på dette grunnlaget har den vakse i eit akselererande tempo etter at dørene til

større fridom for kristent arbeid vart opna frå byrjinga på 1980-talet.

Det gjekk ikkje som med nestorianarane under Mingdynastiet. Heller tvert imot. Det gjekk også betre enn med jesuittkyrkja under motgangen på 1700-talet. Kvifor? Eg trur dei to viktigaste grunnane er: (1) Først har vi det grundige arbeidet med utvikling av ein funksjonell terminologi for dei kristne omgrepa – eit verk jesuittane skal ha mykje av æra for, men som Morrison og etterfølgjarar hans blant protestantane finpusa. (2) Og språkarbeidet la grunnlaget for eit nitidig bibelomsetjingsarbeid som enda opp i omsetjinga *Union Version*. Katolikkane fekk ikkje ei tilsvarande paveleg godkjend bibelomsetjing før i 1968. Dei greidde seg dårlegare under kulturrevolusjonen.

#### **5 Konklusjon**

Kristendommen opererer ikkje med noko heilagt språk. Kristendommens heilage språk er i tilfelle morsmålet. Slik Kristus kom som den inkarnerte, slik skal bodskapen om han inkarnert blant menneska av alle språk.

*Dei syrisk-kristne* lukkast dårleg med språkarbeidet i sin Kinamisjon. Dei la sannsynlegvis lite vekt på omsetjing av Bibelen og liturgien.

*Jesuittane* la stor vekt på språkarbeidet. I den gamle litteratradisjonen fann dei gode ekvivalentar for kristne omgrep. Men heller ikkje jesuittane prioriterte omsetjing av Bibelen.

*Protestantane* med Morrison i spissen la også stor vekt på språkarbeidet, og nådde lenger i innsikt og finjusteringar enn jesuittane. Og dei anvende dette umiddelbart i bibelomsetjingsarbeid, noko som uvurderleg til nytte då misjonærane måtte forlate Kina etter at kommunistane tok makta og kyrkja igjen vart forfølgd.

Under kulturrevolusjonen og seinare har *Union Version* medverka til omvending av fleire kinesarar enn alle misjonærar i all

fortid i Kinas historie. Før 1950 var det mindre enn 1 million protestantiske kristne i Kina, i dag er det minst 60 millionar. Kvalitetsprega språkarbeid med bibelomsetjing som eit hovudmål utgjer kjernen i kontekstualiseringa av den kristne bodskapen til nye kultur- og språkgrupper.

#### **Litteratur for vidare studium**

- Covell, Ralph R. 1986 *Confucius, the Buddha, and Christ: A History of the Gospel in Chinese*. Maryknoll, N.Y.: Orbis Books.
- Lambert, Tony 2006 *China's Christian Millions*. Oxford: Monarch Books.
- Latourette, Kenneth Scott 1945 *A History of the Expansion of Christianity I-VII*. New York: Harper & Brother. (1937–1945)
- Moffett, Samuel Hugh 1998 *A History of Christianity in Asia*. Vol I. Beginnings to 1500. New York: Orbis Books.
- Moffett, Samuel Hugh 2005 *A History of Christianity in Asia*. Vol II. 1500 to 1900. New York: Orbis Books.
- Moran, Craig J. 1996 «On the Jesuits and the Inculturation of Chinese Christianity in China.» *Theology & Life* (17–19): 221132.

- Palmer, Martin 2001 *The Jesus Sutras: Rediscovering the Lost Religion of Taoist Christianity*. London.
- Ricci, Matteo S.J. 1985 *The True Meaning of the Lord of Heaven*, D. Kabcasgure and P.K.C. S.J. Hu, trans. Taipei, Paris, Hong Kong: Ricci Institute.
- Ronan S.J., Charles E., and Bonnie B.C. Oh (eds.) 1988 *East Meets West: The Jesuits in China, 1582–1773*. Chicago: Loyola University Press.
- Skarsaune, Oskar 1992 «Kirkehistorien vi glemte.» *Norsk Tidsskrift for Misjon*(2).
- Strandenæs, Thor 1987 *Principles of Chinese Bible Translation*. Uppsala: Almqvist & Wiksell International.
- Weng, Shao Jun 1995 *Nestorian Sino Documents: Commentary and Exegesis*. Hong Kong: Institute of Sino-Christian Studies.

**Førsteamanuensis Arne Redse  
Høgskulen i Volda  
arne.redse@hivolda.no**



## Otto Krogseth: Religion i USA

Denne artikkelen har selvsagt ikke som ambisjon å skulle dekke hele det enorme feltet som overskriften annonserer. I stedet skal vi konsentrere oss om fire hovedområder som alle kan formuleres som – i alle fall tilsynelatende – *paradoksale* eller spenningsfylte forhold, nemlig:

1. USA som et moderne pluralistisk, men likevel ikke særlig sekularisert samfunn
2. USA som et religiøst og etnisk mangfoldig, men samtidig enhetlig «sivilreligiøst» samfunn
3. USA som et religionsmangfoldig samfunn, men samtidig med en sterk anglo-protestantisk fellesidentitet
4. USA som et religionsfrihetlig, men samtidig kristent (endog kristen-fundamentalistisk) preget samfunn

### Moderne, men likevel ikke-sekularisert

Det har vært en vanlig forestilling i de klassiske teoriene omkring moderne samfunns sekularisering at sekularisering er en naturlig, ja endog nødvendig følge av sosial og kulturell modernisering. Overgangen fra førmoderne, hierarkiske og religionsbaserte samfunn til urbaniserte, industrialiserte, pluraliserte, individualiserte og rasjonaliserte samfunn bringer med seg en religionenes/ kristendommens tilbakegang, i alle fall som samfunnspregende instans.

Ett – av flere – problemer ved denne entydige, unilineære og langt på vei deterministiske sekulariseringsteorien, er at den passer så dårlig på et av Vestens mest moderniserte, pluraliserte og individualiserte samfunn, nemlig USA.<sup>1</sup> Dette har ført til en stor diskusjon omkring amerikansk «eksepsjonalisme» i moderne, vestlige samfunn. 40 % av amerikanerne går jevnlig i kirken, og minst 80 % hevder at de tror på

Gud eller regner seg som kristne. Ca 6,5 % av befolkningen tilhører en annen religion enn kristendommen, mens bare ca 14 % erklærer seg som ikke-religiøse.<sup>2</sup> Oppslutningen om kristendommen er dermed langt høyere enn for de aller fleste europeiske landene.

Nå må det imidlertid medgis at religiøs aktivitet og oppslutning er svært vanskelig å tallfeste. Det har for eksempel vært hevdet at amerikanerne «overrapporterer», at de ikke gjør hva de sier fordi kirkegang der er forbundet med høy sosial prestisje, mens der i mange vestlige land (kanskje særlig nordiske) gjør seg gjeldende en slags sjenanse overfor religiøs aktivitet. Slik aktivitet assosieres kanskje også negativt med besteborgerlighet eller til og med hykleri.

Også grader av sekularisering er vanskelig å måle, ikke minst som følge av sekulariseringsbegrepets omfattende og flertydige karakter. Sekularisering betyr hos noen teoretikere primært redusert religiøs – eller kirkelig – innflytelse over samfunnets institusjoner og materielle strukturer, men begrepet assosieres ofte også med redusert religiøs tro og praksis på individplanet. Men mellom disse to aspektene behøver det slett ikke være noen nødvendig forbindelse. Religionen kan ha trukket seg tilbake fra samfunnets materielle institusjoner (for eksempel økonomi og politikk), men vi behøver slett ikke dele marxistiske teoretikers tro på at dette også automatisk gir seg utslag innenfor det kulturelle feltet eller når det gjelder det individuelle tros- og praksisfeltet. Sekularisering knyttet til religionens samfunnsrolle kan være svært forskjellig fra, og uten direkte innflytelse på, religionens plass i kulturen – der det kan oppstå modernitetskritiske og motsekulariserende

bevegelser – eller på enkeltmenneskers tros- og handlingsliv.

Faktisk finnes der også gode grunner til å skille mellom tro og praksis, eller tro og religiøs tilhørighet når det gjelder vurderingen av sekulariseringens rekkevidde. Det ble nevnt ovenfor at amerikanere kan ha sosiale og prestisjemessige grunner til å overrapportere graden av religiøs tilhørighet eller aktivitet. Religionssosiologiske teoretikere (bl.a. Grace Davie) sonrer her mellom «believing» og «belonging», og da er det påfallende at forskjellen mellom USA og vesten for øvrig – og kanskje særlig de nordiske landene – slår spesielt tydelig ut på belonging-aspektet. Sammenlignet med USA har vi i Norden få kirkelig aktive, men en stor gruppe passive (statskirke)medlemmer som i større grad enn gudstjenestepraktis tilsier har beholdt vesentlige sider ved sin «barnetro».

Distinksjoner som de ovennevnte kan avdekke at forskjellen i religiøsitet og sekulariseringsgrad mellom USA og Vesten for øvrig (og spesielt de nordiske landene) kan være mindre enn målinger primært ut fra «belonging»-aspektet kan tyde på. Grace Davie anbefaler også at vi ved siden av å fastslå at Europa er mer sekularisert enn USA, tydeligere vektlegger aspektet «annerledes» sekularisert. Kan hende er det mer dekkende å beskrive Europa som mer «unchurched... rather than simply secular».<sup>3</sup> Davie anvender også begrepet «vicarious religion» til å belyse forskjellen på USA og Europa. Med betegnelsen vikarierende mener hun det forhold at europeere lar tradisjonell religion, mer eller mindre bevisst, representere en verdifull kollektiv kulturell kapital tilgjengelig i individenes og fellesskapenes krisetider eller store begivenheter. En slik vikarierende religion er nok langt mer typisk for Europa – og særlig Norden – enn for USA og ikke-europeiske kulturer.<sup>4</sup>

Uansett feilkilder ved målinger av sekularisering og religiøs oppslutning som følge

av problemene ved sekulariseringsbegrepet og ulike aspekter ved religiøsitet; det er likevel liten tvil om at USA inntar en særstilling blant moderne vestlige land når det gjelder religiøsitetens/kristendommens betydning både for enkeltmennesker, samfunn og kultur, og at dette problematiserer den tradisjonelle sekulariseringsteoriens tese om de tette forbindelseslinjer mellom modernisering/pluralisering og sekularisering. Men her er det ikke bare USA som representerer et problematiserende unntak. Også erfaringer fra andre kristne kontinenter: Sør-Korea, Filippinene, Sør-Amerika – for ikke å snakke om islamske nasjoner – viser at tesen neppe holder stikk. Dette har ført til et radikalt perspektivskifte i nyere sekulariseringsteori. Kanskje er det ikke USA som er unntaket eller det eksepsjonelle tilfellet, men heller Europa, sammenlignet med verden for øvrig. Dermed har vi europeere måttet innta en mer ydmyk posisjon i det globale bildet. Vi er ikke det ene prototypiske mønsteret, eller moderniseringens foregangsregion som alle andre vil måtte kopiere, men et spesielt tilfelle som må belyses ut fra spesielle tradisjoner og omstendigheter.

Nå skal ikke denne artikkelen handle spesifikt om Europa og grunnene til europeisk «eksepsjonalisme», men om USA og den amerikanske unntakssituasjonen sammenlignet med Europa. Hva kan ha vært grunnene til denne amerikanske særstatusen, særlig tydelig når vi ser på sammenhengen mellom modernisering og sekularisering? En behandling av dette store problemfeltet ville måtte ta opp komplekse forhold omkring amerikansk religionsfrihet og innvandring (melting pot), annerledes relasjoner mellom stat og kirke, annerledes erfaringer med liberale opplysningsideologier (som ikke i samme grad som i Europa kom i konflikt med religionen). En grundig belysning av disse historiske forhold ville ha krevd en egen artikkel. Her skal vi nøye oss med å nevne ett aspekt ved den amerikanske

eksepsjonalismen, nemlig den såkalte «rational choice»-teorien, som også er nært forbundet med ressursmobiliseringsteorien.

Disse teoriene kan sees som et «voluntaristisk» og «supply»-orientert kontrastbilde til vår egen kollektivistiske og «demand» – eller etterspørselsorienterte «vicarious religion». Amerikanerne tilhører for en stor del minoritetsreligioner. Der er en offensiv konkurranse om tilhengere mellom de ulike kirkesamfunn. Amerikansk ressursmobiliseringsteori vektlegger det «private», det markeds- og konkurranseorienterte ved religionen og dens rolle i offentligheten. Det private initiativ og den markedsorienterte mobilisering betones, ressursmobiliserende «supply» blir viktigere enn statsstøttet «demand». I en slik «privatkapitalistisk» konkurransekontekst blir også pluralismen fordelaktig for religionen og religiøs spredning. Fordelaktig er også pluralismens mangfold av religiøse meningstilbud som gir flere mennesker mulighet for å finne sin passende nisje. Denne pluralismen har tvunget kirkene til å kjempe om tilhengere og tilpasse seg den sosiokulturelle realitet. Kirkene gjør bruk av nye kommunikasjonsmetoder, informasjonsteknologi og moderne markedsføring og tilbyr også velferdstjenester som staten vanligvis tar seg av i andre land.<sup>5</sup>

### Religiøst mangfoldig, men likevel enhetlig

Med sine stadige immigrasjonsbølger over flere århundrer er USA blitt et utpreget religionspluralistisk og etnisk mangfoldig samfunn. Religionsfriheten har vært holdt i hevd, og det konstitusjonelle skillet mellom stat og kirke konsekvent gjennomført. Men til tross for pluralisme og mangfold gjør likevel én religion seg spesielt gjeldende i amerikansk kultur- og samfunnsliv – dette legger dermed noen begrensninger på pluralismen.

I moderne religionsteori tales det mye om ikke-offisielle former for religion, religionen har også sine «civil» eller «civic»,

sine «implicit» «dispersed» eller «invisible» utgaver. I en mer eller mindre sekularisert vestlig kontekst kan det se ut som om denne nye, ikke-offisielle religiøsiteten overtar markedsandeler eller fyller opp vakuumet etter den tidligere hegemonireligionen. «Civil religion» er kanskje den viktigste og mest omtalte av disse nye religionsformene. Siden kristendommens stilling fortsatt er sterk i USA, skulle man kanskje tro at behovet for en alternativ «sivil» religion gjorde seg mindre gjeldende der. Men her iakttar vi altså enda et paradoksal forhold ved religionen i USA: behovet for en sivil religion gjør seg sterkt gjeldende ved siden av den tradisjonelle. I et moderne og differensiert samfunn – med skille mellom religion og politikk – blomstrer likevel en integrerende og enhetsskapende «dedifferensiert» nasjonalreligion – som binder sammen igjen den religiøse og den politiske sfæren.

Hva er så «Civil Religion»? Den amerikanske «civil religion» kan beskrives som en utpreget nasjonal form for religiøsitet eller en syntese av religion og nasjonalisme, som gir seg uttrykk i nasjonale myter, ritualer og kultfigurer. Robert Bellah tar i boken *Religion in America* (1968) utgangspunkt i en undersøkelse av de nasjonale helgeners og forbilders (presidentenes) tiltredelsestaler – fra de store «Founding Fathers» og frem til vår egen samtids presidenter. Talene formelig flyter over av religiøs retorikk og gudsreferanser – referanser som dokumenterer at Gud og ikke folkets vilje er høyeste politiske autoritet. Selve nasjonen har en gudsrelasjon og et guddommelig oppdrag – der er sluttet en pakt, inngått et forbund med Gud selv. Retorikken og billedbruken i talene er sterkt preget av bibelske allusjoner. Amerika er det utvalgte folk, lys for verden, det lovede land, Exodus, Det nye Jerusalem. Her finnes også analogien med Moses og Israel, endog betydning til offerdød og gjenfødelse (i forbindelse med Abraham Lincoln). Amerika har sine profeter og martyrer, sine sakrale steder

og begivenheter, sine hellige symboler og samlingsmerker. Særlig viktige er Washingtons og Lincolns taler (og bedrifter for øvrig). Revolusjonen var den avgjørende Exodus-handling, Washington den guddommelig kallede Moses som ledet folket inn i frihetens lovede land. De hellige skriftene er fremfor alt Uavhengighetserklæringen og Grunnloven.

Det er nok for enkelt å avfeie denne rituelle religiøsiteten som utvendig og rent seremoniell. En slik redusering røper manglende syn for ritenes betydning og undervurderer både de religiøse og nasjonale krefter og behov. Høytidsdager som Memorial Day og Thanksgiving Day, og seremonier i forbindelse med viktige presidenters fødselsdager, er viktige anledninger for bekreftelse av enhet og solidaritet der en rituell form for folkereligiøsitet er tilkoblet. Liksom den rituelle pregede høsttakkefesten knytter lokalsamfunnet sammen med det nasjonale, gjør Memorial Day noe av det samme i forhold til familiesfæren.

Forholdet mellom religionen og den politiske og offentlige sfæren er dermed preget av en paradoksal samtidighet av atskillelse og sammensmeltning eller symbiose. En måte å forstå den sivilreligiøse fellesreligionen på, er at den kompenserer eller balanseerer atskillelsen mellom stat og kirke. Vi får dermed en slags arbeidsdeling mellom to former for religion, en felles nasjonal og en pluralisert kristen, en offentlig og en privat – der den ene ivaretar behovet for fellesskap, identitet og integrasjon og den andre behovet for mangfold og valgfrihet. Men denne atskillelses- og arbeidsdelingsteorien kan også i høy grad anføres. Vi skal i de to neste delkapitlene ta opp den anglo-protestantiske og den konservative, til dels fundamentalistiske kristendommens sterke innflytelse på amerikansk kultur- og samfunnsliv. Her er det et stort spørsmål om ikke disse kristendomsformene også influerer på fenomenet civil religion og langt på vei kristianiserer det.

### Religiøst mangfoldig, men likevel anglo-protestantisk

Det amerikanske kontinentet er dominert av ulike former for kristendom med bakgrunn i europeisk protestantisme og katolisisme. Men det er anglo-protestantisk kristendom som, til tross for religionsfrihet og fravær av en statskirke, har det ideologiske hegemoniet i USA. Anglo-protestantisk kristendom er nok også et hovedinnslag i civil religion som representerer det ideologiske fundamentet for amerikansk nasjonalisme. Denne religiøse identiteten er imidlertid utfordret av et økende antall innvandrere fra Latin-Amerika.

Latinamerikanere er i dag den nest største og raskest økende etno-lingvistiske gruppen i USA. Dette forholdet skyldes høye fødselstall og et stort antall lovlig og ulovlig immigranter, særlig fra Mexico og Sentral-Amerika. Det var 12 % latinamerikanere i 2000. 1/3 var av meksikansk opprinnelse. Det er nå flere latinamerikanere enn afro-amerikanere i USA. Denne gruppen kan komme til å utgjøre 25 % av den amerikanske befolkningen i 2040.

Den kjente professor i statsvitenskap ved Harvard-universitetet, Samuel P. Huntington hevder i sin bok *Who are we?: the Challenges of America's national Identity* (2004) at latinamerikanere utgjør en trussel mot amerikansk anglo-protestantisk identitet og nasjonalisme. Huntington fremhever at USA ble grunnlagt av engelske bosettere på begynnelsen av 1700-tallet. De skapte en spesiell kultur bygget på ett språk (dvs. engelsk), protestantisk moral og verdier, en protestantisk arbeidsetikk, en representativ styreform, en arv fra europeisk kunst, litteratur, filosofi og musikk, individualisme, frihet, likhet og lovlighet. De etterfølgende immigranter fra andre nasjoner i Europa har senere tilpasset seg disse anglo-protestantiske verdiene. Men nå truer mengden av latinamerikanske immigranter, ideologien om flerkulturell flerspråklighet, devalueringen av borgerskapet som idé og avnasjo-

naliseringsprosessen av den amerikanske eliten. Dette har til tross for en revitalisert amerikansk patriotisme etter terroraksjonene 11. september 2001, utfordret den tradisjonelle identiteten, ifølge Huntington. Den latinamerikanske befolkning har nemlig ikke latt seg assimilere (dvs. amerikanisere) i samfunnet slik som andre immigranter. Latinamerikansk språk (dvs. spansk), kulturer og religiøse tradisjoner truer derfor den amerikanske anglo-protestantiske identiteten og sivile religionen, argumenterer Huntington.

Ana María Díaz-Stevens og Anthony M. Stevens-Arroyo hevder derimot at USA var det opprinnelige hjemlandet til en spansktalende befolkning. Den spansktalende befolkningen kom til Florida og den sydvestre delen av USA lenge før engelskmennene. Den latinske kristendommen er dermed den eldste formen for kristendom i USA (og resten av Amerika). Senere erobret og befolket euro-amerikanerne (dvs. anglo-protestantene) hjemlandet til latinamerikanerne (Díaz-Stevens & Stevens-Arroyo 1998: 4; 9).<sup>6</sup> Díaz-Stevens og Stevens-Arroyo hevder derfor at også latinamerikanske symboler kan bli en del av den nye amerikanske civil religion som følge av en fremtidig demografisk dominans og dermed en større sosiopolitisk innflytelse (Díaz-Stevens & Stevens-Arroyo 1998: 44–45).

#### Religionsfrihetlig, men samtidig (konservativt) kristent

Vi avslutter denne artikkelen om sekularisering, religiøs pluralisme og civil religion i USA med et blikk på spenningen mellom religionsfriheten og det nye kristne høyre i amerikansk politikk.

Begrepet fundamentalisme oppstod i USA i 1920-årene. Da ble det publisert skrifter om «det fundamentale» ved kristendommen, hvor amerikanske protestantiske konservative gikk til angrep på teologisk liberalisme og forfektet en «bibeltro» fortolkning av kristendommen. Fundamentalistene forsvarte tradisjonen mot forandring og moder-

nitet og gjorde motstand mot globale differensieringsprosesser som reduserer eller privatiserer religiøs tro og religiøse institusjoner. Modernisering og kulturliberale og sekulærhumanistiske tendenser har ved slutten av det 20. århundre ført til forsterket forsvaret for tradisjonelle kulturelle og sosiale kristne verdier og institusjoner.

Dette ga også det nye kristne høyre ('New Christian Right') en betydelig fremvekst i USA på 1970-tallet. Denne bevegelsen ønsker å bringe religion inn som en viktig faktor i politikken, på en måte som utfordrer den konstitusjonelle atskillelsen mellom stat og kirke. Religiøse konservative har siden 1970-tallet blitt kjernevelgergruppen til det republikanske partiet. Det nye kristne høyre bidro til valgseirene til Ronald Reagan i 1980 og i 1984 og George W. Bush i 2000 og i 2004. Det nye kristne høyre representerer en fundamentalistisk motstand mot det mange amerikanere oppfatter som moralsk forfall og kritiserer det moderne samfunnets avvik fra tradisjonelle moralske verdier (fri abort, likestilling og akseptasjon av homoseksualitet). Skolen skal ikke lenger være religionsfrie soner, og staten skal fremme religion i offentligheten. De religiøse konservative vil også innføre læren om «kreasjonisme» i undervisningen på skoler og på universiteter. Kreasjonismen (eller teorien om «Intelligent Design», der et intelligent vesen står bak skapelsen) i motsetning til den naturvitenskapelige darwinismen, sees som overensstemmende med Bibelens skapelsesberetning.

Det dreier seg her om en kulturell krig mellom tradisjonelle religiøse doktriner og verdier og liberale vitenskapelige posisjoner angående sentrale moralske og politiske spørsmål.<sup>7</sup> Konservative kristne er tradisjonsforankrede, men benytter seg likevel av moderne medier. Teleevangelisering gjennom egne kabel-TV nettverk er her svært utbredt. Moral Majority, grunnlagt av teleevangelisten Jerry Falwell i 1979, er kanskje her det mest kjente eksemplet.

Det kan argumenteres for at det nye kristne høyre representerer en revitalisering av civil religion og bidrar til å prege innholdet i dette begrepet. Idéen om USA som en forløsernasjon og dets folk som «utvalgt» for å lede menneskeheten ble underminert på 1960–70-tallet. Dette førte til en forandring av kulturelle verdier som undergravde den moralske konsensus i det amerikanske samfunnet. Denne situasjonen er omtalt av Robert Bellah i boken *Broken Covenant* (1975). Ved å insistere på en offentlig støtte av tradisjonelle moralske verdier og synet på USA som en nasjon under guddommelig forsyn, beveger høyre-lederne seg innenfor en tenkemåte som minner om civil religion og kanskje også bidrar til å prege begrepet i konservativ kristen retning.<sup>8</sup>

#### Konkluderende bemerkninger

Vi har forsøkt å gi et innblikk i noen sentrale aspekter ved religionens, særlig kristendommens, rolle i USA, i lys av fire – mer eller mindre tilsynelatende – paradokser. For amerikanerne er sosiokulturell modernisering, individualisme og religionsfrihet fullt ut forenlig med kristen tro og tilhørighet. Kristendommen dekker behov for moralsk veiledning, åndelig meningsperspektiv og fellesskapielig forankring, behov som kanskje er blitt kompenserende forsterket gjennom stor mobilitet og forandring, immigrasjon og økt kulturell mangfold.

Amerikansk religiøsitet representerer et påtrengende problem for den klassiske sekulariseringsteorien med dens sterke sammenknytning av modernisering og sekularisering og den faste overbevisning om at sosiale pluraliserings- og differensieringsprosesser bl.a. atskillelsen mellom religion og politikk – med nødvendighet marginaliserer religionens sosiokulturelle rolle. Påvirkningen på civil religionen fra anglo-protestantisk og kanskje til og med fundamentalistisk preget kristendom er også et problematiserende poeng i forhold til denne sekulariseringsteorien.

Religionssosiologen Peter Berger fremstår i dag nærmest som en angrende synder overfor sine feilslåtte sekulariseringsteorier fra 1960-tallet. Han går også langt i retning av å mistenke de klassiske, rasjonalistiske og opplysningsoptimistiske sekulariseringsteoretikere for kulturradikal ideologisk ønsketenkning med henblikk på moderniseringens sekulariseringseffekt. Ifølge Berger er faktisk den moderne verden «as furiously religious as it ever was».<sup>9</sup> Han påpeker kritisk makten til et tynt sjikt av medieaktive akademikere («virkelighetspolitiet») som nærmest er konstitusjonelt forhindret fra å kunne forestille seg muligheten av religiøse oppblomstringer i moderne samfunn. Ifølge Berger representerer den klassiske sekulariseringsteorien en eurosentrisk provinsialisme som gjorde egne erfaringer til eneste norm og prototypisk mønster og som lukket seg til overfor mulighetene for alternative moderniseringsveier eller moderniseringskonsekvenser.

Slike feilslåtte diagnoser og prognoser kan kanskje lære oss en lekse, i retning av større ydmykhet og forsterkede forbehold overfor fremtidens uberegnelighet og uventede nye veier. I løpet av et par tiår bare har vi erfart hvordan moderniseringen har fremkalt post- og antimoderne kulturtenninger, hvordan moderne rasjonalisme og materialisme har provosert frem nyåndelighet og alternativ religiøsitet, hvordan globaliseringen har aktualisert (lokale og nasjonale) kulturelle identitetsbestrebelse der religionen, også kristendommen, har fått en forsterket rolle som kulturferment og identitetsfundament. Dette er talende tendenser som viser seg både i Europa, i USA og i verden forøvrig.

#### Bibliografi

- Beckford, James A., *Social Theory and Religion*. Cambridge. 2003  
Bellah, Robert N., «Civil religion in America», *Daedalus*, nr. XCVI, 1967, s. 1–24.  
Bellah, Robert N., *Religion in America*. 1968

- Bellah, Robert N. *The Broken Covenant: American Civil religion in a Time of Trial*. New York: Seabury Press. USA. 1985.
- Bellah, Robert N. & Phillip E. Hammond (eds.). *Varieties of Civil religion*. New York: Harper and Row. 1980
- Berger, Peter L.(ed.), *The Desecularization of the World*. Washington DC. 1999
- Bruce, Steve. *Politics and Religion*. Polity Press. 2003.
- Davie, Grace, *Europe: The Exceptional Case*. London. 2002
- Díaz-Stevens, Ana María and Anthony M. Stevens-Arroyo. *Recognizing the Latino Resurgence in U.S. Religion. The Emmaus Paradigm*. Westview Press. USA. 1998.
- Herbert, David, *Religion and Civil Society*. 2003
- Huntington, Samuel P. *Who are we?: the challenges of America's national identity*. New York: Simon & Schuster, USA. 2004.
- McGuire, Meredith. *Religion: The Social Context*. Belmont, California: Wadsworth. USA. 2002.
- Moen, Ole. O. *USA: Annerledeslandet i vest*. Cappelen, Oslo. 2005.
- Wald, Kenneth D. *Religion and Politics in the United States*. Rowman & Littlefield Publishers, INC. USA. 2003.

#### Noter:

- <sup>1</sup> USA er religiøst pluralistisk samfunn hvor stat og kirke er atskilt. Første grunnlovstillegg stadfester rett til fri religionsutøvelse: «Congress shall make no law respecting an establishment of religion, or prohibiting the free exercise the-

reof». Denne erklæringen og et forbud mot «religious tests» for å inneha et offentlig embete i «Article 6» er de eneste formelle referanser til religion i den amerikanske grunnloven (Wald 2003: 73).

- <sup>2</sup> Se for eksempel Wald (2003: 10–11; 160–161).

<sup>3</sup> Davie (2002: 5)

<sup>4</sup> Davie (2002: 19f.)

<sup>5</sup> Wald (2003: 20–21)

<sup>6</sup> USA erobret på midten av 1800-tallet tidligere meksikansk-amerikanske bosetninger i sydvest. Etter «Texas war of independence»(1835–1836) og «Mexican-American war of 1846–1848» ble den nordlige tredjedel av Mexico (dvs. nesten hele Texas, New Mexico, Arizona, California, Nevada og Utah) amerikansk territorium i følge «The treaty of Guadalupe Hidalgo», fra 1848. I sydvest ble engelsk kultur, lov, styreform og språk gradvis fremherskende.

<sup>7</sup> Det nye kristne høyre har imidlertid ikke hatt stor innflytelse på sentrale moralske og politiske spørsmål som angår abort, homoseksualitet, tradisjonelle kjønnsroller, religiøse doktriner i undervisningen etc. Her har liberale krefter vunnet frem i USA. Det er også et spørsmål om denne bevegelsens velgerappell selv om den har, de siste 30 årene, mobilisert sterkt for det republikanske partiet (Bruce 2003; Wald 2003).

<sup>8</sup> Wald (2003: 240–243)

<sup>9</sup> Berger (1999: 2)

**Otto Krogseth, professor i religionshistorie, Universitetet i Oslo. Adresse: otto.krogseth@ikos.uio.no**

## Paul Leer-Salvesen:

# Kristendom på Sørlandet

«Sørlandet» er ennå et begrep som vekker spesielle assosiasjoner når samtaler får religion som tema: «Her ligger det pietistiske bibelbeltet», tenker mange fortsatt. Biskop Heuch i Kristiansand har bidratt med sitt for de historiebevisste som har lest om hans kamp mot tidens forfall ved forrige århundreskifte. Andre husker pastor Møll i Søgne og hans utrettelige aksjoner mot pornografi på 1970-tallet. Rolv Wesenlund og flere komikere lot seg inspirere og gestaltet komiske og hjelpeløse predikanter med mer eller mindre gjenkjennelig sørlandsdialekt. Gabriel Scotts portrett av den undrende fiskeren Marcus har nok mildnet inntrykket av sørlandspietismen noe, men både i Scotts og andre sørlandsforfatteres verker er det likevel rikelig med svartsynte predikanter og angstbiterske bedehusfolk. Aril Edvardsen i Sarons Dal, Kvinesdal har gjort sitt til å befeste inntrykket av Sørlandet som lekmannskristendommens høyborg. Lokalavisene Fædrelandsvennen og Agderposten har fulgt opp med avansert kampanjejournalistikk for å utbre liberalismens ideer og kjempe mot det de oppfatter som religiøse mørkemenn i landsdelen.

### Mykere kristendom?

I perioden fra 2000 til 2005 har 20 forskere under ledelse av religionssosiologen Pål Repstad forsøkt å tegne nye landskapsmalerier fra det kristne Sørlandet. Prosjektet er finansiert av Norges forskningsråd og har hatt arbeidstitelen «Gud på Sørlandet – mer venn og mindre allmektig?» Et antall artikler er publisert, og foreløpig tre bøker: *Mykere kristendom – Sørlandsreligion i endring?* (Repstad og Henriksen 2005) inneholder 16 forskningsbidrag som spenner fra feltarbeid på kristne sommerstevner

til diskursanalyser av avisenes kirkejournalistikk. *Tro i sør – Sosiologiske og teologiske blikk på sørlandsk religion* (Henriksen og Repstad 2005) inneholder analyser på grunnlag av kvantitative data fra de nasjonale religionsundersøkelsene og kvalitative intervjuer fra regionen. *Moderne prester* (Leer-Salvesen 2005) er basert på kvalitative intervjuer med et utvalg menighetsprester i Den norske kirke fra bispedømmene Agder og Oslo. Jeg skal i denne artikkelen gi et lite innblikk i hvordan en kan nærme seg temaet «kristendom på Sørlandet» med bakgrunn i disse undersøkelsene, og tillater meg å begynne med presteundersøkelsen som jeg har hatt ansvar for.

### Moderne prester

Jeg er utdannet prest fra Teologisk fakultet og har lang fartstid som forfatter og akademiker på Sørlandet. Likevel gikk jeg til undersøkelsen med en forforståelse om at prester på Sørlandet er mer konservative enn for eksempel prester i Oslo. Det er fortsatt mulig at denne forforståelsen ville blitt bekreftet hvis det hadde blitt gjennomført en stor kvantitativ studie som omfatter alle prestene i begge bispedømmer. Men det er likevel grunn til å merke seg at et tilfeldig utvalg av 10 prester i Agder og 9 i Oslo ikke klarte å få frem tydelige forskjeller i synet på en del omdiskuterte etiske og teologiske spørsmål. Jeg har intervjuet ca 8 prosent av de aktive menighetsprestene i bispedømmene, og de svarer påfallende likt.

Prestene ble presentert for en rekke kaser med relevans for deres virksomhet som sjelesørgere. De ble for eksempel spurt om hvordan de ville møte to unge kristne

menn som ønsket å inngå homofilt partnerskap. Dette temaet ble valgt fordi homofilis spørsmålet har vært et sentralt stridstema i de kristne kirkene både nasjonalt og internasjonalt i flere tiår. I Norge har dette temaet hatt en tydelig markør-funksjon: Mange har brukt det for å skille mellom liberal og konservativ teologi på grunn av de delene av teologien og etikken som blir aktivisert: her er det tale om bibelsyn, tradisjonssyn, skapelsesteologi og menneskesyn.

14 av prestene i Den norske kirke ville råde paret til å inngå partnerskap, én var usikker og fire holdt fast på kirkens tradisjonelle avvisning av partnerskap. 2 av de konservative prestene holdt til i Agder og 2 i Oslo. 12 av prestene fortalte at de hadde endret syn på homofilt partnerskap etter sin egen studietid.

Ingen av prestene nektet å vie fraskilte, og ingen ville kalle samboerskap for synd. De holdt likevel fast på ekteskapet som den klart beste samlivsform, men viste respekt for andre former for forpliktende samliv. De fleste av prestene forteller at de har endret syn på samlivsetiske spørsmål siden studietiden. «Jeg kom ut fra fakultetet med svart-hvitt-fjernsyn og fikk etter hvert farge-fjernsyn,» sier én.

Ingen av prestene holder fast på forestillingen om fortapelse som evig fysisk pine i helvete. Denne forestillingen har vært sentral i vekkelseskristendommen og den er belagt i Confessio Augustana, de evangelisk-lutherske kirkenes bekjennelsesskrift. De fleste forestiller seg likevel en dobbel utgang der fortapelsen kan beskrives som intethet. Men jeg fant både forestillinger om «rehabilitering» i et purgatorium (skjærild) og om apokatastasis (alle tings gjenoppsettelse) blant prestene. Olle Hallesbyes og den gamle vekkelseskristendommens dualisme og konkrete helvetesbilder var langt borte fra prestenes teologi, forkynnelse og sjelesorg.

Dette er likevel ikke «liberale» prester i

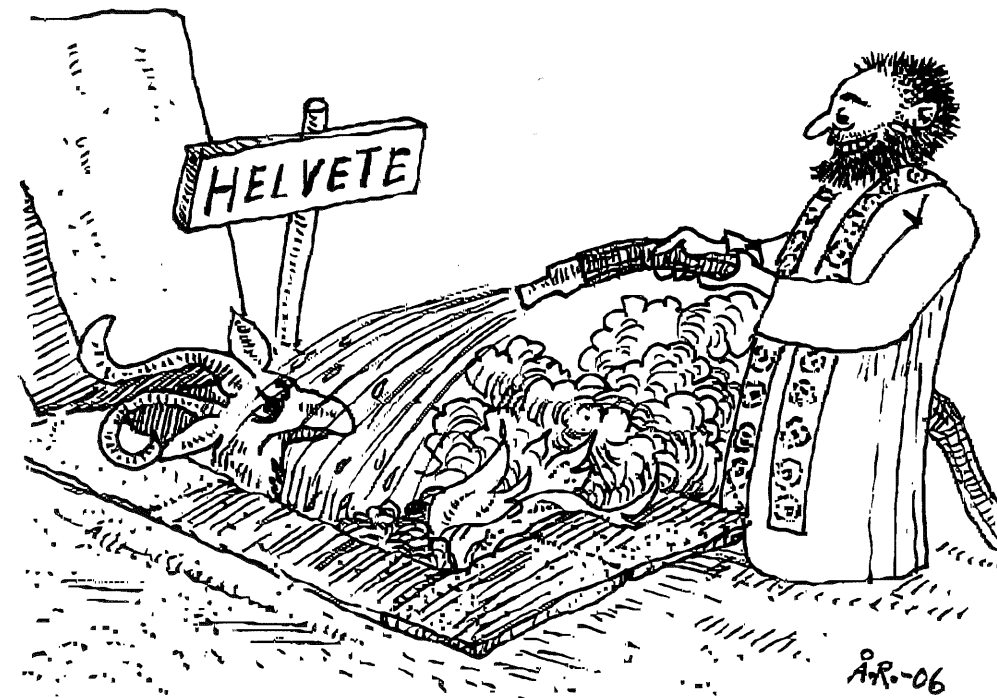
ordets teologihistoriske betydning. Den liberale teologi fra forrige århundreskifte og de første tiårene av 1900-tallet var blant annet kjennetegnet av omfattende dogmekritikk og en tendens til omtolkning og reformulering av kristendommens metafysiske og irrasjonelle sider. Et grunnleggende apologetisk prosjekt i den liberale teologi var i størst mulig grad å tilpasse kristendommen til et moderne, rasjonalt verdensbilde. Slike prosjekter syntes ikke å være særlig aktuelle for dagens prester. De holder fast ved dogmene om inkarnasjonen og oppstandelsen og har ingen problemer med å kombinere denne troen med en moderne virkelighetsoppfatning. Jeg har kalt dem «moderne» prester og finner dette mer dekkende enn «liberale».

### Spenninger

Det kan være grunn til å spørre om prestene er i utakt med deler av kristenfolket på Sørlandet. De er akademisk utdannet ved de teologiske fakultetene i hovedstaden og har gjerne gjort tjeneste flere forskjellige steder i landet. Et mulig tegn på en slik «utakt» er at flere av prestene forteller at de ikke deltar i den offentlige debatten om for eksempel homofilis spørsmålet eller fortapelseslæren. De orker rett og slett ikke belastningen ved å bli synlige og fokuserte i etiske og teologiske stridsspørsmål. Men denne vegringen mot offentlighet fant jeg både i Oslo og på Agder, og jeg fant den også blant de konservative prestene som fortalte at også deres standpunkter medførte belastninger om de ble kjent.

Hvis en sammenligner funnene fra presteundersøkelsen med andre funn fra religionsundersøkelsene, er det nok grunn til å anta at det finnes spenninger: Prestene i Den norske kirke er sannsynligvis mer liberale i samlivsetiske spørsmål og mer preget av kritisk teologi enn mange lekfolk, ikke minst lekfolk i de kristne organisasjonene og i frikirkeligheten.

Ingunn Folkestad Breistein og Øyvind



Skjegstad (Repstad og Henriksen 2005) har intervjuet pastorer i frikirkene på Sørlandet. Breistein fant at pastorene var langt mer konservative i samlivsetiske spørsmål. Ingen av de intervjuete aksepterte homofile partnerskap som forenlige med kristen etikk. Skepsisen mot samboerskap var også stor, mens pastorene i noen grad hadde endret syn på vigsel av fraskilte. Men både Breistein og Skjegstad fant at læren om fortapelse som evig fysisk pine ikke spilte noen rolle i pastorenes forkynnelse. Dette var for noen et lærepunkt som ble omfattet med taushet, for andre var læren om «den evige død» tilstrekkelig til å kunne holde fast på alvoret i bibelens tale om fortapelsens mulighet.

### Det «kristne» fylket

De andre bidragene til «Gud på Sørlandet»-prosjektet prøver på ulike måter å tegne bilder av hvordan folk flest tenker om kristen-

dom og praktiserer kristendom på Sørlandet nå. De fleste av studiene er fra Vest-Agder som stadig holder posisjonen som landets mest «kristne» fylke med størst oppslutning både om Den norske kirkes og frikirkenes aktiviteter og med størst utbredelse av kristne trosforestillinger. I Norge som helhet deltar omtrent 10 prosent av befolkningen på kristne arrangementer månedlig eller oftere. I Vest-Agder er dette tallet mer enn dobbelt så høyt. Men det er også gode grunner for ikke å overdrive forskjellene mellom «sørlandskristendom» og norsk kristendom. Religionssosiologen Pål Repstad understreker gjerne at Sørlandet kjennetegnes av å ha et større volum på den kristne aktiviteten, men at innholdet ikke er spesielt. I en artikkel i Prismet skrev han følgende: «Folk flest lever med en blanding av ritualekristendom og privatreligiøsitet med utvalgte kristne forestillinger også i Vest-Agder. Trolig blir brytningene mel-

lom tradisjon og pluralitet tydeligere i en slik region, på grunn av den streke bakgrunnen av omvendelseskristendom. Men dynamikken i spenningene mellom motkultur og generell samfunnsutvikling er ikke annerledes enn ellers i landet.» (Repstad 2006).

Hans Hodne (Repstad og Henriksen 2005) har studert endringer i barneoppdragelse blant sørlandskristne foreldre med en teologisk konservativ selvforståelse. Han finner foreldre som fortsatt mener det er viktig å bringe videre det kristne trosinnholdet til barna både verbalt og gjennom deltakelse i ritualer, gudstjenester og møter. Men barna blir i større grad enn før kjent med en mild og kjærlig Gud. Foreldrene er i langt mindre grad enn generasjonene før, opptatt av å advare barna mot en «verdslig» kultur. Hodne hevder at den pietistiske moraltradisjonen er i ferd med å miste sitt grep om barneoppdragelsen, også i konservative og tradisjonelle kristne hjem.

Helje Kringlebotn Sødal har studert kristent ungdomsarbeid i tre miljøer med konservativ kristen selvforståelse i Kristiansand. Hun finner at disse miljøene er preget av stabilitet og konservatisme, og av vitalitet og utvikling på en og samme tid. Miljøene er fortsatt teologisk konservative, men langt mindre konfesjonelle. Ungdommene beveger seg fritt mellom statskirkelige og frikirkelige miljøer. Lederne gir trosopplæring og forkynnelsen er fortsatt konsentrert om frelsen og det kristne livet. Men læreforskjeller spiller liten rolle. Det religiøse språket er i endring, og møteformer og musikkformer. Kvinnene er aktive, også på talerstolen.

Irene Trysnes har gjort feltarbeid ved fire sommerstevner på Sørlandet, denne egenartete sørlandskristne ferieform som hun i en slående overskrift har kalt: «Å campe med Gud.» Hun finner forskjeller mellom stevnene. Arena som er arrangert av Kristen Idrettskontakt og Skjærgårdsgospel

som er arrangert av Normisjon og Frikirken har lav terskel og er attraktive for ungdom fra ulike miljøer. Sommerstevnet i Sarons Dal i Kvinesdal og ungdomsfestivalen Jesus to the Nations samme sted rekrutterer stort sett fra Pinsebevegelsen og karismatiske miljøer i Den norske kirke og frikirken. Hun identifiserer ulike typer blant deltakerne: De engasjerte, de høflige og de opprørske. For de to siste gruppene er nok lengselen etter en kjæreste like stor som gudslengselen. Menneskelige relasjoner betyr like mye som gudsforholdet. Irene Trysnes oppsummerer: «Skillene mellom kristen ungdom og ikke-kristen ungdom er blitt mindre, og ungdom er trolig mindre fokusert på begrepet synd. Koblingene mellom kristen tro og en helt bestemt livsstil har løsnet for mange.» Men samtidig skildrer hun også ungdom med et sterkt kristent engasjement: «De er opptatt av at Gud er nær, han er deres venn!»

#### Et mildere gudsbilde

En av hypotesene som skulle prøves ut i dette forskningsprosjektet fra Sørlandet, var at det har skjedd endringer i gudsbildet og gudsforestillingene: Skal tro om ikke Gud er blitt mer venn og mindre allmechtig? Slik spurte vi, og fikk et stykke på vei bekreftet hypotesen: Både unge og voksne gir uttrykk for en gudstro med mer vekt på varme og mildhet enn dom og straff. Gud er nok fortsatt majestetisk og allmechtig i forkynnelsen i ungdomsgruppa på Flekkerøya og i lovsangene i Filadelfia og i Lund Bibelklasse. Forkynnelsen i disse miljøene er på mange måter trofast mot tradisjonen. Men de mer mørke og skremmende sidene ved den gamle vekkelsesforkynnelsen, ser langt på vei ut til å være borte.

Religionssosiologene Linda Woodhead og Paul Heelas (Woodhead og Heelas 2000) har beskrevet en typologi for ulike religionsformer: *Religion of difference* karakteriseres av at Gud fremstilles som stor og mechtig og mennesket som lite, hjel-

peløst og syndig. Her fremstår også forskjellene mellom mennesker som tydelige og markante: Kristne og ikke-kristne, voksne og barn, kvinner og menn. Denne beskrivelsen passer på mange måter for den gamle vekkelseskristendommen i lekmannsmiljøene på Sørlandet, og også for den konservative og til dels ortodokse embetsmannsstyrte statskirken. *Religion of humanity* karakteriseres av at avstanden mellom Gud og menneske ikke lenger er så stor og skremmende. Menneskesynet er langt mer optimistisk, med vekt på myndighet og autonomi, og forskjellene mellom voksne og barn, kvinner og menn, kristne og ikke-kristne blir mindre. Slike typologier kan aldri fange opp kompleksiteten i religiøse ytringer, men de kan gjøre noen hovedtrekk tydelige: Etter min oppfatning har kristendomsformene på Sørlandet beveget seg fra «forskjellsreligionen» til «humanitetsreligionen». Det er tydeligst i menneskesyn, etikk og formspråk i menighetene. Det er også tydelig i Den norske kirkes presters teologi og etikk, og mindre tydelig hos frikirkepastorene. Det er også mindre tydelig i den teologi som dominerer ungdomsmiljøene og lekmannsmiljøene. Her ser vi snarere en tendens til at konservativ teologi i et moderne formspråk fungerer som et slags trygt kontinuum som fortsatt rekrutterer og traderes videre fra ungdomskull til ungdomskull.

#### Sår fra fortiden

Bildet av kristendommen på Sørlandet blir noe annerledes når en går til de 26 kvalitative intervjuene som Pål Repstad og Jan-Olav Henriksen har analysert (Henriksen og Repstad 2005). Her er det tale om en form for livsløpsintervjuer med tilfeldig utvalgte sørlendinger både innenfor og utenfor det etablerte kristenlivet i landsdelen. Her finner vi en tydeligere tegnet forskjellsreligion, men stort sett som et bakteppe informantene selv formulerer sine reaksjoner mot. Mange forbinder fortsatt

kristendom med streng moralisme i stedet for imøtekommenhet og nåde. Flere forteller om møter med autoritær forkynnelse som har skremt dem vekk og som har gitt dem sår for livet. Teologien fremstår ofte som abstrakt og uten kontakt med menneskers erfaringer. Henriksen og Repstad er også opptatt av at Jesus spiller en liten rolle i disse sørlendingenes teologi, og at kristendomsformen fremstår som fattig på sakramenter og ritualer.

I intervjuene fortelles det også historier som minner om dem som fra tid til annen formidles i mediene: Det finnes mange mennesker på Sørlandet som har sår etter en oppvekst i en streng og autoritær kristendomsform. Disse kapitlene i fortellingen om det religiøse liv på Sørlandet hører også med i fremstillingen. Sammen med inntrykkene fra humane prester som ikke lenger dømmer folk til helvete og har forståelse for ulike samlivsformer i dagens samfunn. Sammen med beretningene om glade kristne ungdommer som tilsynelatende tar det på strak arm å balansere mellom tradisjonell teologi og moderne omgangsformer og uttrykk. Sammen med det overordnede inntrykket av at kristendommen på Sørlandet fremstår som menneskelig og imøtekommende for mange, men også som tradisjonsforpliktet og engasjert.

Bildet er med andre ord komplekst.

#### Bevegelse mot frikirkene?

Mitt inntrykk er at mange prester i Den norske kirke er svært forsiktige med å gå offentlig ut med sitt syn på samlivsetiske spørsmål. I noen grad tror jeg også det samme gjelder en del teologiske spørsmål. De er skolerte i kritisk teologi, og etikk er ikke for dem en størrelse som er evig og uforanderlig. Hva vil skje hvis prestene i større grad tonet flagg og sa høyt i menighetene hva de mente om for eksempel homofilispørsmålet, samboerskap og læren om fortapelsen? Noen sørlendinger ville sannsynligvis melde overgang til en fri-

kirke. For mange steder på Sørlandet er frikirkene nesten like store som statskirkens menigheter, og her finnes enn så lenge stort sett pastorer uten akademisk teologisk utdanning. En annen sak er at også dette bildet endrer seg: Frikirkene opplever mange av de samme utfordringene som folkekirken, og pastorene har begynt å studere kristendomskunnskap og teologi, og kritiske studier er og blir den aller beste vaksine mot biblisme og fundamentalisme. Men det kan likevel være et mulig scenario for sørlandskristendommen: En bevegelse fra Den norske kirke til frikirkene som fremstår som mer uforanderlige, og dermed tryggere i postmoderniteten.

Et annet scenario er at mange av dem som i dag definerer seg som tilhørende folkekirkens periferi, vil finne veien inn i den aktive menighetskjernen: Prestene er ikke så forstokkete som de tror. Forkynnelsen er ikke så autoritær som de opplevde i sin barndom og ungdom. Bevegelsen fra forskjellskristendom til humanitetskristendom kan like gjerne føre mennesker inn i folkekirken som ut av folkekirken. Men ett er sikkert: Sørlandskristendommen er adskillig mer mangfoldig og sammensatt enn humorister på Marienlyst og redaktører i

Akersgata gjerne vil ha det til. Det viktigste kjennetegnet ved kristendommen på Sørlandet, er at vi har mer av det meste enn de fleste andre.

#### Litteratur:

Paul Leer-Salvesen: *Moderne prester* Verbum 2005

Pål Repstad og Jan-Olav Henriksen red: *Mykere kristendom? Sørlandsreligion i endring*. Fagbokforlaget 2005

Jan-Olav Henriksen og Pål Repstad: *Tro i sør – Ssosiologiske og teologiske blikk på sørlandsk religion* Fagbokforlaget 2005

Pål Repstad: *Sørlandsreligion i endring* Prismet Nr. 2-3 2006-10-19

Linda Woodhead og Paul Heelas: *Religion i modern times* Oxford 2000

**Paul Leer-Salvesen er professor i systematisk teologi med vekt på etikk ved Høgskolen i Agder.**

**Adresse:**  
[paul.leer-salvesen@hia.no](mailto:paul.leer-salvesen@hia.no)

## METODIKK

**Harald Skottene:**

### Ny læreplan og nye utfordringer

*Fra høsten 2008 skal alle skoler ta i bruk den nye læreplanen i Religion og etikk. Det gjør at lærerne får bedre tid enn i andre fag i Kunnskapsløftet til å forberede seg til realiseringen av det nye religionsfaget. I denne artikkelen vil jeg peke på noen av de utfordringer den nye planen stiller lærere og elever overfor, men jeg vil også gi en oversikt over det stoffet som vi tidligere har trykket i Religion og livssyn, og som vil kunne være nyttig i arbeidet med de nye stoffområdene som læreplanen inneholder.*

#### Fagets formål

Slik jeg leser planen, er formålet med faget ikke endret i forhold til tidligere: Elevene skal fremdeles tilegne seg *kunnskaper* om religioner, filosofi og etikk, samtidig som faget også skal utvikle deres *holdninger* og *ferdigheter*. I læreplanens beskrivelse av «Fagets formål» heter det at «Religion og etikk er både et kunnskapsfag og et holdningsdannende fag». (Læreplan 2006) Holdningssiden ved faget utmyntes i to retninger, en *etisk* og en *eksistensiell*. Det etiske perspektivet knyttes til fagets samfunnsmessige funksjon: «Gjensidig toleranse på tvers av ulikheter i religion og livssyn er en forutsetning for fredelig sameksistens i et flerkulturelt og flerreligiøst samfunn. Faget skal bidra til kunnskap og respekt for ulike religiøse, livssynsmessige og etiske ståsteder» (sst) Den eksistensielle dimensjonen i faget knyttes til individets utvikling: «Som holdningsdannende fag skal religion og etikk også gi rom for refleksjon over egen identitet og egne livsvalg. Opplæringen i faget skal bidra til å stimulere hver enkelt elev i arbeidet med livstolkning – og holdnings-spørsmål.» (sst)

Ferdighetssiden ved faget uttrykkes slik i

formålsbeskrivelsen: «Opplæringen i faget skal utvikle teoretisk og praktisk kompetanse til å analysere og sammenligne religioner, livssyn og filosofiske retninger.» Som alle andre læreplaner i Kunnskapsløftet (jf Retningslinjer, Innledning), inneholder også religionsplanen beskrivelser av hva de fem grunnleggende ferdighetene skal bety i faget. Det er tale om rent praktiske og tekniske ferdigheter, men også mer avanserte ferdigheter som bidrar til å heve faget til et dannelsesfag. Blant de tekniske og praktiske ferdighetene nevnes «å kunne bruke statistikk, tabeller og annet tallmateriale» (Læreplan 2006), og kunne bruke digitale verktøy til presentasjoner. Blant de mer avanserte ferdighetene er at elevene skal «utøve kildekritikk og etisk skjønn ved bruk av digitale verktøy» (sst), de skal «lytte og formulere seg gjennom samtaler og dialog» (sst), og de skal «tolke og reflektere over religiøse og filosofiske tekster og bilder.» (sst)

En svakhet ved målstyrte læreplaner er at forbindelsen mellom den generelle formålsbeskrivelsen og de konkrete målene som elevene skal nå, ofte blir svak. Fordi de konkrete målene skal være målbare, blir de ofte beskrevet i et språk som nedtoner den eksi-

stensielle dannelsesdimensjonen ved faget. Både den gjeldende planen fra 1996 (jf. Kjellen s.33f) og de første utkastene til den nye læreplanen (jf. Skottene s.48 og 50) har blitt kritisert for dette. I den endelige utgaven av den nye læreplanen har man, etter min oppfatning, i stor grad tatt høyde for denne kritikken. Som eksemplene ovenfor viser, er den eksistensielle dimensjonen rimelig godt ivaretatt i beskrivelsen av de grunnleggende ferdighetene i faget. Det samme gjelder langt på vei også i utformingen av de kompetansemålene elevene skal nå. Instruksjonsverbene som er brukt her, er bl.a. *diskutere, drøfte, vurdere, reflektere over, sammenligne og føre dialog om*.

En erfaring som mange elever og lærere har gjort med den gjeldende læreplanen, er at kunnskapsmengden har vært så overveldende at man har fått altfor liten tid til å diskutere og reflektere over stoffet. Noen har også ment at liten valgfrihet og for stram styring av tidsbruken har gitt for små muligheter til lokal tilpasning og fordypning. Slik jeg leser planen, er disse innvendingene nå imøtekommet. Stoffmengden er (trolig) blitt mindre, og valgfriheten og fleksibiliteten er blitt større.

#### Vekting og stoffmengde

Ifølge planen som har vært i bruk siden 1996, skal undervisningstiden tredeles mellom hoveddelene i faget: Levende ikke-kristne religioner, Kristendommen og Livssyn, filosofi og etikk (Læreplan 1996, pkt.1.2). I den nye læreplanen er denne tredelingen falt bort, og elever og lærere står friere til å vektlegge de ulike delene av fagene slik de selv ønsker, så lenge hvert av de enkelte kompetansemålene er nådd i rimelig grad. Faget er nå delt inn i fire «hovedområder», men det står ikke noe om hvilken vekt hvert av disse områdene skal ha. Jeg vil i det videre likevel reflektere litt over hvilke avveininger som med rimelighet kan gjøres i forbindelse med vekting i faget.

Hovedområdet «Religionskunnskap og

religionskritikk» har fått et utvidet stoff i forhold til det tidligere tilsvarende mål 1, som nå også har fått fjernet sin karakteristikk som «*Innledende religions- og livssynskunnskap*» (sst, min uth.) Begge disse forholdene peker i retning av at denne delen bør få en noe større vekt enn før. Neste hovedområde heter «Islam og en valgfri religion», og som navnet sier, er antallet religioner blitt redusert fra fire til to i forhold til tidligere under «Mål 2 Levende ikke-kristne religioner» (sst). Dette åpner for en større fordypning i islam og den religionen som blir valgt, men evt. også en relativt mindre vektlegging enn tidligere. Kristendommen utgjør, som før, en egen del i form av et eget hovedområde, men fordi antallet deler er utvidet fra tre til fire, kan også denne delen tillegges noe mindre vekt enn tidligere. Det siste hovedområdet «Filosofi, etikk og livssynshumanisme» har mistet en del momenter i forhold til tidligere mål 5 og 6, men også fått tilført en rekke nye (se nedenfor), så her er det ikke så lett å avgjøre det relative omfanget. Det er vel likevel rimelig å i hvert fall ikke tillegge det mindre vekt enn før.

Det er i det hele tatt ikke så enkelt å avgjøre hvor stor den totale stoffmengden i faget nå er ut fra den nye læreplanen. Det kommer av at kompetansemålene er mer åpne og mindre presise enn tidligere, valgfriheten er blitt større, og en rekke nye innholdsmomenter er kommet til. Sikkert er det imidlertid at mange av hovedmomentene i den gjeldende planen nå er tatt ut, noe som trolig vil føre til at i hvert fall mange vil oppleve at stoffmengden er blitt mindre overveldende enn før. Av de hovedmomentene som nå er borte eller sterkt redusert, kan nevnes:

- Deler av innledningsstoffet, inkludert redegjørelsen av forholdet mellom tro og viten (1a og 1b), er tatt ut.
- Elevene skal nå altså forholde seg til bare to og ikke fire ikke-kristne religioner. Jødedommen (2e) er ikke lenger obligatorisk, og elevene må heller ikke lenger

velge enten hinduismen eller buddhismen(2f).

- Under kristendommen kan elevene nøye seg med å studere bare to konfesjoner, ikke tre som tidligere (4f).
- I filosofidelen er humanismens eldre historie (5b), naturalismen (5c) og totalitær tenkning (5d) tatt ut.

#### Større fleksibilitet

Blant føringene for de som skulle lage læreplaner i Kunnskapsløftet, var at læreplanene skulle «gjøres mindre detaljerte» (Retningslinjer, Innledning) og at de skulle «inneholde tydelige kompetansemål for hva elevene/lærlingene skal kunne mestre etter opplæring på ulike trinn» (sst). For religionsplanens del har dette ført til at kompetansemålene er langt mer åpne og vage enn målene i den gamle planen, som var langt mer spesifikke og presise. Den gjeldende planen krever for eksempel at «Elevene skal kjenne den apostoliske trosbekjennelsen og kunne gjøre rede for hovedtrekkene i den kristne troslæren inkludert læren om Gud, mennesket, Kristus og kirken» (Læreplan 1996, 4b). Den nye planen nøyer seg med at de «skal kunne gjøre rede for de sentrale trekk i kristendommen» (Læreplan 2006). At kompetansemålene er så åpent formulert som dette, gir rom for lokale tilpasninger;

det samme gjør den økte valgfriheten i faget.

Valgfriheten har blitt større både ved at elevene gis flere valg enn før, og ved at alternativene har færre føringer og er mer åpne:

- Som nevnt tidligere, skal elevene i tillegg til islam og kristendom velge en annen religion, og de er ikke lenger bundet til hinduismen og/eller buddhismen.
- De kan fritt velge to konfesjoner, de må ikke lenger holde seg til den lutherske og den romersk-katolske kirken.
- De skal velge to filosofer, en fra antikken og en fra nyere tid. I tillegg skal de også «gjøre rede for noen hovedtanker hos en kinesisk eller indisk filosof» (sst).

#### Nye innholdsmomenter

Fordi kompetansemålene er beskrevet så åpent, er det ikke uten videre lett å bestemme hva som er kvalitativt nytt i forhold til den gjeldende læreplanen. I tabellene nedenfor vil jeg angi det stoffet jeg opplever som nytt i kompetansemålene fra den nye læreplanen, og jeg vil gi referanser til et utvalg av stoff som tidligere er trykket i *Religion og livssyn*, og som vil kunne være nyttig i arbeidet med de nye innholdsmomentene. Momenter som ikke er dekket så langt, vil vi forsøke å følge opp i kommende nummer av tidsskriftet.

#### Religionskunnskap og religionskritikk

Nytt stoff i Læreplan 2006	Kommentarer og stoff fra <i>Religion og livssyn</i>
...religions- og livssynsmangfoldet i lokalsamfunnet og storsamfunnet i Norge, inkludert religion og livssyn i samiske samfunn	«Samisk religion» (2/06) gir stoff om både læstadiansismen, førkristen samisk religion, denne religionens møte med kristendommen, og hvordan elementer fra den tradisjonelle religionen lever videre i dag.
...dimensjoner ved religionene: lære, myter og fortellinger, opplevelser, etikk, sosial organisering, kunst og materielle uttrykk	Målet følger langt på vei Ninian Smarts klassifiseringer (jf. Smart s.11–22) og erstatter tidligere mål 1d



...ulike former for religiøs søking i vår tid	Særlig Owe Wikström: «Det heliga utanför religionen» (også på nettet), men også andre artikler fra samme nr. om «Sekularisering og resakralisering» (4/95). Artikler om postmoderne religion av Ingvild Sælid Gilhus og Jan-Olav Henriksen i 1/00 og Per M. Aadnanes i 2/99. Temanr. om nyreligiositet: 3/89, 1/92, 4/92 og 1/96.
...ulike former for religions- og livssynskritikk	1/05 «Religionskritikk og trosforsvar», spesielt Per M. Aadnanes: «Ein gud skapt i menneskets bilete? – Glimt frå den moderne religionskritikkens historie» (også på nettet), og 3/05: «Angrep på og forsvar av islam», spesielt O. Leirvik: «Islamkritikk: kristen, humanetisk, islamsk». Temaet «Tro og viten» er behandlet i 3/91.
...samarbeid og spenninger mellom religioner og livssyn og reflektere over det pluralistiske samfunnet som en etisk og filosofisk utfordring	Svært åpent mål som tidligere dels var dekket av 5a. Mulig relevant stoff i mange temanr: 2/89: «Toleranse», 4/93: «Finnes en fellesskapsetikk?», 2/97: «Postmodernismen», 3/97: «Sammenligning – dialog – sannhet», 1/00: «Religion og endring», 3/01: «Religion og dannelse», spesielt G. Holth: «Skolens oppgave i et pluralistisk samfunn» (også på nettet), 1/04: «Religion og menneskerettigheter» og 3/04: «Religionsfrihet».

#### Islam, kristendommen og en valgfri religion

Nytt stoff i Læreplan 2006	Kommentarer og stoff fra <i>Religion og livssyn</i>
[religionenes] syn på kjønn og kjønnsroller	H. Løland: «Er Gud en av gutta? – om Gud og kjønn – trekk av gudsbildet i feministisk teologi, i 3/02: «Det kristne gudsbildet», H. Storhaug: «Den muslimske kvinnen erobret i et seksualisert system» og A. S. Roald: «Er islam en kvinnefiendtlig religion?», begge i 3/05: «Angrep på og forsvar av islam».
...beskrive og analysere noen estetiske og rituelle uttrykk i religionen/kristendommen	I gjeldende plans hovedmomenter gjaldt kravet om estetikken bare for islam (2c) og kristendommen (3d); nå gjelder det for alle religioner. Relevant stoff finnes i 4/96: «Religion og arkitektur»
viktige trekk i religionens etikk	Også her er kravene som tidligere var stilt til bare islam (2a) og kristendommen (4c), blitt utvidet til å gjelde for alle religioner.
...kontinuitet og forandring i kristendommens historie i og utenfor Europa	Kontekstualiseringen av kristendommen er hovedtemaet for inneværende nummer, men vi har også tidligere berørt det i 1/96: «Religion nedenfra» og 2/00: «Religion i Kina».

#### Filosofi, etikk og livssynshumanisme

Nytt stoff i Læreplan 2006	Kommentarer og stoff fra <i>Religion og livssyn</i>
...sentrale temaer i europeisk filosofihistorie fra antikken til i dag	Krav om «kjennskap til noen filosofiske problemstillinger» var tidligere en del av den generelle formuleringen av mål 5, men da ble kravet ikke tatt opp igjen i de konkrete hovedmomentene. Nå får kravet større tyngde ved å stå som eget kompetansemål.
...hovedtanker hos to europeiske filosofer, en fra antikken og en fra nyere tid	Elevene stilles friere til å undersøke noen filosofers tanker (tilsvarende også i punktet nedenfor), de er altså ikke lenger bundet av hele tanke-systemer som naturalismen (5c) eller ideologiene i totalitær tenkning (5d)
...hovedtanker hos en kinesisk eller indisk filosof	Grensen mellom religion og filosofi kan være vanskelig å trekke her, men stoff om buddhistisk filosofi finnes i 2/96: «Buddhismen i Norge». Kinesisk filosofi omtales i 2/00: «Religion i Kina».
...etiske verdier og normer knyttet til urfolks kulturer og tradisjoner	Se L. M. Sum: «'Land is life, life is land' – betydningen av land blant urfolk» i 2/06: «Samisk religion»
...hovedretninger innen norsk og internasjonal humanisme fra 1930-tallet til vår tid og diskutere likheter og ulikheter mellom de forskjellige retningene	Temaet vil bli hovedsaken i 4/06: «Humanismen i perspektiv», men er også berørt tidligere i P. A. Aas: «Humanisme på tvers» i 2/99: «Livssyn 1999» og i flere artikler i 3/03: «Humanisme».
...syn på kjønn og kjønnsroller hos noen filosofer	

Tidligere nummer av tidsskriftet kan kjøpes for kr.30,- pr. nr. ved henvendelse til [bjorn.myhre@berg.vgs.no](mailto:bjorn.myhre@berg.vgs.no).

En fullstendig artikkeloversikt finnes på <http://religion.no/tidsskrift/index.html>.

#### Nye utfordringer

I all hovedsak representerer den nye læreplanen, etter mitt syn, en god revisjon av faget. Fagets karakter av å være både et kunnskapsfag og et holdningsdannende fag er beholdt, og det vil forhåpentligvis være lettere å oppfylle denne doble målsettingen fordi stoffmengden kan oppfattes som mindre enn tidligere. Faget har i alle fall blitt mer åpent og fleksibelt, og valgfriheten har blitt større. Hvilke nye utfordringer stiller så den nye planen lærerne og elevene ovenfor?

Jeg vil peke på til sammen fem faglige og didaktiske utfordringer:

#### 1) Det globale perspektivet

Gjennom arbeidet med verdensreligionene og allmennmenneskelige, eksistensielle spørsmål har religionsfaget også tidligere hatt et tydelig globalt perspektiv, men i den nye læreplanen er dette perspektivet blitt styrket. Etter min oppfatning er det en nødvendig og fornuftig tilpasning av faget til et stadig mer multikulturelt og globalisert sam-

funn. Den globale profilen kommer tydelig fram i formålsbeskrivelsen der det heter at «Faget legger vekt på religiøse og filosofiske tradisjoner i norsk, europeisk og internasjonal sammenheng.» (Læreplan 2006, min uth), og det er tale om å bidra til respekt for «ulike religiøse, livssynsmessige og etiske ståsteder i lokalt, nasjonalt og globalt perspektiv.» (sst, min uth.) I det konkrete arbeidet med kompetansemålene blir det globale perspektivet ivare tatt gjennom en del av de nye innholdsmomentene jeg allerede har påpekt ovenfor. Det gjelder kravene om kjennskap til hovedtankene til en *kinesisk* eller *indisk* filosof, etiske verdier og normer knyttet til *urfolks* kulturer og tradisjoner, og endelig til kontekstualiseringen av kristendommen *utenfor* Europa.

### 2) Det filosofiske perspektivet

Både før og etter innføringen av Kunnskapsløftet har det kommet politiske signaler om at regjeringen ønsker å styrke filosofiens plass i skolen (jf. Rugtvedt). Det har vært diskutert om den skulle gjøres ved å innføre filosofi som eget fag, eller om den heller skulle integreres i eksisterende fag. Foreløpig er det den siste løsningen som er blitt valgt, noe som også vår nye læreplan bærer preg av. Som antydning i tabellen ovenfor, skal elevene nå arbeide mer med filosofiske temaer og filosofers *hovedtanker* enn tidligere. En didaktisk utfordring dette reiser, er hvordan det kan skapes sammenheng og orden i den filosofiske virksomheten – uten at den knyttes så tett til etablerte livssyn og ideologier som før.

### 3) Kjønnsperspektivet

Som jeg viste ovenfor, skal elevene nå kunne drøfte både religioners og filosofers syn på *kjønn* og *kjønnsroller*. En viktig utfordring her blir å integrere dette temaet på en naturlig måte i faget, slik at en unngår den lett komiske effekten en har sett i andre fag der kvinnene (og samene!) pliktskyldigst har blitt tildelt et eget avsnitt i læreboka, og kan-

skje derfor også blitt forbigått i taushet i undervisningen.

### 4) Fortolkningen av kompetansemålene

Uavhengig av det faglige innholdet i de ulike kompetansemålene, tror jeg den *største* didaktiske utfordringen den nye læreplanen stiller lærerne overfor, er å tolke hva som ligger i de nye og åpne formuleringene. For å unngå at det blir tradisjonen og/eller forfatterne av de nye lærebøkene som bestemmer utformingen av religionsfaget i fremtiden, må brukerne av den nye læreplanen selv aktivt fortolke de ulike kompetansemålene. Dette stiller også skoleeierne overfor store utfordringer: En viktig del av Kunnskapsløftet er at lærerne skal få sin kompetanse hevet (jf. Kompetanse for utvikling), og det har vi religionslærere sett lite til hittil. Fram mot innføringen av læreplanen høsten 2008 bør det gis et skikkelig kurs- og etterutdannings-tilbud også innenfor vårt fagfelt.

### 5) De grunnleggende ferdighetene i religionsfaget

Et annet forhold som i stor grad vil påvirke praksisen i religionsfaget, er hvordan de grunnleggende ferdighetene blir integrert i faget. Dette vil igjen kunne avhenge av hvilke føringer for elevvurderinger som vil bli gitt i Kunnskapsløftet. Et springende punkt her vil være den vekt vurderingen av de grunnleggende ferdighetene skal ha i forhold til de mer spesifikt faglige prestasjonene elevene viser. Skal for eksempel evnen til å uttrykke seg muntlig eller til å beherske digitale verktøy ved muntlig eksamen telle som en selvstendig del av vurderingsgrunnlaget? Spørsmål som dette trenger en avklaring før den nye læreplanen tas i bruk.

### Avslutning

Samlet sett gir den nye læreplanen et godt grunnlag for å utforme et viktig og meningsfullt religionsfag også i framtidens skole. Fagets identitet er den samme som tidligere, idet faget både skal formidle kunnskaper til

elevene og bidra til å utvikle deres holdninger. I så måte skiller det seg lite fra de fleste andre fag i skolen. Men med den nye læreplanen blir vi kanskje bedre enn før i stand til å ivareta det som er religionsfagets *egenart*, nemlig at faget også skal «stimulere hver enkelt elev i arbeidet med livstolkning – og holdningsspørsmål.» (Læreplan 2006) Fordi stoffmengden (trolig) er mindre preserende enn tidligere, kan denne *eksistensielle* dimensjonen nå få større rom. Utfordringen blir å gjøre dette på måter som *virkelig* skaper «refleksjon over egen identitet og egne livsvalg» (sst) hos elevene våre.

### Litteratur:

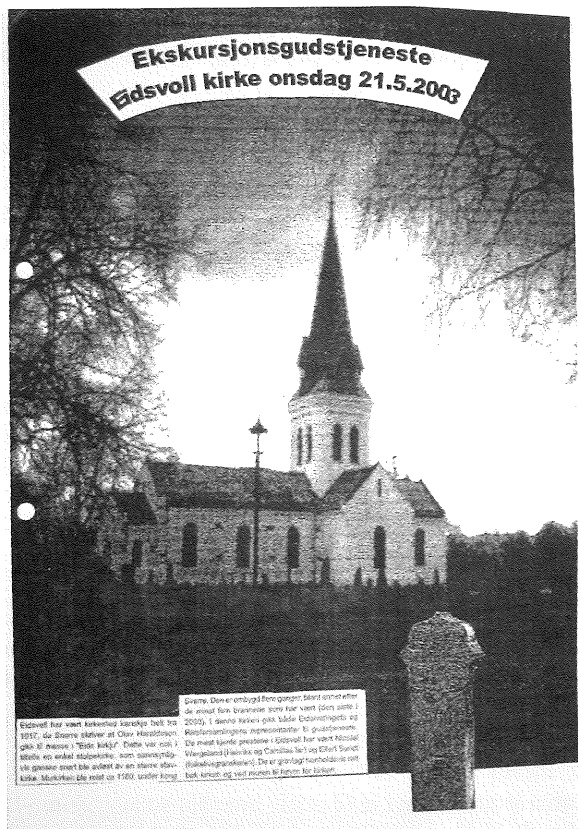
Kjelen, Hallvard: «Danningsomgrepet i læreplaner for religionsfaget», s.27–37 i *Religion og livssyn* 02/05  
Kompetanse for utvikling. Strategi for kompetanseutvikling i grunnopplæringen 2005–2008, <http://odin.dep.no/filarkiv/282859/strategiforkompetanseutvikling.pdf>

Læreplan 1996: [http://www.utdanningsdirektoratet.no/upload/larerplaner/al\\_ok\\_adm/religion\\_og\\_etikk.rtf](http://www.utdanningsdirektoratet.no/upload/larerplaner/al_ok_adm/religion_og_etikk.rtf)  
Læreplan 2006: [http://www.utdanningsdirektoratet.no/templates/udir/TM\\_Læreplan.aspx?id=2100&laereplanid=7250](http://www.utdanningsdirektoratet.no/templates/udir/TM_Læreplan.aspx?id=2100&laereplanid=7250)  
Retningslinjer for arbeid med læreplaner for fag: [http://skolenettet.no/nyUpload/11929/RETNINGSLINJER\\_15.06.05.doc](http://skolenettet.no/nyUpload/11929/RETNINGSLINJER_15.06.05.doc)  
Rugtvedt, Lisbet: «Filosofi – tidløs kunnskap – nytt fag?», [http://odin.dep.no/kd/norsk/aktuelt/taler/politisk\\_ledelse/070021-090016/dok-bn.html](http://odin.dep.no/kd/norsk/aktuelt/taler/politisk_ledelse/070021-090016/dok-bn.html)  
Skottene, Harald: «Flat som en IKEA-pakke?», s.47–52 i *Religion og livssyn* 02/05  
Smart, Ninian: *The World's Religions*, Cambridge University Press 1998

**Harald Skottene, lektor ved Grefsen videregående skole, [harald.skottene@grefsen.vgs.no](mailto:harald.skottene@grefsen.vgs.no) redaktør av *Religion og livssyn***

## Kristendom i kontekst: Ekskursjonsgudstjeneste i Eidsvoll kirke

På Eidsvoll videregående skole får elevene et eksempel på kristendom i kontekst. Religion og livssyn har snakket med en av skolens tre religionslærere, Jon Egeland, og han forteller at det er blitt en tradisjon at elevene besøker den lokale kirken, Eidsvoll kirke, i forbindelse med undervisningen i kristendomsdelen i faget Religion og etikk. Egeland forteller at de hvert år har en Oslodag for bl.a. å besøke en moske og en katolsk kirke. Så var det noen som kom på ideen om å kikke nærmere på den lokale kirken og det som vanligvis foregår der – gudstjenesten. Hvorfor gå over bekken etter vann, sier Egeland. Vi blir godt mottatt av prest og organist, og det hele foregår slik at de vanlige ledd i gudstjenesten blir forklart og gjennomført – i tekst og toner. Det er klart at det ikke dreier seg om noen gudstjeneste i vanlig forstand – ingen elever skal tvinges til deltagelse, men det er viktig når gjelder læringen at en har sett og hørt – dessuten fått en skikkelig forklaring av fagfolket. Det blir et innblikk i kristendom på norsk. Elevene synes det er nyttig – og det er jo også klart at det hører med en liten dose lokalpatriotisme i dette, antyder Egeland. En må jo ikke glemme den rikspolitiske betydning dette stedet har hatt. Nicolay Wergeland var prest her og dessuten Eilert Sundt, så dette er en tverrfaglig kirke med norsk, samfunnsfag og historie.



Kirken her går dessuten helt tilbake til ca 1180!

Elevene får utdelt et lite knippe kopier, bilde av kirken, oversikt over gudstjenestens gang, salmene, trosbekjennelsen og bønneropene som blir brukt i denne ekskursjonsgudstjenesten. I forbindelse med denne undervisningen i lokalmiljøet får elevene en orientering om pilgrimsleden til Nidaros som går gjennom Eidsvoll. Alt i alt et godt og jordnært opplegg, sier Egeland til slutt.

## BOKOMTALER

Jan Opsal:

### Ny bok om sikhisme

Professor Knut A. Jacobsen har gitt oss en liten bok om en av de mer ukjente religionene, nemlig sikhismen. Sikhismen har ifølge Jacobsen omtrent like mange tilhengere som jødedommen, nær 25 millioner. Den har også et etnisk og regionalt preg i og med at den er sterkt knyttet til Punjab, både historisk, språklig og kulturelt, og mer enn 70 % av sikhene bor i Punjab. Samtidig har sikhismen en universalistisk forståelse av virkeligheten, og det bor sikker over hele verden, en million i Nord-Amerika, en halv million i Storbritannia og rundt fem tusen i Norge, hvorav tre tusen er organisert.

Jacobsen understreker sikhismens egenart slik den ble utformet av Guru Nanak og de ni guruene som etterfulgte ham, og slik den finnes i sikhismens hellige bok, Guru Granth Sahib. Vi blir også kjent med sikhismens lære og symboler, sosiale roller og religiøse ritualer, samt sikhismens historie og rolle i India og i diaspora. Boken er illustrert i svart-hvitt, en del av fotografiene er tatt av forfatteren selv.

Boken gir oss en svært nyttig introduksjon til sikhismen på norsk, skrevet av den mest produktive spesialisten på indiske religioner i Norge. Jacobsen angriper populære misforståelser om sikhismen og gir oss en fremstilling basert på nært kjennskap til sikhenes forestillinger, historie og praksis. Intervjuer med sikher i Norge er med på å skape nærhet til den tradisjonen som framstilles.

Sikhismens punjabi-termer brukes i stor grad, noe som er både en styrke og en svakhet. Det er en styrke for den som har direkte kontakt med sikher eller som skal studere

sikhismen videre. Men for den som ikke har disse behovene, kan nok de mange punjabitermene heve terskelen for å lese og tilegne seg teksten. Det gjelder for eksempel for elever som vil skrive oppgaver om sikhismen.

Organiseringen av boken er også slik at framstillingen av for eksempel sikhismens lære er spredt rundt omkring i boken, slik at kapitlet om «Sikhismens lære og symboler» blir et oppsamlingkapittel for lærestoff som ikke allerede er behandlet tidligere, som læren om Gud, om de ti guruene og om Guru Granth Sahib. Noe gjentakelser blir det også med den disposisjonen som er valgt. Det er heller ikke lett å finne alle interessante opplysninger via innholdsfortegnelse eller register, for eksempel en statistisk oversikt, der de viktigste opplysningene gis i forordet, som ikke alle leser.

Denne anmelder har registrert noen eksempler på trykkfeil og ortografisk inkonsekvens, disse kan med fordel lukes ut før neste opplag trykkes. Kartet på s. 24 mangler flere av de stedene som omtales på de følgende sidene, noe som kan virke irriterende på lesere som ikke kjenner Punjab godt.

Jacobsens bok er til tross for disse små svakhetene et kjærkomment tilskudd til norsk religionsvitenskapelig litteratur, og bør finnes tilgjengelig for enhver religionslærer som kan møte spørsmål om sikhismen i undervisningen, eller få sikker som elever i klassen.

Knut A. Jacobsen:

*Sikhismen. Historie, tradisjon og kultur.*

Høyskoleforlaget, Kristiansand 2006. 135 s.

**Geir Winje:**

## Å være hindu i Norge

Ram Gupta har skrevet en masteroppgave ved Universitet i Oslo. Her har han intervjuet tolv unge hinduer om hvordan de opplever å vokse opp i et vestlig kristen-sekularisert land. Noen av resultatene er også publisert i bokform under tittelen *Being a Hindu in Oslo – Youth, Change and Continuity*.

Boka kan med fordel leses av alle som arbeider med religionsundervisning i en flerkulturell kontekst. Den har visse fellestrekk med bøker som Sissel Østbergs *Muslim i Norge* (Universitetsforlaget 2003), men mens Østberg særlig fokuserer på identitet, er Gupta mest opptatt av hvordan religion konseptualiseres, altså hva religion synes å være for informantene. Undersøkelsen sier altså relativt lite om hvordan unge, norske hinduer praktiserer sin tro, men relativt mye om hvordan de beskriver og forstår religion.

Boka viser at religion som idé eller konsept i informantenes andre hjemland, India, forstås i lys av blant annet familie, dagligliv, ritualer og annen religiøs praksis. Det vi i Vesten kaller religion, forstås i India som sammenvevd med kulturen for øvrig. Motsatt forstås religion av den norske majoriteten som en størrelse som i større grad kan skilles ut fra kulturlivet. Religion er i Norge mer enn i India knyttet til trosforestillinger og vurderes mer som en privatsak.

*Being a Hindu in Oslo* handler i stor grad om hvordan den indiske forståelsen av religion forandres i møte med den norske, vestlige eller kristne måten. Blant informantene skjer dette på ulike måter, og Gupta diskuterer blant annet om eller i hvilken grad variabler som kjønn og kastebakgrunn kan ha betydning i denne prosessen.

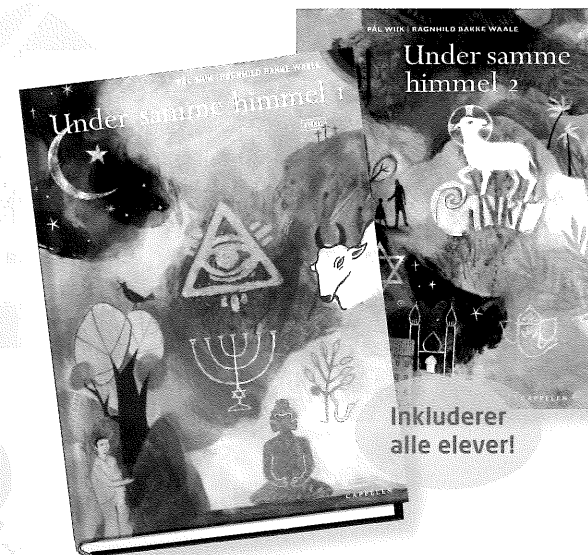
En annen faktor er at hinduismen gjerne gjennomgår store forandringer når den får status som minoritetsreligion i diaspora. Den såkalte panhinduismen opererer ofte med tekster som kan minne om trosbekjennelser, der hinduisk tro oppsummeres i et visst antall punkter. Dette er ikke vanlig i India. Der brukes for øvrig sjelden begrepet hinduisme, men oftere dharma. Dharma forstås som et stedegent uttrykk for gjeldende etikk, rituell praksis, etc i et samfunn.

Når jeg innledningsvis hevdet at denne boka bør ha interesse for KRL-lærere og andre som arbeider med religionsundervisning i en flerkulturell kontekst, er det fordi vi her får et godt dokumentert eksempel på noe vi ofte glemmer når vi lager fagplaner, lærebøker og undervisningsopplegg: Ikke bare er religionene forskjellige, men også selve forståelsen av hva religion er, er forskjellig. Skal vi i KRL nå målet om at alle skal møtes med respekt i dette faget (se f.eks *KRL-boka 2005: 9*), kan vi ikke presentere ikke-kristne religioner som enkle alternativer til for eksempel kristendommen. Religionene innebærer ikke bare ulike syn på guder, ulike riter og så videre, men også ulike konseptualiseringer av hva religion er.

Ram Gupta:  
*Being a Hindu in Oslo. Youth, Change, and Continuity.*  
Novus Press/  
Instituttet for sammenlignende kulturforskning.  
Oslo 2006.

KRL FOR UNGDOMSTRINNET

## Under samme himmel 1–3



### Dette er *Under samme himmel*:

- Utfordrer elevene til undring og selvstendig tenkning
- Lett forståelige kompetansemål til hvert kapittel i elevbøkene
- Variert oppgavestoff delt inn i vanskelighetsgrader
- Identifikasjon og gjenkjenning for alle elever

Gratis nettsted med enkle og interaktive oppgaver på  
<http://undersammehimmel.cappelen.no> og  
<http://undersamehimmel.cappelen.no>

Cappelen grunnskole Telefon: 22 36 51 35 Telefaks: 22 36 50 49  
E-post: [grunnskole@cappelen.no](mailto:grunnskole@cappelen.no) [www.cappelen.no/grunnskole](http://www.cappelen.no/grunnskole)

CAPPELEN

- inspirerer til læring