
Utgitt av Fjellhaug Internasjonale Høgskole
Sinsenveien 15, N-0572 Oslo
Tlf 23 23 24 00. Telefaks 23 23 24 10
Bankgiro: 8220.02.90549

Redaktør: Arne Redse
Redaksjonsråd: Kjell Jaren og Hans Aage Gravaas
Sekretær: Ingar T. Hauge

Innhold

Arne Redse	Redaksjonelt	2
1: Misjon og sekularisering/ sekularisme		
Sven Arne Lundeby	Hvordan skal kirke og misjon forholde seg til samfunnets sekularisering?	4
2: Misjon i møte med den religiøse stat		
Ingar Takanobu Hauge	Religion og politikk i Japan – utfordringer i luthersk misjons møte med en shintoistisk kulturkontekst	21
3: Misjon og globalisering		
Per Olav Grødem	Hvilke utfordringer reiser globaliseringen for kristen misjon, og hvordan forholder NLM 2020 seg til disse?	34
4: Misjon og sosialisering		
Vidar Pettersen	Hvordan kan teorier om religiøs sosialisering eventuelt bidra til utviklingen av gode misjonsstrategier?	50
5: Misjon og interkulturell kompetanse		
Sveinn Einar Zimsen	Hvilke momenter ved det vi omtaler som interkulturell kompetanse er spesielt viktig å vektlegge for misjonærer?	63

Redaksjonelt

Temaet for dette nummeret av *Innsyn* er misjonen og misjonæren i møte med ulike trendar og utfordringar i tida. Artikkane har elles det til felles at dei er eksamensoppgåver (heimeoppgåver) skrivne for det misjonsfaglege masteremnet *MIS 501 Religion og kultur* på FiH hausten 2011. Vi har å gjere med dei studentande som gjorde seg ferdige med masteren i teologi og misjon våren 2012.

Når vi no publiserer desse oppgåvene, så er det først og fremst fordi vi meiner dei er leseverdige og nyttige for *Innsyns* lesarar. Samstundes skal det ikkje leggjast skjul på at det er veldig kjekt å kunne publisere gode og nyttige studentarbeid som kan gje innblikk i kva vi styrer med på Fjellhaug, og som kan tydeleggjere kva ei solid misjonærutdanning bidreg med til utrusting av framtidige utsendingar.

Første artikkelen er skriven av Sven Arne Lundeby. Det er sekulariseringa som er tema. Korleis bør kyrkjer og misjonar møte ei stadig sterkare sekularisering av samfunnet vårt? Stålset-utvalet si nyleg presenterte utgreiing, *Det livssynsåpne samfunn: En helhetlig tros- og livssynspolitik*, har gjort spørsmålet endå meir aktuelt.

Andre artikkelen er av Ingar Takanobu Hauge. Fokuset er ikkje sekularisering, men nærast det motsette, shintoismens plass i japansk politikk, og dei problema dette reiser for misjonar og kyrkjer i Japan. Korleis opptre misjonen i møte med den delvis religiøse stat?

Tredje artikkelen er det Per Olav Grødem som står bak. Temaet er globalisering – eit relativt nytt omgrep for ei delvis ny sak, men likefult viktig å verte kjend med. Kva for utfordringar reiser det vi omtalar som globaliseringa, for kristen misjon? Er strategimeldinga til NLM fram til 2020 oppteken av dette? Er her ting vi bør tenkje grundigare gjennom?

Fjerde artikkelen er av Vidar Pettersen. Hans spørsmål er kva teoriar om religiøs sosialisering kan bidra med til utviklinga av gode misjonsstrategiar? Vi får innblikk i korleis sosiologien kan fungere som ein hjelpevitskap for missiologien.

Femte og siste artikkelen er skriven av Sveinn Einar Zimsen, islendingen i laget. «Svenni» er oppteken av det vi omtalar som *interkulturell kompetanse*. Kva for moment ved ein slik kompetanse er det spesielt viktig for misjonærar å merke seg?

Eg ber om orsaking for at dette nummeret av *Innsyn* kjem ut i seinaste laget.

Arne Redse

Hvordan skal kirke og misjon forholde seg til samfunnets sekularisering

Sven Arne Lundebj
Misjonskandidat fra FiH våren 2012

1 Innledning

1.1 Tema og problemstilling

Ordet «sekularisering» betegner ofte at religionene får mindre makt og innflytelse. Mange religiøse anser dette som et negativt og truende fenomen. Andre kan forstå sekularisering som en nødvendig og positiv frigjøring av teologien fra den politiske sfæren; religionens lærepunkter blir da i større grad synliggjort som nettopp religiøse.

Hva en tenker om sekulariseringen, vil i stor grad være avhengig av hva man anser som religionens lærestoff. Omfatter dette lærestoffet også mye av det som mange vil regne til politikkenes felt, vil en være skeptisk til sekularisering. Det gjelder ikke minst muslimene.

I hvor stor grad sekularisering kan aksepteres er også avhengig av hvilket nivå sekulariseringen skjer på. Alle religiøse vil være enige om at *individuell sekularisering*, der enkeltmennesker blir mindre religiøse, er en negativ utvikling. Når det gjelder *samfunnsmessig sekularisering*, derimot, er meningene delte. I vår vestlige del av verden har kirken historisk sett hatt stor makt og innflytelse, også på samfunnsnivå. Hvordan skal man så reagere når denne makt og innflytelse nå svekkes?

Innenfor luthersk kristendom regnes læren om de to regimenter som avgjørende for hvordan man skal tenke om religionens forhold til den samfunnsmessige øvrighet. Toregimentslæren understreker i hovedsak at Gud styrer verden ved hjelp av to regimenter eller myndigheter: den *åndelige* og den *verdslige*.

Et viktig spørsmål blir da hvordan man som kirke og misjon bør forholde seg til en samfunnsmessig sekularisering – sett i lys av den lutherske toregimentslæren? Dette er spørsmålet jeg vil forsøke å svare på i denne artikkelen.

1.2 Disposisjon og kildelitteratur

Først vil jeg gjøre rede for hva sekularisering er, med fokus på det samfunnsmessige nivået. Jeg vil ikke behandle sekularisering på alle nivå (for eksempel individuell sekularisering), men konsentrere meg om det vi kaller «makroplanet». Her vil særlig Inger Furseth og Pål Repstads *Innføring i Religionssosiologi*, samt Per M. Aadnanes' *Livssyn* tjene som sentral kildelitteratur.

Deretter vil jeg se nærmere på den lutherske toregimentslæren. Her vil jeg forholde meg til læren slik den kommer til uttrykk hos Luther og i andre viktige reformatoriske skrifter. Jeg vil særlig bygge på Carl Fr. Wisløffs *Martin Luthers teologi* og Bernhard Lohses *Martin Luther's Theology*.

Til slutt vil jeg drøfte forholdet mellom samfunnsmessig sekularisering og toregimentslæren. Som spurt i problemstillingen: Hvordan skal vi forholde oss til sekulariseringen vurdert i lys av den lutherske toregimentslæren? Her vil særlig Ola Tjørhoms artikkel «Regimentslære og sekularisering,» i *Ung Teologi*, nr. 1/1979, tjene som en nyttig diskusjonspartner.¹

2 Sekularisering

2.1 Hva er sekularisering?

Furseth og Repstad påpeker at sekularisering er et mangetydig og omdiskutert begrep.² Enkelte hevder at det er så mangetydig at det bør utgå fra sosiologiens begrepsapparat. Samtidig gjør den stadige bruken av begrepet, også i faglige sammenhenger, det naturlig å fortsatt anvende det. Desto viktigere er det å definere hva vi mener med *sekularisering*.

Ordet «sekularisering» kommer fra det latinske *saeculum*, som betyr verden eller verdenstidsalder. «*Saeculum*» ble i middelalderen brukt om det verdslige i motsetning til det kirkelige og religiøse.³ Ordet «sekularisering» ble ikke brukt før etter reformasjonen – og da om overføring av kirkegods til staten. Denne

¹ Jeg er klar over at Tjørhom har konvertert til den katolske tro siden artikkelen ble skrevet. Med tanke på artikkelens forfatningstidspunkt (1979), og hans forholdsvis nylige konvertering (2003) anser jeg imidlertid dette som irrelevant for vurderingen av den. Artikkelen representerer en aktualisert luthersk posisjon.

² Furseth og Repstad 2003: 100.

³ Aadnanes 1999: 20.

konkrete betydningen hadde ordet fram til 1800-tallet. Det er først godt utpå 1900-tallet at vi finner ordet i bruk i sosiologien om verdsliggjøring som en generell prosess.⁴ I faglig sammenheng brukes nå ordet, i følge Furseth og Repstad, om dette «at religion på ulikt vis blir mer marginal og får mindre betydning».⁵ Furseth og Repstad henviser videre til Larry Shiner og hans oppstilling av ulike betydninger av sekularisering. Han nevner bl.a. at sekularisering fører til at «religionen svekkes ved at tidligere aksepterte religiøse symboler, dogmer og institusjoner mister prestisje og betydning». Og videre: «Samfunnet blir mindre religiøst ved at religionen blir mer innadventd, sysler mer med rent åndelige spørsmål og slutter å innvirke på det sosiale livet utenfor religionen selv.» Han nevner også at «Institusjoner som tidligere ble sett på som religiøse skaperordninger, forandrer seg til sekulære, menneskelige ordninger».⁶

Aadnanes viser til de grunnleggende forskjellige virkelighetsoppfatninger innenfor det sekulære og det religiøse. Mens det for den religiøse ikke finnes noe i verden som er «bare verdslig», er derimot nær sagt alt, sett fra en sekulær synsvinkel, verdslig.⁷ Det skjuler seg ingen virkelighet bak den synlige. Det rasjonale, fornuftsmessige, spiller også en viktig rolle i sekulariseringsprosessen. Her setter man nemlig fornuften over religiøse tradisjoner og åpenbaringer, og man vurderer også de religiøse sannhetene kritisk ut ifra egen fornuft.⁸ Slike tendenser finner man i større eller mindre grad til alle tider, i alle kulturer og innenfor alle religioner. På denne måten kan man, ifølge Aadnanes, si at sekularisering ligger latent i den menneskelige psyke og kunne i prinsippet ha brutt ut i alle kulturer.⁹ Dette skjer, som vi skal se, imidlertid bare i enkelte kulturer. Selv om man i historien kan finne enkelte tilløp til sekularisering, er det først i de siste århundrene av europeisk historie at sekulariseringen preger hele kulturen. På denne måten er sekularisering egentlig et særegent europeisk fenomen som i størst grad rammer den «europeiske» religion, kristendommen.¹⁰ En av forklaringene som gis på hvorfor Europa og kristendommen ble særlig utsatt for sekularisering, knyttes til den lutherske toregimentslæren. Dette kommer vi tilbake til.

Særlig betydningsfull for vår problemstilling finner jeg Karel Dobbelaere og hans klargjørende tredeling av sekulariseringsbegrepet. Han hevder at

⁴ Aadnanes 1999: 20; Furseth og Repstad 2003: 101.

⁵ Furseth og Repstad 2003: 101.

⁶ For flere betydninger se Furseth og Repstad 2003: 101-102.

⁷ Aadnanes 1999: 21.

⁸ Ibid. 1999: 21.

⁹ Ibid. 1999: 21.

¹⁰ Ibid. 1999: 22

sekularisering foregår på tre ulike nivåer: Vi kan skille mellom *samfunnsmessig*, *organisasjonsmessig* og *individuell* sekularisering.¹¹ Individuell sekularisering innebærer at den enkeltes religiøse tilknytning og identitet svekkes. Organisasjonsmessig sekularisering innebærer at religiøse organisasjoner og institusjoner blir sekularisert ved at de i større grad orienterer seg ut ifra allmenne oppfatninger og argumenterer allment for sin eksistens. Når det gjelder samfunnsmessig sekularisering, skjer dette ved at offentlige, overordnede institusjoner løsriver seg fra religiøse autoriteter og påvirkning. På denne måten blir religion i større grad en egen, adskilt sektor i samfunnet uten makt over eller innflytelse på de andre sektorene. En slik form for sekularisering fremmer et klart skille mellom religion og politikk.¹² I det følgende skal vi se nærmere på en slik samfunnsmessig sekularisering.

2.2 Samfunnsmessig sekularisering

1. Sterke og halvsterke sekulariseringsteorier

Furseth og Repstad understreker at det er viktig å skille mellom *drivkrefter* bak sekulariseringen, *kjennetegn* på sekularisering og *virkningene* av sekulariseringen.¹³ Drivkrefter kan være vitenskapelige framskritt som misforstått kan svekke troen på Guds allmakt. Kjennetegn kan være at troen på Gud blir svekket eller borte, mens virkninger kan uttrykke seg bl.a. i mindre kirkegang.¹⁴

Når det gjelder teorier om drivkreftene bak sekularisering, skiller man gjerne mellom *sterke*, *halvsterke* og *svake* sekulariseringsteorier. Et eksempel på en sterk sekulariseringsteori finner vi hos Auguste Comte, som formulerte en lov om hvordan samfunnet historisk utviklet seg evolusjonistisk gjennom tre stadier.¹⁵ Det første stadiet kalte han det «teologiske». Her ble alt som skjedde forklart teologisk, som et resultat av guders og ånders virksomhet. Deretter utvikler samfunnet seg til et overgangsstadium, «det metafysiske», der filosofiske prinsipper i større grad blir rådende. Et eksempel på et slike filosofiske forklaringer kan være naturens «innebygde formål» (jf. Aristoteles). Til slutt trer imidlertid det «positive» stadiet fram, der forklaringene er dennesidige og strengt empiriske – knyttet til naturlovene. Her må både

¹¹ Furseth, Repstad 2003: 102. Dette omtales også som sekularisering på makro-, meso- og mikronivå.

¹² Redse 2011: 2.

¹³ Furseth, Repstad 2003: 103.

¹⁴ Redse 2011: 4

¹⁵ Furseth, Repstad 2003: 102.

filosofen og teologen vike plass.¹⁶ Slike sterke sekulariseringsteorier er imidlertid lite utbredt i dag.¹⁷ En har blitt mer ydmyk; hvor kommer naturlovene fra, hvem har skapt dem? I stedet er det de såkalte halvsterke og svake teorier som er rådene.

Når det gjelder samfunnsmessig sekularisering, er det særlig teorier knyttet til *rasjonalisering* og *differensiering* som er aktuelle. Furseth og Repstad henviser her til Max Weber som en sentral aktør. Weber knyttet sekularisering til en allmenn rasjonaliseringsprosess i samfunnet.¹⁸ En slik prosess innebar at både tenkemåter og samfunnsordninger i større grad ble preget av en fornuftsbasert, instrumentell og kalkulerende tilnærming. På denne måten ble verdibasert og religiøs tenkning erstattet med rasjonell og behovsbestemt tenkning. Denne utviklingen har, ifølge Weber, sammenheng med framveksten av industrialisering og byråkrati, og kommer først til uttrykk i den økonomiske sektor.¹⁹

De som følger i Webers fotspor og anvender slike materialistiske sekulariseringsteorier peker ofte på industrialisering, kapitalisme, differensiering, urbanisering og vitenskapens framvekst som de viktigste drivkreftene.²⁰ Når det gjelder *differensieringsteorier*, bygger disse på en tankegang om at ulike samfunnssektorer løsrives fra religiøs kontroll. Dette kommer for eksempel til uttrykk ved at religiøst begrunnede renteforbud blir opphevet og ved at teologien ikke lengre blir enerådende ved universitetene.²¹ Også politikken, særlig hverdagspolitikken, blir sekularisert. Man ser at det i de ulike samfunnssektorene ikke lengre er plass for henvisning til guddommelig autoritet. Differensiering fører på denne måten til at *religion blir en «del-sektor»*, blant mange andre.

Bryan Wilson framhever «samfunnsmessiggjøring» (*societalization*) som en viktig drivkraft bak sekulariseringen.²² Denne teorien bygger på at religion tradisjonelt sett har vært basert på nære fellesskap og sosiale bånd mellom mennesker. Når så samfunnet blir mer upersonlig og bånd av lojalitet, tillit og avhengighet erstattes med indirekte forhold mellom mennesker, fører dette til sekularisering.²³ Wilson hevder videre at religionens *innhold* også blir påvirket av en slik samfunnsmessiggjøring. Religionen blir nemlig en privatsak, og

¹⁶ Ibid. 2003: 102.

¹⁷ Betegnelsen «sterk» kommer av at sekulariseringen her tvinger seg fram, og er uunngåelig.

¹⁸ Furseth og Repstad 2003: 104.

¹⁹ Ibid. 2003: 104.

²⁰ Furseth og Repstad 2003: 104.

²¹ Ibid. 2003: 104-105.

²² Ibid. 2003: 105.

²³ Ibid. 2003: 105.

mister gyldighet og relevans som moralsk rettesnor utover det private og fritidsmessige.²⁴

Også halvsterke sekulariseringsteorier er under debatt. En av dem som er mest kritisk til slike tilnærminger er sosialantropologen Mary Douglas. Forestillingen om at modernisering nødvendigvis fører til sekularisering er, ifølge Douglas, feilaktig. Hun understreker, i likhet med Wilson, religionens sosiale karakter, men i motsetning til Wilson hevder hun at modernisering fører til at disse sosiale båndene forandrer seg, men de forsvinner ikke.²⁵ Douglas problematiserer også oppfatningen om at byråkratiet reduserer følelsen av hellighet og forestillingen om at mennesker blir mindre religiøse som en følge av mindre kontakt med naturen.²⁶ Mary Douglas' og hennes etterfølgeres kritikk av gamle sekulariseringsteorier har ført til at mange påpeker nå, på samme måte som Aadnanes, at sekularisering i første rekke er *et europeisk fenomen*. Samtidig har kritikken ført til flere presiseringer. Furseth og Repstad nevner i denne sammenheng Yves Lambert som skiller mellom to «terskler» for sekularisering: (1) selvstendigjøring i forhold til religiøse autoriteter, og (2) at ethvert religiøst symbol går ut av bruk.²⁷ Lambert hevder at man i Europa i stor grad har passert den første terskelen, men ikke den andre, bortsett fra på noen få områder (økonomi og vitenskap) og i et mindretall av befolkningen.²⁸

Sindre Bangstads skille mellom *laicistisk* sekularisme og *jødisk-kristen* sekularisme (se nedenfor) er også nyttig i vår sammenheng. Begge disse formene kan, ifølge Bangstad, spores tilbake til Immanuel Kants moralfilosofi.²⁹ Laicistisk sekularisme kom imidlertid først klart til uttrykk i den franske jakobinske tradisjonen utviklet under den franske revolusjonen i 1789.³⁰ Denne typen sekularisme er grunnleggende ikke-religiøs og utgår fra et ideal om at religion bør forvises fra maktens og autoritetens sfærer.³¹ Bangstad finner en slik form for sekularisme hos bl.a. Jean-Jacques Rousseau, Hugo Grotius og Karl Marx.

2. Jødisk-kristen (bibelsk) sekularisering

Jødisk-kristen sekularisme har, på sin side, en lengre og mer sammensatt historie. Bangstad hevder at et viktig kjennetegn ved denne formen for

²⁴ Ibid. 2003: 105. For urbanisering som drivkraft bak sekularisering, se ibid. 2003: 105-106.

²⁵ Ibid. 2003: 107.

²⁶ Ibid. 2003: 108.

²⁷ Furseth og Repstad 2003: 109.

²⁸ For dialektiske sekulariseringsteorier, se Furseth og Repstad 2003: 109-111.

²⁹ Bangstad 2009: 34-35.

³⁰ Ibid. 2009: 35.

³¹ Ibid. 2009: 35.

sekularisme³² er at den anser den kristne europeiske kulturen både som en nødvendig forutsetning for sekularisme, men også som en begrensning av sekularismens gyldighetsområde.³³ Inspirert av Max Weber går Peter L. Berger, på sin side, helt tilbake til profetenes forkynnelse i GT for å finne røttene til jødisk-kristen sekularisering. Her peker han på vektleggingen av at verden er skapt av Gud og ikke er guddommelig, noe som gjør at verden i seg selv er sekulær.³⁴ Denne tanken om at Gud er *utenfor* det skapte og ikke *i* det, gjør at naturen, ifølge jødisk-kristen skapertro, er sekulær.³⁵ Berger mener at verden gis til menneskene som forvaltere.³⁶ Redse peker videre på at naturen, ifølge Bibelen, er fristilt til bearbeiding og forskning.³⁷ Arbeidet med det skapte kan derfor foregå uavhengig av ens forhold til Skaperen. Forvaltningen av skaperverket er overgitt menneskenes (gudgitte) fornuft.³⁸ Menneskets forvalteroppdrag og dets overordnede stilling i forhold til skaperverket er derfor en kime til sekularisering (jf. Gen 1:26-30 og 2:15).

I sin historiske framstilling av jødisk-kristen sekularisering finner Berger at dette forholdet mellom Skaperen og det skapte vektlegges på vekslende vis. Etter hans noe unyanserte framstilling av kirkens første 1500 år, ser han så reformasjonen som et uttrykk for en ny profetvekkelse. Protestantismen tar nemlig oppgjør med katolske ritualer og renser, ifølge Berger, dagligverdenen for religiøse krefter og vesener.³⁹ Den mest sentrale drivkraften bak jødisk-kristen sekularisme, finner vi i den såkalte toregimentslæren, som vi nå skal se nærmere på i neste avsnitt.

3 Luthersk toregimentslære

Begrepet toregimentslære er problematisk på flere måter. Selve ordet «toregimentslære» ble først tatt i bruk av Karl Barth i 1922.⁴⁰ Saken er heller ikke gjenstand for noen egen doktrine, verken hos Luther eller de andre reformatorene. Lohse understreker videre at saken ikke er sentral i Luthers

³² Vi merker oss her at Bangstad anvender begrepet sekularisme. Mens sekularisering betegner en prosess, er sekularisme i større grad et uttrykk for et ideologisk standpunkt. Uttrykkene henger imidlertid sammen på den måte at sekularisme fører til sekularisering.

³³ Ibid. 2009: 35.

³⁴ Furseth og Repstad 2003: 116.

³⁵ Redse 2011: 5.

³⁶ Furseth og Repstad 2003: 117.

³⁷ Ibid. 2011: 5.

³⁸ Redse 2011: 5.

³⁹ Furseth og Repstad 2003: 117.

⁴⁰ Lohse 1999: 154. For enkelthets skyld, og av mangel på noe bedre, vil vi imidlertid fortsette å bruke begrepet i denne artikkelen.

teologi, selv om den i og for seg finnes der.⁴¹ Desto mer tragisk er det å konstatere alle eksemplene på misbruk av denne læren, særlig på 1900-tallet.

I det følgende skal vi se nærmere på innholdet og utviklingen av toregimentslæren. Vi begynner med dens reformatoriske opphavsmann, Martin Luther.

3.1 Toregimentslæren hos Luther og reformatorene

Tankene bak det som senere ble omtalt som toregimentslæren, ble først framlagt av Martin Luther i skriftet *Om den verdslige øvrighet* (1523). Her drøfter Luther forholdet mellom kirkens og den verdslige myndighets maktområder og grensene for disse maktområdene. Skriftet er i stor grad preget av å være et svar på konkrete politiske utfordringer og problemstillinger på Luthers tid. På denne tiden var bl.a. forholdet mellom paven og keiseren særlig spent og preget av maktkamp. Dette kulminerte i en åpen krig mellom keiser Carl V og pave Clemens III, en krig som endte med pavens militære nederlag og plyndring av Roma i 1527.⁴² Det er altså en forholdsvis spesiell historisk situasjon som danner bakgrunn for det Luther skriver om i skriftet *Om den verdslige øvrighet*.

Samtidig viderefører Luther i dette skriftet tanken om de to *civitates*, først utviklet av Augustin. I hans store og betydningsfulle verk *Om Guds stad* (*De civitate Dei*) skiller Augustin mellom Guds stad (*civitas Dei*) og den jordiske stad (*civitas terrena*). Også dette skriftet var preget av en konkret historisk situasjon. Etter Romas fall for visigoterne i 410 ble de kristne beskyldt for å være ansvarlige for nederlaget. Augustins *De civitate Dei* ble så skrevet som et forsvar for den jordiske del av *civitas Dei* mot innbyggerne av *civitas terrena*.⁴³ Guds stad består, ifølge Augustin, av de mennesker som lever etter Ånden og elsker Gud. Den jordiske stad, derimot, består av de mennesker som lever etter kjødet og elsker seg selv.⁴⁴ Det er ikke helt tydelig hos Augustin hvorvidt han setter likhetstegn mellom den jordiske stad og Romerriket, og mellom kirken og Guds stad. Enkelte ganger virker det som at han gjør det, andre ganger ikke. Wisløff påpeker at Augustin, mer eller mindre bevisst, beholder en viss distanse til denne identifiseringen.⁴⁵ Når det gjelder den videre utviklingen i kirken, særlig i middelalderen, blir det imidlertid tydelig

⁴¹ Ibid. 1999: 315.

⁴² Wisløff 2003: 192.

⁴³ Lohse 1999: 316.

⁴⁴ Wisløff 2003: 193.

⁴⁵ Ibid. 2003: 193

at man tolket Augustin som om han snakket om forholdet mellom kirken og keiserriket. Dette resulterte etter hvert i læren om de to *potestates* (makter), som vektla at pavemakten stod over keisermakten.⁴⁶

Luther tok utgangspunkt i Augustin, men endte opp med å tilrettelegge forholdet mellom de to maktene på en annerledes måte. Wisløff viser i denne sammenheng til en preken over Matt 18:15-18, hvor Luther understreker at «det åndelige regimente skal bare styre over sjelen, og sørge for at den kommer til dåp, nattverd, evangeliet og den sanne tro. Slike ting har keisere og konger ingen myndighet over».⁴⁷ Det verdslige regimente, på sin side, bærer «sverdet» og skal verne om lovene, samt dømme og straffe de skyldige. Videre sier Luther i en bordtale at det åndelige regimente «... har ingen ytre makt, mens det andre (verdslige regimente) har makt over liv og død».⁴⁸

Det er imidlertid avgjørende for Luther at begge regimentene i samme grad er *Guds* regimenter, som han bruker til å styre verden. På dette punktet skiller Luther seg noe fra Augustin, som vektlegger kontrasten mellom *civitas Dei* og *civitas terrena*. I den grad man kan sammenligne Luthers tilrettelegging med *De civitate Dei*, er han, i motsetning til Augustin, opptatt av at begge «stadene» er Guds. Ola Tjørhom påviser i sin artikkel at Luthers tilrettelegging er uttrykk for en *dialektisk toregimentslære*. Den har nemlig en front både mot den katolske hierarkiske ekklesiokratiske tankegangen, det svermeriske teokratiet og Augustins mer eskatologiske modell.⁴⁹

Vi finner ikke noen egen doktrine om toregimentslæren i bekjennelsesskriftene. I CA 28 finner vi imidlertid en videreføring av den tankegang som Luther presenterte i *Om den verdslige øvrighet* og andre steder. CA 28 understreker på samme måte at «den kirkelige og den borgerlige makt må altså ikke blandes sammen».⁵⁰ I den grad biskoper og andre geistlige har verdslig makt, har de denne «ikke etter evangeliets fullmakt, men etter menneskelig rett, gitt dem av konger og keisere...».⁵¹

Når det gjelder det verdslige regimentet, er dette også omtalt i CA 15 «Om de borgerlige ting». Her slås det fast, mot gjendøperne, at det er tillatt for en kristen å inneha borgerlige embeter og gjøre borgerlige plikter. Slike ordninger er nemlig «Guds gode gjerninger».⁵² I sin apologi for den samme artikkelen (i *Apologien* kalt «Om den politiske ordning») understreker Melanchthon at

⁴⁶ Tjørhom 1979: 20.

⁴⁷ Wisløff 2003: 194.

⁴⁸ Wisløff 2003: 194.

⁴⁹ Tjørhom 1979: 20.

⁵⁰ Mæland (red) 2000: 54.

⁵¹ Ibid. 2000: 54.

⁵² Ibid. 2000: 34.

evangeliet «påbyr at vi skal lyde de eksisterende lover, enten de er formulert av hedninger eller av andre».⁵³

Ut over dette finner vi lite om selve innholdet og utformingen av det verdslige regimentet hos Luther og reformatorene. Til tross for Melanchthons tese i *Apologien*, var det i stor grad en selvfølge at staten var «kristelig» fundert. Reformatorene hadde forståelig nok ingen forutsetninger for å kunne forutse den utviklingen som de europeiske statene skulle gjennomgå i århundrene etter deres død. Sekulariseringsprosessen, slik vi har opplevd den i Europa de siste århundrer, var fjern for reformatorenes forestillingsverden. De som utpeker Luther som «sekulariseringens far», må derfor være seg bevisst om at det i beste fall dreier seg om et ubevisst farskap.⁵⁴ Samtidig fungerer kanskje denne avstanden mellom Luthers forestillingsverden og «det sekulariserte Europa» som en forklaring på hvorfor toregimentslæren har blitt tolket og anvendt så ulikt i møte med den samfunnsmessige sekulariseringen. I det følgende skal vi se nærmere på noen eksempler på dette.

3.2 Nyere tolkninger av toregimentslæren

Tjørhom viser i sin teologihistoriske framstilling til fem viktige løsninger på den samfunnsmessige sekulariseringsutfordringen, i lys av toregimentslæren.⁵⁵ Den første løsningen er den såkalte «liberal-teologiske». Denne tar utgangspunkt i en privatisert kristendomsforståelse, spiritualistisk ekklesiologi og liberalistisk kulturoptimisme og vektlegger det verdslige regimentets totale autonomi eller egenlovmessighet.⁵⁶ Sekulariseringen blir her forstått som et indirekte uttrykk for Guds gjerning og vilje med verden. Man løser sekulariseringens problem ved å utvide det verdslige regimentets myndighetsområde på bekostning av det åndelige.

Den «pietistiske» løsningen forsøkte å løse sekulariseringsproblemet gjennom konventikkel-fromhet og verdensflukt. I praksis fører også denne løsningen til at det verdslige regimentets autonomi økes, ved at man neglisjerer lovens politiske bruk (*usus politicus/civilis*) og på den måten overlater det verdslige regiment til seg selv.⁵⁷

En tredje løsning er den såkalte «konfesjonelt-konservative». Denne preges av en sterk dualistisk forståelse av forholdet mellom de to regimentene. De to

⁵³ Ibid. 2000: 177.

⁵⁴ Tjørhom 1979: 22.

⁵⁵ Følgende avsnitt bygger på Tjørhom 1979: 24-26.

⁵⁶ Fra det tyske uttrykket «Eigengesetzlichkeit».

⁵⁷ Hans Nielsen Hauge nevnes her som et unntak (Ibid. 1979: 25).

omtales bl.a. som ulike «livssfærer» eller «verdener», og dette sterke skillet åpner, ifølge Tjørhom, for det verdslige regimentets egenlovmessighet. Til tross for en helt forskjellig grunnforståelse, ender denne løsningen opp med samme resultat i møte med den samfunnsmessige sekulariseringen som den liberal-teologiske.

Den konfesjonelt-konservative posisjon videreføres og videreutvikles i den såkalte «ordnings-teologiens» løsningsforslag. Her innføres begrepet «skaperordninger» på en rekke størrelser innenfor det verdslige regimentet, jf. «folket», «rasen» og «nasjonen», helt i tråd med næjionalsosialistisk ideologi. På denne måten identifiseres Guds skaperordninger med det faktisk gitte, og sekularisering blir følgelig ikke noe problem for ordningsteologene. Dette siste teologihistoriske løsningsforslaget er nazi-teologien Deutsche Christens ståsted. Denne framstod som en videreutvikling av den konfesjonelt-konservative og ordningsteologiske, men henter også premisser fra liberal-teologien. Nazi-teologien bygger nemlig på en privatisert kristendomsforståelse, spiritualisert ekklesiologi, en statisk ordningstenkning og forsøk på å identifisere Guds handling i historien med det faktisk gitte. På denne måten forsøkte man å legitimere den nasjonal-sosialistiske ideologien teologisk.

Aud V. Tønnesen peker i en artikkel på hvordan biskop Eivind Berggrav med sin tilrettelegging av toregimentslæren ble en frontfigur i den norske kirkekampen, ikke minst gjennom bekjennelsesdokumentet *Kirkens Grunn* (1942).⁵⁸ Med utgangspunkt i toregimentslæren avviste han tanken om velferdsstaten, som han anså som en sekulær og totalitær statsform. En slik sekulær livssynsstat var, ifølge Berggrav, ikke så ulik den nazistiske. Berggrav hevdet videre at sekulariseringen førte til at toregimentslærens forutsetning, nemlig at Gud er den som begge regimentene står ansvarlig for, ble opphevet. Mens utgangspunktet for Luthers toregimentslære i stor grad var faren for politisk kaos, var det for Berggrav faren for en «allmektig stat» som tok Guds plass, som var hovedsaken. Idealet for ham var en rettsstat som i størst mulig grad overlot sosiale og kulturelle oppgaver til private initiativ. På denne måten anvendte Berggrav toregimentslæren til å begrense det verdslige regimentets maktområde og egenlovmessighet.

Teologihistorien viser altså til en rekke ulike måter å anvende toregimentslæren på i møte med samfunnsmessig sekularisering. Som vi har sett, kan den brukes både til å legitimere og fremme sekulariseringsprosessen, og til å begrense den. I det følgende skal vi på grunnlag av disse eksemplene

⁵⁸ Tønnesen 2011: 201-212.

forsøke å anføre noen viktige momenter i vurderingen av samfunnsmessig sekularisering ut ifra luthersk toregimentslære.

4. Samfunnsmessig sekularisering i lys av toregimentslæren

Et nærliggende spørsmål som reises i denne sammenheng er: I hvilken grad fremmer toregimentslæren en samfunnsmessig sekularisering? I hvilken grad kan den trekke grenser for sekulariseringen? Som vi har sett, viser historien at toregimentslæren har blitt brukt til å forsvare og uhemmet fremme sekulariseringen. Tjørhom finner det anfektende at toregimentslæren ikke allerede i utgangspunktet (hos Luther) avviste en slik (mis)bruk.⁵⁹ Samtidig må vi her være oppmerksomme på den nevnte avstanden mellom Luthers forestillingsunivers og det moderne samfunn. En sekulær stat (i betydningen løsrevet fra en kristen verdensanskuelse) var aldri noen aktuell problemstilling for Luther eller de andre reformatorene. Dette fordrer en stor grad av varsomhet og ydmykhet i bruken av deres toregimentslære i møte med sekulariseringens utfordringer. De nye utfordringene gjør det nødvendig med noen nye anvendelser til toregimentslæren. Et godt eksempel på en slik «ny» anvendelse i et sekularisert samfunn finner vi nettopp i Ola Tjørhoms artikkel «Regimentslære og sekularisering». Jeg vil nå gjøre rede for hans tilnærming. Deretter vil jeg kommentere, vurdere og supplere den.

4.1 Grunnleggende forutsetninger for toregimentslæren – et innspill fra Ola Tjørhom

Etter sin teologihistoriske gjennomgang av toregimentslæren gjør Tjørhom rede for sin egen posisjon og framlegger det som han kaller «grunnleggende forutsetninger» for å tale rett om det verdslige regiment innenfor et sekularisert samfunn.⁶⁰

I sin tilnærming velger han å fastholde den grunnleggende skjelning mellom det åndelige og verdslige regiment. Samtidig med ønsket om å fastholde grunnprinsippene i toregimentslæren, påpekes det at forskjellen mellom det kristelige enhetssamfunnet på Luthers tid og dagens sekulariserte samfunn gjør det nødvendig med enkelte forskyvninger og nyansatser.

Tjørhom framhever som et grunnleggende synspunkt at *begge regimentene er Guds regimenter*. Videre vektlegger han at det er *det åndelige regiment som utgjør det verdsliges grense*. Med disse prinsippene og de

⁵⁹ Tjørhom 1979: 18.

⁶⁰ Følgende avsnitt er en gjennomgang av Tjørhom 1979: 26-29.

teologihistoriske eksemplene på feiltolkninger som bakgrunn trekkes særlig fire momenter fram som grunnleggende forutsetninger for å tenke rett om det verdslige regimentet i møte med samfunnsmessig sekularisering. Disse fire momentene er, ifølge Tjørhom: (1) *skapelsesdimensjonen*, (2) *regimentenes teonome karakter*, (3) *ansvaret for den offentlige forkynnelse av Guds lov* og (4) *kirkens politiske og samfunnsmessige oppgave*.

Skapelsesdimensjonen innebærer at man som lutherske kristne taler om det verdslige regimente på grunnlag av og med utgangspunkt i troen på Gud som skaper. Med utgangspunkt i denne skapelsesdimensjonen vil man kunne argumentere for kirkens ansvar for å delta aktivt i Guds opprettholdende gjerning, for arbeid med en rettferdig fordeling av skapelsens goder på en mer konkret og direkte måte. En vil måtte avvise begrensinger av kristentroen til en indre sjelelig sfære. Guds skapervilje må fungere som et normerende utgangspunkt for samfunnet. En opprettholdelse av skapelsesdimensjonen gjør det nemlig mulig å vurdere samfunnets ulike trekk og utvikling ut ifra hva som er i tråd med Guds skapervilje, og hva som ikke er det.

Den neste forutsetningen Tjørhom understreker, er begge regimentenes *teonome karakter*, altså at de begge er gudgitte/guddommelige. Det verdslige regimentet må forstås ut ifra Guds gjerning som Skaper og Opprettholder, mens det åndelige regiment forstås som et uttrykk for hans frelsesvilje. Samtidig er det, skjelningen til tross, en grunnleggende sammenheng mellom dem. Med utgangspunkt i en understreking av regimentenes teonome karakter blir det uakseptabelt å tale om det verdslige regimentets autonomi, jf. eksemplene over. Og det blir samtidig umulig å identifisere det med historien eller det faktisk gitte.

Som en tredje forutsetning for en rett forståelse av det verdslige regiment nevner Tjørhom ansvaret for den offentlige forkynnelse av Guds lov. I motsetning til den pietistiske løsningen (se over), har kirken ansvar for å forkynne også Guds lovs politiske bruk (*usus civilis*). Det at Guds vilje på en særlig måte er åpenbart i Skriften, gjør kirken forpliktet til å konfrontere alle mennesker, all øvrighet og alle institusjoner med lovens politiske bruk. Uenighet om i hvilken grad man skal konkretisere og applisere loven, må ikke føre til at dens politiske bruk ikke forkynnes i det hele tatt. Samtidig er det avgjørende å unngå partipolitisk eller ideologisk slagside. Vi skal forkynne *hele* Guds lov inn i *alle* aktuelle situasjoner, og ikke bare applisere den på utvalgte «hjertesaker».

Med dette utgangspunkt framhever Tjørhom til sist kirkens politiske og samfunnsmessige oppgave. På grunnlag av lovens sosialetiske (politiske) bruk

må kirken, den kristne forkynnelse, opptre med en «politisk-etisk stemme». Dette innebærer ikke at kirken som institusjon skal opptre som en politisk maktfaktor for sin egen del. Kirken må forstå seg som Guds redskap og ikke som en ekklesiokratisk, politisk institusjon. Samtidig konkluderer Tjørhom med at en blott og bar henvisning til skaperordninger ikke holder i møte med dagens samfunnsmessige sekularisering. Det er ordningenes innhold og funksjon som er det avgjørende. Guds verdslige regiment er ikke avhengig av kirken. Samtidig er kirkens oppdrag ikke bare å fremby nåden, gjennom Ord og sakrament, men også å være en politisk-etisk stemme for Guds lov og vilje i det verdslige regimentet.

4.2 Vurdering

Ola Tjørhom skaffer seg med sin dyptpløyende teologihistoriske oversikt et godt utgangspunkt for å vurdere toregimentslæren i møte med sekulariseringens utfordringer. Med bevissthet omkring de sider ved toregimentslæren som er særlig utsatt for misbruk, bidrar han med flere nyttige innspill. Mest betydningsfullt er kanskje hans betoning av de prinsipielle grunnforutsetningene for toregimentslæren. En kan ofte høre politikere ta toregimentslæren til inntekt for en avgrensing av kristendommens gyldighetsområde. Dette er imidlertid, som Tjørhom med rette påpeker, i strid med grunnoppfatningen om *regimentenes teonome karakter* og det faktum at også det verdslige regiment er underlagt Gud og hans vilje.

Tjørhoms vektlegging av skapelsesdimensjonen er også et viktig bidrag. Betraktningen av det verdslige regiment som uttrykk for Guds skapende og opprettholdende gjerning er i tråd med både bibelsk og Luthersk tankegang. Bekjempelsen av ondskap og urettferdighet hører hjemme her. Denne vektleggingen gir et godt utgangspunkt for å kunne forkynne lovens politiske bruk på en konkret og direkte måte. Dette videreutvikler Tjørhom i sitt punkt om kirkens ansvar for den offentlige forkynnelse av Guds lov. Her vil jeg gi han rett i at lovens første bruk også må forkynnes. Bruken av ordet «politisk» bør imidlertid problematiseres i denne sammenhengen, da det utvilsom har andre assosiasjoner i dag enn det latinske «*politicus*» hadde på Luthers tid. Oppfordringen om å tale inn i «alle aktuelle situasjoner» gir, ved manglende konsensus om hva som er «aktuelt», også rom for politisk slagside, selv om oppfordringen riktignok gis nettopp for at dette skal unngås.⁶¹

⁶¹ En kan her si at skapelsesdimensjonen kan gi grunnlag for en slik konsensus, men også her vil det være teologiske uenigheter om hva som er i tråd med denne, jf. seksualetikken.

Tjørhoms siste moment henger sammen med det foregående. I møte med sekulariseringen er det viktig at kirker og kristne organisasjoner ikke blir stående som uinteresserte og uengasjerte institusjoner. Like viktig er det imidlertid at de forholder seg til det politiske landskapet på en slik måte at de unngår å bli oppfattet som aktører på linje med politiske partier. Kirkens oppgave innenfor toregimentslæren er nemlig ikke å realisere et politisk program, men å forkyne Ordet og forvalte sakramentene. Dette er en vurdering som Tjørhom mest sannsynlig deler, men vi spør oss likevel om Luther og reformatorene hadde følt seg like komfortabel med en så sterk vektlegging av kirkens «politisk-etiske» stemme.

Det har nå gått en del år siden Tjørhom skrev sin artikkel, og man kan fastslå at store deler av Den norske kirke har utviklet større bevissthet om sosialetiske spørsmål. På denne måten har det åndelige regimentets grenser blitt utvidet. Samtidig har man opplevd en stor grad av politisk innflytelse over kirken, bl.a. ved politisk motiverte utnevnelser av biskoper. I lys av denne utviklingen virker det mer nødvendig å framheve det verdslige regiments grense, og, i tråd med Tjørhom, understreke at denne må bestemmes av det åndelige regimentet. Det var på tide at bispeutnevnelser med grunnlovsendringene i mai 2012 ble overført fra regjeringen til kirkerådet.

I møte med den samfunnsmessige sekulariseringens utfordringer må i tillegg det verdslige regiments guddommelige karakter fastholdes. Det er nemlig dypest sett Guds redskap og kan ikke framstå som uavhengig av eller i strid med Guds vilje. Når overtramp skjer, gjelder det at vi «lyder Gud mer enn mennesker» (Apg 5:29).

5 Konklusjoner

Samfunnsmessig sekularisering er et fenomen som har preget Europa på en særlig måte de siste århundrer. Mange kristne har sett på dette som en beklagelig utvikling. Samtidig finnes det, som vist, flere elementer ved det jødisk-kristne (bibelske) verdensbildet som fremmer en viss grad av samfunnsmessig sekularisering.

Også kirkehistorien beretter om innslag som i større eller mindre grad har lagt til rette for samfunnsmessig sekularisering. Det mest betydningsfulle av disse er udiskutabelt den lutherske toregimentslæren. Skjelningen mellom Guds åndelige og Guds verdslige regiment ble avgjørende for lutherske kirkers forhold til øvrigheten. I møte med en stadig økende sekularisering på 1800- og

1900-tallet, ble toregimentslæren anvendt på en rekke ulike måter, enkelte med tragiske utfall, som for eksempel i nazi-teologien.

Til tross for disse eksemplene på misbruk, bør vi fortsatt understreke lærens aktualitet og bibelske forankring. Ola Tjørhom viser med sin artikkel hvordan den kan tilrettelegges i dag. Ved å understreke regimentenes teonome karakter og skapelsesdimensjonen som ligger til grunn, kan vi lettere forholde oss til en samfunnsmessig sekularisering på en teologisk forsvarlig måte.

Kirker og kristne organisasjoner som skal utøve det åndelige regiment gjennom sin forvaltning av nådemidlene, har ansvar for å forkynne også lovens første bruk for medborgere og styresmakter. På denne måten overprøver det åndelige regimentet det verdslige med hensyn til hvilke grenser lovgivere og styresmakter bør holde seg innenfor. Dette har lenge vært aktuelt når det gjelder abortloven. Nå er det også blitt aktuelt når det gjelder ekteskapslovgivning, genteknologi og kjøp av surrogatmødre for å nevne noen brennbare områder. Andre felt der styresmaktene kan trenge rettleiding kan dreie seg om en jevnere fordeling av skapergoder som myndighetene forvalter. Det allmenne fellesskapet bør elles formanes til omsorg for foreldreløse, nødlidende, syke og døende. En naturforvaltning med et forbruk som ikke er «til gagn for kommende slekter» (jf. en kirkebønn), er også en sak å påpeke i forkynnelsen av loven etter dens første bruk. Ellers er kirker og organisasjoner kalt til å tale deres sak som blir forfulgt og søker asyl eller på forskjellige måter lider urett. Allerede GT oppfordrer oss til å ta godt imot innvandrere (jf. 3 Mos 19:33-34). Gudstjenesteforbønnene gir oss mange tips om emner til formaninger for det allmenne fellesskapet, hvor sekulært den enn må ha blitt.

Også misjonsorganisasjonene må på tilsvarende vis, om enn med en forsiktig språkbruk – som gjester i fremmede land – forkynne Guds lov også etter dens første bruk der de arbeider.

Det er viktig at den allmenne lovforkynnelsen er bestemt av Guds lov og vilje i sin helhet og ikke begrenser seg til det politisk korrekte. Det gjelder framfor alt å «lyde Gud mer enn mennesker» der konflikter oppstår.

Det verdslige regiment kan ikke forstås uavhengig av dets guddommelige karakter og funksjon som *Guds* redskap. En samfunnsmessig sekularisering som legger seg på kollisjonskurs med Guds bud og vilje kan ikke forenes med den lutherske toregimentslæren. Samtidig må kirkene og misjonene passe seg for å blande seg inn i konkret partipolitikk, og passe seg vel fra å ta i bruk andre maktmidler enn Ordet når de vil fremme Guds lov og vilje.

Litteratur

- Bangstad, Sindre (2009): *Sekularismens ansikter*. Oslo: Universitetsforlaget.
- Furseth, Inger, Pål Repstad (2003): *Innføring i religionssosiologi*. Oslo: Universitetsforlaget.
- Lohse, Bernhard (1999): *Martin Luther's Theology. Its Historical and Systematic Development*. Minneapolis: Fortress Press.
- Mæland, Jens Olav (red.) (2000): *Konkordieboken. Den evangelisk-lutherske kirkes bekjennesskrifter*. Oslo: Lunde Forlag.
- Redse, Arne (2011) *Sekulariseringa*. Utleverte notater fra forelesning på Fjellhaug Internasjonale Høgskole.
- Tjørhom, Ola (1979): «Regimentslære og sekularisering,» i *Ung Teologi*, nr. 1/1979, s. 17-31. Oslo: Menighetsfakultetet.
- Tønnesen, Aud V. (2011): «Velferdsstaten og den lutherske toregimentslæren,» i *Norsk Teologisk Tidsskrift*, nr. 3-4/2011, s. 196-213. Oslo: Universitetsforlaget.
- Wisløff, Carl Fr. (2003): *Martin Luthers teologi. En innføring*. Oslo: Lunde Forlag.
- Aadnanes, Per. M. (1999): *Livssyn*. Oslo: TANO.

Religion og politikk i Japan – utfordringer i luthersk misjons møte med en shintoistisk kulturkontekst

*Ingar Takanobu Hauge
Misjonskandidat fra FiH våren 2012*

1 Innledning

Forholdet mellom religion og politikk er et komplisert tema. Mens religion og politikk i enkelte historiske epoker og i visse kultursammenhenger er blitt sett på som to sider av samme sak (f.eks. innen islam), er det i andre sammenhenger betraktet som to forskjellige saker som bør avgrense seg til sine klart separate sfærer (en populær tanke i nåtidens sekulære samfunn). Hvordan en kristen, som står trygt forankret i den religiøse sfæren, skal forholde seg til politiske saker, er dermed et krevende spørsmål. Svaret er gjerne avhengig av den kulturelle og religiøse konteksten.

I denne artikkelen skal jeg forsøke å presentere forholdet mellom religion og politikk slik den kommer til uttrykk i Martin Luthers klassiske toregimentslære og den japanske shintoismen. Avslutningsvis vil jeg si litt om hvilke utfordringer som kan oppstå når lutherske kristne med bakgrunn i toregimentslæren møter den shintoistisk-japanske holdningen til forholdet mellom religion og politikk.

2 Kristendom og politikk

Gjennom de første 300 årene av kirkens historie oppstod det stadige forfølgelser av kristne fra politisk hold, etter at det ble kjent at kristendommen ikke var noen utbrytersekt av jødedom og at de kristne nektet å ofre til keiseren. Opptil flere ganger, som under keiserne Valerian (253-260 e.Kr.) og Diokletian (284-305), ble forfølgelsene direkte rettet mot kristne gjennom politiske edikt og sanksjoner. Situasjonen ble imidlertid endret etter at kristendommen fikk en favorisert posisjon under Konstantins regjeringstid (306-337). Kristendommen ble statsreligion i Romerriket i løpet av det

4.århundret, og gjennom de påfølgende 1000 årene ble kristendommen en integrert del av politikken i store deler av Europa.⁶²

Etter de store folkevandringene i Europa på 500- og 600-tallet oppstod «statskirkene,» hvor skillet mellom politisk og geistlig makt tidvis kunne være hårfint (i den grad et skille i det hele tatt eksisterte). Korstogene er det best kjente eksemplet fra middelalderen hvor politisk konflikt og religiøse motiver ble blandet sammen. Mindre kjente er nok saker som investiturstriden i Tyskland, hvor biskopene samtidig var kongelige lensmenn og spørsmålet om hvem som var biskopenes øverste autoritet ble et stridsspørsmål. I tillegg kan man nevne pave Innocens 3., som med sin tanke om *vicarius Christi* mente at paven ikke bare var Peters jordiske stedfortreder, men også Kristi. Dermed stod paven ifølge Innocens over samtlige av verdens herskere, og hadde rett til å bestemme over dem. Gjennom slike uttalelser merker man at pavekirken i middelalderen til tider kunne se på seg selv som en politisk så vel som en religiøs maktinstans.⁶³

2.1. Luther og toregimentslæren

Luther foretok et oppgjør med de maktstrukturene som er skildret ovenfor. Dette resulterte i læren om de to øvrigheter, eller toregimentslæren.

Tanken om to øvrigheter i et teologisk verdensbilde var i og for seg ikke noe nytt. Utgangspunktet for Luthers tenkning kan spores tilbake til Augustins klassiske verk, *De Civitate Dei*, et verk som ble skrevet i en tid hvor Roma stod for fall og kristne romere befant seg i en eksistensiell krise. Gjennom det omfattende skriftet merker en hvordan Augustin står med en fot i sin gamle trosleir som nyplatoniker, og med den andre foten plantet i den judokristne tradisjonen. I verket skildrer Augustin Jerusalem og Babylon, Guds by og verdens by, som to bystater. Hver enkeltmenneske har sin borgerrett i én av de to byene. Skillet mellom dem er reelt på samme vis som menneskenaturen er splittet, en splittelse som har eksistert siden Adams tid og som tydeliggjøres i forskjellene mellom Kain og Abel (Kain blir i *De Civitate Dei* sidestilt med en annen brodermorder, Romulus, og parallellene mellom Roma og verdensbyen Babyon blir dermed ikke vanskelige å trekke).

Imidlertid ser Augustin for seg at de to byene blandes sammen i denne verden, og derfor går det ikke noe skarpt skille her på jorden mellom dem. En som har borgerrett i den ene av byene, kan fremdeles ha administra-

⁶² Haraldsø 1997: 18-22 og 35-39.

⁶³ Ibid. 104-113.

sjonsoppgaver i den andre byen. Det er dermed ikke slik at alle i kirken automatisk tilhører Guds by, eller at kirka i seg selv er synonymt med Guds by (og vice versa). Først når dommen kommer skal Herren skille ut de som har borgerrett i Babylon på sin venstre side og Jerusalems borgere på sin høyre (jf Matt 25:31-46).⁶⁴

Luthers to hovedskrifter vedrørende forholdet mellom politikk og religion er *Skriftet til den kristne adel* fra 1520 og *Om den verdslige øvrighet* fra 1523. Også i en rekke taler fra 1522 merker man at læren begynte å finne sin endelige form. I korte trekk består toregimentslæren av tanken om at Gud har innsatt to øvrigheter, den verdslige og den geistlige, til å forvalte to ansvarsområder av skaperverket. Verdsligheten skal styres med sverdet (det politiske mandat), mens kirken skal styres med Ordet og sakramentene. De to øvrighetene må sørge for å ikke tre inn i den andres mandatområde. Det er med andre ord snakk om to separate områder med hver sin jurisdiksjon, selv om enkelte spørsmål kan angå begge regimentene. Hovedargumentasjonen for toregimentslæren og tanken om statsmakten som en ordning fra Gud hentet Luther fra Rom 13:1ff og 1.Pet 2:13ff.⁶⁵

I *Skriftet til den kristne adel* hevder Luther blant annet at uklarhetene i skillet mellom verdslig og geistlig makt i tiden før ham har vært med på å svekke kristenheten, og er sammen med pavens læremyndighet og hans eksklusive mandat til å sammenkalle lærekonsil de tre «murene» kirken har murt seg selv inne med og gjort seg immun for kritikk:

På den måten har hele kristenheten havnet i et skrekkelig forfall. For det første: når man har gått dem på klingen med verdslig makt, har de lagt seg fast på og hevdet det standpunkt at verdslig makt ikke har noe den skulle ha sagt over dem, - det er tvert om den geistlige makt som har rett til å råde over den verdslige.⁶⁶

Den geistlige er for Luther ikke noe annet enn en person som er kalt til å arbeide med de oppgavene alle kristne i utgangspunktet har ansvar for, som er forkynnelsen av Guds ord og forvaltningen av sakramentene. Et engasjement i de verdslige maktstrukturene er med andre ord ikke en del av den geistliges arbeidsbeskrivelse. På tilsvarende vis har den verdslige øvrigheten i oppgave å «... holde sverdet og risene i hånden forat de skal bruke dem til å straffe de onde og beskytte de gode.» Luther setter opp en klar ansvarsfordeling, hvor verdslige saker skal overlates til de verdslige

⁶⁴ Berg Eriksen 2000: 239-254.

⁶⁵ Lohse 1999: 151-160.

⁶⁶ Lønning & Rasmussen 1979: 12.

myndighetene, og kirken skal konsentrere seg om de saker som angår den kristne tro.⁶⁷

I hovedskriftet vedrørende toregimentslæren, *Om den verdslige øvrighet*, går Luther dypere inn for begrunnelsen for de to mandatområdene. Her viser han tydelig sin inspirasjon fra Augustin, idet han skriver at alle Adams barn må deles inn «... i to grupper: Den første er Guds rike, den andre er verdens rike.»⁶⁸ Videre fortsetter han med å henvise til Paulus' ord i 1.Tim 1:9: «*En må vite dette at loven ikke er gitt for den rettfærdige, men for lovløse og ulydige ...*»

Luther uttrykker at lovens funksjon dermed er å holde den ytre syndighet i sjakk, i tillegg til dens funksjon om å lære enkeltmenneske sin synd å kjenne for evangeliets skyld. For at dette skal gjelde hele menneskeheten og ikke bare kristenheten, har Gud dermed gitt myndighetene sitt mandat til å opprettholde orden med sverdets makt. Dette mandatet er satt helt fra Kains tid (1.Mos 4:14f), og er siden bekreftet både av Paulus (Rom 13:1f) og Peter (1.Pet 2:13f) som Guds vilje og orden. I en idealsituasjon ville kanskje det bibelsk-etiske fundamentet alene ha vært nok til å holde den enkelte i tømmene. Erfaringen viser derimot at dette ikke er realiserbart, fordi en slik samfunnsetikk forutsetter at enhver innbygger er en sann, troende kristen, noe Luther innser ikke er realistisk så lenge arvesynden består i verden. Å forsøke å styre både kristne og ikke-kristne etter kristen etikk uten sverdet vil tvert imot gjøre mer skade enn gavn, fordi synden i oss alle vil forsøke å utnytte situasjonen til sin egen vinning:

Men se til at du først har en verden full av sanne kristne, før du styrer den på kristen og evangelisk vis! Men så langt vil du aldri komme, for verden og den store mengden er og blir ikke-kristen, om de så alle kaltes døpte og kristne. [...] Å driste seg til å styre et helt land eller verden med evangeliet, det er derfor det samme som om en gjeter satte ulv, løve, ørn og sau sammen i fjøset, lot dem alle fritt omgås hverandre og sa: «Se så! Finn dere beite, vær snille og hold fred med hverandre! Fjøset står åpent, beite har dere nok av, hund og kjepp trenger dere ikke frykte.» Her ville nok sauene holde fred og la seg fredelig føre på beite. Men de ville ikke leve lenge.⁶⁹

De to mandatene krever med andre ord hver sin form for opprettholdere, representert gjennom for eksempel presten og soldaten, som begge på hver sin måte står i Guds tjeneste. Som representanter for hvert sitt rike trekker Luther frem Kristus og David som eksempler. Kristus bekreftet sverdets makt, men brukte det aldri, fordi det ikke skal brukes i Guds rike. David gjorde sin

⁶⁷ Ibid. 13-17 og 36-37.

⁶⁸ Lønning & Rasmussen 1980: 170.

⁶⁹ Ibid. 172.

oppgave da han benyttet sverdets makt, men som en konsekvens av dette fikk han ikke lov til å bygge tempelet.⁷⁰

Fordi statsmakten på denne måten er en ordning innsatt av Gud til å holde orden på verden, er det ingenting som hindrer den kristne i å ta seg en stilling innenfor statsapparatet, selv ikke stillinger der sverdet brukes aktivt. Luther argumenterer med at selve bruken av sverdet forbys ikke i Skriften, selv om det står mye om hvilke konsekvenser sverdbruken fører med seg. Eksempelvis trekker han frem Matt 26:52 og Luk 3:14, hvor soldatene i sistnevnte eksempel ikke blir forbudt å fortsette i sin tjeneste. Den enkelte kristne trenger ikke sverdet for sin egen del, men i øvrighetens tjeneste i møte med en verden som trenger å bli møtt med maktmidler, har den kristne endog plikt til å tjene med sverdet. Her er det for Luther ingen motsetning.⁷¹

Når det gjelder deg og ditt, retter du deg etter evangeliet og tåler for egen del urett som en sann kristen. Når det gjelder den andre og hans sak, retter du deg etter kjærligheten og tåler ingen urett på vegne av din neste – noe som evangeliet ikke forbyr, men snarere påbyr et annet sted.⁷²

Selv om myndighetene i utgangspunktet tjener Gud med sitt mandat, påpeker Luther at det likevel finnes grenser for det mandatet den verdslige øvrighet har. De kan ikke pålegge sine undersåtter hva de skal tro (i skarp kontrast til religionsfredens mantra *cus regio, eius religio*, se 2.2), ettersom dette går på et åndelig spørsmål og ikke en ytre sak, og kun Gud har makt over sjelen. Slike påbud hevder Luther «...er det ganske sikkert ikke tale om i Guds ord.» Forsøk på å stagge kjetteri skal heller ikke gjøres med ytre makt, fordi det er geistlighetens ansvarsområde. Å forsøke å stoppe kjetterske bevegelser og meninger med vold og makt vil som oftest bare gjøre mer skade enn gagn.⁷³

Luthers tanker om toregimentslæren og dets mandater har senere blitt videreført i den augsburgske bekjennelse (CA), hvor artikkel XVI tar opp tematikken (selv om begrepet *regiment* eller inndelingen i Guds rike og verdens rike ikke foretas). Statlige embeter, besittelse av personlig eiendom, forretninger og giftemål tillates her for den troende: Ja, endog å felle dødsdom på vegne av staten tillates. I Apologiens forklaring til denne artikkelen sies det at myndighetenes lovverk også skal adlydes «...enten de er formulert av hedninger eller andre.»⁷⁴ Det finnes imidlertid ett forbehold som respekteres: I

⁷⁰ Ibid. 173.

⁷¹ Ibid. 168-176.

⁷² Ibid. 175-176.

⁷³ Ibid. 182-191.

⁷⁴ Mæland 2000: 177-179.

tilfeller hvor staten befaler en å synde, skal man med utgangspunkt i Acta 5 adlyde Gud mer enn mennesker.⁷⁵

2.2 Anvendelse av toregimentslæren – to glimt

Toregimentslæren og anvendelsen av den har hatt varierende betydning for forholdet mellom religion og politikk i land som har bekjent seg til den evangelisk-lutherske tro. Jeg vil her nøye meg med å påpeke et par eksempler.

Det gikk ikke mange årene etter at Luther skrev sine hovedskrifter om toregimentslæren før tematikken møtte på utfordringer. Den Schmalkaldiske krig, som brøt ut etter Luthers død i 1546, var en konflikt hvor spørsmålet om møtet mellom politisk makt og konfesjonelt ståsted stod sentralt. Deler av stridens kjerne gjaldt hvorvidt man kunne stanse reformasjonen med makt og gjeninnføre katolisismen. Ved religionsfreden i Augsburg 1555 fikk man inngått en avtale hvor den lokale fyrsten fikk bestemme den lokale konfesjonen (*cuius regio, eius religio*). Resultatet var dermed at den lokale fyrsten fikk det avgjørende mandatet i et trosspørsmål, noe som stod i skarp kontrast til Luthers tanker om den enkeltes trosfrihet.⁷⁶

Det politiske landskapet i Europa har endret seg nærmest til det ugjenkjennelige siden Luthers tid. Fremveksten av demokratiet i Europa på 1800- og 1900-tallet gjorde at den allmenne borgers rettigheter og makt innenfor politikken økte. I takt med økte demokratiske rettigheter har også flere politiske parti som fronter seg som kristne sprunget frem, som KrF i Norge, CDU i Tyskland og Kristligdemokraterna i Sverige, hvis agenda først og fremst har vært å fremme kristne grunnverdier i politikken. Dessuten er det en hovedsak å vurdere om det verdslige regiment i brennbare saker går ut over sitt mandat, som det altså gjør når det pålegger borgerne å rette seg etter lover som bryter med Guds bud.

3 Shintoismen og politikk

Hvordan er møtet mellom religion og politikk i det shintoistiske Japan? Er individuell religionsfrihet mulig i et kollektivt orientert samfunn som det japanske? Hvilke konsekvenser får disse spørsmålene for japanske kristne? Dette er tre spørsmål jeg ønsker å besvare i siste delen av denne artikkelen.

⁷⁵ Ibid. 34-35.

⁷⁶ Haraldsø 1997:166-167.

3.1 Shintoismens utvikling, innhold og inndeling

Shinto (神道) betyr *gudenes vei* eller *gudeveien*, og er den tradisjonelle naturreligionen i Japan. I shinto er troen på guder og ånder, betegnet som «*kami*» (神), et sentralt element. *Kami* betegner mer upersonlige krefter enn det som det norske ordet *guder* gjør. *Kami*-status kan derfor gis til både steder og personer eller utpregede naturformasjoner som fosser, trær og steiner.⁷⁷ De fleste av shintoismens *kami* er avkom av urgudene Izanagi og Izanami, gudene som ifølge nasjonaleposet *Kojiki* formet Japan. Blant de mest sentrale *kami* står Amaterasu, solgudinnen, som keiserslekten tradisjonelt har vært knyttet opp til.⁷⁸

Sammen med buddhismen har shintoismen vært rådende religion i Japan i halvannet tusen år, ofte i en forent variant.⁷⁹ Keiseren har til enhver tid vært en sentral personlig innenfor shintoismen: Som etterkommer av solgudinnen Amaterasu har keiseren alltid hatt en sentral presterolle, og har også selv vært gjenstand for tilbedelse.⁸⁰ Den buddhistiske retningen zen var de øvre klassenes religion, særlig samuraienes.

Konfutsianismen har også hatt sin påvirkningskraft i Japan, men da først og fremst som en moralsk kodeks. De konfutsianske tesene om legitimt opprør mot statsmakten fikk aldri gjennomslag i Japan.⁸¹

Da Tokugawa-shogunatet ble opphevet i 1868 og Japan brøt ut av sin 250 år lange isolasjonspolitiske epoke, opphørte buddhismen å være statsapparatets religion. Med den nye, nasjonalstatsbyggende epoken som keiser Meiji innførte, ble shintoismen innført i en øyensynlig rensert og nasjonalromantisk variant, hvor idealet var å kvitte seg med all buddhistisk synkretisme. Shintoismen ble i denne tidsepoken og frem til 1945 sentral for japansk nasjonalisme og nasjonalfølelse.⁸² Helt fri for synkretisme var den nye shintoismen likevel ikke. Den gamle askesereligionen *shugendo* (修験道), som i det 7. århundret oppstod som en sammensmelting av buddhisme, shintoisme og taoisme ble med på lasset, selv om den måtte gjøre store tilpasninger for å overleve i en tid hvor bevegelsen ble forsøkt oppløst av staten. Flere *shugenja* (shugendo-praktikanter) ble shintoprester under Meiji-epoken. Mot slutten av Meiji-epoken kunne 96,8 % av shintoprestene i Yamagata-prefektoret oppgi at

⁷⁷ Lande 1990: 83-90.

⁷⁸ Halmøy 2005: 3-16.

⁷⁹ Lande 1990: 19-20.

⁸⁰ Ibid. 90.

⁸¹ Reid 1991: 18-19.

⁸² Lande 1990: 26-27.

enten de selv eller deres forgjengere hadde en fortid som shugenja.⁸³ Som et resultat ble enkelte shugendo-templer omgjort til shintotempler, men læremessige element fra shugendo som tro på åndebesettelse og eksorsisme kunne bestå.⁸⁴

Et annet (og for vår del mer relevant) element i Meiji-restaurasjonen fra 1868 var den nye oppdelingen av shintoreligionen som fant sted. Man forsøkte å fornye shinto etter mønster av de shinto-orienterte nasjonalskriftene *Kojiki* og *Nihon Shoki (Japan-krønikene)*, hvor enhet mellom stat og religion fremheves som idealet. Protester fra både buddhistisk og vestlig hold førte imidlertid til en viss form for religionsfrihet i Japan på 1870-tallet, noe som betød at shinto måtte akseptere et mer pluralistisk samfunn. Resultatet ble et skille i 1882 mellom religiøs og seremoniell shinto, også kalt sektsshinto og statsshinto eller *sect shinto* og *shrine shinto*. Skillet mellom de to har aldri vært lett å bestemme, verken for lekmann eller de mer skolerte. Den japanske stat ble i perioden 1868-1945 styrt etter tanken om en nøytral statsshinto som landets drivkraft, hvor patriotiske dyder og keiserdyrkelsen stod sentralt. En viss form for religionsfrihet ble utøvd, men ettersom man definerte shinto først og fremst som kollektive fellesskapshandlinger – det være seg sammen med landsbyen, familien eller nasjonen – ble deltakelse i statsshintoistiske handlinger forventet som obligatoriske. Man regnet med at de ikke øvde vold mot personlig troendes rettigheter. Først ved kapitulasjonen i 1945 bøyde Japan seg for prinsippene om religionsfrihet og skille mellom religion og stat som styrende prinsipp for landet.⁸⁵

3.2 Artikkel 20 og 89 i den japanske grunnloven

Da Japan kapitulerte betingelsesløst i 1945, opptrådte landet Japan som en «verdig» taper og aksepterte de sentrale vestlige idealene, deriblant religionsfrihet. Dette er fastslått i den reviderte japanske grunnloven, som ble kunngjort 3.november 1946 og trådte i kraft 3.mai 1947. En av de mest dramatiske konsekvensene av den nye grunnloven var at keiserens guddommelige posisjon ble fjernet.

Særlig to artikler har forholdet mellom religion og stat som tema. Den første er artikkel 20:

⁸³ Thal 2002: 399.

⁸⁴ Reid 1991: 10-14.

⁸⁵ Lande 1990: 99-101. Se også Reid 1991: 14-15 og 35-39.

1) Freedom of religion is guaranteed to all. No religious organization shall receive any privileges from the State, nor exercise any political authority. 2) No person shall be compelled to take part in any religious acts, celebration, rite or practice. 3) The State and its organs shall refrain from religious education or any other religious activity.⁸⁶

Den andre artikkelen er artikkel 89:

No public money or other property shall be expended or appropriated for the use, benefit or maintenance of any religious institution or association, or for any charitable, educational or benevolent enterprises not under the control of public authority.⁸⁷

Begge artiklene omhandler skillet mellom religion og stat. Det er først etter 1945 at full religionsfrihet har blitt sikret for minoritetsreligioner i Japan. Grunnlovsartiklene som er sitert ovenfor, sier også at de statlige organene verken skal involvere seg i religiøse anliggende, påtvinge deltakelse i religiøse handlinger eller støtte religiøse organisasjoner økonomisk. Imidlertid har flere rettsavgjørelser opp gjennom årene problematisert de to paragrafene. Her vil jeg presentere tre rettsavgjørelser som er omtalt i Reids bok (se bibliografien). Et stikkord for flere av sakene er skillet mellom sektsshinto og shrine shinto.⁸⁸

Den første saken utspilte seg mellom 1965 og 1977. Ordføreren av byen Tsu ble saksøkt for å ha betalt fire shintoprester for utførelsen av et *jichinsai* (renselsesrituale) av en byggetomt. Saken var den første av sin natur som gikk helt til høyesterett. I 1977 avgjorde høyesterett at ettersom ritualet ikke var utført i det øyemed å fremme shintoismen og heller ikke tråkket på andres religiøse rettigheter, skulle det klassifiseres som en sekulær (*sezokuteki*)⁸⁹ hendelse.

I 1985 skapte daværende statsminister Nakasone Yasuhiro furore da han deltok i shintoritualer ved Yasukuni-helligdommen. Yasukuni er et internasjonalt betent tema, ettersom rundt tusen krigsforbrytere er inkludert blant de 2,5 millioner soldatene fra Andre verdenskrig som blir hedret her. Senere gjenoppstod problematikken da statsminister Koizumi Junichiro besøkte helligdommen seks ganger i løpet av sin statsministerperiode.⁹⁰ To søksmål ble fremmet mot Nakasone i 1989, men begge ble avvist med den begunnelse at statsministerens besøk var av privat karakter og for å hedre

⁸⁶ Solon.org.

⁸⁷ Ibid.

⁸⁸ *Statsshinto* blir et noe uklart begrep når det er snakk om tidsrommet etter 1947, og derfor velger jeg å bruke den engelske betegnelsen for å beskrive fenomenet i nyere japansk tid.

⁸⁹ Reid oversetter ordet med *secular*, noe som samsvarer med det japanske ordet for sekulærhumanisme, *sezokuteki huumanisumu*. En annen mulig oversettelse av ordet er *worldly*.

⁹⁰ Dagen 16.august 2006.

krigsofrene. Ved begge avvisningene ble separasjonen mellom stat og religion øyensynlig redusert til å gjelde religionsfriheten.

Mellom 1979 og 1988 foregikk en rettssak mellom den japanske stat og enka Nakaya Takafumi, hvis ektemann døde i 1968. Mannen arbeidet i selvforsvarsstyrken, noe som berettiget ham en plass i Yamaguchi Gokoku-helligdommen (en shinto-helligdom som ofte assosieres med Yasukuni). Som kristen nektet enka å utlevere det nødvendige dødssertifikatet, med den begrunnelse at guddommeliggjøring av ektemannen stred mot hennes religiøse overbevisning. Da høyesterett avsa den endelige kjennelsen i 1988, fastslo de at Veteran-foreningen (som var den motstridende part i saken) ikke er et statlig organ, til tross for sine sterke bånd til selvforsvarsstyrken, og at saken dermed ikke var grunnlovsstridig i den forstand at det var ikke staten som fremmet en religiøs sak overfor enka. Videre fastslo retten at i saker av konflikter om religiøse handlinger, kan retten dømme i den ene parts favør og be den andre part vise «toleranse.» Dette samsvarer med den vanlige japanske kollektivismen, hvor fellesskapets harmoni og konformitet ofte fremstilles som viktigere enn personlig tro og rettigheter.

I alle sakene er tendensene tydelige: Til tross for at grunnloven skiller klart mellom stat og religion, åpner tanken om en nøytral og kulturell shrine shinto for tilfeller hvor det forventes at man deltar i shintoistiske ritualer, uavhengig av personlig tro.⁹¹

3.3 Møtet mellom shrine shinto og japanske kristne

Som vi har sett ovenfor, kan det hårfine skillet mellom sektsshinto og shrine shinto lett medføre problematiske situasjoner for japanere med en personlig kristen tro. Her ønsker jeg å løfte frem et par problemer japanske (lutherske) kristne kan støte på.

En rekke handlinger med shintoistisk bakgrunn kan skjule seg under merkelappen shrine shinto og dermed fremstå som allmenn-japanske. For kristne japanere vil derimot flere av disse handlingene, enten det er snakk om minnesmarkeringer i et shintoistisk tempel eller rituelle handlinger med klare røtter i shintoismen, fort oppfattes som trosstridige. Som vi så av den siste rettsavgjørelsen i 3.2, er det ikke uvanlig i Japan å tenke kollektivistisk fremfor individualistisk. Handlinger som øyensynlig ikke tvinger den troende til å be til en annen gud, oppfattes dermed som handlinger den personlig troende må godta.

⁹¹ Reid 1991: 33-58.

Ett særlig problem som oppstår blant annet i møtet mellom shrine shinto og kristendom, men som også rammer andre grupperinger, er bruken av nasjonalsymboler som det japanske flagget Hinomaru og nasjonalsangen *Kimigayo*. Begge var sterke symboler under oppbyggingen av japansk nasjonalisme før 1945, og ble oppfattet som sentrale deler av shrine shinto hvor keiserdyrkelsen stod sentralt. Teksten i *Kimigayo* er sentrert rundt keiserens guddommelige status, og offentlig bruk av disse elementene gir mange mennesker sterke assosiasjoner til en mer nasjonalistisk tid (jf første vers av Tysklands nasjonalsang). De siste årene har imidlertid bruken av både Hinomaru og nasjonalsangen fremtredd hyppigere i offentlige sammenhenger, deriblant skolearrangement. Lærere blir påbudt som forbilder for elevene å stå vendt mot flagget under nasjonalsangen, og protesthandlinger får arbeidsmessige konsekvenser. Praksisen har blitt kritisert fra flere hold.⁹²

Bruken av Hinomaru og *Kimigayo* er ikke bare problematisk på grunn av de historiske faktorene, men også fordi teksten i *Kimigayo* som nevnt er sentrert rundt keiserens guddommelighet. For kristne japanere er dette en sak som kan føre til samvittighetskvaler, til tross for at tanken om keiserens guddommelighet ikke lenger er vanlig.

4 Møtet mellom luthersk toregimentslære og shintoismen

Jeg har nå presentert to forskjellige holdninger til forholdet mellom religion og politikk, og vil avslutningsvis forsøke å drøfte forholdet mellom luthersk toregimentslære og japansk kulturkontekst hvor shintoismen står sentralt.

Naturlig nok er det svært store avstander mellom 1500-tallets Luther-Tyskland og dagens Japan, både når det gjelder distanse og kontekst. Dermed er det ikke alt som lar seg overføre uproblematisk til dagens lutheranere i Japan.

Kristne japanere har stor frihet til å delta i politiske styreverv og lignende. Vel å merke fastslår grunnloven at ingen religiøs organisasjon kan ha politisk maktautoritet, men den hindrer ikke politikere i å være religiøse mennesker. Å kunne endre et lands lovverk gjennom demokratiske prosesser er et sentralt demokratisk prinsipp, og for kristne japanere må politiske organ være sentrale midler for å sikre seg og andre minoritetstroende større religiøse rettigheter og fremme lover preget av verdier som kristne kan akseptere.

Samtidig er det vanskelig å skulle forholde seg til et politisk system hvor skillet mellom religion og politikk ser ut til å være lite, til tross for at en

⁹² Japan Times Online.

argumenterer for at en er religiøst nøytral. Disse argumentenes gyldighet er det all grunn til å stille spørsmålstegn ved: Ikke bare er skillet i seg selv vanskelig å få øye på, men også den såkalt pure shintoismen man har sett siden 1868 har vært sterkt influert av andre religiøse retninger, ikke minst shugendō. Synkretisme ble et nødvendig onde for at mindre religiøse retninger skulle overleve under Meiji-epoken, og dette kommer man ikke utenom når man skal diskutere shrine shintos nøytralitet.

Det er sjelden at japanske kristne i politisk orienterte verv og stillinger opplever å bli tvunget til å besøke et tempel i tilbedelsesøyemed. Da er bruken av Hinomaru og *Kimigayo* et mye større problem, spesielt for kristne lærere. Her bør man argumentere for at keiserdyrkelsen hører historien til, eller at man kun reiser seg i respekt uten å delta i selve sangen (jf. den amerikanske troskapseden). Det store spørsmålet blir hvilke konnotasjoner som dominerer: De nasjonalistiske eller de religiøse. For noen vil deltakelse stride mot deres samvittighet som personlig troende, og dersom ikke dialog med ansvarshavende fører frem, må man markere at for kristne er Guds lov overordnet alle menneskebud.

Utfordringen for lutheranske japanere blir å møte det japanske samfunnet med respekt og bidra som gode medborgere med mer enn det lovene krever av dem, slik Luther beskriver det: «... verdslig sverd og rettsvesen [kan] umulig finne noe å bestille hos de kristne; de gjør jo av seg selv mye mer enn noen lov og lære kan kreve.»⁹³ Da må en håpe på å kunne møte en tilsvarende respekt tilbake, hvor ikke-kristne japanere forstår at lutheranernes oppførsel ikke kommer av mangel på omsorg for fellesskapet eller en ikke-nasjonalistisk holdning, men fordi den kristne er kalt til å «lyde Gud mer enn mennesker» og kalt til å tilbe kun Ham.

Litteratur

Berg Eriksen, Trond: *Augustin: Det urolige hjerte* (2000). Oslo: Universitetsforlaget.

Bibelen (1988). Oslo: Norsk bibel.

Dagen, 16. august 2006: «Statsminister besøker omstridt minnesmerke»

⁹³ Lønning & Rasmussen 1980: 170.

Halmøy, Egil (red.): *Verdens hellige skrifter: Shinto* (2005). Oslo: De norske Bokklubbene AS.

Haraldsø, Brynjar (1997): *Kirke og misjon gjennom 2000 år*. Oslo: Lunde forlag.

<http://www.japantimes.co.jp/text/nn20080401a3.html> (09.12.2011, kl. 10:18). *Japan Times Online*: «20 teachers punished over 'Kimigayo' row»

<http://www.solon.org/Constitutions/Japan/English/english-Constitution.html> (08.12.2011, kl. 13:46). *The Solon Law Archive*: «The Constitution of Japan»

Lande, Aasuly: *Japans religionar* (1990). Gjøvik: Det Norske Samlaget.

Lohse, Bernhard: *Martin Luther's Theology* (1999). Minneapolis, Minnesota: Fortress Press.

Lønning, Inge & Tarald Rasmussen (1979): *Martin Luther: Verker i utvalg II* Oslo: Gyldendal Norsk Forlag.

Lønning, Inge & Tarald Rasmussen (1980): *Martin Luther: Verker i utvalg III*. Oslo: Gyldendal Norsk Forlag.

Mæland, Jens Olav, red. (2000): *Konkordieboken. Den evangelisk-lutherske kirkes bekjennesskrifter*. Oslo: Lunde Forlag.

Reid, David (1991): *New Wine: The Cultural Shaping of Japanese Christianity*. Berkeley, California: Asian Humanities Press.

Thal, Sarah: «Redefining the Gods: Politics and Survival in the Creation of Modern Kami» i *Japanese Journal of Religious Studies*. 29/2002, 379-404.

Globalisering og misjon – utfordringer og muligheter

Per Olav Grødem

Misjonskandidat fra FiH våren 2012

Innledning

I denne artikkelen vil jeg ta for meg temaet misjon og globalisering. Globaliseringen i senere tid har ført til store forandringer i verden. Jeg ønsker nå å se nærmere på noen viktige begreper knyttet til globalisering, og undersøke hva disse kan ha å si for det kristne misjonsarbeidet. Problemstillingen er som følger: Hvilke utfordringer og muligheter reiser globaliseringen for kristen misjon, og hvordan forholder strategimeldingen NLMs misjonsstrategi mot år 2020 (*NLM 2020*) seg til disse?

Jeg vil ta utgangspunkt i åtte nøkkelbegreper knyttet til globalisering. Disse er hentet fra en nokså fersk bok av Thomas Hylland Eriksen (*Globalisering. Universitetsforlaget*, 2010). Begrepene er: frakobling, akselerasjon, standardisering, sammenveving, mobilitet, blanding, sårbarhet og tilbakekobling. Ved hjelp av disse begrepene gir Eriksen oss en innføring i de prosessene og kjennetegnene som vi finner igjen i ulike former for globalisering. Dette fokuset på hvilke prosesser som ligger til grunn for globalisering, istedenfor en tilnærming som tar for seg globalisering innenfor bestemte områder eller ulike former for globalisering, har etter mitt syn en større overføringsverdi til vår mer spesifikke problemstilling.

Boken *The Church Going Global – Mission and Globalisation* (Engelsviken, Lundeby, & Solheim (red.), 2011) er benyttet som en hovedressurs til forståelsen av forholdet mellom globalisering og misjon. Den er aktuell både fordi den er oppdatert på temaet som jeg ønsker å belyse i denne artikkelen (den kom ut i forbindelse med Edinburgh 2010 jubileet), og fordi den har blitt skrevet i en norsk kontekst. Dermed er den relevant i forhold til *NLM 2020*, som jeg har valgt å ta for meg som et case-studium. NLM er Norges største misjonsorganisasjon, ut fra antall misjonærer i utlandet, og det vil derfor være interessant å se i hvilken grad organisasjonens strategidokument for ytremisjon har reflektert rundt de spørsmålene jeg nå vil drøfte.

I første del av artikkelen vil jeg forsøke å gjøre rede for Hylland Eriksens åtte nøkkelbegreper. I del to vil jeg så drøfte problemstillingen i lys av disse begrepene og viktige innsikter fra *The Church Going Glocal*. Med dette utgangspunktet vil jeg formulere noen temaer som jeg anser for viktige med tanke på problemstillingen, og drøfte hvordan kristen misjon kan forholde seg til de sentrale aspektene ved globaliseringen. Til slutt vil jeg applisere dette på et case-studium av NLM Utlands strategidokument *NLM 2020*. Jeg vil vurdere i hvilken grad *NLM 2020* gjenspeiler refleksjon rundt de temaene jeg nå først skal drøfte.

Åtte nøkkelbegreper for globalisering

Først vil jeg se nærmere på de åtte nøkkelbegrepene som Hylland Eriksen mener karakteriserer globalisering.

1 Frakobling

Thomas Hylland Eriksen forklarer frakobling som de prosessene som *løsrriver sosiale relasjoner fra et lokalt geografisk sted* og gjør dem uavhengige av avstander og til dels også av tiden.⁹⁴ Gjennom moderne transport og kommunikasjonsteknologi har avstander blitt relative. Det er ikke lenger en klar sammenheng mellom geografisk avstand og opplevd avstand. Forretningspartnere eller bekjente på den andre siden av kloden kan være nærmere og lettere å ta kontakt med enn naboen tvers over gangen. Slik løftes de sosiale relasjonene ut av sin stedbundne sammenheng.

Til grunn for denne utviklingen ligger en rekke prosesser som har det til felles at de abstraherer viktige deler av vår tilværelse. Språket er et godt eksempel. I skriftløse samfunn er kommunikasjonen begrenset av rekkevidden av det talte ord. Oppfinnelsen av skriftspråk gjorde det mulig å lagre informasjon og gjøre den tilgjengelig uavhengig av tid og rom. Det ble mulig å bygge videre på en stadig voksende felles kunnskapsbase.⁹⁵ En slik utvikling fører til store endringer i et samfunn. I skriftløse samfunn er man avhengig av enkeltpersoners kunnskap begrenset av deres hukommelse. Kunnskapen overføres muntlig fra person til person. Religionene i slike samfunn er i liten grad preget av faste religiøse dogmer. I skriftsamfunn med skriftbaserte

⁹⁴ Hylland Eriksen, 2010, s. 49.

⁹⁵ Hylland Eriksen, 2010, s. 33.

religioner finner vi vanligvis klarere definerte dogmer. Gjennom skriftspråket løftes språket ut av sin lokale kontekst.⁹⁶

Frakoblingen gjør at kommunikasjon og samarbeid kan fungere over stadig større avstander.⁹⁷ Slik boktrykkerkunsten ble av stor betydning for å skape en nasjonal offentlighet, er moderne kommunikasjonsteknologi med på å skape en global offentlighet i dag. Gjennom internasjonale massemedier, utstrakt reising og mulighetene for internasjonale sosiale nettverk, rykker hele verden stadig nærmere. Flere har kritisert frakoblingen som preger den moderne verden, og de konsekvensene dette har for oss mennesker. De vil hevde at det abstrakte ved det moderne samfunnet gjør mennesker rotløse, fremmedgjorte og fragmenterte.⁹⁸

2 Akselerasjon

Nye transport- og kommunikasjonsmidler har økt hastigheten på overføring av informasjon, gjenstander og personer dramatisk. Kombinert med kapitalismens vekst og fokus på ekspansjon har dette ført til en *akselerasjon* av kommunikasjon, produksjon og forbruk. Nye trender, produkter og teknologier spres med stor hastighet over hele verden. Hylland Eriksen bruker massemedia som eksempel for å illustrere denne akselerasjonen.⁹⁹ I medium som TV, radio og internett formidles siste nytt fra hele verden. En sak er aktuell bare inntil en ny sak overtar. Spørsmålet kritikere av akselerasjonen stiller, er om ikke dette *fokuset på nåtid* løsriver mennesket fra fortiden og fremtiden?¹⁰⁰ Fører informasjonssamfunnets samtidighetsfokusering til *opløsning av kontinuitet og sammenheng* og dermed til fragmentering av samfunnet og individet?

Et annet poeng er at store deler av menneskeheten er blitt ekskludert fra denne utviklingen, særlig mange i fattige land. Kanskje så mye som halvparten av jordens befolkning står utenfor, og har liten tilgang til internett og raske

⁹⁶ På samme måte som skriften har abstrahert språket, har klokken abstrahert tiden.. Den subjektive tiden oppleves forskjellig fra person til person. Men med oppfinnelsen av den mekaniske klokken har tid blitt noe uavhengig av menneskenes erfaring. Denne abstrakte tiden har potensialet til å synkronisere alt som forholder seg til den. Uten denne synkroniseringen ville for eksempel verdens finansmarked vært utenkelig. Når vi først er inne på finansmarkedet, kan vi nevne en annen viktig abstraksjon, nemlig penger. Pengene abstraherer verdier på en slik måte at det er mulig å drive forpliktende handel uavhengig av personlige relasjoner og tillitsforhold. (Hylland Eriksen, 2010, ss. 35-37).

⁹⁷ Hylland Eriksen, 2010, s. 49.

⁹⁸ Hylland Eriksen, 2010, s. 49.

⁹⁹ Hylland Eriksen, 2010, s. 58.

¹⁰⁰ Hylland Eriksen, 2010, s. 65.

kommunikasjonsmidler.¹⁰¹ Hylland Eriksen nevner som eksempel at India, som har opplevd en IT-boom, fortsatt har flere hundre millioner mennesker som aldri har brukt en telefon.¹⁰² Også personer som aktivt deltar i informasjonssamfunnets akselererte virkelighet søker etter rom som ikke er akselererte. Mange nordmenn søker seg til avsides fjellhytter uten moderne fasiliteter for å koble av. For mange mennesker utgjør kanskje religiøse rom med sin forbindelse med det evige, uforanderlige og stabile, en motvekt til det akselererte og alltid foranderlige mediesamfunnet?

3 Standardisering

Thomas Hylland Eriksen skriver at «Standardisering viser til innføringen av felles målestokker som gjør hendelser, ideer og gjenstander sammenlignbare og 'konvertering' eller 'oversettelse' mulig.»¹⁰³ Standardisering er altså en viktig faktor for kommunikasjon og interaksjon over større geografiske områder. Det setter mennesker med ulik bakgrunn og fra ulike steder i stand til å forstå hverandre på bakgrunn av visse fellesnevner. Men standardisering fører også til marginalisering av ikke-standardiserte fenomener.

Fremveksten av skrivekunsten og senere trykkekunsten illustrerer dette. Man fikk felles skriftspråk som muliggjorde presis kommunikasjon over større områder, samtidig som lokale språk og dialekter ble og blir marginalisert. Stadig flere språk går ut av bruk og dør. På samme måte som standardisering av språk og lovverk har vært viktige for nasjonalstaten, fortsetter standardiseringen i dag på et globalt nivå. Det utvikles felles måleenheter og man finner måter å oversette på mellom ulike enheter, for eksempel gjennom valutakurser. Dermed blir det mulig å oversette og sammenligne på tvers av tidligere adskilte verdener.¹⁰⁴

Viktige internasjonale knutepunkt er i stor grad standardiserte. Internasjonale flyplasser og konferansesentre er gode eksempler på dette.¹⁰⁵ Men det trenger ikke være langt fra en internasjonal flyplass til den lokale slumbyen eller landsbygda, hvor man ikke kommer langt med engelsk, internasjonal valuta eller akademiske titler.

Et interessant perspektiv på standardisering som Hylland Eriksen trekker frem, er George Ritzers formuleringer om «*globaliseringen*» av *ingenting* og

¹⁰¹ Hylland Eriksen, 2010, s. 56.

¹⁰² Hylland Eriksen, 2010, s. 64.

¹⁰³ Hylland Eriksen, 2010, s. 89.

¹⁰⁴ Hylland Eriksen, 2010, s. 69.

¹⁰⁵ Hylland Eriksen, 2010, s. 72.

«glokaliseringen» av noe.¹⁰⁶ «Globalisering» står for masseproduksjon, standardisering og sentralisering som preges av mangel på særpreg og substansielt innhold – for eksempel McDonalds og Windows. «Glokalisering» dreier seg derimot om lokal forankring av det globale, rikhet på særpreg og substans. Samtidig er det viktig å påpeke at standardiserte produkter kan oppfattes på svært ulike måter i ulike samfunn. Produktets mening blir produsert lokalt.¹⁰⁷ Menneskerettighetene er et eksempel på globaliserte verdier. Men disse vil alltid tolkes og kontekstualiseres. Vektleggingen og prioriteringen mellom ulike menneskerettigheter kan være ganske ulik i ulike kulturer.¹⁰⁸

4 Sammenveving

Gjennom de prosessene vi har sett på så langt, ser vi at verden har blitt mindre og tettere sammenvevd. Kommunikasjon og transport knytter folk og steder sammen. Økonomi og politikk utfolder seg på internasjonale arenaer, og kulturelle impulser spres på kryss og tvers. Små endringer kan få store konsekvenser og ramme store områder. Verden består i stadig større grad av kompliserte nettverk på tvers av nasjonene. Dette får også konsekvenser for hvordan vi forholder oss til hverandre. *Nettverkssamfunnet* er et begrep som brukes for å forklare hvordan samfunn har beveget seg fra hierarkiske system til mellommenneskelige, transnasjonale og fleksible nettverk som er bedre egnet til å forholde seg til en flyktig og uforutsigbar verden. I dette nettverkssamfunnet er den avgjørende faktoren i hvilken grad man er tilknyttet et nettverk.¹⁰⁹ Datamaskiner og mobiltelefoner er deterritorialiserte medier som er med på å bygge nettverkssamfunn.¹¹⁰ Man får en direkte og uformell kontakt som er preget av høyt tempo og få mellomledd.

Men som vi har sett tidligere, så skaper slik teknologi også et viktig skille mellom dem som har og dem som ikke har. For dem som havner utenfor nettverkssamfunnet, kan konsekvensene bli store. Mange steder er en rik elite knyttet opp til nettverkssamfunnet gjennom moderne kommunikasjonsmidler, beskyttet og isolert fra den fattige majoriteten i sitt eget land. Man får inntrykk av at de har gitt opp å drive nasjonsbygging og utvikling for hele folket.¹¹¹

¹⁰⁶ Hylland Eriksen, 2010, ss. 77-78.

¹⁰⁷ Hylland Eriksen, 2010, s. 79.

¹⁰⁸ Hylland Eriksen, 2010, s. 85.

¹⁰⁹ Hylland Eriksen, 2010, s. 93.

¹¹⁰ Hylland Eriksen, 2010, s. 94.

¹¹¹ Hylland Eriksen, 2010, s. 113.

I en verden der transnasjonale nettverk og selskaper får stadig større makt, stiller mange spørsmål ved nasjonalstatens rolle. Mange spør hvilken innflytelse de store multinasjonale konsernene har i dagens verden, ikke minst overfor fattige land. Et annet eksempel er den arabiske våren, hvor demonstranter aktivt har brukt internett, sosiale medier og personlige nettverk til å gjøre opprør mot strengt hierarkiske regimer. Vi ser altså at moderne kommunikasjonsnettverk kombinert med personlige nettverk *kan* være effektive midler til å spre ideer og endre samfunn.

5 Mobilitet

Globalisering fører til en stadig større og raskere forflytning av personer, ting og ideer på tvers av landegrenser og kontinenter. Selv om dette skjer i alle retninger, har bevegelsen en tendens til å gjenspeile globale maktforskjeller.¹¹² Migrasjon er ikke entydig en enveisprosess, noe som illustreres ved at mange innvandrere beholder tette bånd til sitt opprinnelsesland, og ofte bidrar økonomisk og på andre måter overfor sitt lokalsamfunn der. Det finnes mange ulike former for mobilitet som turisme, foretningsreiser, utenlandsstudier og sesongarbeid. Det siste har blitt en viktig faktor for å kunne opprettholde økonomien i mange rike land, hvor en er avhengig av utenlandsk arbeidskraft for å få utført et arbeid.¹¹³ Mobiliteten fører til en endring av identiteten.¹¹⁴ For noen kan det bety en styrking av lokal identitet i møte med innvandring, for andre kan det være at identiteten knyttes til flere steder. Identiteten blir formet i lys av mange impulser som gjør at man får et sterkere behov for å klargjøre hvem man selv er enn det man hadde i mer homogene samfunn.

6 Blanding

Kulturell blanding har alltid forekommet, men kanskje aldri i så stort omfang som i dag. Likevel skaper ikke dette nødvendigvis homogenitet. Det er heller slik at det i møte mellom kulturer stadig oppstår nye sammensetninger og kulturelle former. Globalisering kan også like gjerne slå ut i form av tilbaketrekning og grensesetting som i kosmopolitisk hybriditet.¹¹⁵

¹¹² Hylland Eriksen, 2010, s. 131.

¹¹³ Et aktuelt eksempel på dette er Aker Solutions verft i Egersund, som på grunn av økt produksjon skal ansette over 1000 arbeidere, hvor man regner med at 80-90% av fagarbeiderne vil være polakker. For å lokke dyktige medarbeidere tilbys det gode boforhold, oppsatte busser til katolsk messe og polske aviser. (Landre, 2011).

¹¹⁴ Hylland Eriksen, 2010, s. 131.

¹¹⁵ Hylland Eriksen, 2010, s. 133.

Som vi har sett innebærer globalisering en standardiseringsprosess, og dermed en viss bevegelse mot homogenisering av kulturen. Men Hylland Eriksen peker på tre viktige faktorer som nyanserer dette bildet.¹¹⁶ For det første finnes det en refleksiv motstand mot tendensen til homogenisering. Dette fører til «glokale» former, det vil si kulturelle elementer som fremhever det lokale, men som samtidig er påvirket av det globale. For det andre påvirker globaliseringen bare deler av livsverdenen og kan derfor ikke omforme hele den lokale kulturen. For det tredje tar store deler av verdens befolkning i liten grad del i globaliseringen.

7 Sårbarhet

Selv om verden for mange har blitt et tryggere sted, har risikobildet forandret seg. Avhengigheten av hverandre har blitt større i en globalisert verden, og dermed har også sårbarheten økt.¹¹⁷ Det er ikke bare menneskeretter og kapitalisme som har blitt globalisert, men også kriminalitet og terrorisme. Det siste utløser en frykt for hva som kan skje, som ofte er en større samfunnsmessig utfordring enn den faktiske risikoen for at noe forferdelig kommer til å skje.¹¹⁸

Når betingelsene for eksistens ikke lenger skapes lokalt, blir maktesløsheten og sårbarheten større. Globaliseringen av sårbarhet rammer i stor grad de fattige, selv om vi stadig får påminnelser om at rike samfunn ikke er utenfor fare. En faktor som har ført til økt sårbarhet i fattige deler av verden er økt urbanisering. Det tette fellesskapet og den sterke tilhørigheten som preger mange mindre samfunn, vil ofte svekkes eller gå i oppløsning i storbyene. Dermed øker usikkerheten og sårbarheten.

I en komplisert og sårbar verden har det blitt stadig vanskeligere å forutse og forstå det som kommer. I økende grad har vi blitt avhengige av eksperter. Men disse er avhengige av tillit for å fungere. I møte med stadig mer kompliserte fenomener, som for eksempel klimaproblematikken, finanskriser og internasjonal terrorisme, har ekspertenes begrensede innsikter blitt avslørt. Eksperter kan også ta feil. Uenighet i fagmiljøer bidrar til å svekke tilliten til ekspertene. For vår del er det interessant å legge merke til at Hylland Eriksen holder frem religion som «*et utbredt alternativ til forvirringen, usikkerheten og sårbarhetsfølelsen skapt av sviktende ekspertsystemer i en verden av rask bevegelse, deterritorialisering og endring. Den tilbyr en verden med indre*

¹¹⁶ Hylland Eriksen, 2010, s. 134.

¹¹⁷ Hylland Eriksen, 2010, s. 168.

¹¹⁸ Hylland Eriksen, 2010, s. 152.

sammenheng og en mening med livet, ofte inkludert en retning i livet som i økende grad har blitt vanskelig å levere av modernitetens profeter.»¹¹⁹

8 Tilbakekobling

Globaliseringsprosessene skaper motreaksjoner, og selv de frakoblede, globale fenomenene får ulik karakter i ulike lokalsamfunn. Hylland Eriksen påpeker at identitetspolitikk, det være seg religiøs, nasjonalistisk, etnisk eller regional, er en vanlig reaksjon på globaliseringen. Og ofte er disse reaksjonene avhengig av globaliserte ressurser for å føre sin kamp.¹²⁰ For eksempel spiller internasjonale NGO-er ofte en viktig rolle for å fremme urbefolknings rettigheter, og som debatten etter sommerens hendelser i Oslo og på Utøya har vist, har internett blitt et viktig forum for nasjonalistiske og fremmedfientlige holdninger og grupper i Norge.

Erfaringen viser at kosmopolitiske samfunn ikke nødvendigvis skaper kosmopolitiske mennesker.¹²¹ Mange av de prosessene vi har sett på, skaper homogenitet på et overfladisk nivå. Det er prosesser som gjør det mulig å kommunisere globalt ved en slags felles «*sammenligningsgrammatikk*». Denne sammenligningen viser ikke bare til det vi har til felles, men den synliggjør også forskjellene.¹²² Og i møte med en abstrakt, global virkelighet, øker ofte behovet for å styrke, gjenoppdage eller til og med å skape noe lokalt og stedegent.¹²³

På tross av globaliseringen ser det ut til at menneskets behov for tilhørighet og fellesskap fremdeles er det samme, selv om dette kan dekkes på ulike vis.¹²⁴ På samme måte er også tillitsbaserte fellesskap fortsatt det grunnleggende limet som holder mennesker og samfunn sammen.¹²⁵ Nye former for teknologi og kommunikasjon har ikke klart å erstatte dette.

Oppsummering

Vi ser altså at globaliseringen er både tvetydig og partiell. Trenden i de prosessene jeg her har beskrevet er en bevegelse mot homogenisering, men som vi alt har påpekt i tilknytning til flere av prosessene, så finnes det også en

¹¹⁹ Hylland Eriksen, 2010, s. 164.

¹²⁰ Hylland Eriksen, 2010, s. 184.

¹²¹ Hylland Eriksen, 2010, s. 171.

¹²² Hylland Eriksen, 2010, s. 170.

¹²³ Hylland Eriksen, 2010, s. 171.

¹²⁴ Hylland Eriksen, 2010, s. 177.

¹²⁵ Hylland Eriksen, 2010, s. 180.

motstand mot denne tendensen. Resultatet er «glokalt» snarere en globalt. De prosessene vi har sett på, påvirker ofte begrensede deler av livsverdenen. Den lokale kulturen blir derfor fortsatt viktig. I tillegg blir store deler av verdens befolkning bare indirekte berørt av globaliseringen, og da ofte av globaliseringens negative sider. Disse presiseringene er viktige å ta med videre når vi nå skal se nærmere på hvilke utfordringer og muligheter globalisering reiser for kristen misjon.

Globalisering og misjon – utfordringer og nye muligheter

På bakgrunn av begrepene vi har gjort rede for, vil vi i det påfølgende konsentrere oss om *tre* områder hvor globaliseringen både utfordrer og gir nye muligheter for kristen misjon:

Først vil jeg se nærmere på hvordan globaliseringen har ført til *økt kommunikasjon og interaksjon*, og dermed åpner for nye muligheter for misjon, samtidig som det kan lede til rotløshet og fremmedgjøring.

Deretter vil jeg se på *forholdet mellom det globale og det lokale*, og hva dette får å si for kristen misjon.

Til slutt vil jeg bruke litt tid på forholdet til de som stilles på sidelinjen av globaliseringen. Hvordan skal kristen misjon forholde seg til *de marginaliserte og ekskluderte*?

Kommunikasjon og interaksjon

Mobilitet har alltid vært en forutsetning for og en naturlig del av kristen misjon. Kristne mennesker har til alle tider krysset geografiske og kulturelle grenser, og brakt troen sin med seg til stadig nye steder. Det hører med til kirkens egenart og selvforståelse – at den er global.¹²⁶ Likevel utfordrer den globale mobiliteten i dag en rent geografisk forståelse av misjonsoppdraget. Folk med ulike kulturelle og religiøse bakgrunner finnes nå i tradisjonelt kristne områder. Men dette gir oss nye muligheter for å drive misjon der vi bor.

Kristendommens globale utbredelse utfordrer til en gjennomtenkning av hva som er essensielt kristent, og hva som er kulturelt bestemt – og hvordan skal man forholde seg til ulike tradisjoner og praksiser i ulike kristne sammenhenger? Globaliseringen synliggjør det globale ved den kristne kirke på en måte som før ikke var mulig. Et godt eksempel på dette var kongressen i

¹²⁶ Som Schnabel påpeker, har kirken alltid vært global, den har tatt misjonsbefalingen på alvor. (Schnabel, 2011, s. 24).

Cape Town i 2010, hvor omkring 5000 kristne ledere fra nesten 200 land fylte to fotballbaner for åndelig fellesskap og faglige drøftinger.

Under denne konferansen ble også andre globaliseringsprosesser illustrert: For eksempel ble internett brukt for å overføre det som skjedde til hele verden, og slik åpne for mulighetene for deltakelse for de som ikke var fysisk til stede. Massemedier, kommunikasjon på engelsk som fellesspråk, en nøye planlagt timeplan, forhandlinger om formuleringer i felles uttalelser og dokumenter er alt eksempler på hvordan frakoblingsprosesser var nødvendige forutsetninger for samhandling. Cape Town 2010 var et godt eksempel på hvordan globaliseringen har åpnet for nye muligheter for samhandling og kommunikasjon. Samtidig tydeliggjøres både de kulturelle og konfesjonelle forskjellene i en slik sammenheng. Globalisering fører ikke nødvendigvis til bedre samarbeid og gode felles løsninger, heller ikke i kristne sammenhenger. Derfor er det en stadig utfordring for ulike kristne leirer å aktivt søke dialog og fellesskap i møte med aktuelle utfordringer.

Massemedier er i dag et viktig og virkekräftig redskap for misjon, særlig inn mot stengte og lukkede land og områder. Internett har blitt et viktig redskap for kristne muslimer med somalibakgrunn, både for å vitne for andre, men også for å skape kristne somaliske fellesskap i en relativt trygg kontekst. Samtidig kan ikke internett erstatte fysisk tilstedeværelse, verken i det kristne fellesskapet eller som kristent vitnesbyrd i et lokalsamfunn. Den anonyme, og noe abstrakte tilstedeværelsen på nettet kan bli et hinder for en dypere forpliktelse, og medføre en økt forbrukermentalitet i forhold til det kristne fellesskapet.¹²⁷ Vi må samtidig ikke glemme at moderne kommunikasjonsnettverk kombinert med personlige nettverk kan være effektive middel til å spre ideer og endre samfunn. Her er det åpenbart muligheter for kristen evangelisering og misjon. Utfordringen er å kombinere massemedier og teknologi med reelle, forpliktende personlige nettverk.

I møte med ulike lokale religiøse praksiser vil kristen misjon oppfordre til omvendelse til den kristne tro som en *global religion*. I den forstand er kristen misjon også en form for en standardiseringsprosess.¹²⁸ Samtidig er det et faktum at kristendommen er splittet i et utall ulike kirkesamfunn og konfesjoner. I tillegg må det understrekes at det kristne budskapet, selv om det fremstår i en eviggyldig form i Bibelen, i sin oversettelse og anvendelse alltid vil ha en viss lokal karakter. Forholdet mellom kristendommens budskap og andre globale eller lokale forestillinger og verdensbilder er en viktig utfordring

¹²⁷ Thoresen, 2011.

¹²⁸ Hylland Eriksen, 2010, s. 76.

for kristen misjon. I møte med en global og pluralistisk virkelighet er det ikke lenger nok å forsvare kristendommen som sann, man må faktisk også forsvare selve konseptet sannhet i møte med en postmoderne verden.¹²⁹

Misjon i spenningen mellom det globale og det lokale

Vi har tidligere vært innom Georgs Ritzers teori om «globalisering» og «glokalisering». Som vi har sett, tar kristen misjon aktivt del i globaliseringen, og både representerer og utnytter globaliseringsprosesser. I hvilke grad betyr det at kristen misjon er et uttrykk for «globalisering» (masseproduksjon, standardisering og sentralisering)? Bidrar kristen misjon til en standardisering og globalisering av troen som gjør det kristne livet abstrakt og upersonlig? I hvilken grad bidrar kristen misjon til utryddelse av lokale språk, kulturer og tradisjoner? Det er helt klart at kristen misjon i en del tilfeller, ikke minst i samarbeid med kolonimakter, har bidratt negativt i denne retningen. Men generelt må vi si at kristen misjon fra begynnelsen var preget av kulturell åpenhet og evne til å tilpasse seg lokale forhold og kulturer.¹³⁰ Gjennom en genuin interesse for å oversette og formidle det kristne budskapet til lokale språk og kulturer har kristen misjon i mange sammenhenger vært en viktig faktor til bevaring av lokale språk, kulturer og tradisjoner. Samtidig vil det kristne budskapet alltid ha et kulturkritisk perspektiv. Målet må være lokal tilpassing uten at de nødvendige bibelske elementene i det kristne budskapet blir neglisert.¹³¹ Kristendommen har en viktig oppgave i alle kulturer og på alle steder til alle tider i det å peke på og endre den undertrykkelse og urett som begås. Det kristne budskapet kan ikke uttrykkes i en ikke-kontekstualisert form.¹³² Derfor er det først når kristen misjon tar både det positive og det kritikkverdige i den lokale konteksten på alvor og relaterer seg til det, at man kan forkynne det kristne budskapet på en «glokal» måte.

En viktig utfordring for den kristne kulturkritikk blir da å forholde seg til faren for synkretisme. Synkretisme er et begrep som først og fremst brukes om sammensmeltningen av forskjellige verdensbilder i religiøs sammenheng.¹³³ I møte med slike utfordringer blir det viktig å framheve kristendommens normative utgangspunkt, Skriften, både for å fremelske de lokale verdier og

¹²⁹ Gustavsson, 2011.

¹³⁰ Schnabel, 2011, s. 25.

¹³¹ Schnabel, 2011, s. 45.

¹³² Engelsviken T. , 2011, s. 60.

¹³³ Hylland Eriksen, 2010, s. 140). Et typisk eksempel vil være hvordan dyrkelsen av moder jord og apuer (fjellånder) går hånd i hånd med helgendyrkelse i Andisk katolisisme. Her har altså et katolsk verdensbilde smeltet sammen med lokale før-kristne forestillinger til en felles religiøs forestilling.

tradisjoner som samsvarer med kristne verdier, og for å kritisere de kulturelle trekk og tradisjoner som er på kollisjonskurs med det kristne budskapet.¹³⁴

De marginaliserte – globaliseringens bakside

Vi har sett at sårbarhet er et trekk ved globaliseringen. Det er en viktig oppgave for kristen misjon å løfte frem håpet og budskapet om en personlig og frelsende Gud i møte med menneskers opplevelse av sårbarhet.

I mange tilfeller, og kanskje særlig for verdens fattige, er det tale om en ytterst konkret sårbarhet, i det de blir offer for endringer som er langt utenfor deres kontrollområde. Ekskludert fra det globale nettverkssamfunnet står de ofte uten særlige muligheter til å påvirke sin egen skjebne. Asle Jøssang viser til ett eksempel hvor lokale arbeidere ved en fabrikk i Bolivia blir sagt opp av en canadisk produsent, og produksjonen flyttet til et annet land.¹³⁵ Dette får ikke bare store materielle konsekvenser, det får også eksistensiell betydning ut fra den holistiske tankegangen som preger kulturen. Selv om avgjørelsen i Canada var tatt på en rasjonell basis, vil utfallet bli forstått som en guddommelig straff ut fra de lokale arbeidernes verdensbilde og gudstro.

For den kristne kirke, og for kristen misjon, er det viktig å ta på alvor både den materielle og den åndelige nøden. Kristen misjon har, om den vil være tro mot sitt eget budskap, et ansvar for å tale de svakes og undertryktes sak. I møte med globaliseringen og dens konsekvenser blir fokuset på de ekskluderte og marginaliserte derfor en naturlig del av kristen misjon. Det er også viktig å merke seg at store deler av de unådde befinner seg nettopp i denne gruppen. Dermed kommer mange av globaliseringens redskaper til kort i møte med misjonsutfordringen fra disse. Derfor vil det fortsatt være et stort behov for misjonærer som er villige til å bruke år av sine liv som personlige vitnesbyrd i ord og gjerning blant «the disconnected». Som Hylland Eriksen skriver, er personlige tillitsbånd fortsatt den konstituerende faktoren i menneskelige fellesskap og samfunn. Det gjelder også for kristne fellesskap og misjon.

Case: NLM 2020

I det følgende vil jeg undersøke i hvilken grad *NLM 2020* gjenspeiler en refleksjon rundt de globaliseringstemaene vi nå har sett på.

¹³⁴ Engelsviken T. 2011, s. 60.

¹³⁵ Jøssang, 2011, s. 80.

Kommunikasjon og interaksjon

Selv om nye kommunikasjonsmidler gir oss nye muligheter i internasjonal misjon, er det i liten grad uttrykt i *NLM 2020* hvordan man tenker å utnytte disse. Mediearbeidet nevnes som viktig, og det konstateres at radioen når langt, og at internett gir nye muligheter.¹³⁶ Likevel, når vi ser på massemedias rolle i globaliseringen, og de muligheter som ligger i bruken av nye former for kommunikasjon gjennom massemedier, må vi kunne konstatere at *NLM 2020* avslører manglende fokus på hvordan dette kan integreres i NLM Utlands strategi. Dette er noe overraskende, særlig med tanke på at NLM Utland har et tydelig fokus på å nå ut til unådde folkegrupper, og da gjerne i stengte land. Jeg antar at det skyldes vektleggingen av lokal tilstedeværelse, men vil påpeke at det ene ikke utelukker det andre.¹³⁷ Jeg savner altså en mer bevisst tenkning omkring kommunikasjon og medier, både med tanke på evangelisering, men også som redskaper for samarbeid, oppfølging og administrasjon.

Et annet aspekt som vi har vært inne på under dette temaet, er den rotløsheten og fremmedgjøringen som ofte følger med økende urbanisering. Dette problemet vil i økende grad prege også aktuelle misjons-kontekster også utenfor Vesten. Urbanisering nevnes ikke i det hele tatt i *NLM 2020*. Det er underlig, tatt i betraktning det fokuset som har vært på urbanisering de siste årene, også fra kristent hold. Urbanisering kan medføre økende sekularisering. Saken sekularisering nevnes kun én gang i dokumentet.

Verdien av internasjonale partnerskap og nettverk blir fremhevet flere steder i *NLM 2020*, og da særlig i forhold til misjon mot lukkede land og samfunn.¹³⁸ Globale nettverk av lokale ressurspersoner vil være en viktig ressurs for NLM Utlands evne til å forholde seg til nye og skiftende omstendigheter. Det vises også fleksibilitet ved at det åpnes opp for rask benyttelse av muligheter for å starte opp arbeid på nye steder dersom det skulle vise seg å være gunstig.¹³⁹

Misjon som globalt og lokalt fenomen – «glokalisering»

NLM har som misjonsorganisasjon motivert av misjonsbefalingen en global profil, noe som klart gjenspeiles i *NLM 2020*.¹⁴⁰ Samtidig har en et sterkt fokus

¹³⁶ Norsk Luthersk Misjonssamband, 2009) § 5.8.

¹³⁷ En annen forklaring er at en del av NLMs mediearbeid internasjonalt drives gjennom NOREA som jobber selvstendig i forhold til NLM Utland.

¹³⁸ Norsk Luthersk Misjonssamband, 2009) se f.eks. § 5.11.

¹³⁹ Norsk Luthersk Misjonssamband, 2009) § 6.3.

¹⁴⁰ Norsk Luthersk Misjonssamband, 2009) se f.eks. § 2.1.

på stedegengjøring og lokalisering av det kristne budskapet. Dette innebærer vektlegging av misjonærenes lokale tilstedeværelse, viktigheten av å lære å kjenne lokal kultur og språk, og vekt på langtidstjeneste med relasjonsbygging. Det må bygges opp et lokalt lederskap som selv kan ta ansvar og bidra i menighetsbygging og videre globalt misjonsarbeidet. Lokal forankring har fått et eget avsnitt i *NLM 2020*, hvor disse verdiene eksplisitt blir uttrykt.¹⁴¹

Man understreker videre at det er den lokale kulturen som vil være tolkningsrammen for det kristne budskapet. Samtidig framholder man også behovet for kulturkritikk med basis i den kristne lære som universell (global) sannhet.

Mitt inntrykk er at *NLM 2020* gjenspeiler en reflektert holdning til misjon som et «glokalt» fenomen – vektlegging av den lokale konteksten samtidig med at kristendommens globale perspektiver framheves.

Misjon og de marginaliserte

I *NLM 2020* fremheves diakoni som en integrert del av det å drive misjon. Det understrekes at kristne har et særlig ansvar for de fattige, syke og svake.¹⁴² Vi ser at *NLM 2020* reflekterer en bevissthet om misjonens kall i møte med de svake i samfunnet, og om utfordringene knyttet til det å leve i områder med en annen kultur og levestandard, selv om det ikke eksplisitt settes i sammenheng med globaliseringen som fenomen. Nøysomhet og enkel livsstil vektlegges, spesielt i møte med fattige i andre kulturer.¹⁴³

Konklusjon

Det kristne budskapet har alltid vært et inkarnert budskap, et personlig vitnesbyrd, og det vil det fortsatt være. Globaliseringen har åpnet for nye muligheter til å nå ut, samarbeide og kommunisere på tvers av kulturer og land. I en verden i forandring er det kristne budskapet fortsatt det samme, og formidlingen skjer fortsatt fra menneske til menneske. Mulighetene for å krysse grenser med dette budskapet er i dag større en noen sinne. Samtidig ser vi at globaliseringen fører til nye utfordringer for kirke og misjon.

I møte med nye kulturelle kontekster, både i tradisjonelt kristne land og i kulturer med en ikke-kristen majoritet, utfordres kristen misjon på troverdigheten, integriteten og sannheten i sitt budskap. Å drive misjon i en globalisert

¹⁴¹ Norsk Luthersk Misjonssamband, 2009) § 3.6.

¹⁴² Norsk Luthersk Misjonssamband, 2009) § 3.5.

¹⁴³ Norsk Luthersk Misjonssamband, 2009) § 2.1, 3.3.

verden utfordrer misjonene til en gjennomtenkning av essensen i det kristne budskapet, og forholdet mellom kristendommen og den lokale kultur. Det vil alltid være en fare for at kristen misjon blir bare overfladisk «globalisering» uten lokalt gjennomslag.

Sist men ikke minst, har vi sett hvordan fattigdom og marginalisering fortsatt er aktuelle problemer, og at kristen misjon har et særlig ansvar overfor «the disconnected». Vi har også sett at økt mobilitet og nye former for kommunikasjonsteknologi åpner for nye muligheter og nye former for misjon. Gjennom et bevist forhold til globaliseringen kan kristen misjon være med å bidra til «glokale» kirker. Globaliseringen har også åpnet for nye muligheter for dialog og samarbeid, for å bygge gode internasjonale nettverk for misjon.

I vårt case-studium av *NLM 2020* har vi sett at NLM Utland har valgt å vektlegge lokal tilstedeværelse og langtidstjeneste, en prioritering som tar høyde for at tro og teologi må ha en lokal forankring. Det kristne ansvaret i møte med de marginaliserte har også en tydelig plass i *NLM 2020*.

Ut fra denne korte gjennomgangen mener jeg å ha vist at NLM Utland i sitt strategidokument i stor grad er seg av bevisst globaliseringens betydning for misjonens kontekst og behovet for å drive misjon «glokalt». Men *NLM 2020* bærer i liten grad preg av gjennomtenkning av *hvordan* NLM Utland kan utnytte globaliseringen som redskap for misjonen. Dette er spesielt tilfelle i det første avsnittet, hvor jeg savner en tydeligere bevissthet omkring spørsmål knyttet til bruken av massemedier og andre kommunikasjonskanaler. Ikke minst savner jeg en tenkning rundt hvordan man kan utnytte aktuelle trender som studieopphold, kortidstjenester, sosiale medier og internett som supplement til det sterke fokuset på langtidstjeneste og lokal tilstedeværelse.

Referanselitteratur

Engelsviken, T. (2011). The Church as Both Local and Global: A Missiological Perspective. In T. Engelsviken, E. Lundebly, & D. Solheim, *The Church Going Glocal – Mission and Globalisation* (pp. 51-73). Oxford: Regnum Books International.

Engelsviken, T., Lundebly, E., & Solheim, D. (2011). *The Church Going Glocal – Mission and Globalisation*. Oxford: Regnum Books International.

Gustavsson, S. (2011). Can we – and Dare we – Present a Global Thruth in a Pluralistic Age? In T. Engelsviken, E. Lundebly, & D. Solheim, *The Church*

Going Glocal – Mission and Globalisation (pp. 179-184). Oxford: Regnum Books International.

Hylland Eriksen, T. (2010). *Globalisering – åtte nøkkelbegreper* (2. opplag ed.). Oslo: Universitetsforlaget.

Jøssang, A. (2011). Religion and Globalization: An Anthropological Perspective. In T. Engelsviken, E. Lundebly, & D. Solheim, *The Church Going Glocal – Mission and Globalisation* (pp. 74-83). Oxford: Regnum Books International.

Landre, E. (2011, 12 12). *e24.no*. Retrieved 12 14, 2011, from <http://e24.no/olje-og-raavarer/han-skal-ansette-1200-innen-neste-sommer/20128302>.

Norsk Luthersk Misjonssamband. (2009). NLM 2020 – fra *webområde til Norsk Luthersk Misjonssamband*. Retrieved 12 16, 2011, from <http://nlm.no/nlm/om-nlm/hovedkontoret/nlm-utland/nlms-misjonsstrategi-mot-aar-2020>.

Schnabel, E. J. (2011). Global Strategies and Local Methods of Missionary Work. In T. Engelsviken, E. Lundebly, & D. Solheim, *The Church Going Glocal – Mission and Globalisation* (pp. 20-46). Oxford: Regnum Books International.

Thoresen, F. (2011). In the Midst of Umma on the Internet: Religious Profession and Witness in a Globalized Era. In T. Engelsviken, E. Lundebly, & D. Solheim, *The Church Going Glocal – Mission and Globalisation* (pp. 151-162). Oxford: Regnum Books International.

Hvordan kan sosialiseringsteorier eventuelt bidra til gode misjonsstrategier?

Vidar Pettersen

Misjonskandidat fra FiH våren 2012

1 Innledning

Sosiologien opererer med flere teorier om hvorfor mennesker blir religiøse.¹⁴⁴ En av disse er sosialiseringsteorien. Teorien synes å ha flere viktige momenter å bidra med til forklaringer på hvorfor mennesker slutter seg til en religion. Mitt spørsmål nå er om vi som kristne og som kristen misjon har noe å lære av det sosialiseringsteoretiske perspektivet med tanke på vårt arbeid for å vinne mennesker for Kristus. Det er dette jeg vil ta for meg i denne artikkelen.

Først vil jeg presentere sosialiseringsteorien og vurdere den teologisk – kan den aksepteres sett fra et teologisk ståsted? Det vil innebære å drøfte forholdet mellom teologi og sosiologi generelt, og greie ut om forskjeller og likheter i de to fagdisiplinenes tilnærminger til et fenomen. Deretter vil jeg undersøke og vurdere hvordan sosialiseringsteorien kan bidra med nyttige innspill i utviklingen av misjonsstrategier. Jeg vil presentere en kort skisse som viser hva teorien kan bidra med.

I andre delen av artikkelen vil jeg utbrodere og konkretisere den presenterte skissen. Jeg vil dermed demonstrere at det jeg har kommet fram til i del én, kan fungere i praksis.

2 Sosialiseringsteorien – et redskap for missiologien?

2.1 Sosialiseringsteorien

Et viktig spørsmål for sosiologene er: Hvorfor handler mennesker slik de gjør? Hvorfor blir mange mennesker religiøse? Som et svar på dette spørsmålet –

¹⁴⁴ Furuseth & Repstad 2003:138.

hvorfor mennesker blir religiøse – er flere teorier utviklet.¹⁴⁵ En av disse teoriene er sosialiseringsteorien. Inger Furuseth & Pål Repstad gir – i en bok de har skrevet sammen – et greit og oversiktlig bilde av hva sosialiseringsteorien går ut på.¹⁴⁶ Tanken bak teorien, skriver de, er at et menneske handler på en bestemt måte fordi det har vent seg til det gradvis gjennom påvirkningen og oppdragelse det har vært gjenstand for i barne- og ungdomsårene. Dette inkluderer ikke bare den bevisste oppdragelse som foreldre og lærere står bak, men også en mindre bevisst oppdragelse, utøvd av forbildepersoner og venner. I oppdragelsen utøves innflytelse ved formell og uformell sanksjonering. Får du direkte eller indirekte tilbakemelding på noe du gjør, positiv eller negativ, vil du etter hvert tilpasse deg en slik tilbakemelding. Alt fra Norges lover og til mors blick når et barn går inn med skitne sko, er med på å oppdra individet. Opplevelsen av etnisk, nasjonal og lokal tilhørighet er også sterke sosialiseringsfaktorer.

I sosiologien blir en rolle definert som summen av de forventningene som rettes mot en person i en bestemt situasjon. Det finnes blant annet kjønnsroller og roller knyttet til spesielle yrker. Noen ganger, fortsetter Furuseth & Repstad, defineres sosialisering som den prosessen der et menneske gradvis vokser inn i roller i samfunnet ved å rette seg etter de forventningene som er knyttet til rollen.¹⁴⁷ Et viktig premiss for teorien er altså at mye av det vi tenker og gjør som mennesker, er styrt av andres forventninger. Disse forventningene internaliserer vi etter hvert til å bli våre egne, og vi begynner å forvente det samme av andre rundt oss i de samme rollene. Det anses som en vellykket sosialisering når man gjennom å tilpasse seg, danner en sosial tilhørighet og sosial identitet, som igjen forplikter en på spesielle normer og virkelighetsoppfatninger. Et menneskes religion er en del av en slik sosialisering. Man kan altså ende opp som kristen, muslim eller buddhist fordi man blir sosialisert inn i religionene gjennom forventninger, belønninger og sanksjoner fra en er liten.

Flere empiriske undersøkelser støtter opp under denne teorien.¹⁴⁸ Statistikkene viser blant annet at barn av religiøse foreldre blir langt oftere religiøse, enn barn av ikke-religiøse foreldre. Selv om det finnes barn som ikke følger i sine foreldres fotspor, er de heller unntaket enn regelen. At det finnes unntak, indikerer at vi mennesker er mer kompliserte og selvstendige enn

¹⁴⁵ Furuseth & Repstad 2003:138.

¹⁴⁶ Furuseth & Repstad 2003:141-145.

¹⁴⁷ Noen roller er mer fleksible enn andre, og kan løses på flere måter.

¹⁴⁸ Furuset & Repstad 2003:142.

sosialiseringsteorien alene gir grunnlag for å hevde. Teorien møter derfor også kritikk.

Ikke alle religionssosiologer er enige i at våre religiøse valg bestemmes helt og fullt av oppdragelsen og rolleforventninger.¹⁴⁹ Noe av kritikken rettes mot det litt deterministiske bildet av menneske som presenteres. Sosiologer i meningsfellesskap med Dennis Wrong mener at mennesket er langt mer viljesterkt og målrettet enn det teorien forutsetter, og at det derfor i mange flere tilfeller vil gå sine egne veier.¹⁵⁰ De mener også at det som sosialiseringsteorien anser som internalisering av normer, i mange tilfeller kan dreie seg om tvang. Man begynner altså ikke å mene noe eller gjøre noe fordi det er internalisert, men fordi man blir presset til det. Også den oppfatningen at menneskets søken etter aksept styrer handlingsmønsteret vårt, mener de er overdreven. En mer generell kritikk mot sosialiseringsteorien går ut på at den er bedre i stand til å forklare kontinuitet enn endring. Noen peker på at sosialiseringen stemmer bedre for små, tette, og isolerte miljøer, der man gjerne er i opposisjon mot storsamfunnet.¹⁵¹

2.2 Forholdet mellom sosiologi og teologi

Harald Heggstad diskuterer forholdet mellom sosiologien og teologien i sin bok *Den virkelige kirke*, og beskriver forskjellen slik:¹⁵² Både sosiologien og teologien forholder seg til erfarbare størrelser (en konkret menighet, eller et konkret menneskes religion). Skillet mellom fagretningene oppstår i det man skal forklare disse størrelsene. Mens sosiologien ser dem utelukkende som uttrykk for menneskelige handlinger, åpner teologien for å inkludere Gud som handlende subjekt. Sosiologiens metodiske utgangspunkt er altså i praksis ateistisk (eller agnostisk), mens teologiens er teistisk.

Denne forskjellen på hvordan man tilnærmer seg et fenomen, vil være avgjørende for hvordan man forstår det. Mens en sosiolog kanskje vil forklare en omvendelse med sosialt press, manipulasjon, eller en retningsforandring på grunn av en livskrise, vil teologen si at det dypest sett er det Gud som virker i et menneskes omvendelse.¹⁵³ Gud tas med som den avgjørende årsak.

Det finnes også tilknytningspunkter mellom teologien og sosiologien. For å gå litt mer i dybden i hvordan forskjellene/likhetene mellom teologien og

¹⁴⁹ Furuseth & Repstad 2003:143-145.

¹⁵⁰ Furuseth & Repstad 2003:143.

¹⁵¹ Furuseth & Repstad 2003:144.

¹⁵² Heggstad 2009.

¹⁵³ Furuseth & Repstad 2003:160.

sosiologien arter seg, vil jeg drøfte de to fagdisiplinenes oppfatning av hvilken funksjon opplæringen hadde i det oldkirkelige og samtidige jødiske miljøet.

2.3 Opplæringen i det jødiske og oldkirkelige miljøet

Som en konsekvens av likheter og forskjeller i den metodiske tilnærmingen, har teologien og sosiologien ofte overlappende, men ikke fullt ut korresponderende forklaringer på resultatene av opplæring. For å illustrere og utdype disse likhetene/forskjellene, skal jeg 1) se litt på hvordan opplæringen foregikk i det jødiske og oldkirkelige miljøet, samt hva som var utgangspunktet/kildene for denne opplæringen, og 2) sammenligne hvordan sosiologien og teologien (med Bibelen som utgangspunkt) vil forklare virkningen av opplæringen.

1. Hvordan skjedde opplæringen?

Njål Skrunes skriver om hvordan opplæringen foregikk i dette miljøet.¹⁵⁴ Han poengterer hvor sentralt hjemmet var som opplæringsmiljø både i den jødiske og urkirkelige tradisjonen.¹⁵⁵ I GT ser vi at faren hadde et spesielt ansvar for å lære barna lovens bestemmelser. Folkets historie ble fortalt i hjemmet (Deut. 11,18ff; 26,5-10). Opplæringen foregikk ikke bare i ord, men også ved at barna deltok i for eksempel feiringer av høytider. I den jødiske tradisjonen, hevder Skrunes, var kunnskapen som ble formidlet sterkt identitetsdannende (5 Mos 26,1-10).¹⁵⁶ I urkirken, deltok barna aktivt i menighetssamlingene. Menighetslivet, som utfoldet seg i hjemmene (i husmenighetene), og dermed ble nært knyttet til familielivet, spilte en sentral rolle i denne opplæringen.¹⁵⁷ Skrunes skriver: «Men barna kunne på nært hold se hvem som kom, de kunne oppleve foreldrenes engasjement og merke atmosfæren i hjemmet når menigheten samlet seg og feiret gudstjeneste. Slike erfaringer hadde med all sannsynlighet dyptgripende betydning for barna.»¹⁵⁸ I de nytestamentlige skriftene, som i tillegg til GT var retningsgivende for det urkirkelige miljøet, kommer betydningen av gode forbilder i menighetene klart fram (1 Kor 4,6; 11,1; 1 Tim 4,12; 2 Tim 1,13).

2. Hvordan forklare det som opplæringen førte til?

¹⁵⁴ Skrunes 1997:18-62.

¹⁵⁵ Skrunes 1997:28-29.

¹⁵⁶ Skrunes 1997:68.

¹⁵⁷ Skrunes 1997:29.

¹⁵⁸ Skrunes 1997:28..

Det sosiale miljøet rundt barna i bibelsk tid hadde avgjørende betydning for både opplæringen, identitetsdannelsen og troen deres. Det som GT og NT oppfordrer til, og som i stor grad ble praktisert i disse miljøene, blir så nesten et par tusen år senere beskrevet som «sosialisering». Det finnes altså flere elementer i det Bibelen oppfordrer til, som minner veldig om sosialisering. Likhetene er så store, at jeg tror man må si at Bibelen oppfordrer til i alle fall en viss grad av sosialisering. Men hvordan vil teologien forklare virkningen av denne opplæringen? Om man ønsker å forklare overensstemmelsen mellom Bibelen og sosialiseringsteorien fra et teologisk ståsted, kan man gå til tanken om Gud som skaper. Gud er skaper av alle ting, også av det fysiske og psykiske i mennesket, og gjennom sine forskrifter ønsker han å forme hele mennesket. Å sosialisere barn og ungdom er altså ikke mot det Bibelen sier, men er det *alt* som skjer når et menneske velger livskurs?

Når både GT og NT skal forklare virkningen av opplæringen, hevder de at det skjer noe mer enn bare internalisering av normer og virkelighetsoppfatninger.¹⁵⁹ Skrunes kaller det for «det profetiske aspektet ved opplæringen».¹⁶⁰ Gud handler gjennom sitt Ord, og skaper noe nytt i mennesket. I GT kommer det tydelig til syne i profetforkynnelsen (Am 7,10; Hos 6,5; Jes 55,10-11). Gud bruker Ordet med kunnskapen om ham for å komme personlig i kontakt med mennesker. Han skaper så troen og et nytt liv i dem. Dette setter dem i et rett forhold til ham, og gjør at de ønsker å følge hans vilje (Rom 1,16; 2.Tim 3,16ff; Heb 4,12ff). Dette aspektet ved opplæringen ligger utenfor sosialiseringsteoriens forklaringer. I NT kommer dette spesielt klart fram når vi ser at Den Hellige Ånd blir gitt til alle kristne, så de får en indre drivkraft til å følge reglene og normene som gis (Apg 2,15-17; Gal 5,16-26). Gud tar i bruk de samme ordene og den samme kunnskapen som brukes for å sosialisere mennesker inn i det kristne fellesskapet, og anvender dem til å skape et nytt liv i mennesker i det de kommer til tro på Kristus.

2.4 Sosiologien – en hjelpedisiplin for utviklingen av misjonsstrategier?

1. Hva er en misjonsstrategi?

I Sæverås' og Solheims bok *Innføring i Missiologi* forklares kort og greit hva en misjonsstrategi er: «Strategien setter først opp den målsettingen vi har for vårt arbeid og de prinsipper vi arbeider etter, og deretter hvordan en i store

¹⁵⁹ Selv om ikke urkirken oppfattet alt i GT som forpliktende, hadde den GT som hellig skrift, og NT kan derfor ses på som et uttrykk for hvordan urkirken forholdt seg til innlæringen av mye GT-stoff. I 2.Tim 3,16ff kommer dette spesielt klart fram.

¹⁶⁰ Skrunes 1997:70-71.

trekk tenker seg arbeidet utført for å nå dette målet.»¹⁶¹ Det dreier seg altså om strategier for å nå ut med evangeliet til en spesiell folkegruppe. Men før man lager en slik misjonsstrategi, sier de, trekker man inn forskjellige disipliner som er med på å belyse både begrunnelsen for å drive misjon, og hvordan man kan nå ut med evangeliet til verden slik den er i dag.¹⁶² Vi må anse opplæring og disippelgjøring av kristne som en del av misjonsoppdraget (Matt 28,16-20), arbeidet er ikke fullført med forkynnelsen til omvendelse. En misjonsstrategi med dette utgangspunktet, vil derfor også innebære å drive god opplæring, med en forkynnelse som er rettet inn mot at kristne kan bli bevart. Kan sosiologien med sin sosialiseringsteori bidra som en hjelp i utviklingen av en slik misjonsstrategi?

2. Sosiologien – en hjelpedisiplin?

Vi har sett at sosiologien preges av en metodisk ateisme. Det gjør at den bare i begrenset omfang kan tas i bruk av missiologien. Skal man tenke misjon, og ikke bare kristianisering (kulturkristendom), må man også regne med et overnaturlig element: den allmektige og aktive Gud.¹⁶³ Om man hadde basert sin misjonsstrategi bare på sosiologiske overveielser, ville resultatet lett kunne bli en kristen farget kultur, men ikke at mennesker ble frelst til et nytt liv i et rett forhold til Gud. Likevel ser det ut til at en del av det Bibelen oppfordrer til under paraplyen opplæring, innebærer en form for sosialisering (Matt 28,20). Om man som misjonsstrateg anser sosialiseringen som en del av opplæringen, kan man lære av sosiologien hvordan sosialiseringen virker og hvordan den fremmes på en effektiv måte. Sosiologien blir dermed en hjelpedisiplin innen den kristne opplæringen.¹⁶⁴

For det andre kan sosiologien lære oss noe om hvor mye kristianisering og sosialisering inn i en kristen kultursammenheng ligner på sann kristendom der et rett forhold til Gud er det sentrale. Den kan vise oss hvor mye kristendom du kan praktisere uten at det finnes en autentisk tro. En slik «kristendom» uten et rett forhold til Gud advarer Bibelen mot. Misjonsstrategen bør derfor jobbe for å motarbeide en slik «mekanisk» sosialisering som bare kan regnes som en død tro. Misjon og «kristianisering» er ikke det samme, og sosialiseringsteorien kan altså tydeliggjøre for oss viktigheten av å fokusere på et rett gudsforhold i misjonsstrategien.¹⁶⁵

¹⁶¹ Solheim & Sæverås 1992:151.

¹⁶² Solheim & Sæverås 1992:151.

¹⁶³ Med «kristianisering» mener jeg rett og slett misjon uten noe overnaturlig element.

¹⁶⁴ Les videre om dette i avsnitt 3.1 & 3.2.

¹⁶⁵ Les videre om dette i avsnitt 3.3.

For det tredje tror jeg teorien kan gjøre oss bevisst på at mye av det vi kan kalle «kristne kulturelement», innlæres ubevisst og over lang tid. Dette kan hjelpe oss å forstå hvor vanskelig det er å tilpasse seg for de som ikke har vokst opp i en slik kultursammenheng. En menighet som ikke forstår at det er en overgang for en ikke-kristen å bli en del av det kristne miljøet, tror jeg vil ha vanskelig for å holde på nye kristne. Sosialiseringsteorien hjelper oss da å beholde nye kristne i menighetene ved at vi viser forståelse og gir dem tid til modning og utvikling.¹⁶⁶

Kritikken av sosialiseringsteorien, samt det faktum at det finnes flere sosiologiske teorier om hvorfor mennesker blir religiøse, minner oss om at en teori gir et forenklet bilde av virkeligheten. Sosialiseringsteorien er i stand til å forklare enkelte sider ved hvorfor vi velger å tro som vi gjør, men ikke alle sider ved det.

3 Sosialiseringsteorien anvendt i praksis – i misjonsstrategier

3.1 Teorien viser oss hvordan et miljø er med på å forme en kristen

Som jeg har vist, er det flere sammenfallende elementer mellom hvordan det jødiske og oldkirkelige miljøet bedrev opplæring, og hvordan sosiologien beskriver sosialisering. Barn som vokste opp preget av dette miljøet, ble sosialisert (bevisst eller ubevisst) inn i det, og fikk sin identitet der. Ut i fra denne kunnskapen kan vi spørre: Hvordan driver vi som kristne opplæring av våre barn i dag? Eller hvordan lærer vi opp nye kristne? Gjør vi det bare ved ord, kanskje på søndagsskolen eller i et trosopplæringskurs, eller påvirker vi dem bevisst i et kristent miljø, lar dem bli kjent med gode kristne forbilder (1 Tim 4,12), og legger til rette for at de kan danne sin identitet i dette miljøet? Det var jo tross alt dette de første kristne gjorde, med utgangspunkt i det Bibelen oppfordret dem til. Noen ganger – i noen miljøer – tror jeg det kan være en tendens til å la den kristne opplæringen bare handle om ord, uten at det blir tatt tilstrekkelig hensyn til de positive effektene som sosialisering inn i et kristent fellesskap medfører.

3.2 Teorien hjelper oss å tilpasse den kristne opplæringen

Sosialisering handler om forming og utvikling av mennesker.¹⁶⁷ Men hvilke faktorer er det som betyr mest i denne formingen? Er det familiedynamikken,

¹⁶⁶ Les videre om dette i avsnitt 3.4.

¹⁶⁷ Frønes 2007:15.

sanksjoner blant venner, forbilder på skolen eller andre faktorer? Og kan disse faktorene forandre seg med tiden?

1. Et samfunn i endring

Samfunnet har forandret seg ganske mye bare de siste tretti årene. Jeg skal nevne noen elementer som preger den oppvoksende generasjon, og som også ser ut til å påvirke sosialiseringen storsamfunnet bidrar til: 1) Det har blitt flere skilsmisser, selv om ekteskapsoppløsningen ikke er så voldsom som man kan få inntrykk av i media.¹⁶⁸ Dette fører med seg at flere barn ikke bor hos begge sine biologiske foreldre. Samtidig ser vi at familien betyr mye for barn og unge, og at familiene er mer harmoniske enn før.¹⁶⁹ 2) Flere tar høyere utdanning.¹⁷⁰ 3) Internett, TV-spill, mobiltelefon og datamaskiner har på mange måter revolusjonert hverdagen, og preger også barns lek og sosiale mønstre.¹⁷¹ Media fører til at mye større mengder informasjon absorberes og behandles enn før. 4) Måten lærere vinner respekt på har endret seg.¹⁷² Før fikk de respekt gjennom sin rolle som lærer, mens nå har generell skepsis til autoriteter ført til at læreren må vinne respekten gjennom sin person og sin kunnskap.¹⁷³

2. Hvordan preger det endrede samfunnet sosialiseringen?

På hvilken måte preger dette sosialiseringen av den oppvoksende generasjonen? Skilsmissebarn som vokser opp i to miljøer, ved at de veksler mellom morens og farens hjem, vil kanskje bli forvirret av at forskjellige normer møter dem i de to hjemmene, og bli usikker på hvilke normer de skal følge.¹⁷⁴ Utdanningssamfunnet avskjærer barn og unge fra mye voksenkontakt. De kommer sent ut i arbeidslivet.¹⁷⁵ Foreldre blir dermed viktigere voksenforbilder. Spesielt i harmoniske familier utøver foreldrene stor påvirkning på barna. Den tiden som barn bruker foran TV-en og på internett, preger dem.¹⁷⁶ De som før kanskje fikk forbilder og normer presentert primært av foreldre og andre voksne i nærmiljøet, blir nå også sosialisert av reklamefilmer, musikkidoler, og ungdomsmagasin. På internett kan man finne grupperinger av politisk eller religiøs art som samler seg i fora eller på chatte-sider. Om noen kommer inn i

¹⁶⁸ Frønes 2007:73-74.

¹⁶⁹ Holmqvist 2007:115-116.

¹⁷⁰ Frønes 2007:79-81.

¹⁷¹ Frønes 2007:96.

¹⁷² Frønes 2007:87-88.

¹⁷³ Andersen 2006:50 (bd II).

¹⁷⁴ Frønes 2007:78.

¹⁷⁵ Frønes 2007:115.

¹⁷⁶ Frønes 2007:99-100.

et slikt miljø, vil miljøet lett kunne bestemme hvilke idealer og forbilder som følges. All underholdningen som man tar til seg, representerer visse normer, som vil prege sosialiseringen.¹⁷⁷ Det at autoritetsroller ikke gir respekt i seg selv, fører til at kunnskapsrike og ekte personer får større innflytelse.¹⁷⁸ Venner spiller også en viktigere rolle enn før, og sanksjonene fra disse betyr muligens mer enn sanksjonene fra autoritetspersoner.¹⁷⁹

3. Hvordan kan vi tilpasse oss tidens sosialisering utfordringer i kristen opplæring?

For det første kan det se ut som om det er viktigere enn noen gang med autentiske og livsnære personer i de kristne miljøene. Jeg skal nevne to årsaker til det: 1) Ved at man i mediasamfunnet utsettes for store mengder informasjon, fører det til at man filtrerer ut mye av den. En av måtene til å velge ut den informasjonen som man ønsker å rette seg etter, tror jeg, er å se an personen som formidler den. Er det en person som utstråler ekthet og autensitet, eller en som bare prøver å «selge» noe? Vi ser at spesielt blant «fjortisene» er ekthet et viktig kriterium for å avgjøre hva og hvem som er verdt å høre på. En taler eller ungdomsleder som er livsnær og autentisk, tror jeg derfor vil vinne mange. 2) Om man tar i betraktning det faktum at personer i autoritetsroller har mistet myndigheten sin til å fortelle hva som er rett, og hvordan man skal leve, trenger man mer enn før noen som skaper tillitt og kan formidle det. Igjen, om det er en ekte og livsnær person som formidler noe, er det større sjanse for at denne personen blir etterfulgt, enn om det bare er en person i en autoritetsrolle.

For det andre tror jeg det er bruk for ledere og talere med lengre utdannelse. Utdanningssamfunnet understreker i seg selv behovet for utdanning.¹⁸⁰ Om man har ett år på bibelskole, noe som kunne være nok før i tiden, vil man falle igjennom om man taler til personer med master- og kanskje doktorgrader. Noe av årsaken til det, kan være at man mangler evnen til å nyansere det man snakker om, og argumentere for det man mener. Møter man en person som «bare mener noe», kan dette bli oppfattet som ureflektert og banalt, og det som blir sagt mister sin autoritet. Skal man skape ledere og forbilder som påvirker, er det altså nødvendig med utdannelse.

En tredje tilpasning man kan gjøre, er å bruke tid på kristen opplæring i familien. Foreldre representerer viktige voksenforbilder, og har i dagens mer

¹⁷⁷ Frønes 2007:102.

¹⁷⁸ Frønes 2007:61.

¹⁷⁹ Holmqvist 2007:115-116.

¹⁸⁰ Frønes 2007:60.

åpne familiesituasjon stor mulighet for påvirke barna sine. Foreldre har også innflytelse i kraft av at de er foreldre.¹⁸¹ Men hva med barn fra for eksempel skilsmissemfamilier, som kan bli mer forvirrede enn andre barn mht. normer, holdninger og rollemodeller? I NT ser vi at menigheten sammenlignes med en familie (Ef 2,19). Dette kan være et godt grunnlag å ta tak i, og gi disse barna gode voksenforbilder i menigheten.

Et fjerde element der informasjon om «den nye sosialiseringen» kan bidra med innsikter, er hvor mye den oppvoksende generasjonen preges av media. I 2000 så 9-12-åringer i gjennomsnittlig to timer TV hver dag, mens 13-15-åringer så litt mer.¹⁸² Også PC, internett og spill blir hyppig brukt av de som vokser opp i dag.¹⁸³ Både det som de bevisst lærer gjennom direkte informasjon på nettet, og det de underbevisst lærer gjennom underholdning, påvirker dem. For en som skal forkynne eller fungere som et kristent forbilde inn i en slik kultur, vil det være viktig å kjenne til i hvilken retning samtidskulturen trekker de unge, og forholde seg kritisk til disse tendensene ut i fra Bibelen.

3.3 Den kan fortelle oss noe om likhetene mellom kristen kultur og kristendom

I Bibelen møter vi flere steder kritikk rettet mot mennesker som lever et ytre religiøst liv, men som ikke egentlig har et rett forhold til Gud. I Jesaja møter vi noen som gjennomfører høytidene og den kultiske gudsdyrkelsen som er foreskrevet i Moseloven, men som ikke vil ta et oppgjør med synden i livet sitt (Jes 1,10-20). Dette irettesetter Jesaja dem for, og formaner til oppgjør (Jes 1,18-20). Et slikt oppgjør er nødvendig om en skal få leve under Guds velsignelse (Jes 1,18-20). I evangeliene møter vi grupperinger (for eksempel fariseerne og de skriftlærde), som var veldig nøye med å følge loven, men likevel blir irettesatt av både Johannes døperen og Jesus (Matt 3,7-12; 23). De hadde sin identitet i det jødiske folket og regnet seg som Abrahams barn (Matt 3,7-9), og de var nøye med å gjøre slik loven foreskrev. Men Jesus irettesatte dem for en feil forståelse av loven (Matt 23,23). På tross av deres ytre religiøsitet, beskrev Jesus dem som hyklere (Matt 23,13). Jesu møte med Nikodemus, en av jødernes rådsherrer som også var fariseer, tror jeg kan illustrere dette forholdet. Han ble undervist av Jesus om å bli født på ny (Joh 3,1-21). Selv om det ikke står direkte i teksten, tror jeg vi kan lese følgende ut

¹⁸¹ Frønes 2007:71.

¹⁸² Frønes 2007:100.

¹⁸³ Frønes 2007:106-108.

av den: At det ikke er nok å bare ha mye kunnskap om Gud, slik Nikodemus hadde, man må også bli født på ny. Mange av de religiøse lederne i Israel på Jesu tid var grundig sosialisert inn i det jødiske miljøet, men uten å ha et rett forhold til Gud.

Sosialiseringsteorien kan kaste et nyttig lys over dette. For dersom man ved en rent immanent forklaringsmodell kan forstå hvorfor mennesker følger bestemte normer, har en spesiell virkelighetsoppfatning, og en konkret identitet, vil vi også lettere kunne forstå hvor mye av et ekte forhold til Gud som kan imiteres ved god sosialisering. Det at en kristen mener det rette, lever rett, og gjennomfører alt som «forventes» av en kristen, trenger ikke ha sitt utgangspunkt i et rett og godt forhold til Gud. Det kan rett og slett være en konsekvens av sosialisering. Det er derfor viktig at forkynnelsen og undervisningen, som vil være viktig i enhver misjonsstrategi, avdekker og advarer mot dette problemet.

3.4 Å bli en kristen er også å bli en del av en kultur

De fleste kristne er også en del av en kristen kultur. Man blir sosialisert inn i den kristne menigheten eller det kristne miljøet som man vokser opp i, eller blir en del av i voksen alder. Alle som gjør det, venner seg umerkelig til en rekke normer og regler som kan være spesielle for dette miljøet. Om man er en av dem som blir kristen i godt voksen alder, kan det by på utfordringer. For selv om Bibelen spiller en avgjørende rolle for hva som kan aksepteres eller ikke i de fleste kristne sammenhenger, vil også disse sammenhengene ha normer og kjøreregler som man ikke finner beskrevet i Bibelen. Hvilken musikk skal man høre på? Hvordan bør man formulere seg når man taler eller når man ber? Hva forventes av en når det gjelder tjeneste i menigheten? Hvilken humor er populær? Hvordan er det man tiltaler hverandre? Hva er akseptert å mene eller å si høyt? Alt dette er noe en «ny kristen» må sosialiseres inn i. Sosialiseringsteorien kan rett og slett gjøre oss bevisste på hvilke elementer i et miljø som vil være fremmed for en som ikke er vokst opp i det miljøet. Det kan være nyttig for kristne som vil ta med ikke-kristne eller kirkefremmede til menigheten, å være seg klart bevisst denne forskjellen mellom bibelsk etikk og sosiale vaner i det konkrete kristne miljøet – som vi som kristne ikke er bundet av i kristen etisk forstand. Da kan man lettere være tålmodig, og kanskje forklare noen av forskjellene til den nye: Hva er bestemt av den kristne etikken og hva er bare miljøbestemte regler og vaner? Dermed vil en gjøre tilpasningen lettere for den som er ny i miljøet.

4 Oppsummering

Jeg har i denne artikkelen vurdert om sosiologien med sin sosialiseringsteori om religiøse valg kan bidra i utviklingen av misjonsstrategier og eventuelt hvordan.

Grunntanken i teorier om religiøs sosialisering er at man blir religiøs fordi man utsettes for forventninger fra miljøet rundt seg over lang tid, tilpasser seg disse forventningene, og etter hvert internaliserer dem. Sosialisering påvirker både normer, virkelighetsoppfatning, og identitet. Sosialiseringsteorien har møtt kritikk både fra sosiologisk og fra teologisk hold. Teorien forklarer ikke alt, men kan aksepteres som bidrag til en mer omfattende forståelse av hva som finner sted når et menneske vender om.

Teorien om religiøs sosialisering, som alle andre sosiologiske teorier, er utviklet på basis av en metodisk ateisme eller agnostisisme. Det gjør at den beskriver virkeligheten uten å ta med Gud som årsak. En slik teori vil derfor mangle viktige aspekter som teologien mener må høre med når Gud inkluderes som aktivt subjekt. Dersom vi utarbeider en misjonsstrategi på grunnlag av bare teorien om religiøs sosialisering, vil vi ende opp med «kristianisering» – ikke misjonering. Det finnes likevel punkter der sosiologien og teologien ikke trenger motsi hverandres forklaringer, men opptrer overlappende. Jeg har funnet at sosialiseringsteorien kan støtte opp om teologien om frellestilegnelsen på i alle fall tre felt:

1) *Det er viktig å drive god opplæring.* Vi kan finne påbud og forskrifter i Bibelen som tydelig passer inn i det sosiologien beskriver som sosialisering. Sosialisering ser altså ut til å havne innenfor det bibelske opplæringsbegrepet, som også er en del av misjonsbegrepet. Sosiologien, som vet mye om hvordan sosialisering virker, kan dermed hjelpe oss til å drive god kristen opplæring. Sosialiseringsteorien kan for eksempel hjelpe oss å forstå hvor viktig et miljø er for å forme en person, eller hjelpe oss å se hvilke elementer som er viktigst i sosialisering i dagens samfunn, slik at vi kan forholde oss til det i den kristne opplæringen og forkynnelsen.

2) *Det må være viktig å skille mellom kristendom og kristianisering.* I Bibelen møter vi flere ganger mennesker som lever religiøst uten å ha et rett forhold til Gud. De kan leve etter Bibelens normer og ha sin identitet i Guds folk, uten å ha et rett forhold til Gud. Sosialiseringsteorien kan hjelpe oss å forstå at mye i kristendommen som kan etterlignes uten at troen er med. Den kan forklare både hvordan normer, identitet og virkelighetsoppfatning har blitt en del av et

menneske, uten at vedkommende har fått noe forhold til Gud. Ønsker vi som kristne å føre folk inn i et rett forhold til Gud, er vi nødt å jobbe fram imot at et ekte gudsforhold blir skapt.

3) *Teorien framhever at et kristent miljø representerer en kultur.* Å bli en del av et kristent miljø er for mange nye kristne og kirkefremmede et steg inn i en ny kultur. Sosialiseringsteorien kan hjelpe oss å bli bevisst på dette, og legge til rette for at denne kulturkryssingen går mest mulig smertefritt for seg for de man inviterer inn i et kristent fellesskap eller en menighet. Den vil dessuten hjelpe oss å skille mellom den kristne etikken og miljøbestemte vaner og tradisjoner.

Litteratur

Andersen, Leif (2006): *Teksten og tiden. En midlertidig bog om forkyndelsen, bd II.* Fredericia: Forlagsgruppen Lohse.

Bibelen Den Hellige Skrift. NO-1988. Oslo: Norsk Bibel.

Frønes, Ivar (2007): *Moderne barndom.* Oslo: Cappelen Akademisk Forlag.

Furuseth, Inger & Repstad, Pål (2003): *Innføring i religionssosiologi.* Oslo: Universitetsforlaget.

Hegstad, Harald (2009): *Den virkelige kirke. Bidrag til ekklesiologien.* Trondheim: Tapir Akademisk Forlag.

Holmqvist, Morten (2007): *Del I: Undersøkelsen ss.24-114.* Jeg tror jeg er lykkelig... Ung tro og hverdag. Holmqvist, Morten (red.). Oslo: Kloster Forlag.

Skrunes, Njål (1997): *Fortell dem og lær dem!.* Bergen: NLA-Forlaget.

Solheim, Dagfinn & Sæverås, Olav (1992): *Innføring i Missiologi.* Oslo: Biblia.

Wrong, Dennis (1961): The Over-Socialized Conception of Man in modern Sociology. I: *American Sociological Review* 26: 184-194.

Hvilke momenter ved det vi omtaler som interkulturell kompetanse er viktig å vektlegge for misjonærer?

Sveinn Einar Zimsen
Misjonskandidat fra FiH våren 2012

1 Innledning

Begrepet interkulturell kompetanse favner vidt. Det er mye som kan regnes til en slik kompetanse. For eksempel all kompetanse en kan tilegne seg, som har med kommunikasjon på tvers av kulturer å gjøre, kan regnes som interkulturell kompetanse. I en kort artikkel kan ikke alt som kan klassifiseres som interkulturell kompetanse, berøres. Det må holde med noen sentrale elementer.

I første delen av artikkelen vil jeg gjøre rede for noen hovedpunkter i interkulturell kompetanse. Jeg vil gi et bilde av hva interkulturell kompetanse dreier seg om. Artikkelens andre del skal handle om misjonærens behov for interkulturell kompetanse. Her vil jeg, med utgangspunkt i den første delen, forsøke å vise hvilke sider av en slik kompetanse som er spesielt viktig for misjonærer.

I den første delen av artikkelen vil jeg hovedsakelig benytte meg av Henrik Bøhns og Magne Dypedahls bok, *Veien til interkulturell kompetanse* (Bergen: Fagbokforlaget, 2009). De gir oss en god fremstilling av det jeg vil ta for meg i denne artikkelen. Jeg har i tillegg lest Øyvind Dahls bok, *Møter mellom mennesker, Interkulturell kommunikasjon* (Oslo: Gyldendal Norsk Forlag, 2001). Dahl tar opp mye av de samme temaene som Bøhn og Dypedahl.

I den andre delen vil jeg støtte meg til fem forskjellige forskere som jeg synes bidrar med viktige synspunkter angående mitt tema. Disse er: Tormod Engelsviken (2004), Ingrid Eskilt (2004), Paul Hiebert (1985), Asbjørn Kvalbein (1999) og Dagfinn Solheim og Olav Sæverås (1992).¹⁸⁴ Bibelsitatene i artikkelen er fra *Norsk Bibel*, 1988 (NB-88).

¹⁸⁴ Se litteraturlisten for utfyllende informasjon.

2 Interkulturell kompetanse

Interkulturell kompetanse kan beskrives som evnen til å kommunisere hensiktsmessig og på en passende måte med mennesker som har en annen kulturell bakgrunn.

Interkulturell kompetanse er ikke noe en er født med, men en utvikler den igjennom erfaringer, kunnskapstilegnelse og refleksjon. Det handler om å gjøre kommunikasjon og samhandling lettere mellom folk fra ulik kulturell bakgrunn.

Som mennesker ligner vi naturligvis på hverandre på mange vis, vi har mange felles trekk. Men når vi skal kommunisere med mennesker som kommer fra en annen kulturell setting, er et av de største problemene at vi antar at de andre er som oss. Bøhn og Dypedahl tar opp en rekke begreper som kaster lys på ting som kan være til hinder for en fruktbar kommunikasjon. Noen av disse begrepene er *ethosentrisme, stereotypier, fordommer, ulike verdensbilder, ulike verdier, ulike normer og ulike kommunikasjonsmåter*.¹⁸⁵ Jeg skal i det følgende ta for meg noen av disse sentrale begrepene og forsøke å tegne et bilde av hva interkulturell kompetanse innebærer.

2,1 Kommunikasjon og kultur

1. Kommunikasjon

Ordet kommunikasjon kommer av det latinske ordet *communis* som betyr felles. Kommunikasjon forutsetter altså minst to aktører. Disse gjør noe sammen, de viser en bestemt atferd, utveksler informasjon eller formidler et budskap. Ved kommunikasjon er det tre hovedkomponenter: Sender, mottaker og budskap. Budskapet må gis en spesiell form for å kunne formidles, dette heter på fagspråket at budskapet «kodes», et kodet budskap kalles «signal». I mange tilfeller skjer denne kodingen igjennom språk, men det kan også skje igjennom kroppsspråk, oppførsel, tegn osv. Hos mottakeren foregår en lignende prosess som hos senderen. Mottakeren vil prøve å tolke, eller «dekodet» signalet.¹⁸⁶

2. Kultur som et isfjell

Begrepet *kultur* er innholdsrikt. I denne artikkelen vil jeg forholde meg til følgende definisjon: Kultur er mer eller mindre integrerte idé-, følelses-, og verdisystem som er felles for en gruppe mennesker. Og menneskenes

¹⁸⁵ Bøhn og Dypedahl 2009: 12-16.

¹⁸⁶ Solheim og Sæverås 1992: 111- 112.

oppførselsmønstre knyttes til dette. En kultur vil altså i stor grad styre gruppen mennesker som tilhører den når det gjelder tanker, følelser og handlinger.¹⁸⁷

Når vi møter noen med en annen kulturell bakgrunn enn oss selv, er det ting vi merker oss med en gang. Det er f.eks. uproblematisk å oppdage om vedkommende snakker et annet språk, har andre skikker, kler seg på en annen måte osv. Når kulturelle elementer er så i øyenfallende, kan en relativt lett forholde seg til dem. Men det er ikke like enkelt å oppfatte hvordan andre mennesker tenker. Det er viktig å være klar over at kulturen stikker dypere ned enn det en umiddelbart legger merke til. Vi merker oss også at de usynlige elementene ved en kultur påvirker kommunikasjon og samhandling i veldig stor grad. De usynlige kulturelementene er f.eks. verdensbilder, trosoppfatninger, verdier og normer. Kulturer kan altså sammenlignes med isfjell der de mest iøynefallende elementene, som for eksempel språk og matkultur, befinner seg over vannoverflaten mens de mest grunnleggende, for eksempel verdier og verdensbilde er mindre synlige (under vann).¹⁸⁸

Interkulturell kompetanse kan en ha i forskjellig grad, og helt utlært blir en aldri. Men det er viktig, hvis en vil utvikle sin interkulturelle kompetanse, å være klar over at kulturer er komplekse. En må bli bevist hvordan likheter og forskjeller i tankemønstre kan påvirke vår kommunikasjon og omgang med andre mennesker. Det er mange viktige element i de nedre delene av isfjellet.

3. Verdensbilde

Verdensbildet er kanskje det mest grunnleggende i en kultur. Det sier noe om de store spørsmålene menneskene har, som: Hvorfor er vi til? Hva skjer etter døden? Hvorfor skjer ting? Verdensbildet sier noe om menneskenes forhold til de store sammenhengene i livet. Det finnes uendelig mange typer verdensbilder, men en kan kanskje dele dem opp i to hovedkategorier: (1) De vitenskapelige verdensbildene der en har et grunnleggende rasjonelt syn på tilværelsen, det som en mener er sannhet, er knyttet til erfaringsbasert kunnskap. (2) De metafysiske og religiøse verdensbildene der man i større grad godtar fenomener som ikke kan observeres, med åndelige perspektiver på livet. En kan si at verdensbildet danner grunnlaget for *verdier* i en kultur. Verdier sier noe om hvilke holdninger en bør møte andre mennesker med.¹⁸⁹

¹⁸⁷ Hiebert 1985: 30.

¹⁸⁸ Jf. Bøhn og Dypedahl 2009: 50.

¹⁸⁹ Et eksempel på verdiforskjeller kan være at i U.S.A. vil det oppfattes som positivt å uttrykke følelser, mens i Kina vil dette kanskje oppfattes negativt.

Verdier kan så bli konkret uttrykt i *normer* – altså som bud og regler for hvordan en bør oppføre seg i den aktuelle kulturen.¹⁹⁰

2,2 Etnosentrisme

Etnosentrisme handler om å sette sitt eget perspektiv og sin egen kultur og folkegruppe i sentrum når en betrakter verden rundt seg. En regner sin egen kulturs produkter, tenkemåter, og væremåter som bedre enn andres.¹⁹¹ Det er antagelig umulig å ikke være etnosentrisk i den forstand at vi tolker verden fra vårt ståsted. Men i kommunikasjon på tvers av kulturgrenser er det viktig å kunne se ting fra de andres ståsted, fra deres perspektiv.

For å utvikle interkulturell kompetanse er det viktig å bearbeide sin etnosentrisme. Første skritt er å oppdage den og bli bevisst at den er der. Så må en lære seg å kjenne når den gjør seg gjeldende. Vi må lære oss å reflektere over andre menneskers kulturelle atferd og være åpne for at våres måte ikke nødvendigvis er den eneste rette. Fra et bibelsk etisk perspektiv vil mye av kulturforskjellene være å regne som *adiafora*.

Mennesker har forskjellige verdensbilder, verdigrunnlag, normsystemer, tradisjoner, vaner osv. Hvis en ikke klarer å sette seg inn i andre menneskers måte å tenke på, blir kommunikasjonen og samhandlingen vanskelig. Evnen til å kunne se ting fra forskjellige perspektiver er grunnleggende når en skal utvikle interkulturell kompetanse. Det er viktig å kunne flytte perspektivet og unngå å bruke sin egen kultur som norm for det som er riktig eller en rett tolkning av verden i alle ting. Det handler ikke om å skulle forlate sitt eget ståsted, men å etablere et grunnlag for en god kommunikasjon. Ved å øve opp evnen til å se verden fra forskjellige perspektiver kan en få et mer åpent perspektiv på hva som kan være akseptabel eller ikke. Bøhn og Dypedahl kaller det «multiperspektivet».¹⁹² Det å kunne tilpasse kommunikasjonen til samtale-partneren er altså en viktig del av det vi regner som interkulturell kompetanse.

Det er også en fordel å kunne *føle* verden fra andres ståsted. En må ha *empati* for å kunne bekjempe etnosentrisme hos seg selv. Evnen til å leve seg inn i et annet menneskes situasjon, tanker og følelser er en stor del av det jeg her omtaler som interkulturell kompetanse. I følge Bøhn og Dypedahl bør en utvikle en viss grad av *kulturrelativisme*, uten å bli fullstendig kulturrelativisk. I sin ytterste konsekvens fører kulturrelativismen til at ingenting er generelt

¹⁹⁰ Bøhn og Dypedahl 2009: 49-52.

¹⁹¹ Dahl 2001: 28.

¹⁹² Bøhn og Dypedahl 2009: 16-17.

uakseptabelt. For en misjonær som anser seg som bundet av den kristne etikken, er dette selvsagt ikke tilfelle. På samme måte som vi ikke skal avise noe med en gang når det er annerledes enn det vi er vant til, skal vi ikke automatisk akseptere alt som gjøres eller tenkes i andre kulturer. Det handler definitivt ikke om å forlate våre kristne moralske grunnprinsipper. Men vi blir utfordret til å tenke gjennom hvorfor vi handler eller tenker slik vi gjør. Hvor drar egentlig Bibelen grensene mellom det tillatte og det forbudte? Hva kan være godt og tjenlig innen en bibelsk ramme i den nye sammenhengen? Hva i våre egne tradisjoner er egentlig bare menneskebud, som vi godt kan legge fra oss i den nye sammenhengen?

2.3 Stereotypier og fordommer

Stereotypier er forenklete og generaliserte beskrivelser av en gruppe mennesker.¹⁹³ Disse er ofte basert på begrensede personlige erfaringer eller allmenne, forenklete forestillinger om hvordan mennesker fra denne gruppen oppfører seg, tenker og tror.¹⁹⁴ Alle mennesker bærer på noen stereotypiske oppfatninger. Grunnen til dette er at vi er mentalt anlagt slik at vi tenker i forenklete kategorier. Problemet med slike stereotypier er først og fremst at en risikerer å ta beslutninger som er basert på antagelser og forventninger som ikke stemmer med virkeligheten. Bøhn og Dypedahl påpeker at det finnes både negative og positive stereotypier. Begge deler kan være uheldig for god kommunikasjon, selv om de negative skader mest. En positiv stereotypi trenger ikke å være et problem, men den kan være årsak til unødvendig skuffelse når forventninger ikke blir innfridd. Men negative stereotypier er alltid et problem. Hvis en har en negativ holdning til andre mennesker i utgangspunktet, er sjansen stor for at disse holdningene på en eller annen måte vil påvirke kommunikasjonen. Når dette skjer kommer en inn i en ond sirkel som lett går ut over forholdet til dem en kommuniserer med.¹⁹⁵ Hvis en f.eks. har en negativ stereotypisk holdning til drosjesjåfører, og er sikker på at ingen av dem følger trafikkreglene, og så sitter en i drosje og snakker med sjåføren, kan den negative stereotypien en bærer på påvirke måten en kommuniserer på. Dette kan irritere sjåføren slik at han begynner å kjøre fortere. I og med dette blir de negative forestillingene en har om drosjesjåfører bekreftet, selv om de ikke nødvendigvis stemmer med virkeligheten.

¹⁹³ Dahl 2001: 25.

¹⁹⁴ Bøhn og Dypedahl 2009: 35.

¹⁹⁵ Bøhn og Dypedahl 2009: 36-37.

Selv med god interkulturell kompetanse kan en risikere å komme inn i slike onde sirkler. Da er det viktig at vi viser respekt i møte med mennesker vi kan tenke oss vi har stereotypiske forestillinger om, for å unngå at disse går ut over kommunikasjonen. Mangel på respekt er en typisk kilde til dårlig kommunikasjon.¹⁹⁶

Fordommer er negative og emosjonelle reaksjoner på andre grupper mennesker enn den en selv tilhører. Det er vanskelig å trekke grensen mellom negative stereotyper og fordommer, men fordommer sitter dypere enn stereotyper og de kan aldri være positive.¹⁹⁷

En kan ikke oppnå god kommunikasjon, hvis en slipper fordommer til i prosessen. All kritikk mot en gruppe må være saklig og bygge på fakta hvis den skal nå frem. Å reagere instinktivt på en negativ måte ovenfor personer bare fordi de tilhører en gruppe vi har fordommer mot, er ødeleggende for all kommunikasjon. Fra et kristen etisk perspektiv bør en gjøre det en kan for å kvitte seg med fordommer.

2.4 Dobbeltkommunikasjon, symmetri og asymmetri

I interkulturell kompetanse inngår at en er seg bevisst forholdet mellom det en kommuniserer med ord og det en kommuniserer med handlinger. En må være klar over at kommunikasjon ikke bare skjer med ord men også igjennom atferd og livsstil. En utlending som maner til nøysomhet, men selv lever i luksus, blir neppe trodd eller tatt seriøst. Hans livsstil og atferd kommuniserer noe annet enn hans ord. Dette kalles «dobbeltkommunikasjon». Det er også viktig å være klar over at den relasjon en har til den en kommuniserer med påvirker kommunikasjonen. Relasjonene kan være enten *symmetriske* eller *asymmetriske*. En symmetrisk relasjon innebærer at partene regner hverandre som likeverdige. Da er altså kontroll, makt og myndighet jevnt fordelt mellom partene. Asymmetrisk relasjon er det motsatte, altså at den ene parten har mer makt, kontroll eller autoritet enn den andre. Det er ikke nødvendigvis slik at en i alle tilfeller skal strebe etter å ha en symmetrisk relasjon., I en organisasjon vil det f.eks. alltid være lagt opp til et asymmetrisk forhold mellom over- og underordnede. En bør være klar over at dette påvirker kommunikasjonen enten det er snakk om den ene eller den andre typen relasjoner.¹⁹⁸

¹⁹⁶ Bøhn og Dypedahl 2009: 40.

¹⁹⁷ Bøhn og Dypedahl 2009: 42.

¹⁹⁸ Dahl 2001: 30.

2.5 Verbal og ikke-verbal kommunikasjon

Verbal kommunikasjon er den kommunikasjon som skjer med ord. Den forutsetter for det første at en mestrer det språket som anvendes, eller kan få det tolket til et språk som en mestrer. Men det å forstå verbal kommunikasjon handler om mer enn bare språk. I forskjellige kulturer opererer en med forskjellige kommunikasjonsstiler. Hvis en ikke er klar over dette kan dette føre til alvorlige misforståelser. I Nord-Amerika og Nord-Europa er den mest vanlige kommunikasjonsstilen det som kalles *lineær kommunikasjonsstil*, dette betyr at vi vil at vår samtalepartner kommer fort til poenget sitt og at han holder seg til saken. Budskapet skal altså være sekvensielt eller punkt for punkt frem til et poeng. De som er vant til en slik verbal kommunikasjon kan fort føle at andre kommunikasjonsstiler, som de vi kaller *sløyfekommunikasjon*, *spiral-*, eller *sirkulærkommunikasjon*, blir vanskelige å følge. Dette kan være forstyrrende for kommunikasjonen.¹⁹⁹ Men faktum er at flertallet av verdens befolkning har en annen kommunikasjonsform enn folk i Nord-Amerika og Nord-Europa. Den verbale kommunikasjonen kan på mange andre måter variere fra kultur til kultur, den kan være formell og uformell, direkte og indirekte, osv. Jeg skal her ikke gå nærmere inn på spesifikke kulturelle forskjeller når det gjelder verbal kommunikasjon. Utfordringen er å finne ut hva andre prøver å fortelle, uten å la forskjellige kommunikasjonsstiler distrahere for mye.²⁰⁰

Det er viktig for en som har behov for interkulturell kompetanse å merke seg at en stor del av all kommunikasjonen skjer ikke-verbalt. Det vil si at kommunikasjonen skjer ved andre faktorer enn selve ordene vi uttaler. Det kan være stemmeleie, øyekontakt, ansiktsuttrykk, fakter, kroppsholdning, klær en har på seg, osv. Det er vanskelig å si eksakt hvor stor del av kommunikasjonen som skjer ikke-verbalt, men svært mye kommuniseres uten bruk av ord.

Noen forskere mener at over 90 % av all kommunikasjon som foregår mellom to personer ansikt til ansikt, er ikke-verbal. Denne typen kommunikasjon er noe som læres, ofte i sosiale sammenhenger, en plukker opp fakter, ansiktsuttrykk, stemmebruk og lignende. Generelt skjer ikke-verbal kommunikasjon ofte instinktivt og ureflektert. Ikke-verbale signaler er ofte

¹⁹⁹ *Sløyfekommunikasjon* betyr at en går fra et tematisk hovedpunkt til et bi-tema, og deretter tilbake til hovedtemaet, før en går videre til neste hovedtema. *Spiralkommunikasjon* betyr at en går rundt i verbale sirkler, før en kommer frem til poenget. En slik form for kommunikasjon er ofte preget av et uttrykksfullt språk med mye symbolbruk, metaforer og lignelser. *Sirkulær kommunikasjon* ligner på spiral formen, men her er det ikke sikkert en kommer frem til et poeng i det hele tatt. En beveger seg i en sirkel rundt poenget. (Bøhn og Dypedahl 2009: 68-69).

²⁰⁰ Se Bøhn og Dypedahl 2009: 65-79 for mer om kommunikasjonsstiler og spesifikke utfordringer.

kulturelt bestemte, de kan altså bety forskjellige ting i forskjellige kulturer. Noen ikke-verbale uttrykk må likevel kunne sies å være ganske universelle, som f.eks. et smil. Når personer fra forskjellige kulturer skal tolke hverandres ikke-verbale kommunikasjon kan det fort oppstå misforståelser. Det er derfor viktig å være klar over at det kan være store kulturelle forskjeller på dette området.²⁰¹

3 Misjonæren og interkulturell kompetanse

Jeg har nå tatt for meg noen viktige elementer av interkulturell kompetanse, og vil i det følgende drøfte misjonærens rolle i forhold til dette.

Misjon er grenseoverskridende fordi den har som mål å nå mennesker på tvers av geografiske og kulturelle grenser. Det interkulturelle er et av kjennetegnene ved misjon. Det er ikke dermed sagt at misjon ikke kan foregå innenfor en kultur.²⁰² Men i denne sammenhengen vil jeg fokusere på den delen av misjon som berører det interkulturelle.

Budskapet er for alle folk, uavhengig av kulturell bakgrunn. Evangeliet hører ikke mer hjemme i en kultur enn en annen. Evangeliet ble riktig nok gitt innenfor den israelittiske konteksten fra Abraham til Kristus, men det er ikke begrenset til jøder. Det skal forkynnes og forstås i alle kulturer og må kommuniseres igjennom menneskelige tankemønstre og språk, dette har igjennom historien vært en utfordring for misjonen. Allerede i Apostlenes gjerninger blir det reist spørsmål om de hedninger som kom til tro måtte bli jøder før de kunne bli kristne (Apg 15). Svaret på det spørsmålet var et klart nei.²⁰³

3.1 Misjonæren og etnosentrisme

En av de største svakhetene ved misjon i moderne tid har vært at en ikke har klart å skille mellom menneskelig kultur og evangeliet. Misjonærer har for ofte forbundet sin egen kultur med evangeliet og tenkt at kulturen er en del av evangeliet. Tanken har altså vært at den kulturen en selv tilhørte, var den *kristne* kulturen. Dette har ført mye vondt med seg. Når en har knyttet evangeliet opp mot vestlige kulturer har en brukt evangeliet til sette seg og sin kultur over andre kulturer. Man har gjort evangeliet unødig fremmed for folk

²⁰¹ Bøhn og Dypedahl 2009: 81-94.

²⁰² Engelsviken 2004: 242.

²⁰³ Hiebert 1985: 52-53.

med en annen kulturbakgrunn.²⁰⁴ I Apostelgjerningene 15, sier Jakob til de andre apostlene: *Derfor mener jeg at vi ikke skal gjøre det vanskelig for dem av hedningene som omvender seg til Gud. (Apg 15, 19).*

Det er viktig at misjonærer er klare over faren ved etnosentrisme, og at en ikke gjør det vanskeligere enn nødvendig for folk å ta imot det kristne budskapet. Når dette er sagt, er det også viktig å si at en kulturel relativistisk holdning er heller ikke forenelig med kristendommen. Dette gjør Jakob også klart (se Apg 15,20). Det vil ofte være elementer ved en kultur som ikke er forenlige med kristen tro. Dette må en misjonær ta tak i og advare mot. Dette har også nordmenn opplevd under kristningstiden, en reiv hovene og brente avgudsbilder som var en del av kulturen. Selv om mange da gikk for hardt fram, kunne i alle fall ikke den nye troen forenes med den gamle.

I Lausannepakten (§ 10) heter det: *Kulturen må alltid prøves og bedømmes utfra Skriften... Evangeliet forutsetter ikke at noen kultur er overlegen i forhold til andre, men vurderer alle kulturer i overensstemmelse med Bibelens egne kriterier for sannhet og rettferdighet, og krever moralske absolutter i enhver kultur.... Kristne arbeidere som står i evangeliseringsoppdraget, må ydmykt søke å kvitte seg med det som ikke er del av ens personlige særpreg, for å bli tjenere for andre, og kirker må prøve å omforme og berike kulturen, - alt til Guds ære.²⁰⁵*

3.2 Å lære kulturen å kjenne

Hvis en reiser ut som misjonær med stereotypiske forestillinger om hvem en kommer til å møte, risikerer en at kommunikasjonen blir preget av forventninger og holdninger som ikke stemmer med virkeligheten. Dette kan så føre til at de en prøver å kommunisere med, reagerer på disse holdningene, og dermed er den onde sirkelen i gang. Her bør en misjonær være varsom og klar over at de forestillingene og forventningene han/ hun bærer med seg ikke nødvendigvis er riktige.

En overlegen eller diskriminerende holdning er veldig ødeleggende for et misjonsarbeid. Det er heldigvis slik at få misjonærer ønsker å opptre overlegent ovenfor andre mennesker, men det kan være skjulte og ubeviste holdninger som, uten at misjonæren merker det, kommer til uttrykk i møte med folk. Det kan være at en ikke har tillit til landets folk, dermed blir det vanskelig

²⁰⁴ Hiebert 1985: 53.

²⁰⁵ Solheim og Sæverås 1992: 88.

å få venner blant dem. Dette må en misjonær være klar over, og forsøke etter beste evne å forstå innenfra den kulturen han/hun er kommet til.²⁰⁶

En kultur kan forstås opp til en viss grad ved å studere den på egenhånd. Antropologiske studier kan hjelpe en på veien til en bedre forståelse. Men en lærer den best å kjenne ved å la seg involvere i den. Når en misjonær kommer ut, vil han/hun i mange tilfeller bli en del av et misjonærmiljø der han/hun lever tett på andre folk fra samme land og kultur. Dette er ikke nødvendigvis negativt, men hvis det blir til at en i liten grad tar del i kulturen i vertslandet, kan dette gå ut over forståelsen av den kulturen en skal arbeide i.²⁰⁷

3.3 Misjonærens levesett og stilling

I mange tilfeller vil en misjonær være i en situasjon der han/hun skiller seg ut fra den lokale befolkningen med hensyn til økonomi, utdanning, levesett osv. I slike tilfeller er det spesielt viktig at det som blir kommunisert, stemmer overens med andre signaler en sender ut. En misjonær kan ikke regne med å bli hørt og tatt seriøst hvis han/hun kommuniserer dobbelt.

Det er viktig at misjonæren er klar over hvordan disse forskjellene påvirker kommunikasjon og samhandling, og tenker igjennom hvordan en kan nærme seg folk med en langt lavere levestandard. En må likevel vokte seg for å dra forhastede slutninger ut fra likhetsprinsippet. Hvis en skulle ha jevnet ut alle forskjellene, måtte en dels hjelpe de lokale menneskene til et bedre liv, og dels senke sin egen levestandard. Verken det første eller det andre punktet er uproblematisk. Mye økonomisk støtte kan skape avhengighet som kan gjøre mer skade enn gagn når de som mottar støtten, engang må stå på egne ben. En misjonær bør leve nøysomt og ta hensyn til den lokale situasjonen, men en må også ta hensyn til sin egen helse og trivsel og ikke minst ansvaret for ens egne barn.²⁰⁸ Ulikheter trenger ikke å være noe negativt, her gjelder det å ha et reflektert forhold til forskjellene i lys av den aktuelle kulturen.

Det er også viktig at en misjonær er klar over hvordan symmetriske og asymmetriske relasjoner påvirker kommunikasjon. I mange tilfeller vil en misjonær befinne seg i asymmetriske relasjoner med dem en arbeider blant. En som reiser som misjonær til et land der utdanningsnivået er lavt, vil en ofte få en rådgiverrolle. Da blir misjonæren den som sitter med ekspertisen og den som kan hjelpe de trengende. Dette trenger ikke å være negativt hvis misjonæren har reflektert over hva asymmetriske relasjoner gjør med

²⁰⁶ Solheim og Sæverås 1992: 130.

²⁰⁷ Hiebert 1985: 81.

²⁰⁸ Solheim og Sæverås 1992: 132-133.

kommunikasjonen med de lokale. Vi finner også asymmetriske forhold som peker andre veien, altså at misjonæren blir ansatt i en lokal kirke der han/hun får en stilling underordnet lokale ledere. Hvordan kommunikasjonen fungerer mellom misjonæren og det lokale folket, kommer mye an på i hvilken grad misjonæren har reflektert over disse forholdene.²⁰⁹

3.4 Språklæring

Misjonærens viktigste oppdrag er å formidle et budskap. En er derfor avhengig av å bli forstått. En kan i mange tilfeller kommunisere greit nok ved bruk av tolk, men ofte vil avhengighet av tolkning hemme kommunikasjonen betydelig. Tolkning er en innviklet prosess der budskapet lett kan endres. Hvis f.eks. en norsk misjonær skal arbeide i en Oromo landsby i Etiopia og ikke kan noe etiopisk språk, må han for det første bruke et annet språk enn sitt eget, engelsk vil være naturlig. Deretter må tolken høre budskapet og oversette det til amharisk, som er det nasjonale språket og i noen tilfeller må det en tredje person til for å oversette budskapet fra amharisk til oromo. Det sier seg selv at en slik prosess påvirker budskapet. Det beste i denne situasjonen hadde vært at misjonæren lærte seg oromo.

Det er et møysommelig arbeid å lære et nytt språk. Språk er mer eller mindre knyttet til kulturen og gjerne begrenset av denne. Derfor er det vanskelig å mestre et språk uten å lære kulturen å kjenne.²¹⁰ Språket gir en pekepinn om hva som er viktig innen vedkommende kultur. Det er utallige utfordringer en kan møte i forbindelse med verbal kommunikasjon på tvers av kulturgrenser.

I tillegg må en misjonær lære seg å tolke og bruke den ikke-verbale kommunikasjonen. Som vi har sett ovenfor, varierer betydningen av ikke-verbale signaler fra kultur til kultur. For en misjonær vil det å sette seg inn i det ikke-verbale språket være av stor betydning. Det er mange eksempler på at kommunikasjon mellom folk fra forskjellige kulturell bakgrunn blir brutt, eller negativt påvirket på grunn av feil signaler. Som eksempel på dette kan jeg ta for meg øyekontakt. En misjonær i Japan kan få et problem når han møter en respektert person og ser vedkommende rett inn i øynene. I Japan oppfattes det, tradisjonelt sett, ubehagelig og kanskje litt frekt hvis en person av lavere rang bruker øyekontakt på denne måten. I den arabiske verden er det motsatt, hvis en ikke ser en araber rett inn i øynene i samtale, vil han oppfatte

²⁰⁹ Solheim og Sæverås 1992: 132.

²¹⁰ Dahl 2001: 82.

det som at en har noe å skjule, eller ikke er helt til å stole på.²¹¹ Et annet eksempel kan være et nikk, som kan bety nei i noen kulturer, men ja i andre. Slike eksempler er det uendelig mange av. En misjonær bør opparbeide seg sensitivitet på dette området, slik at kommunikasjonen ikke hindres av følelsesmessige barrierer.²¹²

4 Oppsummering

Jeg har nå gjort rede for noen viktige punkter som inngår under interkulturell kompetanse, og vist hvordan disse elementene har betydning for en misjonær. Jeg har gått ut ifra at interkulturell kompetanse er evnen til å kommunisere hensiktsmessig med mennesker som har en annen kulturell bakgrunn. Denne kompetansen innebærer vid kunnskap om kommunikasjon og kultur. For å gi et innblikk i interkulturell kompetanse har jeg forsøkt å forklare noen sentrale begreper som: etnosentrisme, stereotyper og fordommer, dobbeltkommunikasjon, symmetriske og asymmetriske relasjoner og verbal og ikke-verbal kommunikasjon.

Jeg har vist at kulturer har både synlige og usynlige elementer og at det er viktig å komme på innsiden av en kultur hvis en skal lære den å kjenne. For en misjonær som skal formidle evangeliet inn i en annen kultur enn sin egen, er det viktig å være klar over sin, kanskje ubeviste, etnosentrisme hvis han/hun skal kunne kommunisere på en god måte. Evnen til å kunne reflektere over andres kulturelle atferd uten å bruke sin egen kultur som målestokk for hva som er riktig og bra, er en viktig side ved interkulturell kompetanse og en viktig egenskap hos en misjonær. Det å kunne møte en kultur fordomsfritt og uten å la stereotypiske forestillinger prege kommunikasjon og samhandling er også en viktig del av interkulturell kommunikasjon. De forestillinger en har på forhånd, er ikke nødvendigvis sanne om dem en vil møte i den nye kulturen.

Det å være klar over konsekvensene av dobbeltkommunikasjon og unngå den er også en viktig del av interkulturell kommunikasjon. For en misjonær er dette veldig viktig, det blir vanskelig å skape gode relasjoner med folk hvis ens liv ikke samsvarer med ens tale.

Jeg har også vist at kommunikasjon skjer minst like mye uten ord som med ord. Begge disse kommunikasjonsformene er viktige for en som vil lære å kommunisere på en hensiktsmessig måte i en ny kultur. For en misjonær er det viktig å lære språket på begge disse områdene. Misjonærens viktigste

²¹¹ Dahl 2001: 116.

²¹² Kvalbein 1999: 224.

oppdrag er å kommunisere et budskap, han/hun må derfor forstå og bli forstått. Språklæring er en tidskrevende og vanskelig prosess, språk og kultur er tett knyttet sammen; det er derfor viktig å komme på innsiden av den aktuelle kulturen.

Litteratur

Bøhn, Henrik og Dypedahl, Magne (2009): *Veien til interkulturell kompetanse*. Bergen: Fagbokforlaget Vigmostad & Bjørke AS.

Dahl, Øyvind (2001): *Møter mellom mennesker, Interkulturell kommunikasjon*. Oslo: Gyldendal Norsk Forlag AS.

Engelsviken, Tormod (2004): "Misjon og kultur" I: *Missiologi i dag 2. utgave*. Berentsen, Jan-Martin Engelsviken, Tormod Jørgensen, Knud (red.). Oslo: Universitetsforlaget.

Eskilt, Ingrid (2004): "Misjon og kultur" I: *Missiologi i dag 2. utgave*. Berentsen, Jan-Martin Engelsviken, Tormod Jørgensen, Knud (red.). Oslo: Universitetsforlaget.

Hiebert, Paul G. (1985): *Anthropological Insights for Missionaries*. Michigan: Baker Book House.

Kvalbein, Asbjørn (1999): *God kontakt, Praktisk kommunikasjonslære*. Kristiansand: IJ-forlaget.

NB-88 *Norsk Bibel*, 1988.

Solheim, Dagfinn og Sæverås, Olav (1992): *Innføring i Missiologi*, Studiebibliotek for Bibel og Misjon nr 1. Oslo: Biblia/Fjellhaug skoler.