



Meningsfull tro i sosiokulturell kontekst

– en undersøkelse av forholdet mellom gudsåpenbaring og kultur

Asle Jøssang

Førsteamanuensis i interkulturelle studier

NLA Høgskolen / Fjellhaug Internasjonale Høgskole

asle.jossang@nla.no

Abstract: This article contributes towards developing a “theology of culture”. It explores and strengthens our understanding of the role of culture in God’s administration and communication with humankind. Contextualization is not simply a “good strategy” but is god-intended and therefore inherent to any and all aspects of Christian mission. Cultural preconceptions inevitably activate syncretic adaptations in processes of conversion. Instead of trying to avoid syncretism, a culturally conscious Christian ministry needs to engage syncretic evolutions with empathy and sensitivity. Hiebert’s model of critical contextualization, coupled with a Lutheran understanding of the function of culture, enhances our commitment to take peoples’ lives seriously.

Keywords: Mission and anthropology, missiology, contextualization, signs and meanings, cultural sensitivity, theology of culture, syncretism.

Det klør ikke der det svir», lyder en klassisk kommentar fra en urbefolkningsgruppe i Sør-Amerika om den manglende relevansen de opplevde i forkynnelsen til vestlige misjonærer. Det finnes mange slike fortellinger som reiser et kjernespørsmål når det gjelder kontekstualisering: I hvilken grad skal man ta hensyn til lokal kultur, samfunnsnivå og «følte behov» i misjonsarbeidet? Et godt svar på det spørsmålet avhenger av å avklare et annet: hvorfor ta hensyn til kontekst?

Hvordan forstå og håndtere forholdet mellom tro og kultur er blitt myntet ut ulike kontekstualiseringsmodeller. Missio-

siologer som Stephen Bevans og Robert Schreiter har listet opp modeller som spenner fra ukritisk kulturtilpasning til premisset om at Bibelen kjenner best menneskenes egentlige behov og er derfor «kontekstfri». Liberale og konservative tiltak og aktører er blitt fordelt på disse ytterkantene. I det nylig publiserte missiologiverket i Norge grupperer Arne Redse modellene i tre hovedtyper; den «kontekstbaserte», «oversettelsesmodellen» og den «motkulturelle» modellen. Ettersom den første plasserer kulturkonteksten på lik linje med eller overordnet bibelteksten, ender den lett i kulturrelativisme og synkretisme. Den siste er kun opptatt av å

«kristne» kulturen, mens oversettelsesmodellen forsøker å ta på alvor både tekst og kontekst. Det gir ifølge Redse rom for både tilknytnings- og konfrontasjonspunkter.¹

Oversettelsesmodellen er representativ for det brede lag av evangelikale kirker og misjonsmiljøer som slutter seg til Lausanne-bevegelsen. Som vi skal se noen glimt av nedenfor, har veien fram til en større aksept av kontekst vært lang. Noen positive føringer kom i Lausanne-erklæringen i 1974, mens det er Bermuda-konferansen i 1978 som regnes som en vesentlig *game changer*. Der ble inkarnasjonsprinsippet lagt til grunn for å muliggjøre at «kultur ble innlemmet i en teologi om kommunikasjon av evangeliet og praktisering av kristen tro i lokal kontekst».²

Selv om man akter å anføre en forståelse som er «faithful to local culture and to the apostolic faith»³, kan det i praksis være krevende å finne en balansegang. Scott Moreau understreker at det avgjørende kjennetegnet på evangelikal teologi er nettopp å verne om Bibelens autoritet. Det bibelske budskapet kan ikke kompromises og avkortes i møte med lokal kultur og religion. Dette utgangspunktet skaper imidlertid lett en frykt for synkretisme som gjør at en «holder igjen» og blir nølende når det kommer til faktisk kontekstualisering, hevder han.⁴

Ved å koble et sosialantropologisk perspektiv til en teologisering av samfunn og kultur forsøker denne artikkelen å vise hvilken avgjørende funksjon samfunnsliv har i menneskers liv og dermed også i Guds kommunikasjon med menneskeheten. Artikkelen forsøker å svare på utfordringer som kom frem i et seminar med teologistudenter i Peru som avspeilet en spørrende holdning til kontekstualiseringens nødvendighet: Dersom Bibelens autoritet inkluderer forutsetningen om at

Guds Ord er «levende og virksom» (Hebr 4, 12-13) fordi Den Hellige Ånd virker i og gjennom det for å lede mottakeren til «hele sannheten» (Joh 16:13), hvorfor skulle da kontekstualisering være nødvendig? – Trenger Den Hellige Ånd vår «hjelp»? Undergraver ikke våre bestrebelser om kontekstualisering egentlig troen på Guds Ords egenkraft? Studentene var enige om at dersom kontekstualisering skal tas på alvor må det begrunnes og legitimeres teologisk. De etterlyste noe mer enn bare å høre oppfordringer om at predikanten bør gjøre Ordet «relevant». I denne artikkelen vil kontekstualiseringens nødvendighet handle både om kulturelle og religiøse forståelsesformer og om samfunnsbygging.

Den overlegne kulturforståelsen

Anliggendet om å gjøre forkynnelse av Guds Ord og misjonsvirksomhet forståelig og relevant i lokale sosiale og kulturelle settinger, har en kronglete historie. Kristen misjon ble uvilkårlig trukket inn i et overlegenhetens scenarium når den etter hvert ble koblet til statlig makt, og særlig da europeiske stater posisjonerte seg som erobrere og koloniherrer. Noen unntak meldte seg slik som Bartolomé de las Casas (ca. 1550) sine protester mot de spanske kolonistorenes fremferd i Sør-Amerika, Matteo Riccis (ca. 1600) eksperimentering med alternativ fedredyrking i den gryende kinesiske kirken og Bartholomeus Ziegenbalds forsøk i Trankebar (ca. 1700) på å organisere en kirke i «indisk drakt». Tendensen som imidlertid etablerte seg med stadig større og bredere styrke var hvordan den moderne misjonsbevegelsen handlet om å *erstatte* «heden-skap» med medbrakt «kristen» kultur. Misjon og kolonisystem hadde gjensidig nytte av hverandre. Kolonistene brukte misjonen som siviliseringsagent, mens

misjonsselskaper var takknemlige for hvordan kolonimyndighetene åpnet opp tilgang til nye områder og endatil bidro til å finansiere tiltak som skole og helsearbeid.⁵

Sosialdarwinismen, som rangerte samfunn og kulturer i utviklingstrinn, kom som en beleilig rasjonalisering av den kulturelle overlegenheten og den vant etter hvert alminnelig tilslutning i den vestlige verden. Torstein Jørgensen hevder at selv om kristne flest tok teologisk avstand fra materialistisk evolusjonslære, og av humane grunner også opponerte mot slavehandel og andre koloniale eksesser, ble deres generelle kultursyn i praksis preget av den evolusjonsinspirerte eurosentrismen.⁶ Paul G. Hiebert peker på betydningen av at vestlig teknologi og naturvitenskap ble anskueliggjort som kvintessen av framskritt og oppskrift på samfunnsutvikling og innlemmet i det formynderiske siviliseringsprosjektet. Dette nøret opp under den positivistiske og optimistiske epistemologien som preget modernismens tidsalder. Den tok for gitt at en ens virkelighetsforståelse og formidling var sann og reell, upåvirket av kontekstuelle forhold.⁷ Det er ikke til å undres at både misjonærene «ute» og misjonsfolket «hjemme» så det som «noe selvfølgelig at utbredelsen av det kristne budskapet gikk hånd i hånd med utbredelsen av den europeiske kultur», konkluderte Norges første misjonsprofessor, Olav Guttorm Myklebust.⁸

Her er noen eksempler på hvordan den kulturelle overlegenheten kommer til uttrykk på misjonsfeltet i Tanganyika (dagens Tanzania): I boken som den populære indremisjonslederen Fredrik Wisløff skriver etter sin studietur til landet i 1947, er vurderingene av lokalt levesett gjennomgående nedlatende. Han nevner ting som at «negrene har ikke vilje

og utholdenhet til jordbruk og ikke smidighet til handel... dog har heller ikke disse, tross de ytre muligheter, maktet å skape noe av virkelig kulturell verdi».⁹

I 1952 skriver sekretæren for Christian Council of Tanganyika et velkomstbrev til Misjonssambandet (NLM), som nå har etablert seg i Mbulu-området, og nevner at man der har en viktig oppgave å gå inn i «where you have a backward tribe».¹⁰ I 1952 var det Tanganyikas tur å bli presentert i serien Misjonskurs pr. brev utgitt av Fjellhaug Skoler. Forfatteren, Asbjørn Aavik, skriver om en «stamme som ikke dyrker jorden, men lever av ormer, og andre kryp, sammen med røtter, blader og unge spirer. Rekner vi denne for den mest primitive, kan vi så skalaen bare gå oppover...»¹¹ Eller som det heter i et afrikabrev publisert i avisen Hallingdølen i 1957, sendt av en misjonær fra dalen: «de innfødte lever som dyr i jordhytter».¹²

«Hedenskap» får stor plass i misjonsspråket på denne tiden. Begrepet går langt ut over sin denotative betydning og blir generelt assosiert med lokale forhold og fenomener som misjonen er kommet for å erstatte. I misjonsrapportene blir det «å bryte med hedenskap» en diskursiv formulering som formidler at misjonsarbeidet lykkes, og som varmer misjonshjertene der hjemme. I et slikt dikotomisk ladet forestillingslandskap har samfunnspraksiser som oppfattes som «hedenske» små sjanser til å bli positivt vurdert. Riktignok anbefaler NLMs generalsekretær Tormod Vågen at «når stammeskiikkene ikke er hedenske, bør våre kristne følge dem. Men her har vi nok med blandet vare å gjøre.»¹³ I slike holistiske samfunn hvor det religiøse er innlemmet i det meste som skjer, finner man at «hedenskapet er over alt», slik at den eneste farbare veien blir å introdusere nye «kristne» skikker.

I 1973 ga misjonsnestoren Magnar Magerøy ut en bok som gir et representativt innblikk i tenkningen i norsk misjon i perioden som gjerne omtales som misjonens gullalder når det gjelder ekspansjon og volum.¹⁴ Her inntar han et kritisk blikk på Vestens (inkludert misjonens) sammenstilling av innfødt kultur og primitivitet. Det er «forblindet overmot». Men misjonæren må ikke reise ut «kulturløs». Man har tross alt med seg kulturelle verdier og erfaringer med en lang kristen historie. Men man må passe seg for å dominere, og medbrakt kultur må ikke «blandes inn i evangeliet og på den måten gjøre det fremmed for folket». I en tid hvor tidligere kolonier vinner sin selvstendighet og lokale kirker etableres, bør misjonen stille seg forståelig til «de lokale formene og fargene som blir krevet», men ikke dersom hedenskap «stråler ut gjennom dem». Kapittelet om misjonens forhold til kultur bærer tittelen «kulturforvandling». Hovedfokuset er på hvordan evangeliet har en omskapende og gjennomgripende kraft når det får slippe til.

Tre år senere kommer Myklebust med sin grunnbok *Misjonskunnskap*. Han referer til hvordan lederen for International Missionary Council, J. Merle Davis, allerede i 1930/40-årene «mer enn noen andre åpnet våre øyne» for at kirken opererer i et «lokalt miljø». I lokal kultur er det «meget som hindrer et menneske – eller et samfunn – i å motta Kristus som Herre, men på den andre siden eier det nøkkelen som kan åpne døren, slik at han kan stige inn».¹⁵

Hverken Magerøy eller Myklebust gir imidlertid noen spesifikk teologisk begrunnelse for kulturens integrerte plass og funksjon i samfunn og kirke. Tekstene har en ukritisk forståelse av forholdet mellom forkynnelse og kultur, men

Myklebust benytter ofte begrepet stedegengjørelse om behovet for lokal «klesdrakt». Bøkene åpner likevel døren for å forstå at kultur øver innflytelse på kristent misjonsarbeid, noe som etter hvert vil kreve bedre forklaringer. En kulturell vending er på gang.

Epistemologiske utfordringer melder seg

I amerikansk missiologi vokser interessen for å anvende kommunikasjonsteori på å undersøke hvordan kultur påvirker oppfatninger på mottakersiden.¹⁶ Noen som brøytet vei var bibeloversettere, som introduserte *the dynamic equivalent translation*-metoden, påvirket av nye teorier om kulturbetinget språkbruk.¹⁷ Det gjaldt å finne farbare veier gjennom lokale språklige og kulturelle begreper for å sikre en riktigst mulig forståelse av budskapet. Leting etter analoge tilknytningspunkter hos mottakerne for å lette forståelse blir populært, inspirert av beretninger som Don Richardsons *Peace Child* (1975) fra Papua Ny Guinea. En fortløpende viktig målsetting var imidlertid å unngå *synkretisme*, eller *Christo-paganism* som det gjerne også ble omtalt som. Det kunne oppstå hvis budskapet var «uklart», forstyrret av «kulturelt støy».¹⁸

Det var fortsatt noe uforløst ved denne nye kultursensiviteten. Den bygde stadig på en ureflektert og positivistisk antakelse om at avsenderen (misjonæren) kun forkynte Guds Ord og var upåvirket av egen kultur. Men denne forståelsen ble anfetet ettersom innsikter fra post-modernistisk epistemologi begynte å melde seg også i misjonskretser. Allerede i 1970 stilte misjonæren og antropologen Elmer Miller eksempelvis spørsmål om hvorvidt misjonærer ubevisst var «sekulariseringsagenter» ettersom deres virksomhet, inkludert den fysiske struktureringen av

misjonsstasjonen, var basert på et vestlig, dualistisk verdensbilde. Kirke og kirkelig aktivitet tok seg av «det åndelige», mens klinikk og helsearbeid var basert på sekulær, naturvitenskapelig praksis.¹⁹

Kanskje er det Hieberts artikkel i 1982, «The Flaw of the Excluded Middle» som for alvor fikk misjonærer til å innse hvordan egen kultur smyger seg inn og påvirker både bibellesning, formidling og praksis. Hiebert er blitt mye sitert når han hevder at dualistisk forståelse og formgiving har en forblindende effekt i møte med ikke-sekulære, holistiske virkelighetsforståelser. Sortering av «kulturelt støy» bør dermed starte med en selv. Artikkelen kom i etterkant av den ovenfor omtalte Bermuda-konferansen, som for alvor legitimerte arbeidet med kulturspørsmål i evangelikal missiologi. Her slo en inkarnasjonsteologi fast at kulturell kontekst er noe man hverken kan eller skal unngå fordi «the gospel ... must always be expressed in cultural forms. Humans cannot receive it apart from their languages, symbols, and rituals».²⁰

I 1999 utgir Hiebert en kortfattet, men vesentlig bok titulert *Missiological Implications of Epistemological Shifts*²¹, som for alvor tar opp nytenkningen som post-modernistisk epistemologi og kulturforståelse har kastet innover evangelikal kristentro. Han svarer på utfordringen om at ulike trosoppfatninger og teologier synes å undergrave premisset om det gudsåpenbarte og normative Ordet. Dette krever en troverdig forklaring. Hiebert finner en løsning i kritisk realistisk erkjennelsesfilosofi. Til grunn ligger premisset om en ontologisk virkelighet som er reell og uavhengighet av våre virkelighetsforståelser. Guds eksistens og eviggyldige sannhet er forankret i den ontologiske virkeligheten. Det er «Theology with capital T, truth as God knows it».²² Gud kommuniserer til

menneskene den kunnskapen Han har bestemt at de skal få del i igjennom Hans åpenbaring. Han sørger for at mennesker får muligheten til å tilegne seg det som grunnleggende sett kvalifiserer til tro på den oppstandne Kristus og til frelse (Rom 10:9, 2. Tim 3:16). Charles H. Kraft skriver om mye av det samme, og konkluderer: «We never know absolutely, but we can believe adequately.... (that which is adequate for our salvation)».²³

Mottak og forståelse foregår imidlertid i den sosiokulturelle dimensjonen hvor menneskene befinner seg, og er således underlagt epistemologisk filtrering. Det er med andre ord uungåelig påvirket av samfunnsmessige og kulturelle forhold. Følgelig er våre teologiske tolkninger – med «liten t» – «human understandings of divine revelation in particular historical and cultural contexts – they may be true but are also partial and biased».²⁴

Denne *doble* forankringen, i både den ontologiske og den epistemologiske dimensjonen, får to konsekvenser: Den stedfester det normative premisset om at teologi ikke er et vilkårlig produkt av relativisme og menneskelig fornuft. Den har utspring i gudsåpenbaring. Men gudsåpenbaringen blåser ikke menneskelig kultur til side. Kontekstuelle forhold har, og er ment å ha, en innvirkning på tolkning og forståelse og på hva som oppfattes som meningsfullt og troverdig. Kontekst er ikke «forstyrrelse». Det har sin årsak i Guds skaperorden av menneskesamfunnet og i inkarnasjonen, hvor det guddommelige er nærværende og kommer til uttrykk gjennom sosiokulturelle kategorier. Disse kategoriene har sin dype beveggrunn i samfunnet som et ordningsprinsipp.

I skapelsesberetningen i 1. Mosebok ser vi at samfunnsordning og kulturoppdrag kommer til før syndefallet. Men

behov for orden, kategorier og grenseoppganger blir enda mer påtrengende etter fallet, for å «holde det onde i tømmene».²⁵ Kulturelle kategorier har en avgrensende funksjon og inn i dette rammeverket eksisterer også kristne trosamfunn med sine teologier og menighetsfelleskap. Alle troende er ett i Kristus, men samtidig herværende i empiriske kirkesammenslutninger hvor ordningsregimet fortsatt gjelder. Det teologiske mangfoldet skyldes at teologi blir utviklet innenfor mangfoldige historiske og kulturelle kontekster. Samtidig er den forankret i en objektiv sannhet der Den Hellige Ånd er virksom med å forklare Ordet. Det er dermed ingen unnskyldning for ikke å strekke seg og kontinuerlig prøve innsikter og slutninger i håp om å gripe normative sannheter. Det foregår best, sier Hiebert, innenfor en «community of interpreters» hvor en ansvarliggjør seg selv og hverandre på oppriktig og seriøst teologisk arbeid.²⁶ Teologi vil uansett eksistere i et spenningsforhold fordi det er en sammensetning av guddommelig åpenbarte sannheter og kontekstuelle forståelser og anvendelser.

Gud, samfunn og kultur

Allerede i Bibelens første sider leser vi om hvordan Gud innstifter samfunnsmessige ordninger som har til hensikt å ivareta menneskenes liv. Ekteskap og familie skaper samliv og samhold. Den videre implikasjonen av dette er å regulere identitet, tilhørighet og mellommenneskelig samvirke ettersom samfunn utvikler seg. Det er et essensialistisk eller et primordialistisk perspektiv.²⁷ Ut ifra det som gjerne omtales som kulturoppdraget (1. Mos 1:26-28, 2:15), får menneskene i oppgave å være «medskapere» som tar i bruk det skapte for å ordne seg med trygge og gode liv. Et instrumentalistisk perspektiv kom-

mer til syne når det gjelder menneskenes konkrete samfunns- og kulturkonstruksjon. De navngir dyrene, tar naturen i besittelse og utvikler levemåter som er tilpasset ressursgrunnlaget de har tilgang til. Noen blir bofaste jordbrukere, andre nomadiske pastoralister. Gudsdyrkelse og kult omtales i 1. Mos 4:3f, urbanisering i 4:17, kunst og håndverk i 4:21f og så videre. Det som gjør det mulig å identifisere ulike levemåter er at de er omsluttet av grenser. Materielle, sosiale og kulturelle grenseoppganger regulerer samfunnsliv og gjør det mulig å skape orden og tilhørighet.

Fenomenet *inkarnasjonen* handler om måten Gud kommuniserer med menneskeheten. Det som først og fremst forbindes med dette er Jesu komme til jord i form av en jødisk persons skikkelse. Videre ser vi hvordan samfunn og kultur gjennomgående er kontaktpunkt og kanal for Guds kommunikasjon med menneskene. Gud tar i bruk materielle, sosiale og kulturelle kategorier for å gjøre seg kjent på meningsfulle måter. Språk, tempelbygning, Urim og Tummin-steinene, ordninger som offerhandlinger, pakt-systemet og preste- og kongeinstitusjonene er eksempler på konkrete elementer som benyttes. I sin berømte bok *Purity and Danger* (1966) har sosialantropologen Mary Douglas analysert hvordan det gamle Israel ble konstituert og regulert gjennom en mengde regler og ordninger om rent og urent. Hvorvidt noen av disse forholdene var lånegods fra andre land og folk i samtiden eller var originale ordninger for israelsfolket, er underordnet det faktum at det dreier seg om sosiale og kulturelle fenomener. Jesus, og senere apostlene, tar i bruk kjente fenomener i samfunnslivet som illustrasjoner og tilknytningspunkter i forkynnelse og undervisning. Vi ser videre hvordan jøde-

kristne fortsetter å opprettholde jødiske skikker de er fortrolige med. Rom 14 gir et interessant innblikk i hvordan Gud tillater ulike former for trosuttrykk, alt etter hva de troende er fortrolige med.

Slik fortsetter det med spredningen av kristendommen til alle verdenshjørner. Diversiteten i teologier og uttrykksformer påvirkes av kontekstuelle forhold – samtidig som Den Hellige Ånds oppgave er å lede til frelse og forståelse (Joh 16:4-14).²⁸ Oppsummert kan vi si at et gjennomgående trekk gjennom Bibelen og i kirken historie er hvordan gudsåpenbaringen «samarbeider» med kontekstuelle forhold, hvordan den føyer seg inn i det menneskene er fortrolige med og avhengige av, av det som gir mening og som har etablert seg som funksjonelle sannheter. Dette er forhold som menneskene selv har utviklet i kraft av å være «medskapere». Menneskene har med andre ord innflytelse på hva som er å regne som en trygg sosial orden, hva som er en troverdig og tillitsfull forståelse av virkeligheten, hva som er godt og meningsfullt. «Humans live in specific contexts which shape what they see, feel, value, and believe to be true», skriver Hiebert.²⁹ Alle disse kontekstuelle forholdene gir seg til kjenne innenfor barrierer og grenseoppganger, innenfor konstruerte forutsetninger.

I luthersk teologi kommer de essensialiserte og instrumentelle perspektivene på samfunn og kultur til uttrykk i læren om de to regimentene; om hvordan Gud relaterer til menneskeheten både gjennom «åndelige» midler og gjennom samfunnets «verdslige» ordninger. Transformasjon av samfunnsliv som resultat av kristentroens spredning er et anliggende i den åndelige dimensjonen, men det betyr likevel ikke at eksisterende ordninger skal komme i andre rekke i kraft av å være «før-kristne». Ordningsspørsmål gjelder

selv om samfunnet er «hedensk» (Confessio Augustana art. 16). Det mister ikke sin gudvilledede funksjonalitet selv om det er fallent og ufullkomment.

Læren om «det verdslige regimentet» har tradisjonelt vært knyttet til spørsmål om styringsstrukturer, metaforisk knyttet til begrepet «sverd» (Rom 13, 4). Carl Fredrik Wisløffs bemerkning om at «sverdet» «er ikke 100 prosent lik det vi kaller staten»,³⁰ viser til den tradisjonelle bruken av denne læren. Fredelig samfunnsliv er avhengig av at systemer som lovverk og ordensmyndigheter fungerer, og derfor er det en borgerplikt å adlyde «Cesar» (Markus 12, 17). I misjonslitteraturen har jeg ikke funnet noen spesifikke vurderinger av lokale styringsstrukturer i lys av «det verdslige regimentet». Men misjonærer har forholdt seg saklig og kurant til lokale høvdinger og politiske ledere og det tyder på at denne doktrinen er blitt anvendt.

Fra et antropologisk synspunkt er det imidlertid grunn til å utvide forståelsen av styringsprinsippet. I mange samfunn er ikke myndighetsfunksjoner skilt ut som egne institusjoner, men er integrert i uformelle sosiale kontroll mekanismer. Noe som både nyanserer og kompliserer analyse av styringsforhold ytterligere, er når religiøs legitimering og rituell praksis er innlemmet i maktsystemet. Som Vågen påpekte, er ofte «hedenskapet over alt» i ikke-sekulære samfunn. Religion gjør seg gjeldende i hva som gjør et samfunn styringsdyktig og funksjonelt, som gjør tilværelsen troverdig og levelig. Dermed kan vi ikke overse at det også noe med gudsintendert samfunnsordning å gjøre.

Men så er det heller ikke til å komme bort i fra at evangeliets natur å sprengre grenser og overskride barrierer. Guds Ord tilfører noe som «ikke har kommet opp i noe menneskes tanke» (1. Kor 2, 9), som

skaper ny tro og ny forståelse. Det bringer med seg nye etiske innsikter som utfordrer sosiale og kulturelle praksiser og forståelser. Misjon har sin begrunnelse og motivasjon i å bringe noe nytt inn i folks liv som kan transformere livene deres der det er nødvendig. Det bibelske budskapet «skal utfolde seg dess flere kontekster vi relaterer budskapet til, dess flere av budskapets nyanser vil bli utfolde», skriver Redse.³¹

Utgangspunktet er imidlertid den virkelighetstilstanden som er. I Vest-Afrika satset et misjonsselskap en gang stort på innførselen av vestlig skolesystem for å sikre at de omvendte ville forstå Bibelen «riktig». ³² I dag kan vi smile litt beskjemet over tanken om at en bestemt kulturell forståelseshorisont skulle være en apriori forutsetning for å skape riktig tro. Av inkarnasjonsprinsippet kan vi ikke slå fast annet enn at lokal kultur ikke står «i veien», men har en medvirkende hensikt i Guds forvaltning av menneskeheten. Dersom Gud ønsker å gi seg til kjenne på en tillits- og meningsfull måte i de situasjonene menneskene befinner seg i er ikke kontekst irrelevant. Kontekstuelle forutsetninger vil vise at det er mange forhold slik som sekularisert eller holistisk virkelighetsforståelse, utdanningsnivå, sosial klasse og lignende som påvirker bibelforståelse og trosliv.

Fokus på kontekstuelle forutsetninger

Sosialantropologisk innblikk i fenomenene «samfunn» og «kultur» kan bidra til å utforske ytterligere hva kontekst gjør i menneskers liv:

«Samfunn» sikter til fellesskap av mennesker som deler sosiale praksiser og kulturelle forståelser. Her finner vi for det første den sosiale dimensjonen, som særskilt fokuserer på hvordan menneskene organiserer sine samfunn og hva de

faktisk foretar seg. «Kultur» dreier seg mer spesifikt om den abstrakte dimensjonen av samfunnsliv, til det menneskene vet om hva de gjør. Det er kunnskaper, forestillinger, normer og regler, som brukes til å forklare, legitimere og ordne det sosiale livet. Begreper som «virkelighetsoppfatning» og «verdensbilde», som anvendes mye i missiologisk litteratur, hører til den kulturelle dimensjonen. Det gjør også den forståelsesmessige siden av religion og livssyn.³³

En tredje dimensjon er den materielle siden av samfunnslivet. Det gjelder alle ressursmessige og instrumentelle forhold som utgjør både muligheter og begrensninger for hva et samfunn kan få til. Nå har vi en trekantet interaksjonsmodell hvor de tre dimensjonene (det materielle, sosiale og det kulturelle) er i kontinuerlig og dynamisk samspill og danner til sammen forutsetningene for samfunnslivet. Ideelt sett søker alle samfunn å være bærekraftige på den måten at det er samstemthet mellom sosiale innretninger, materielt ressursgrunnlag og kulturell forståelse.

I sin alminnelighet blir mennesker gjenstand for en primærsosialisering hvor de tilegner seg de kulturelle forestillingene som gjelder i samfunnskonteksten de fostres opp i. Ulike former for maktbruk og sosial kontroll bidrar til at denne tilegnelsen blir en dyptgripende og effektiv prosess. Samfunnsviteren Pierre Bourdieu bruker begrepet *doxa* om hvordan det innlærte blir såpass normalisert og selvfølgeliggjort at det fremstår som selvsynslysende og udiskutabelt. Med et annet begrep, *habitus*, peker han på at det som gjør læringen til en så inngripende prosess er at den også er kroppslig. Gjentakende og vanedannende handlinger har en formgivende virkning på både kropp og sinn.³⁴ Selv om mye, ja, kanskje det meste

av det man blir sosialisert inn i, dreier seg om ureflektert og ubevisst kunnskap, skaper det en fortrolighet og trygghet i tilværelsen som man blir avhengig av. Avhengigheten gjelder både den kulturelle virkelighetsoppfatningen og tilhørigheten til den sosiale konteksten hvor denne hører hjemme. Teologisk betraktet er det ikke urimelig å slutte at sosial og kulturell avhengighet er behov og egenskaper nedlagt i mennesket i samband med Guds skapelse av samfunn og kultur.

Et tredje begrep som karakteriserer formgivingen, er *bricolage*. Her refererer Bourdieu til altmuligmannen (le bricoleur) som fikser og lager ting ved å benytte seg av redskapene og materialene han har for hånden. Det som lages og ordnes er med andre ord begrenset av forutsetninger. Slik er det også med den sosiale og kulturelle formgivingen. Den blir formet av bestemte muligheter og begrensninger som etablerer vilkår for det som er tenkbart og gjennomførbart. Disse mønstrene, eller sosiale institusjoner som de gjerne kalles, er med andre ord omringet av materielle, sosiale og kulturelle barrierer. Alle mennesker prøver å få livene sine til så godt det lar seg gjøre innenfor grensene som melder seg. Grenseoppgangene får en positiv funksjon i den forstand at de skaper stabilitet og forutsigbarhet og beskytter det som har gått seg til som viktige forestillinger, verdier og praksiser.³⁵ Her vil, som vi skal se nedenfor, synkretisme komme inn i bildet fordi alt nytt som melder seg blir håndtert ut ifra det som allerede er.

Selv om kategorier og grenseoppganger er viktige ordningsprinsipper er de likevel ikke statiske. Barrierer lar seg skyve på eller overskride i større eller mindre grad selv om det kan by på utfordringer. Noe nytt kan være gjennomførbart i én dimensjon; det kan være både kulturelt

tenkbart og snakkbart, men sosiale og materielle forutsetninger er ikke til stede for å få det realisert. Eller det er omvendt. Viktige forhold kan være beskyttet av skarpe barrierer og ethvert forsøk på å krysse de kan provosere fram kraftige reaksjoner, skandalisering og sanksjoner. Skjer det endringer i én dimensjon ved at en ny idé, en gjenstand, eller en teknologisk nyvinning osv. melder seg og tas i bruk, vil det skape behov for tilpasninger og endringer i det øvrige samfunnslivet. Det vil ikke alltid dreie seg om harmoniske og konfliktfrie adaptasjoner. Noen ganger kommer endringer både brått og voldsomt på. Samfunnsinstitusjoner er ikke fleksible nok til å håndtere og tilpasse seg det nye, blir dysfunksjonelle eller bryter sammen. Hvordan intetanende misjonærer ødela Yir Yoront-samfunnet i Australia da de tråkket over kulturelle og religiøse grenser er et berømt eksempel.³⁶ Å ta tak i endringsprosesser på en ansvarlig og konstruktiv måte er, som vi skal se, et viktig missiologisk anliggende.

Endringsforløp og synkretistiske utfordringer

Læren om de to regimentene er en viktig påminnelse om at misjonsvirksomhet har et *tosidig* ansvar. Det åndelige regimentet om formidling av evangeliet har unektelig en prioritet fordi det er eneste som kan gi mennesker frelse, men det bør likevel ikke skje på bekostning av hensynet til det verdslige regimentets intensjon og funksjon. I den konkrete misjonspraksisen kan forholdet mellom de to regimentene bli komplisert ettersom åndelige forhold blander seg inn i sivile samfunnsforhold.

Hvordan bør så endringsaktører som misjon og bistand møte fremmede samfunn? Et avgjørende startpunkt er å betrakte samfunnet som en aktiv artikulering av menneskelige handlinger og ikke

som et passivt objekt for tiltak. Det utfordrer oss til å ta på alvor de sosiale aktørene og møte de med respekt og empati. Når menneskene forsøker å få livene sine til utfører de en guddommelig begrunnet handling. Som misjonsprofessor Tor-mod Engelsviken skriver:

«Mest mulig i kulturen må søkes bevart fordi det er uttrykk for menneskenes medskapte kulturelle kreativitet. I alle kulturer finnes det viktige verdier som det er etisk riktig å beskytte, bevare og videreutvikle. Kunnskaper, ferdigheter, folklore, litteratur, musikk, kunst, sosiale nettverk osv. kan høre til slike kulturelle verdier. Det er galt å ødelegge eller forkaste dem.»³⁷

Samtidig går det noen grenser for hva som kan aksepteres i lys av kristen tro og kristne normer. En må avstå fra det som «fører til synd» fordi en skal «lyde Gud mer enn mennesker» (Apgj. 17: 29, CA art. 16). Derfor legger Engelsviken til at «andre forestillinger og skikker vil imidlertid klart måtte forkastes fordi de ikke kan forenes med kristen tro».³⁸ Dette spenningsforholdet mellom gammelt og nytt, kontinuitet og diskontinuitet utfordrer misjonstenkning og praksis.

Skal man bryte tvert over og introdusere både en ny ytre praksis og et nytt innhold, eller skal en forsøke å gi nytt innhold til en iboende praksis? Å legge til rette for såkalte «funksjonelle erstatninger» har lenge vært et viktig anliggende i missiologien. Det gjelder å unngå at en ikke ved å fjerne noe skaper et forståelse- og erfaringsmessig vakuum, som fører til at mennesker faller fra den kristne tro eller forsøker å finne egne løsninger ut ifra ikke-kristne kriterier. Her kommer faren for synkretisme inn i bildet, som når en kobler iboende behov og forståelser til «kristne» symboler, men på måter som undergraver eller utvanner de bærende

sannhetene i kristen tro.³⁹ Det skjer for eksempel når gudstjenestebesøk og bibellesning blir gjort til kriterier for å oppnå frelse og Guds velsignelse.

Dette reiser spørsmålet om forholdet mellom forståelsesmessig innhold og ytre, empirisk form. Det er en gjentakende problemstilling i missiologien.⁴⁰ Charles Kraft er kjent for sin konstruktivistiske tilnærming, som legger vekt på menings-tilskrivelse. «Meanings lie within people, not in either the external world or in the symbols we use to describe that world... We do not need to change the forms (or religious structures) themselves, only the meaning people ascribe to those forms», hevder han.⁴¹ Han benytter «skall og kjerne» (husk and kernel) metaforen for å foreslå at kristne i Japan, for eksempel, ikke trenger å ta fullstendig avstand fra fedredyrking men kan overføre det gode i dette til «Christian shrines».

På sin side hevder Hiebert at form og innhold ikke lar seg skille så lett⁴². Noen ganger kan både form og innhold være ontologisk forankret og sammenvevd, som i sakramentlæren. Med referanse til Pierce sin semiotikk og kategoriseringer av ulike tegnkarakteristika, minner Hiebert om hvordan konstruksjonsprosesser kan gå seg såpass til at form og innhold oppfattes og oppleves å være uadskillelig. Det er blitt en «doxa-sak», for å si det med Bourdieu, som når en bestemt rituell sekvens er avgjørende for å generere et bestemt innhold og handlingsresultat. Selv om form og innhold for så vidt kunne la seg separere rent prinsipielt, kan praksisen være så inngrodd at en endring virker utenkelig. I slike situasjoner må endringsagenter gå tålmodig fram. Følgende feltnotater fra Peru vitner om hvor kraftfull en tilgått sammenkobling mellom form og innhold kan virke på den som er sosialisert i en slik forestillingsverden:

Før quechuabonden på høysletten ved Titicacasjøen skal til å pløye sin åker, må han foreta et offerritual til jordgudinnen Pachamama. Det er nødvendig å be om tillatelse til å skrape i huden hennes, be om at hun blir befruktet, sørger for at såkornet spirer godt og at veksten blir beskyttet mot frost og hagl. Offeringrediensene, som inkluderer et dødt lamafoster, blir sprinklet med alkohol. Deretter blir det hele brent, hvorpå asken blir blandet i jorda. I løpet av den rituelle handlingen blir det ikke sagt noe bortsett fra den innledende formuleringen «I Faderens, Sønnens og Den Hellige Ånds navn», og det på spansk. Først etter at ritualet er gjennomført kan bonden begynne å pløye.

I en bygd var noen bønder i ferd med å omvende seg til evangelisk tro. Anliggendet om å introdusere et funksjonelt alternativ til ofringen til Pachamama kom opp. Det kunne for eksempel være å arrangere en andaktsstund der på åkeren i forkant av pløyingen. Man kunne benytte tekster om Gud som skaper og opprettholder alt liv, for så å takke Gud og be om Hans velsignelse over arbeid, takke for såkornets spiredyktighet og be for fremtidig grøde. Bøndene var både interessert og nølende. Noen lurte på om det skulle legges noe ned i jorda samtidig som man ba. «Bare ord» var ikke fullgodt.

De første gangene jeg observerte Pachamama-ofringer ved åkerkanten, la jeg uvilkårlig et dualistisk perspektiv til grunn og tenkte at jeg betraktet to handlinger; først den religiøse og så selve jordbruksarbeidet. Det var en epistemologisk feiltolkning. For bøndene var det religiøse en uadskillelig og nødvendig del av en helhetlig jordbrukspraksis.

Slike offerhandlinger er noe bøndene

har tilegnet seg og jevnlig repetert så lenge de kan huske. Ifølge *habitus*-perspektivet har det generert en dyp forståelsesmessig tilvenning som har «festet seg i kroppen». Det inkluderer en ureflektert og ubevisst sammensmelting av tegn, praksis og innhold. Ritualet ved åkerkanten aktiveres med en språkhandling som påkaller Trenighetens navn. At formularet uttrykkes på spansk, er lånegods fra den katolske kirken. Bøndene regner seg som katolikker og tilkjenner med dette en oppfatning om at deres folkelige religiøse praksis er innlemmet i katolisismen og anerkjenner at Gud står «øverst». ⁴³ Dermed gir de også det påfølgende ritualet kristen legitimitet. Men språkhandling er ikke nok. Den øvrige handlingsdrivende og kommunikative dimensjonen i ritualet er knyttet til bruk og håndtering av konkrete objekter. Forestillingen om ritualets effekt beror på at substansen i den aktive agenten (lamafosteret) overføres til og befrukter et mottakende materiale (jord) gjennom fysisk berøring og forening.

Mennesket har en iboende trang til å ha en forståelsesmessig kontroll over tilværelsen. Den innarbeidde rasjonaliteten blir orienteringspunktet for all ny mestring og læring. Det skjer ved at man søker minste motstandsvei og forsøker å finne et gjenkjennelig forankringspunkt i det nye, noe George Lakoff og Mark Johnson omtaler som «metaphorical mapping». ⁴⁴ Via denne ekspansive transponeringen overføres en iboende forståelse til det nye tegnet. I Peru-eksempelet ser vi hvordan bøndene er usikre på den nye praksisen kirken forsøker å introdusere (andaktsstund ved åkerkanten), men drar likevel såpass kjensel på det fordi det synes å ha noe rituelt over seg og refererer til Gud. Det er en betydning man allerede er trygg på. De tenker at andakten nok vil

virke, men enda mer hvis en legger et objekt i jorda. Det vil ikke overraske om bøndene ville ha tilskrevet en slik andaktsstund før pløyingen en magisk hensikt og funksjon.

Her møter vi synkretisme, hvor gammelt forsøker å forstå seg på og appropriere det nye. I sosialantropologisk forstand er synkretisme et nøytralt begrep som forholder seg til hvordan en slik prosess foregår, uten å komme med normative vurderinger av hva som blandes.⁴⁵ I teologisk og missiologisk tradisjon, derimot, er begrepet forbundet med en problematisk og negativ utvikling, som når iboende før-kristen forståelse får et overtak på tegn forbundet med kristen tro. Det fører for eksempel til at noe som fremtrer som kristent egentlig blir utvannet, undergravd og motsagt av ikke-kristen forståelse.

Nettopp for å unngå at problematisk synkretisme kan oppstå, tenderer misjonærer til å styre unna potensielt risikofylte situasjoner og kontekster, hevder Moreau.⁴⁶ Charles Kraft hevder at «fear of syncretism may be the major reason that evangelicals refrain from or do not go far enough in contextualization».⁴⁷ Man nøyer seg med å formidle klassisk kristne temaer (de man selv behersker godt og tenker er sentrale). Men ved å unngå å ta utgangspunkt i målgruppens menings- og praksisunivers, og dermed overse eller bagatellisere deres følte behov, kan det skape en usikkerhet eller fortvilelse som de det gjelder forsøker å finne en egen forståelig og troverdig løsning på. Konsekvensen av å unngå å adressere konkrete behov av frykt for synkretisme kan, ironisk nok, oppmuntre til mer av det samme. Nyomvendte forsøker å finne løsninger som ser «kristelige» ut fordi det uttrykker seg gjennom kristne

tegn. Forventning om virkning knyttes til aktivering av praksiser og bruk av kristne objekter. I så måte synes jeg det er uheldig at Redse kun nevner synkretisme og kulturel relativisme som farer i forbindelse med kontekstualiseringsmodeller.⁴⁸ En oversettelsesmodell som ikke adresser godt nok mottakernes iboende forestillinger løper stor risiko for å produsere mer synkretisme, ikke mindre.

Moreau er lydhør overfor Krafts kritiske bemerkning, og skriver at troen på Kristus må «provide real answers to the problems people face, not simply theological formulations that have no «feet» in daily life.»⁴⁹ Dette innebærer å komme tett på menneskers behov og forståelser. Å motivere mennesker til å bli kjent med Kristus og komme til tro på Ham handler ikke om å overkjøre deres ikke-kristne livsforståelser, men å ta utgangspunkt i de forutsetninger de lever under. En empatiske forståelse er motivert av å ta på alvor at menneskers kulturelle konstruksjoner har sin beveggrunn i den guddommelige skaperordningen, som har til hensikt at menneskene skal leve ordnede liv. Å ville «åpne døren» fordi Kristus «banker på den og vil inn og holde måltid» (Åp 3, 20) dreier seg også om hva som vekker nok tillit til å ville åpne den.

Nettopp fordi forutforståelser blir uunngåelig aktivert i møte med noe nytt, er synkretisme neppe til å unngå.⁵⁰ En andaktsstund på åkerkanten, særlig dersom man i tillegg skulle ha lagt et «kristent» objekt i jorda, er et synkretistisk risikoprojekt. Men er det en kvalifisert syndig handling, som man burde avstå fra? For aktørene som nå tar sine første nølende skritt inn i en ny tro, kan det gi en opplevelse av at Kristus bryr seg om deres liv her og nå. Han stiger inn i deres kontekstuelle tilværelse. Her må en

endringsaktør være beredt til å ledsage en sårbar og mangesidig omvendelsesprosess og forsøke å finne en balanse mellom å ivareta trygghet og stabilitet i dagliglivet og å utfordre iboende sannheter og forestillinger. Det gir Guds Ord handlingsrom. «God accepts people where they are and leads them in a process of transformation», skriver Kraft.⁵¹

Mange misjonstiltak og kirker i den evangelikale verden tilhører fortsatt den «motkulturelle modellen» hvor læren om at samfunn og kultur er instrumenter skapt av Gud kommer i skyggen av opp-tattheten av den falne tilstanden. De anfører et dikotomisk skille mellom «troende» og «verden». Det legges vekt på omvendelse og transformering av samfunn og kultur. På prinsipielt grunnlag kan vi ikke utelukke muligheten for radikal omvendelse. Men det mer vanlige er at sortering av «gamle» og «nye» forståelser kan ta tid selv om den idealiserte versjonen, som gjerne kommer til uttrykk i skjematiserte prekenes og vitnesbyrd, legger retorisk vekt på radikal endring.⁵² I slike scenarier er det lett å bli dratt inn i forventinger om endringer på måter som glatter over problemstillinger hvor bruk av kristne symboler skaper inntrykk av brå omvendelse og brudd med det gamle. Det kamuflerer synkretisme. I Latin-Amerika er eksempelvis studiet av synkretistisk folkereligiositet på protestantisk side blitt et like aktuelt forskningsfelt som den mangearige forskningen på katolsk synkretisme.⁵³

Som nevnt tidligere forsøker «oversettesmodellen» å ta på alvor både Bibels autoritet og mottakernes kontekst. I praksis kan imidlertid det innebygde premisset om at Bibels budskap har normativ forkjørsrett bety at kontekst nedprioriteres. Men premisset om at

Kristus er eneste vei til frelse, trenger selv-sagt ikke bli anfektet selv om man tar kontekst på dypeste alvor. Hiebert understreker viktigheten av å gjøre grundige undersøkelser, det han med et gjenkjennelig teologisk begrep kaller «human exegetis».⁵⁴ En fylldig forståelse av kontekst gir grunnlag både for å sanksjonere positivt det som bør kunne bestå og å adressere problemstillinger.

Fra et luthersk ståsted blir ikke dilemmaet og spenningsforholdet mellom respekt for kultur og normativ korrigering mindre, – kanskje snare tvert imot. Det er fordi samfunn og kultur fortsetter å være en integrert del av Guds håndtering av menneskeheten selv i deres falne og ufullkomne tilstand. Også hedninger vet å gjøre godt (Mat 7, 11) og alle mennesker er moralske vesener som har en medfødt (om enn ufullkommen) samvittighet (Rom 2, 14-15), som kommer til uttrykk i organiseringen av samfunns-livet. Slike nyanseringer styrker anliggen-det om å undersøke nøye hva samfunn og kultur gjør i folks liv og strekke seg langt for å ivareta deres funksjoner. Eventuelle endringsforsøk bør iverksettes og gjennomføres på måter som er mest mulig synkronisert med øvrige forhold i samfunnet, for å ivareta sosiale ordningers bærekraft. Dette er ikke en oppfordring til konservativ holdning for konservatismens skyld. Det finnes urettferdige og dysfunksjonelle forhold i mange samfunn som bør utfordre kirken til profetisk og sosialetisk engasjement (f.eks. kamp mot rasisme). Fokuset i denne artikkelen er imidlertid på hvordan å kommunisere med mennesker som lever sine hverdagsliv på sedvanlig vis, men som også har begynt å undre seg over om guden som misjonen forteller om er noe for dem.

Konklusjon

I et historisk lys ser vi hvordan ytre faktorer som kolonisystem og positivistiske forståelsesformer har påvirket den kristne misjonens forhold til kultur. I senere tid har post-modernistisk epistemologi utfordret til å oppdage hvordan samfunn og kultur er fenomener som gjør seg gjeldende i alle aspekter ved misjonsvirksomheten, både på avsender – og mottakersiden. Dette har åpnet for utviklingen av en ny missiologisk forståelse der samfunn og kultur er inkorporert som dynamiske faktorer i en villet interaksjon mellom gudsåpenbaring og sosiokulturell kontekst.

Samfunn og kultur utfører essensielle og instrumentelle hensikter i Guds forvaltning av menneskeheten. Orden, ro og sosial tilhørighet er blant viktige forutsetninger for å leve gode liv. Inkarnasjonen trer fram som en vesentlig modell for å forstå Guds kommunikasjon med verden. Det gjelder først og fremst Kristi komme til jord («Den som har sett meg har sett Faderen», Jon 14, 9) men også hvordan sosiale og kulturelle forhold gjennomgående er kanaler for guddommelig kontakt

med menneskene. Den lutherske to-regimentslæren viser hvordan samfunn og kultur ivaretar funksjonelle oppgaver til tross for deres falne tilstand. I denne artikkelen benytter jeg sosialantropologisk teori for å utforske noen sider ved denne funksjonaliteten. Dette får fram hvor sårbare livsforhold kan bli når mennesker står overfor grenseoverskridende utfordringer. Økt bevissthet om samfunnets gudgitte rolle kan inspirere kristen misjon til å utvikle sensitive tilnæringsmåter som ivaretar størst mulig grad av kulturell trygghet. Slik raushet kan bety å oppmuntre til synkretisme, noe tradisjonell kristen misjon nettopp har forsøkt å unngå. Tenker vi etter, er vi nok alle «synkretistiske» i den forstand at våre livsforhold blander seg inn i forståelsen av det guddommelige. Opplevelsen av at Gud er til stede i livet på forståelige måter er viktig for at mennesker kan komme seg helberget gjennom sårbare omvendelsesprosesser. Som det står i Apg 15, 19, er det ikke misjonens oppgave å lage det unødvendig vanskelig for folk å vende seg om til Gud.

Noter

¹ Arne Redse. «Misjon og kontekstualisering». I Jeppe Bach Nikolajsen, Kari Storstein Haug, Frank-Ole Thoresen og Ingrid Eskild (red). *Missiologi. En innføring*. (Oslo: Cappel Damm Akademiske, 2022), s. 368ff

² Jan-Martin Berentsen, Tormod Engelsviken og Knud Jørgensen (red). *Missiologi i dag* (Oslo: Universitetsforlaget, 2. utg. 2004), s 244. Rapport og fremlegg fra Bermuda-konferansen: John Stott og Robert Coote (red). *Down to Earth: Studies in Christianity and Culture* (London: Hodder and Stoughton, 1980)

³ A. Scott Moreau. *Contextualization in World Missions, Mapping and Assessing Evangelical Models* (Grand Rapids: Kregal Academic, 2012), s. 27-45.

⁴ Ibid.

⁵ Se noen konkrete eksempler i Asle Jøssang Asante, *misjons, kirke og kultur i Tanzania* (Oslo: Lunde forlag, 2022)

⁶ Torstein Jørgensen. «Misjon som med- og motkultur under kulturimperialismen». I Thor Strandenæs (red). *Misjon og kultur. Festskrift til Jan-Martin Berentsen* (Stavanger: Misjonshøgskolens forlag, 2008).

⁷ Paul G. Hiebert. *Missiological Implications of Epistemological Shifts, Affirming Truth in a Modern/Postmodern World*, (Harrisburg: Trinity Press International, 1999) s. 15.

⁸ Myklebust, *Misjonskunnskap* (Oslo: Universitetsforlaget, 1976), s. 189.

⁹ Fredrik Wisløff, *Afrika på flyvisitt* (Oslo: Lutherstiftelsens forlag, 1948), s. 193-195.

¹⁰ Brev fra Christian Council of Tanganyika til A. Lien, 2. juni 1952, NLM arkiv, Oslo

¹¹ Asbjørn Aavik, *Kampen om grenser* (Oslo: Fjellhaug Skoler/Gry forlag, 1952), s 37.

¹² «Et folk i dypeste mørke», *Hallingdolen*, 14. mai 1957

- 13 Tormod Vågen, *Sol på skyggesiden* (Bergen: Lunde forlag, 1952), s 27.
- 14 Magnar Mageroy *Misjonsperspektiv i praksis, aktuell misjonskunnskap for sendemenighet og misjonærer*, (Oslo: Lunde forlag, 1974), s 162-168.
- 15 Myklebust *Misjonskunnskap.*, s.181
- 16 David Hesselgrave. *Communicating Christ Cross-culturally* (Grand Rapids: Zondervan, 1978), s 96.
- 17 Eugene Nida og C. R. Taber. *The Theory and Practice of Translation* - (Amsterdam: Brill, 1969)
- 18 W. Madsen. *Christo-paganism. A Study of Mexican Religious Syncretism* (New Orleans: Tulane University Press, 1957)
- 19 Elmer Miller «The Christian Missionary: Agent of Secularization», *Anthropological Quarterly*. 1970, 43, (1)14-22
- 20 Paul G. Hiebert, *Anthropological Insights for Missionaries* (Grand Rapids: Baker Books, 1985) s. 54.
- 21 (Harrisburg: Trinity International Press, 1999)
- 22 *Missiological Implications*, s 99.
- 23 Charles H. Kraft *Anthropology for Christian Witness* (Maryknoll: Orbis Books), 1999, s 19
- 24 Paul G. Hiebert. *The Gospel in Human Contexts: Anthropological Explorations for Contemporary Missions* (Grand Rapids: Baker Books, 2009) s. 29
- 25 Carl Fr. Wisløff, *Martin Luthers teologi*, (Oslo: Lunde forlag, 1983) s 200.
- 26 Hiebert 1999, s 101.
- 27 Brian M. Howell og Jenell Williams Paris. *Introducing Cultural Anthropology, A Christian Perspective* (Grand Rapids: Baker Academic, 2011) s. 77f
- 28 Andrew F. Walls. *The Cross-Cultural Process in Christian History* (Maryknoll: Orbis Books, 2002)
- 29 Hiebert *Luthers teologi*, s. 17.
- 30 Wisløff *Luthers teologi*, s 195
- 31 Redse, *Misjon og kontekstualisering* s 374
- 32 David J. Bosch *Transforming Mission: Paradigm Shifts in Theology of Mission* (Maryknoll: Orbis Books, 2002), s 297.
- 33 En mulig begrepsforvirring kommer av at amerikansk kulturanthropologi benytter begrepet *culture* på en altomfattende måte, mens den europeiske sosialantropologiske tradisjonen skiller mer mellom det sosialt empiriske og det kulturelt abstrakte. Til det empiriske hører vanligvis også det materielle med, men jeg foretrekker å skille det ut som en egen dimensjon for å anskueliggjøre bedre det dynamiske og økologiske samspillet i alt samfunnsliv.
- 34 Pierre Bourdieu *Outline of a Theory of Practice* (Cambridge: Cambridge University Press, 1977)
- 35 Peter L. Berger og Thomas Luckmann. *The Social Construction of Reality, A Treatise in the Sociology of Knowledge*. (New York: Penguin Books, 1966).
- 36 J. Lauriston Sharp «Steel-Axes for Stone-Age Australians» i Yehudi A Cohen (red) *The Cultural Present* (Chicago: Aldine, 1974).
- 37 Berentsen op. cit., s. 260.
- 38 Ibid.
- 39 Moreau *Contextualization*, s 129
- 40 Ibid, s 87
- 41 Ibid.
- 42 I de senere er det kommet mange teologiske og missiologiske tekster som tar opp forhold mellom «skall og kjerne»-problematikken, som Newbiggin (siteret ovenfor), Jeffrey P. Greenman og Gene L. Green (red). *Global theology in evangelical perspective: exploring the contextual nature of theology and mission*. (Downers Grove, Ill: IVP Academic, 2012), Michael W. Goheen *Introducing Christian Mission Today: Scripture, History, and Issues*. (Downers Grove, Illinois: IVP Academic, 2014). Disse tekstene tilfører imidlertid ikke så mye nytt til den klassiske debatten mellom Kraft og Hiebert, som denne artikkelen avgrenser seg til.
- 43 Diego Irarrázaval. *Un Dios o muchos dioses* (Chuquito: IDEA, 1995)
- 44 George Lakoff og Mark Johnson *Philosophy in the Flesh: The Embodied Mind and Its Challenges to Western Thought* (New York: Basic Books, 1999,) s 60 -73, 541-544
- 45 Charles Stewart og Rosalind Shaw *Syncretism/Anti-Syncretism. The Politics of Religious Synthesis* (London: Routledge, 1994).
- 46 Moreau op. cit., s 129
- 47 Charles Kraft, «The Contextualization of Theology», *Evangelical Missions Quarterly*, 14.1.:31-38
- 48 Redse "Misjon og kontekstualisering", s 367.
- 49 Moreau *Contextualization*, s 129-130.

⁵⁰ Jonas P. Jørgensen. "Jesus Imanders and Christ Bhaktas: A Qualitative and Theological Study of Syncretism and Identity in Global Christianity". PhD-avhandling. København: Det Teologiske Fakultet. Københavns Universitet, 2006.

⁵¹ Charles Kraft *Christianity in Culture: A Study in Dynamic Biblical Theologizing in Cross-Cultural Perspective* (Maryknoll: Orbis Books, 2005), s 270.

⁵² Asle Jøssang. *Searching for a Powerful Christ. An Anthropology of Religious Conversion in Bolivia*. Phd-avhandling. Oslo: Sosialantropologisk Institutt, Universitetet i Oslo, 2010.

⁵³ Eksempler: Amalia Prado Meza. *Dios es Evangelista, no? Un estudio comunicacional entre collas evangélicos en tierra de cambas*, (La Paz: Plural editores, 1999). Alison Spedding. *Religión en los Andes. Extirpación de Idolatrías y Modernidad de la Fe Andina* (La Paz: ISEAT, 2008)

⁵³ Hiebert, 2009, s, 61.