

Religionsskifteprosesser – et skifte av plausibilitetsstruktur?

TORSTEIN JØRGENSEN

En religionsskifte-prosess er en uhyre sammensatt og kompleks sak. Bare selve ordet slik det står i tittelen, er satt sammen av omfangsrige begreper som ikke er lette å fange inn på en formel. Det inneholder ordet *religion*, som innbefatter en hel verden av ulike elementer – tankegods, praksiser, strukturer, språklige særegenheter, historiske referansevilkår osv, osv. Det inneholder ordet *skifte*, som også kan innebære så mangt, – raske eller langsomme endringer, det kan gå på ulike grader av radikalitet, og det kan gå på endringer som gjelder kollektive enheter eller individer. Og så har vi ordet *prosess*, som på mange vis kan underlegges samme overveielser som ordet skifte.

En religionsskifteprosess er derfor en sak som man kan nærme seg fra et bredt spekter av ulike utgangspunkt og vinklinger. Og i et tema som dette kan også mange forskjellige fag og metodiske grep komme til anvendelse.

I det følgende vil jeg først trekke opp noen mer grunnleggende teoretiske perspektiver som særlig vil bygge på en sosiologisk tilnæringsmåte. Dernest vil jeg hente frem noen supplerende og kompliserende synspunkter, dels ved å kaste et blikk på andre måter å betrakte en religionsskifteprosess på, og vise at f.eks. klassisk teologi eller moderne psykologi har andre innfallsvinkler og tilnærminger til denne problematikken.

Et grunnskjema for sosialiseringprosessen

Når det enkelte individ, uansett tid eller kulturell kontekst, skuer ut mot den virkelighet som finnes omkring det, hevder sosiologene at

det inntreer en aktiv dialektisk prosess som består av tre overordnede elementer eller del-prosesser:

a. Den første del-prosessen består i at individet *gjør seg gjeldende*, d.v.s. det lar sin individualitet komme til syne og setter denne i funksjon i det samfunn som omgir det for på den måten å *investere* sitt lille bidrag til den samfunnsdannende prosess som stadig pågår, og alltid vil være i forløp, der hvor mennesker lever sammen. Det er dette man kaller *eksternalisering*. Eksternalisering er betegnelse på en kontinuerlig pågående prosess hvor individet så å si *tømmer seg selv ut* i samfunnet, både fysisk og mentalt. D.v.s. det bidrar til å forme samfunnet både med sine fysiske og intellektuelle krefter og kvaliteter. Mennesket bygger aldri seg selv bare per se eller innelukket i seg selv, det produserer seg selv i og som del av en verden, et samfunn, og i egentligste forstand en *kultur*, som nettopp betyr det eksistensmiljø som mennesker har dyrket og dyrker frem.

b. Det andre momentet i prosessen er det som kalles *objektivisering*. Med dette begrepet sikter man til det faktum at samfunnet og kulturen ikke bare er noe som skapes av mennesket, men også noe som konfronterer det som noe faktisk eksisterende utenfor en selv. Individet disponerer over et *subjektivt* potensiale, som det så investerer i sine omgivelser, og når det først slik er *produsert*, kan det ikke reverseres tilbake til å være noe rent subjektivt lengre.

Det gjelder materielle gjenstander, som verktøy og maskiner. De er der som objektivt eksisterende gjenstander som så igjen *konfronterer subjektet*. En maskin er der, og den fungerer etter sin egen, riktignok menneskeskapte, lovmessighet, men når denne først er produsert, må både det skapende individet og nye individer som møter maskinen, rette seg etter denne lovmessigheten dersom man skal ha noen nytte av maskinen.

Språket er et annet eksempel. Det norske språk f.eks. er et produkt av individers subjektive skaperdeltagelse gjennom tidene – eller, om man vil, av deres eksternaliseringsaktivitet. Men produktet av dette er blitt noe faktisk eksisterende som i høyeste grad møter mennesket med en bygning som dominerer både dets tale og tanke, og hvis lovmessighet det er bundet til å følge. D.v.s. slik forholder det seg et langt stykke på vei. Men samtidig eksisterer det altså en åpen mulighet for selv å investere et bidrag til den videre språklige utviklingen. Et samfunn eller en kultur kan man derfor ut fra dette si er det samme som *objektivisert menneskelig aktivitet*. Og denne objektive virkelighet kan til tider bli så grusomt virkelig for individet at det knuser og knekker det. Men for de fleste i de fleste situasjoner er det snakk om å balansere ulike grader av det å eksternalisere ens

subjektive jeg imot innretningen til det objektivt eksisterende samfunn utenfor en selv som kontinuerlig konfronterer en med *predefinerte mønstre for tanke og adferd*.

c. Dette leder oss over til den tredje og siste delprosessen i sosiologiens dialektikk mellom individ og samfunn, nemlig den som kalles *internalisering*. Den består, for å si det kort, i at individet så å si reabsorberer den objektiverte virkeligheten utenfor inn i sin egen subjektive bevissthet på en slik måte at strukturene i den objektiverte virkeligheten *påvirker* og til en viss grad styrer den subjektive bevisstheten selv. Internalisering vil altså si at samfunnet med dets institusjoner, mønstre, roller, normer osv. kommer til å fungere som en formende kraft i bevisstheten selv, og slik igjen påvirker hvorledes individet i neste omgang velger å eksternalisere seg i forhold til samfunnet. En person som har internalisert ulike elementer fra det samfunn det lever i, vil i samme øyeblikk som han eller hun ser disse elementene i samfunnet omkring, oppfatte og forstå dem som fenomener som allerede ligger der i ens egen subjektive selvbevissthet, og som er med på å forme denne.

Symmetri og grensesprengning

Når denne prosessen, som man kan kalle hovedelementene i et menneskes sosialiseringssprosess, lykkes, oppstår et *symmetrisk* forhold mellom samfunnets objektive virkelighet og individets indre subjektive virkelighet. Mennesket opplever det da slik at ens indre skaperkrefter, tanker, målsettinger og adferdsbehov stemmer overens med de predefinerte lovene og normene i det omkringliggende samfunnet. Et menneskes funksjonsdyktighet i forhold til dette samfunnet vil henge sammen med i hvilken grad et slikt symmetrisk forhold er kommet i stand.

Men dette er bare den ene siden av saken. For i dette vil mennesket normalt også bevare sin identitet som individ, som noe *egenartet og partikulært*. Og den måten en tømmer seg ut på i samfunnet, vil stadig være preget av denne individualiteten og således være forskjellig fra person til person. Mange vil også ha behov for å *trengte ut i ytterkantene* av den lovmessighet som en møter i det omkringliggende samfunnet. Og av og til oppstår kritiske livssituasjoner, det en kan kalle marginale øyeblikk, da den etablerte symmetrivirkeligheten liksom ikke lenger strekker til. Det kan være personlige kriser, eller nye farer som truer kollektivet som krig og pest, og ofte vil også møtet med døden være en slik marginalsituasjon, selv om det samfunnet en befinner seg i skulle ha både et institusjonelt apparat og en ideologi/religion til å håndtere døden.

Forholdet til en plausibilitetsstruktur

Som en del av sosialiseringstrekanten som vi skisserte opp ovenfor, finnes der også det en kan kalle en *plausibilitetsstruktur*. Kort gjen-gitt kan vi si det slik at ethvert etablert samfunn ser ut til å ha en tendens til å virke *selvlegitimerende*. D.v.s. der etableres og institusjon-aliseres strukturer og ideologier som søker å sikre en slags fortsatt beståenhet for det som allerede er etablert. Og dette innbefatter også selve de grunnleggende erkjennelsesteoretiske elementene, selve verdensanskuelsen. I dette inngår mytene, religionen, filosofien, og i Europa etter opplysningstiden hele den *moderne* vitenskapstradisjonen og virkelighetsoppfatningen. Disse elementene fungerer da slik at de hjelper individet til *meningsfulle tolkninger*, også av marginalsituasjonene. *De tolker altså inn mening i situasjoner hvor meningen ikke nødvendigvis fremgår av situasjonen selv.* Det å bli hogd hodet av er i seg selv marginalt og meningsløst. Men det å miste hodet fordi en har kjempet for ens lands frihet, eller slektens/klanens eksistens, eller med forventning om å komme til fedreåndene eller til himmelen, gjør saken mer meningsfull. Den meningsfulle død kan slik nærme seg det å bli en god død.

I alle kjente samfunn finnes slike plausibilitetsstrukturer som bidrar til å tolke virkeligheten for individet. I de fleste kulturer verden har kjent, har disse strukturene i vesentlig grad vært av *religiøs art*. Det dreier seg altså om strukturer i den objektiverte virkeligheten individet møter, som kaster *tolkende lys* innover individet i dets aktuelle og konkrete livssituasjoner. Det innbefatter erkjennelsesteoretiske elementer, tanker om opphav og eksistens, om moral, dvs. normer for livet og sameksistensen med andre mennesker (som i mange kulturer skiller skarpt mellom medlemmer av egen klan og dem utenfor).

Men på samme måte som samfunnet og kulturen stadig så å si blir bombardert av individuelle innspill som rokker og rører og stiller spørsmål ved det eksisterende, så skjer også dette med religionen. I stabile og sterkt enhetlige samfunn er der en dominans av stabiliserende elementer, og det må stor individuell styrke og entreprenørkraft til for å rokke ved strukturene. I slike samfunn vil sosialiseringen inn i enhetlige mønstre vanligvis være sterk og allmenn. Annerledes i labile situasjoner, og i sammensatte, pluralistiske samfunn. Dette siste skal vi komme tilbake til.

Endring av plausibilitetsstruktur

Nå nærmer vi oss min hovedtese i denne sammenhengen: *religiøs endring forutsetter oppkomsten av en ny plausibilitetsstruktur*. Vanligvis skjer det ikke religiøs endring i samfunnssituasjoner som er pre-

get av stabilitet og enhet. Ofte vil eksistensen av slike samfunn over tid også forutsette en viss grad av isolasjon. Og om religiøs endring skjer, vil den skje svært langsomt og gradvis.

Men historien kjenner til at slike samfunn brått kan bli stilt overfor nye dramatiske situasjoner. De kan bli angrepet av en fiende, bli erobret eller jagd på flukt. De kan tvinges inn i vasallskap, og plutselig måtte forholde seg til mennesker som tenker og agerer og organiserer sitt samfunnsliv annerledes. Og dette er avgjørende for å forstå religionsskifteprosesser: *de må forholde seg til spørsmålsstillinger og tankegods og adferdsmønstre som de før ikke visste fantes*. De konservative kreftene vil gå i forsvarsposisjon for det gamle, de progressive individene vil finne nytt spillerom for sine kreative eksternaliserende krefter. Og denne prosessen mellom angripere og angrepne er vanligvis gjensidig. Det er slett ikke noen regel at de erobrende gruppene er de som vinner slaget om hvilken plausibilitetsstruktur, om hvilken religion, som skal seire. Ofte skjer en assimilasjon hvor man henter elementer fra hverandre.

En nokså original og farverik samleformel for de elementene som har preget de religionsskifteprosesser som har foregått i Afrika de siste 200 år, er satt frem av den svenske missiologen Bengt Sundkler. Formelen kommer til anvendelse i religionsskifteprosesser både mellom kristendom og tradisjonell afrikansk religion, mellom afrikansk religion og islam, og mellom islam og kristendom. Sundklers formel ser slik ut:

$$\frac{Mo [R1 + R2 + M] + Tr [Rx + S1] Mc + Mp}{+/- Col} \sqrt{\frac{A sel}{B sel}} \begin{matrix} \text{Krd/Isl} \\ \text{B sel} \end{matrix}$$

Mo og Tr står for mobilitets- og tradisjonselementene i samfunnet. Disse kan i Afrika ikke ses løsrevet fra henholdsvis refugee-faktoren (R1), returnee-faktoren (R2), migrasjonsfaktoren (M), konge/høvding-institusjonen (Rx) og slaveriet (Sl), og i møte med dette har katolsk (Mc) og protestantisk misjon (Mp) spilt inn som påvirkende faktorer. Kolonisasjonsspørsmålet har både vært en fremmede og hemmende faktor (+/- Col), representanter for ulike grupperinger har møtt hverandre i en gjensidig selektiv kommunikasjonsprosess (A og B sel). "Kvadratrotten" av disse prosesselementene, sier Sundkler, er kristendommen eller islam i afrikansk fasong.

Sundkler refererer ikke til det plausibilitetsskjemaet som vi her har forsøkt å skissere, men jeg synes formelen hans gir en artig illustrasjon på hvorledes man kan gjøre et forsøk på å samle de elementer som man mener å ha registrert som utløsende for en religionsskifteprosess innenfor en bestemt periode og i et ganske stort geografisk område.

Supplerende perspektiver

Det teoretiserende skjemaet jeg her har presentert, er i tråd med den moderne vitenskapstradisjon vi står i. Det anvender en empirisk metode, og perspektivet er «von Unten» på den måten at det transcendent – eller det religiøse om en vil – behandles som ethvert annet vitenskapelig tema. Sagt på en annen måte, det som gir seg ut som noe transcendent, behandles som noe immanent. På denne måten vil også de funn en gjør, kunne kommuniseres allment. Noe alternativ til en slik håndteringsmåte for den som befinner seg i en vestlig vitenskapstradisjon, ser jeg ikke. Den utgjør på en måte den felles plausibilitetsstrukturen vi befinner oss innenfor i dag. Men denne metoden og dette teoretiske perspektivet gir seg ikke ut for å kunne besvare spørsmål som ligger utenfor det metoden legger til rette for. I mange kulturer vil man la andre tolkningsskjemaer komme til anvendelse når religionsskifteprosesser skal tolkes, enten som et supplement til det skisserte, eller som noe som står i stedet for.

Og retter vi blikket mot vår egen europeiske tradisjon, vil man finne at f.eks. klassisk luthersk teologi har sitt eget tolkningsskjema for dette, som nettopp uttrykker en teologisk synsmåte. Den sier at menneskers tilslutning til kristen tro skjer ved «*Ordet*», dvs. det virkekraftige gudsord som skaper det det nevner. Kristen tro virkes slik «*ubi et quando visum est deo in his qui audiunt evangelium*». Hvorvidt man kan akseptere en slik synsmåte sammen med den ovenfor skisserte sosiologiske forklaringsmodellen, vil være avhengig av tro, eller hva slags archimedespunkter en opererer med i ens virkelighetsforståelse.

Et helt annet sett av supplerende perspektiver i forhold til vår sosiologiske modell er de innsikter som psykologien gir. En religionsskifteprosess skjer jo ikke bare kollektivt, det dreier seg også, og kanskje først og fremst om noe individuelt. Psykologien, psykoanalysen, og pedagogikken kan idag si oss masse om enkeltindividets utvikling av tanker og holdninger, om identitetsskaping osv. Dette må vi imidlertid la ligge i denne sammenheng, men det må ha in mente som andre tilnæringsmåter til forklaring av religionsskifteprosesser.

Religiøse endringsprosesser og pluralistiske samfunn

Historiske situasjoner hvor grupper av mennesker med ulike religiøse tradisjoner og seder har måttet eksistere side om side, og i relasjoner hvor mennesker i de ulike kulturene har måttet kommunisere med hverandre, har eksistert til alle tider. I vår tid er der imidlertid oppstått en unik ny situasjon på den måten at de fleste av verdens

kulturer og samfunn mer eller mindre opptrer på en *diger fellesarena*. Det som besluttes på Tokyo-børsen om morgenen, kan få følger bare noen timer senere for kaffebonden i Tanzania. Å tale om plausibilitetsstrukturer som noe stabilt og enhetlig for mennesker i Vestens samfunn idag, er svært vanskelig. Noen grunnleggende seder og skikker, synspunkter og holdninger finnes nok. Men det vestlige samfunn idag utgjør et komplisert lappeteppes av ulike kulturer og subkulturer som opererer med uhyre sammensatte mønstre av skiller og del-skiller, kommunikasjonslinjer og kampfronter mot hverandre. Unge og gamle i en familie kan ha deler av en plausibilitetsstruktur felles, mens de skiller lag i andre deler.

Religiøse endringsprosesser i slike samfunn skjer på mange plan. Men hovedperspektivet om at religiøs endring henger sammen med at det oppstår nye plausibilitetsstrukturer, ser fremdeles ut til å ha gyldighet. Og slike endringer skjer kontinuerlig i vårt samfunn, både som individuelle og kollektive prosesser. Mennesker som er vokst opp i tradisjonelt kristne hjem, blir ateister i studietiden fordi de gamle barnetroskjemaene ikke synes å strekke til i møte med den nye viten eller de nye sosiale mønstrene som en studenttilværelse innebærer. Eller prosessen går motsatt vei. Ateister finner det meningsfullt å nærme seg kirkene eller ulike former for new-age bevegelser fordi man opplever at et stramt skjematisk matematisk-moderne verdensbilde ikke lenger gir mening nok til nye marginalsituasjoner. Et annet trekk som vel er nytt ved vår tid, er at slike prosesser for enkelte kan inneholde mange stasjoner i et livsløp, slik at en og samme person kan ha vært både kristen, ateist, buddhist og new-age-tilhenger i løpet av et liv.

Et dynamisk kultur og identitetsbegrep

I de siste par desennier har man gjerne for å fange opp noe av denne kompleksiteten, og fremfor alt *labiliteten*, begynt å anvende det en kaller et dynamisk kulturbegrep. Og til dette vil der måtte svare en dynamisk forståelse av de endringsprosesser som pågår når det gjelder individers eller grupperes kulturelle identitet, inklusive deres religiøse eller livssynsmessige tilhørighet. Man tenker seg da at menneskene også innen et pluralistisk samfunn normalt vil definere seg som hjemmehørende innen en kulturell og livssynsmessig *bovedtradisjon*. Men man gjør dette på nokså fritt grunnlag, og man forbeholder seg en slags rett til å forholde seg *selektivt* til de elementene som en selv eller den sosiale gruppen en sterkest identifiserer seg med, finner det meningsfullt eller nyttig å gjøre aktiv bruk av. Mange mennesker i Norge idag, kanskje de fleste, vil definere seg

som hjemmehørende innen en slags kristen trostradisjon uten at man dermed sånn en bloc overtar hele skjemaet med trosforestillinger og etiske normer. Men man tar i bruk deler av det, og gjerne forskjellige elementer til forskjellige tider alt etter hva slags livssituasjon man befinner seg i, og hva man opplever at man har behov for. Dette kan finne sted som en prosess som beveger seg i én retning hvor man identifiserer seg mer og mer med et totallivsynsskjema, eller i motsatt retning at man får et løsere og løsere forhold til det, eller det kan vekse litt til og fra.

Også slike prosesser må vel kunne karakteriseres som religiøse endringsprosesser. Det som skifter, vil nettopp være den enkeltes plausibilitetsstruktur, som indre forhold, ytre endringer og kommunikasjon med andre individer og grupper forårsaker.

Litteratur:

Berger, P.L.: *The Sacred Canopy: Elements of a Sociological Theory of Religion*, NY 1969.

Barot, R.: *Religion and Ethnicity: Minorities and Social Change in the Metropolis*, Kampen Holland 1993.

Carrithers, M.: *Why Humans have Cultures*, Oxford 1992.

Jackson, R.: «Religious Education and the Arts of Interpretation», i Starkings, D. (ed), *Religion and the Arts in Education*, London 1993, ss. 157-166.

Jørgensen, T.: *Contact and Conflict: Norwegian Missionaries, the Zulu Kingdom, and the Gospel 1850 – 1873*, Oslo 1990.

Mc Gavran, D.: *Understanding Church Growth*, Grand Rapids 1970.

Torstein Jørgensen, f. 1951, cand. theol. 1976, dr. theol. 1988. Professor i kirke- og misjonshistorie ved Misjonshøgskolen.

Processes of religious change: A shift in plausibility structures?

The article applies sociological and anthropological insights to outline some theoretical perspectives on religious change in a population, the main theses being that religious change is closely related to shifts in plausibility structures.