

Misjon + antropologi = sant?

IVAR EVENSMO

1. Innledning

Historisk har forholdet mellom antropologi og misjon vært dårlig, og det har vært få tilløp til bedring. Så seint som i 1987 skrev en ledende misjonsforsker at man ikke kunne unngå å legge merke til den voksende antagonismen mellom profesjonelle antropologer og misjonærer. Hvorfor har dette forholdet vært så dårlig, og er det mulig å bygge bro over motsetningene? Jeg skal i denne artikkelen se på noen av årsakene til dagens situasjon og på noe av det som gjøres for å bedre forholdet, bl.a. arbeidet med å etablere «missiologisk» (foreløpig finnes ikke et godt norsk ord) antropologi som et nytt fagfelt under anvendt antropologi.

2. Den felles opprinnelsen

Den moderne misjonsbevegelsen slik vi kjenner den fra slutten av 1700-tallet og den antropologiske fagdisiplinen har et felles utgangspunkt i de store oppdagelsene på 1500-tallet. De første beskrivelser av ikke-europeiske kulturer ble gjort av oppdagelsesreisende og misjonærer som samlet og systematiserte kunnskap om fremmede folkeslag og skrev ned deres språk, kultur og historie. Både misjonen og antropologien fulgte i kjølvannet av den europeiske erobringen av andre folkeslag, og begge dro fordeler av denne ekspansjonen og bærer et felles ansvar for den brutale måten dette skjedde på. Men ofte talte begge grupper også de erobrede folkegruppers sak mot mektige overgripere. Man kan selvfølgelig ikke likestille det som skjedde under kristendommens inntog i Latin-Amerika, Filippinene, Polynesia og Afrika med hva en håndfull kulturforskere bedrev under oppbygging av en ny fagdisiplin på slutten av 1800-tallet, men på det personlige plan var nok forskjellene mindre enn man har vil-

let ha det til i ettertid. Både misjonærer og kulturforskere var barn av sin egen tid.

Den antropologiske fagtradisjonen hviler også på opplysningstidens filosofer. Lewis Hentry Morgan (1818–1881) og Edward B. Taylor (1832–1917) regnes gjerne som de første «egentlige» antropologer.¹ Til tross for den felles interessen for fremmede kulturer, kom misjonærene og antropologene snart på kollisjonskurs. Deres formål med kulturstudier ble oppfattet som grunnleggende forskjellig. Ved slutten av 1800-tallet var dialogen dem imellom blitt temmelig anstrengt og helt personavhengig.²

3. Antropologiens interesse for studiet av religion

I begynnelsen var antropologien primært opptatt av å finne fornuftmessige svar på hvorfor religioner finnes, hvilke behov de uttrykker og hvordan slike religiøse systemer endrer seg over tid. Hos de tidligste forskerne sto evolusjonistiske forklaringsmodeller sterkt. Deres interesse for å studere «primitive religioner» hang sammen med en forestilling om at disse systemene var forløpere til mer komplekse religiøse strukturer. Ved å studere religion i en elementær form, ville også innsikten i de sosiale og psykologiske mekanismer bak de mer avanserte former øke. Dette synet preget teoribyggingen i sterk grad langt inn i vårt århundre, inntil det gradvis ble fortrent av et sosiologisk perspektiv med strukturelle og funksjonelle forklaringsmåter i sentrum. En av de mest innflytelsesrike teoretikere bak denne endringen var den franske sosiologen Emil Durkheim, som selv var en svoren rasjonalist og ateist.

I en oppsummering av arbeidet til de eldste fagfolkene, sier en av nestorene i moderne antropologi, E.E. Evans-Pritchard (som selv var katolikk) at alle innflytelsesrike antropologer i denne epoken – med ett eller to unntak – enten var agnostikere eller ateister. I sitt komparative arbeid med religion hevdet han at:

«these early scholars sought and found in primitive religion, a weapon which could, they thought, be used with deadly effect against Christianity... If primitive religion could be explained away as an intellectual aberration, as a mirage introduced by emotional stress, or by its social function, it even implied that the higher religions could be discredited and disposed of in the same way. Religious beliefs was to these antropologists absurd, *and so it is to most antropologists of yesterday and today* (min understrekning). But some explanations of these absurdities seemed to be required, and it was offered in psychological or sociological terms (1965:15)».³

Sitatet sier en god del om den skarpe motsetningen mellom kirkenes oppfatning av kristen kultur og sivilisasjon og synet til den fremvoksende samfunnsvitenskap med evolusjonismen og naturvitenskapen som de store idealer på slutten av 1800-tallet. Dette gjør det litt lettere å forstå hvorfor man var så opptatt av evolusjonistiske og etter hvert også strukturelle og funksjonelle forklaringsmåter på bekostning av andre perspektiver. Antropologiske studier har først og fremst bestrebet seg på å avdekke kulturell mening og sosial betydning av religiøse riter og symboler. Og de fleste antropologer har hatt et nedlatende syn på forskere som har forsøkt å kombinere teologiske og (natur-) vitenskaplige forklaringer på religiøse fenomener.

Antropologiske studier av religion har siden 1930-åra stort sett holdt seg innenfor det sosiologiske paradigmet. Radcliffe Brown mente for eksempel at det ikke var noe å vinne ved å studere den epistemologiske siden av religion da dette bare ville lede forskningen til feilslutninger og illusjoner.

Foruten en vedvarende interesse for «primitive religioner» har det antropologiske forskningsfeltet fokusert sin oppmerksomhet omkring ulike religiøse reaksjonsformer på den vestlige ekspansjon og økt kristen påvirkning blant ikke-europeiske folkeslag. Dette omfatter et vidt felt av religiøse fenomener som spenner over svært mye, fra tusenårsbevegelser, myter og «cargo-cults» i Polynesia, jomfrudyrkelse og andre religiøse blandingsformer i Latin-Amerika, til hekseri og svart magi i Afrika og utbryterkirker (sionismen) i Sør-Afrika.

Etter hvert kom også den kulturelle dimensjonen sterkere inn som forklaringsvariabel, inkludert psyko-analytiske perspektiver. Mary Douglas har fra 1960-tallet vært en ledende skikkelse innenfor en blanding av symbolsk og sosiologisk tilnærming til studiet av religion, ritualer og trosforestillinger.

Økologiske perspektiver har også gjort seg gjeldende i seinere år, representert ved personer som Shirley Lindenbaum og Michelle Rosaldo m.fl. De hevder at kjønnsdimensjonen, sosial struktur, kosmologi, ritualer og psykologi henger sammen på en veldig tett måte.

Omkring 1980-tallet oppsto en renessanse for neo-weberianske og neo-marxistiske synsmåter i studiet av religion. Folk som Claude Levi-Strauss, Clifford Geertz og Maurice Godelier søkte tilbake til klassikerne i et forsøk på å finne nye veier til forklaring på religiøse fenomener forbi det struktur-funksjonalistiske paradigmet.

Internasjonalt har det imidlertid vært en påfallende asymmetri i relasjonen mellom antropogene og kulturforskere ved enkelte kristne læresentra omkring studie av religion. Mens de sistnevnte har

vært opptatt av og nyttiggjort seg antropologiske synspunkter og erfaringer i sine arbeider, har det motsatte fenomenet i stadig mindre grad forekommet inntil New Age filosofi har gjort det stuerent å orientere seg faglig også i den retning. På den annen side er det en grov overdrivelse å si at interessen for antropologi har vært særlig stor i noen del av den katolske eller protestantiske misjonsbevegelsen.

4. Forbindelsen mellom antropologi og misjon

Velkjent for alle grunnfagsstudenter er historien om steinalderfolket Yir Yoront i Australia og det som skjedde da velmenende misjonærer delte ut ståløkser til innfødte som arbeidet på misjonsstasjonen. Ved at hver mann, uavhengig av sin status i samfunnet, kunne få sin egen øks, kom man i skade for å undergrave hele den tradisjonelle samfunnsstruktur som hvilte på streng rituell kontroll med de vanlige steinøkseene.⁴ Hylland Eriksen bruker denne historien som innledning i sin innføringsbok i antropologi fra 1993. Overskriften «ståløkser og den tapte uskyld» peker direkte mot et av hovedspørsmålene i faget – den moralske relativismen og mange antropologers negative syn på kulturelle endringsprosesser som er initiert utenfra og deres tendens til å romantisere livet i stammesamfunn.⁵

Det er imidlertid viktige nyanser blant antropologers oppfatning av misjon og misjonærers virksomhet. I amerikaneren Roger M. Keesings bok *Cultural Anthropology* som var standardverket på grunnfag i antropologi ved norske universiteter i en årrekke, gis en bred omtale av forholdet mellom antropologer og misjonærer. Bortsett fra de gjensidig nedlatende stereotypier man har hatt av hverandre, hevder Keesing at det er dype forskjeller både i *premissgrunnlaget* og *arbeidsmåten*, som forklarer hvorfor det har oppstått så sterke motsetninger mellom de to gruppene. Selv legger han mest vekt på en historisk innfallsvinkel og står igjen med – etter å ha foretatt en balansert veiing av pro et contra for de resultater misjonærene har oppnådd på områder som helse og utdanning og i kampen mot fordommer og barbariske skikker – at det største ankepunktet idag er den paternalisme og rasisme som i lett tilslørt form fortsatt finnes i mange misjonsorganisasjoner, og som bidrar til å opprettholde en følelse av underlegenhet og selvforakt blant mange lokale kristne for sine egne kulturelle tradisjoner. Han unnlater heller ikke å påpeke det motsetningsfulle faktum at:

«the sivilization that produced an insatiable lust for profit, has produced a religion with an insatiable lust for souls. And a religion

that preaches the nobility of poverty, the virtue of passivity, and the joy of the next world, has served rather nicely the interests of colonial powers and modern neocolonialists' pursuit of raw materials, docile cheap labour, and profit».⁶

Fra det helt motsatte faglige ståsted, den missiologiske antropologien, observerer Louis J. Luzbetak det samme og spør hva som kan gjøres for å motvirke denne tendensen til gjensidig negativ stereotypisering. Han oppfordrer alle til å skjerpe seg faglig for å unngå den vanlige reduksjonismen hvor to tusen års kristen misjon blir kun til en historie om rasisme, etnosentrisme og utbredelse av vestlig kapitalisme.⁷

Man skal være forsiktig med å generalisere om misjonsvirksomhet utifra noen få, tilfeldige selvpoplevde erfaringer. Og det er på tide å forkaste det standardiserte bildet av *hvem* misjonærer er. Mindre enn noen gang kan man idag skjære alle over en kam. Misjonærkategorien rommer fagfolk av alle slags avskygninger, inkludert også kultur- og språkforskere, teologer og legpredikanter. Noen har årelang utdanning før de reiser ut – andre svært liten. De kommer fra et voksende antall land, og misjonsselskapene de representerer, er snart like forskjellige som den globale kirken er mangfoldig. Sammen med lokale kirker finner man misjonsorganisasjoner som kjemper i fremste rekke for menneskerettigheter, støtter de fattige i deres kamp for sosiale og politiske rettigheter og arbeider hardt for fred og forsoning. Men det finnes selvfølgelig også eksempler på misjonsorganisasjoner som overhode ikke er opptatt av slike ting. Derfor er tida inne til å legge bort generaliseringene og tale mer presist om det svært sammensatte fenomenet som misjon og misjonærer egentlig er.

5. Norske forhold

I likhet med sine utenlandske kollegaer har de fleste norske antropologer hatt et meget fjernt forhold til misjon og misjonærer. I Signe Howell og Marit Melhuus' bok *Fjern og Nær*, som er bygd opp omkring regionale etnografiske presentasjoner, varierer de innpå 30 norske antropologenes perspektiver fra det svært negative når det gjelder den kristne misjons påvirkning på sirkumpolare folkeslag (forfattet av Georg Henriksen) til et mer positivt syn på effekten av den kristne utbredelsen i Polynesia (skrevet av Solrun W. Bakker og Martin Bakker). Ørnulf Gulbrandsen nevner i sitt materiale fra det sørlige Afrika at historisk-antropologiske studier av kulturell og politisk kolonialisering i denne regionen viser tydelig hvordan hvit dominans overfor afrikanske befolkninger har vært utøvd og befestet gjennom

en «kolonisering av innfødt bevissthet» hvor virkemiddelet var å etablere den europeiske, kristne kulturtradisjonen som den mektigste.

Hylland Eriksen er mindre opptatt av historiske og strukturelle analyser, og gjør globaliseringsperspektivet til det mest fremtredende. Vekten legges på den dynamiske nyskapingen som skjer i kulturelle prosesser og på folks mulighet for å skape sine egne identitetsuttrykk sammensatt av elementer fra mange ulike kulturer. I dette perspektivet er ikke lenger den kristne moderniseringsprosessen og dens påvirkningsagenter så viktige, og de er heller ikke nevnt i boka. Andre krefter har overtatt føringen i den historiske utviklingsprosessen – særlig moderne media og migrasjon. Evangeliets betydning som «mesterfortelling» og grunnlag for moral er sterkt redusert i mange samfunn, og det kristne budskapet må konkurrere med mange andre forestillinger om folks oppmerksomhet og moralske påvirkning på deres handlinger. I den post-modernistiske tilværelsen er da også identitet og moral i økende grad fragmentert, og folks forsøk på finne fram til sin egen identitet sterkt individualisert. Moralske eller religiøse univers kan ikke gjøre krav på samme almenne gyldighet som dengang slike systemer var en slags overrideologi eller kulturoverskridende fellesidentitet/normsystem for store nasjonale folkegrupper.

Som forskningsfelt har misjonsbevegelsen i Norge vært fritatt for antropologenes nysgjerrige blikk til langt inn på 1980-tallet. Heller ikke de kulturelle særtrekkene ved norsk misjonsliv har tiltrukket seg særlig antropologisk interesse.

Misjonshistorien har riktignok vært skrevet mange ganger, men det har alltid vært av folk innenfor misjonen. I seinere år har profesjonelle historikere begynt å interessere seg for dette temaet,⁸ men også andre fag har levert noen interessante bidrag.⁹ Derimot har det ikke manglet på misjonærlitteratur. Denne deles ofte i to genre; (i) forsknings- og opplysningslitteraturen og (ii) fortellings- og forkynningslitteraturen. Med forkynnergenren har det stadig gått nedover, mens den vitenskaplige misjonslitteraturen har blitt internasjonalisert og fortsatt er meget vital.¹⁰

6. Brobygging

Idag er forholdet mellom antropologi og misjon i ferd med å endre seg. En økende profesjonalisering av misjonærutdanningen – ikke minst på amerikanske universiteter – har bidratt til å endre misjonsorganisasjonenes holdning også i Norge. Alle nybakte misjonærer har hatt antropologi på sitt kjernepensum og stiftet bekjentskap med lærebøker i grenselandet mellom teologi, misjonsvitenskap og kommunikasjon.

Den nye litteaturen kjennetegnes av en økende refleksjon omkring misjonens historiske røtter og utfordringene fra kirker i Sør om et mer likeverdig samarbeid. En annen viktig endring er den voksende strøm av antropologistudenter som enten selv er misjonærbarn eller tenker seg en framtid som misjonær. Endel av disse har også fullført hovedfag i antropologi, og jobber videre med religiøse problemstillinger som forskere i Norge¹¹ eller for misjonen ute.

Den nyvakte interessen for antropologi kommer altså primært fra misjonskretser. Internasjonalt har det oppstått en ny disiplin mellom de gamle fagområdene missiologi og antropologi.

7. Hva er missiologisk antropologi?

Som nevnt innledningsvis kan faget plasseres som en slags undergruppe under «anvendt antropologi». I likhet med andre anvendte fagdisipliner søker også missiologisk antropologi sin eksistensberettigelse utenfor den antropologiske grunndisiplinen, i den missiologiske teologien. Formål og fokus er misjonsvitenskapens, mens prosessene og analysene er antropologiske. I henhold til det vanligste synet er det misjonsvitenskapen som setter temaene, bestemmer målene og setter de faglige parametrene, mens antropologien bidrar med kulturforståelse, den metodiske tilnærming og standarden for de kvalitetsmål som gjelder for slike studier.

Faget er ennå nokså ukjent blant antropologer og er for eksempel ikke omtalt i Brian Morris' bok fra 1987 om den antropologiske forskningstradisjon innenfor studiet av religion.¹²

Den instrumentelle oppfatningen av antropologien er tydelig hos enkelte representanter for denne retningen. Paul G. Hiebert snakker for eksempel om transkulturell teologi som det endelige målet, hvor lokal, kontekstuell teologi skal gå opp i et større hele. Evangeliet innholder de evige svarene, men problemet er at den bibelske teksten er overlevert fra Gud gjennom mennesker og derfor må tolkes. Dessuten at det ikke er mulig for mennesker å tolke Guds ord uten gjennom kulturelle filtre. Et grunnleggende premiss er at alle kulturer har den samme muligheten til å forstå evangeliet, men at ingen kultur alene evner å forstå budskapet i sin helhet. Når ingen kultur har fasit på den riktige tolkningen, må toleranse overfor de forskjellige tolkningene bli svaret. I dette arbeidet kan antropologien være et viktig hjelpemiddel. Derfor blir tema som kryss-kulturell forståelse, tverr-kulturell kommunikasjon og det å leve i en annen kultur viktige tema for Hiebert, mens han skyver den teologiske begrunnelsen mer i bakgrunnen.

En annen sentral representant for denne retningen, Louis J. Luzbe-

tak, definerer oppgaven til missiologisk antropologi som «kontekstualisering», dvs. å studere samfunnsmessige og kulturelle fenomener som omgir åndelig liv og religiøs atferd. Dette må skje etter vitenskapelige regler, men med en klar kristen verdiforankring. Han bryter dermed klart med den kulturellevistiske tradisjonen i antropologien som sier at enhver kultur kun kan vurderes utfra sin egen standard, og finner støtte for dette standpunktet blant annet hos Keesing som innrømmer at den antropologiske kritikk av misjonærer ofte har fornektet den høyst nærværende undertrykking som foregår i slike samfunn og prisen som betales for endeløse kriger, frykt og sykdommer.¹³ Diametralt motsatt av kulturellevismens filosofi ser Luzbetak nettopp evangeliet som begrunnelse for retten til *kulturell intervensjon*, veiledet av innsikten fra missiologisk antropologi.

Fra en *relativ* kulturellevistisk posisjon forsøker man å bygge bro over til andre faggrupper som også har forlatt det *absoluttistiske* kulturellevistiske standpunktet til fordel for et syn som hevder at det i prinsippet finnes verdier som alle samfunn kan måles opp mot slik det for eksempel kommer til uttrykk i FNs menneskerettsklæring. Etter deres syn har intet folk krav på en eksklusiv og absolutt rett til sin egen kultur, siden alle kulturer er del av et universelt menneskelig fellesskap. Bak et slikt standpunkt har mange troende fagfolk av forskjellige kategorier, samt humanister og andre uten religiøst livssyn etter hvert samlet seg.

Når det derimot gjelder kulturellevismen som *antropologisk metode* har man ingen prinsipielle problemer eller reservasjoner til de gjengse oppfatninger av etiske retningslinjer. For eksempel må de samme standarder gjelde her som for andre antropologiske sub-discipliner med hensyn til de etiske krav som stilles til enhver som vil bruke deltakende metoder i sin vitenskaplige tilnærming. Dette gjelder også informanters rett til beskyttelse og lokalsamfunnets grunnleggende rett til selv å bestemme i saker som angår egen kultur og livsform.

I boka *The Church and Culture* hevder Louis J. Luzbetak at:

«the lifeway, mentality, traditions and social conditions of the local community are the context in which God's agenda must be viewed and interpreted and as much as possible be allowed to unfold. The specific task of missiological anthropology therefore, is not to *set* an agenda – God has already done that for the Church. Our task as missiological anthropologists is rather to help determine the concrete priorities and the *how* of mission. We must help identify the proper emphasis and the most effective manner

of expressing a society's faith and obedience to God in terms of its ways, values and soul» (1987:44).¹⁴

For dette formål er antropologien i likhet med mange andre fag som lingvistik, arkeologi, psykologi en nyttig hjelpevitenskap under misjologien. Hovedtemaet er menneskers tro og ideologi, og dette kan underkastes antropologisk granskning som ethvert annet humanistisk forskningstema.

Men fagets klare verdiforankring gjør likevel at det lett kan oppstå konflikter omkring håndteringen av ulike hensyn, for eksempel mellom forskerens egen etikk, vitenskapelige standarder, lojalitet overfor dem som berøres av forskningen og til oppdragsgiver – i siste instans kirken – som institusjon. Nærmest per definisjon finnes det ikke ferdige oppskrifter på hvordan man skal løse de dilemmaer som kan oppstå i skjæringsspunktet mellom slike ulike hensyn. Men den voksende erkjennelsen av at kristen forkynnelse ikke må pådyttes andre folk mot deres vilje – verken direkte eller gjennom den overmakt som misjonen ofte har disponert i form av ressurser, og at alle kulturer har krav på en grunnleggende respekt for sin egenart, har endret karakteren av slike dilemmaer i seinere år. Når det gjelder misjonens møte med «de unådde» folkeslagene, er dilemmaet i økende grad hvor langt man kan gå i å forsvare deres rettigheter mot en aggressiv integrasjon i storsamfunnet uten selv å få alvorlige problemer med lokale og nasjonale myndigheter, snarere enn en problematikk å la Yir Yoront.

Også kirkens støtte til de fattige og marginaliserte bringer misjonsorganisasjonene stadig oftere i konflikt med nasjonale makthavere og reiser vanskelige avveiningsspørsmål i forhold til det å være en kanal for forsoningsarbeid. Her vil ofte den agenda misjonen forholder seg til vel så mye være satt av historiske forhold som av misjonsbefalingen. Antropologer i Latin-Amerika har dokumentert en lang rekke eksempler på hvordan rivaliseringen mellom ulike misjonsorganisasjoner om tilhengere har svekket det nasjonale arbeidet for sosial og politisk rettferdighet. Fra samme hold har det også vært vist hvordan mye kristent arbeid har vært drevet uten noen erkjennelse av at resultatet av misjonærenes innsats mot «hedenske» skikker faktisk ledet til et destruktivt kulturelt selvilde hos mange innfødte. Idag eksisterer det heldigvis i de fleste misjonsorganisasjoner – iallfall i Norge – en helt annen bevissthet om faren for etnosentrisme i slikt arbeid, ikke minst takket være innsatsen til antropologisk skolerte missiologer.

Den økende interdenominelle dialogen mellom protestanter, kato-

likker og andre kristne trosretninger og dialogen mellom representanter for kristendommen og muslimer, hinduer og buddhister, aktivt støttet av Det Lutherske Verdensforbund og Kirkenes Verdensråd, har også bidratt mye til å øke den religiøse toleransen og skapt bedre forståelse for egenverdien av et kulturelt mangfold.

Et av de fagområder hvor den missiologiske antropologien virkelig har pløyet i jomfruelig mark, er kryss-kulturell forståelse og tverr-kulturell kommunikasjon. Arbeidet på begge disse feltene har vært nært knyttet til misjonens eget hovedprosjekt, men innsatsen har resultert i innsikter som har hatt stor relevans også for andre anvendelsesområder. De kryss-kulturelle studiene har utviklet seg til et eget fagområde hvor internasjonaliseringsdriven i næringslivet har fått folk til å stå i kø for å lære om takt og tone og internasjonal markedsføring.

Tverr-kulturell kommunikasjon har også vært drevet fram som et eget studiefelt. Med utgangspunkt i generell kommunikasjonsteori, antropologisk kulturinnsikt og erfaring fra evangeliseringsarbeid har missiologer på dette feltet utarbeidet metoder og modeller som påvirkningsagenter av alle slags kategorier nå anvender. Den beste delen av denne litteraturen er seg meget bevisst at man opererer i nærheten av markedsføring og ren manipulasjon, og har formulert klare etiske krav til akseptabel atferd.¹⁵ Dette har selvfølgelig ikke forhindrer at det foregår en stor grad av uetisk markedsføring rundt omkring ved hjelp av den innsikt som her er utviklet.

Til de meget seriøse bidragene hører imidlertid den norske antropologen Asle Jøssangs studie omkring kristendommen som religiøst system og konsekvensene for utviklingen av en kristen kommunikasjonsstrategi.¹⁶ Hans kontekst er indianerne i Sør-Amerika, men argumentasjonen er antropologisk og derfor interessant i et komparativt perspektiv. Han fremholder at en religiøst integrert kommunikasjonsstrategi må kjennetegnes av stor sensitivitet overfor målgruppens religion, forståelses- og løsningsmåter av livets mange spørsmål. Relevansen vil øke betraktelig om man tar hensyn til forskjellen i virkelighetsoppfatning mellom endringsagentene utenfra og de lokale forestillinger når et budskap utformes, for eksempel om årsakssammenhengen mellom sykdom og helbredelse. Samtidig reduseres faren for at tradisjonelle forestillinger fjernes uten at folk får anledning til å erstatte det med noe annet meningsfylt.

Arbeidet med nasjonalisering av bistandsprosjekter er et eksempel hvor missiologisk antropologi har satt søkelyset på viktige anliggender for norsk misjon. Både misjonshistorien og det kulturelle og teologiske særpreg som preger misjonærenes identitet og yrkesroller idag, er blitt studert i et forskningsprosjekt som har vært gjennomført

ved Diakonhjemmets Internasjonale Senter – etter en lang forhistorie – siden 1991. Prosjektet ble formelt avsluttet i 1994, mens det praktiske arbeidet fortsetter i de mange organisasjonene som ble trukket med etter hvert. Resultatet ble en analyse av kompleksiteten i slike prosesser og en identifisering av en lang rekke kritiske faktorer, samt et sett med instrumenter eller verktøy som den enkelte organisasjon selv kan bruke til å analysere hvor langt man er kommet i den praktiske overføringsprosessen.¹⁷

Det ble etter hvert klart at nasjonalisering – i betydningen lokal overdragelse av bistandsprosjekter – ikke er noe som kan forstås isolert, løstrevet fra den historiske prosessen. Heller ikke kan man velte ansvaret for å løse problemet med dårlig lokal forankring, svak lokal ressursmobilisering eller manglende kompetanse og motivasjon hos lokal stab over på den lokale samarbeidspartner – hvis den eksisterer! Det tyngste ansvaret hviler på dem som utfra de beste intensjoner satte igang et arbeid som har skapt mange positive resultater, men som også har gjort mange mennesker avhengig av seg. Derfor er det blitt klart at verken initiativtaker eller finansieringsinstitusjon kan gå inn i et slikt lokaliseringarbeid med den holdning at her skal man bare forhandle om overgangsbetingelsene.

8. Avslutning

Overskriften i denne artikkelen reiser spørsmålet om misjon og antropologi egentlig er forenlige størrelser. Kan antropologien bli brukt til å gi misjonen en falsk legitimitet? Eller er det antropologiske idealet om å søke vitenskapelig sannhet kompatibelt med misjonens målsetting, slik at de sammen vil kunne bidra til positive forandringer i de samfunn hvor misjonen er virksom?

I nasjonaliseringsprosjektet var kulturdimensjonen et overgripende forhold ved alle sider av den komplekse lokaliseringssproblematikken. Her bidro antropologien til en bevisstgjøring om de historiske årsaker til at misjonsorganisasjonene befinner seg der man er idag. Den hjalp til med å bringe spørsmålet om kultur i forgrunn av lokaliseringssamtalen og antydte i hvilke retninger man må gå for å finne gode løsninger som ikke går utover kvalitetskrav til tjenestene og misjonens forpliktelse på å drive nestekjærlig arbeid overfor alle mennesker i nød. *Bærekraft, rettferdig fordeling* av ressursene og *dialog* mellom folk av ulik bakgrunn er stikkord som det er viktig å ha et innholdsmessig forhold til, ikke minst for å forstå og gjøre noe med urettferdige *maktrelasjoner* som hindrer folk i deres rett til selvrealisering og utfoldelse i sin egen kultur.

En antropologisk tilnærming kan også hjelpe til med å forstå de

kulturelle årsaker som ligger til grunn for at misjonsfolk og bistandsarbeidere har problemer med å kommunisere i et felles språk og dermed gi viktige innspill til hva som kan gjøres for å endre på dette. I den viktige debatten om hva som er utvikling, har både antropologer, misjonærer og andre bistandsarbeidere mye å bidra med.

Noter

1. Arne Martin Klausen, *Antropologiens historie – en oversikt over fagets utvikling fra de eldste tider frem til i dag*, Gyldendal Norsk Forlag, 1981.
2. Lewis H. Morgan benyttet seg av et stort nettverk av koloniadministratorer, misjonærer og handelsmenn rundt om i verden til å samle inn data. I sin systematisering av slektskapssystemer introduserte han en rekke begreper som er blitt stående i faglitteraturen.
3. E.E. Evans-Pritchard, *Theories of Primitive Religion*, Oxford University Press, 1965.
4. At dette bedrøvelige resultatet kanskje så annerledes ut sett fra et lokalt kvinnespektiv, er en annen sak som først er tatt opp i den faglige diskusjonen i seinere år, jfr. Marit Melhuus, 1989.
5. Thomas Hylland Eriksen, *Små steder – store spørsmål: Innføring i sosialantropologi*, Universitetsforlaget, 1993.
6. Roger M. Keesing, *Cultural Anthropology*, Holt, Rinehart and Winston, 2. utgave (1981:405).
7. Louis J. Luzbetak, *The Church and Cultures*, Obri Books, 1988.
8. Jarle Simensen (red.), *Norsk Misjon og afrikanske samfunn: Sør-Afrika ca 1850–1900*, Trondheim 1984.
9. Ett slikt er Lars Saaghus avhandling, «Fra Misjon til Kirke – selvstendighetsprosessen til Eglise Evangelique du Cameroun, 1956–1975, med særlig vekt på det Norske Misjonsselskap sine misjonærer og deres holdninger til prosessen», hovedoppgave i Kristendom, Universitetet i Bergen, 1983.
10. Se John Stanghelles artikkel i tidsskriftet *Prosa*, nr 3/95 for en spennende og spennstig gjennomgang av denne litteraturen.
11. Minst én antropolog har i perioder vært knyttet til Misjonshøyskolen i Stavanger gjennom Senter for Interkulturell Kommunikasjon.
12. Brian Morris, *Anthropological Studies of Religion: An Introductory Text*, Cambridge University Press, 1987.
13. Roger Keesing, op. cit. (1981:406)
14. Louis J. Luzbetak, op. cit. (1987:44).
15. Donald Smidt, *Make Haste Slowly*, Institute for International Christian Communication, Portland, Oregon, 4 utgave 1988. Denne boka er en fin representant for den seriøse genren av bøker om tverr-kulturell kommunikasjon.
16. Asle Jøssang, «Kristendommen som relevant religiøst system: Antropologisk bidrag til drøftelse av kommunikasjonsstrategi», i *Norsk Tidsskrift for Misjon*, 1988.
17. Mirjam Berg har seinere laget en manual for dette bruk: *Caring, Sharing, Darting: Development Work in Transition*, Oslo, 1995.

Ivar Evensmo, f. 1949. Magister i sosialantropologi (U10) 1986. Undervist i tverrkulturell kommunikasjon v/økonomisk College, Oslo 1987–89. Rådgiver for Kirkens Nødhjelp i Tanzania 1989–91. Fagkonsulent/forsker ved Diakonhjemmets Internasjonale Senter 1991–.

Mission + Anthropology = True?

The article surveys the tense relationship between cultural anthropology and missionary attitudes to and studies of other cultures, and argues that mutual suspicion must be replaced by mutual learning. New insights in anthropological studies and new attitudes among missiological anthropologists should open for a critical and creative evaluation of relations to other cultures. The article deals particularly with Norwegian contributions, where one may hope for bridges of understanding, and. Finally, he gives a broader review of current trends in missiological anthropology.