

“Misjon” som religionsvitenskapelig kategori

LISBETH MIKAELSSON

Misjon i religionshistorie: utenfor dagsorden

Under fjorårets store internasjonale religionshistoriker-kongress i Durban, arrangert av International Association of the History of Religions (Durban 2000 - IAHR), holdt en av de fremtredende afrikanske deltagerne en plenumstale der han avfyrte en fordømmende salve mot kristen misjon i Afrika. I mine ører lød det både usaklig og pinlig. Kritikken hans er antagelig mest interessant på grunn av det den sier om mannens oppfatning av kongressen: Han antok vel at dette var et forum hvor den slags omtale av misjonen var kurant. Og på en måte har han nok rett. Religionshistorikere provoseres ikke av angrep på kristen misjon. I denne forelesningen skal jeg forsøke å si noe om hvorfor det er slik, og dernest skissere misjon som religionsvitenskapelig kategori ut fra ulike innfallsvinkler. Fagbetegnelsen religionsvitenskap vil her bli forstått som synonym til betegnelsen religionshistorie, og for klarhetens skyld vil jeg stort sett bruke ordene religionshistorie og religionshistorisk.

Episoden i Durban forteller noe om at misjon er et sensitivt emne i en religionshistorisk kontekst (jf Montgomery 1998:303). Strengt tatt burde misjon stille på linje med et hvilket som helst religiøst fenomen en religionshistoriker studerer, og tiden burde være moden for at denne holdningen vinner frem, særlig nå når kulturell globalisering er et innlysende forskningstema også i vårt fag. Misjon må likevel karakteriseres som et hittil temmelig fraværende emneområde i religionshistorisk forskning. Det er flere enn én årsak til denne situasjonen.

En hovedgrunn er at misjon har hatt en tendens til å bli oppfattet som et kristent fenomen, i tråd med hvordan missiologien eller den teologiske misjonsvitenskapen oppfatter misjon, jevnfør åpningsordene i læreboken *Missiologi i dag*, der det heter: "Misjon er den kristne kirkes sendelse til verden" (Berentsen et al. 1994:15).¹ Her er misjon ekvivalent med kristen misjon. I allmenne oppslagsverk om religion beregnet på det brede publikum blir misjon gjerne behandlet som en rent kristen kategori. Det skjer for eksempel i Kunnskapsforlagets *Religionsleksikon*, utgitt i 1992, som er skrevet av de norske religionshistorikerne Per Kværne og Kari Vogt.

Her kommer den gamle arbeidsdelingen mellom vestlig religionshistorie og kristen teologisk forskning inn i bildet. Denne ordningen har gått ut på at kristendommen har vært overlatt til teologene og kirkehistorikerne. Selv om de færreste vil finne gode prinsipielle grunner for denne arbeidsdelingen, eksisterer den ennå i praksis på mange hold.

En annen årsak til at misjonen har hatt en tendens til å falle ut som religionshistorisk felt skyldes religionshistorieforskningens tradisjonelle filologiske innretning mot tekster, og da særlig eldre tekster og kanoniske tekster i andre religioner.

En tredje årsak ligger i at kristen misjon i nyere tid har fremstått som et slags negativt motbilde til religionshistorien. Det siste momentet har både med verdier og fordommer å gjøre, og kan derfor være verdt å oppholde seg litt ved.

Både misjon og religionshistorie handler om å forholde seg til det religiøse mangfold i verden. I begge tilfeller er spørsmålet hvordan dette religionsmangfoldet skal forstås og behandles. Å hankses med "de andre" er en felles utfordring. Moderne kristen misjon har i overveiende grad vært innrettet på å erstatte andre religioner med kristendom og kirke ut fra en teologisk fundert overbevisning om at sannheten bare finnes i den kristne tro. Religionshistoriefaget har på sin side ingen teologisk overbygning som privilegerer en religion fremfor andre. Fagets prinsipielle holdning har derimot vært at dersom det skulle finnes en religiøs sannhet, ligger den utenfor fagets legitime område. Det er et mål at personlig trosoverbevisning i minst mulig grad farge forskerens ståsted. De faglige diskusjonene om orientalisme, etnosentrisme og kulturimperialisme har heller ikke bidratt til å skape sympati for misjonen. Misjonen fremtrer på sett og vis som eksponent for hva religionshistorie ikke skal være: nemlig styrt av en

teologisk, eksklusivistisk agenda som i verste fall gjør misjonærer til fordomsfulle og respektløse aktører når det gjelder andre religioner enn deres egen. Misjonæren blir lett en religionshistorisk versting. Til kontrast har religionshistorikere oppfattet at deres kulturelle oppgave ligger i å fremme saklig kunnskap, toleranse og respekt i forhold til de ulike religiøse tradisjonene i verden. Religionshistorikere tolkes dermed gjerne som forsvarere av det religiøse mangfold.

Man kan dessuten hevde at det idealiserende draget i religionshistorie også bidrar til å skape et visst ubehag vis-à-vis misjon. Vi er som studenter i faget lært opp til å møte religion med respekt for det hellige, og så lenge en holder seg til dypsindige tekster og majestetiske templer er det ikke vanskelig å føle ærbødighet for religion. Misjon viser imidlertid med all tydelighet at religion også har med høyst verdslige affærer å bestille. Misjon har inngått allianser med kolonialisme og imperialisme, handel og krigføring. Det er nok av helter og mirakler i misjonshistorien til at man kan drive idealiserende misjonsforskning, men misjon er definitivt et tema som gjør det vanskelig å glemme at religion tilhører menneskers verden, på godt og ondt.

Det jeg nå har fremført er et forsøk på å antyde hvorfor religionshistorie ikke har omfattet misjon med særlig sympati eller interesse. Det er ikke sagt at det bør være slik, eller at religionshistorikere har hatt gode grunner for å unngå misjon. En kunne til og med hevde at det er få grupper religionshistorikere har så mye til felles med som misjonærer nettopp når det gjelder det å tilegne seg "de andre". Gjennom erfaring og studier er mange misjonærer selv eksperter på andre religioner, og i misjonærenes krets finnes habile religionshistorikere - det er nok å minne om den norske Kina-misjonæren Karl Ludvig Reichelt (1877-1952) og hans verk om Kinas religioner (jf Thelle 1954; Sharpe 1984). Misjon fortjener en nyansert tilnærming. Vårt spørsmål gjelder blant annet om religionshistorie kan bidra med noe eget til utforskningen av misjon.

Religionshistorisk kategoridannelse

Før vi begynner å drøfte misjon som religionshistorisk kategori må vi ha klart for oss hva slags fag religionshistorie er, og hvordan kategorier dannes i dette faget. Fagbetegnelsen "religionshistorie" står for et sammenlignende religionsstudium på humanistisk basis, der prinsipielt alle religioner og alle former for religiøs

aktivitet befinner seg innenfor synsfeltet. En kategori i religionshistorie kan vi med Greg Schmid definere som et vitenskapelig allmennbegrep som tjener til å inndele og gruppere den uendelige mengden med religiøse data (Schmid 1979:101). Hovedkategorien i religionshistorie er religion, som komparativt, trosnøytralt paraplybegrep. Den tilnærmingen til religion som har dominert faget hittil kan karakteriseres som relativistisk og upartisk, men likevel respektfull vis-à-vis religiøse tradisjoner og fenomener. Forståelsen av og holdningen til religion er grunnleggende og influerer på de øvrige kategoriene og temaområdene i faget.

Faglige kategorier oppstår ikke over natten, de vokser frem og etablerer seg over tid. Forståelsen av etablerte kategorier endres i pakt med nye teoretiske perspektiver. Tidens tann tærer også på faglige konstruksjoner: for eksempel er forestillinger om religionsutvikling og primitiv mentalitet nå plassert på religionshistoriens skroteloft. I de senere år kan en iakttatt hvordan nye kategorier fra andre fagtradisjoner er blitt mer fremtredende i vårt fag. Det ses tydelig i kapitteloversikten i Willi Braun og Russell T. McCutcheons *Guide to the Study of Religion* (2000), der de tradisjonelt viktige religionsvitenskapelige temaene er fortrenget av en mengde tverrfaglige teorioppslag som diskurs, postmodernisme, kognisjon. Bare myte, rituale og det hellige står igjen av de gamle religionshistoriske grunnbegrepene. Heller ikke i Mark C. Taylors *Critical Terms for Religious Studies* (1998) har de hederskronte religionshistoriske særkategoriene overlevd som fokuserte emneområder. Av 22 kapitler er det bare 5 som indikerer et tradisjonelt religionshistorisk tema. Kjønn er eksempel på en tverrfaglig kategori som har fått inngang i religionshistorie og mange andre fag i løpet av de siste 20-30 år, og som utformes på fagspesifikke måter, men likevel farges av debatt og innsikter fra andre fagfelt. Kjønn illustrerer at en faglig kategori kan være både deskriptiv, teoretisk og analytisk. Sentrale fagkategorier sier forøvrig svært mye om et fag.

Tidligere var det slik at det var gjennom disiplinen religionsfenomenologi at religionshistorikere forsto fagets egenart og dets grunnleggende kategorier, og fortsatt bærer religionshistorie med seg den fenomenologiske grunnholdningen. Religionsfenomenologien er en blanding av å være en katalog over faglige grunnbegreper og en tolkningsstrategi (Gilhus 1984). Grunnbegrepene, f.eks. magi, det hellige, myte, symbol, rite forstås i fenomenologien som foreteelser av religiøs art, som skal forstås, forklares og beskrives på sitt eget nivå som religiøse fenomen, og ikke som la

oss si uttrykk for psykologiske eller sosiologiske mekanismer. Innen det religionsfenomenologiske paradigmet insisterer man sterkt på at religion er et såkalt *sui generis*-fenomen, altså et fenomen av et eget slag, som i religionshistoriefaget ikke skal reduseres eller omtolkes til noe annet.

Å hevde at religion er et autonomt fenomen er ikke bare en teoretisk posisjon, her kommer også fagpolitiske hensyn inn i bildet. Russell McCutcheon har i boken *Manufacturing Religion: The Discourse on Sui Generis Religion and the Politics of Nostalgia* (1997) vist at Mircea Eliade argumenterte så godt for religion som *sui generis* at han greide å overbevise nordamerikanske universiteter om nødvendigheten av egne religionsinstitutter (jf også Geertz og McCutcheon 2000:7). Det er imidlertid ikke snakk om å benekte at religiøse fenomen har psykologiske, sosiologiske og mange andre aspekter, eller at andre tilnærminger til religion kan være interessante og vitenskapelig fruktbare. Hovedpoenget med det religionsfenomenologiske paradigmet er å etablere en egen tilnærming til religion som setter det spesifikt religiøse i fokus, slik som den religiøse idé- og formverden, de troendes selvforståelse og religiøse praksis, uten å omtolke dette mangfoldet til uttrykk for ikke-religiøse drivkrefter. Det fenomenologiske paradigmet forutsetter at religion i seg selv er en drivkraft i sosial handling, i tråd med religiøse menneskers egenforståelse. Den troende er faktisk etablert som et korrektiv til forskeren: "Den troende har fullstendig rett", som den norske religionshistorikeren W. Brede Kristensen i sin tid så fyndig erklærte (Kristensen 1971:14). Denne maksimen må ha vært sitert hundrevis av ganger i fagets undervisning opp gjennom årene.

Religionsfenomenologiens religionsforståelse faller likevel ikke sammen med den troendes. Avstanden skapes først og fremst gjennom den komparative, relativistiske tilnærmingen, som putter arkaiske, hinduistiske, jødiske og nyreligiøse fortellingstradisjoner i den samme sekken "myte", eller deres hellige handlinger i den nesten like store rite-sekken. Det er i prinsippet samme slags operasjon som når ulike trossystemer stues inn i den samme faglige religionsbåsen. Fenomenologien har insistert på at samme type fenomen har visse felles egenskaper og i mange tilfeller et visst felles betydningsinnhold som fortolkeren på basis av konkrete eksempler skal trekke ut og karakterisere, slik at fenomenet fremtrer i sin essens på tvers av tid og rom.

Denne formen for essensialistisk, sammenlignende religions-tilnærming finner en nå praktisk talt ikke i forskningen lenger, men den komparative typetenkningen, eller kategori-forståelsen, lever videre i faget. Det samme må langt på vei sies om den religiøse aktørens status som faglig kunnskapskilde og -korrektiv. Ifølge Robert Segal i artikkelen "Categorizing Religion" (2000) har religionshistorikere føyd seg etter de troendes synspunkt, ikke bare når det gjelder religionens opprinnelse, funksjon og mening, men på et dypere nivå også når det gjelder kategoriseringen av fagets gjenstand som religion. Resultatet er en religionsbeskrivelse på de troendes premisser som Segal hevder fortsatt lever i beste velgående, men som han mener er naiv og moden for utskiftning (Segal 2000:189). Segal kan ha rett i at religionsvitenskapen trenger å ta religionskategorien opp til kritisk debatt, og personlig vil jeg etterlyse langt mer fokus på sammenhengen mellom religion og makt for eksempel. Religion er imidlertid en så vid kategori, som rommer så ulike og komplekse fenomen at det alltid vil være behov for forskjellige innfallsvinkler og teoretiske perspektiver i studiet. Antropologen Benson Saler utga i 1993 boken *Conceptualizing Religion: Immanent Anthropologists, Transcendent Natives, and Unbounded Categories*, der han regner religion til de såkalte "grenseløse kategorier". En grenseløs kategori er basert på en løs form for familielikhet mellom de fenomenene den omfatter, og den vil dermed alltid være åpen for revisjon, for eksempel gjennom å beskjeftige seg med nye variasjoner eller grensefenomen. Dette er etter min oppfatning en fruktbar måte å forestille seg den komparative religionskategorien på som gjør oss åpne for nye tilnærminger og dialog med andre fagtradisjoner. I konkrete forskningsprosjekt kan det oppstå behov for mer presise definisjoner av religion, men pragmatiske ad hoc-definisjoner er ikke i konflikt med den grenseløse kategorien religion.

Vi skal ikke her gå dypere inn i denne problematikken. Poenget har vært å vise hvordan fagets kategoridannelse har vært knyttet til den fenomenologiske, komparative tilnærmingen, blant annet når det gjelder selve religionskategorien, og at kategoriseringen impliserer visse strategier. Den viktigste fagspesifikke strategien er å omtolke et gitt religiøst fenomen eller en folkelig kategori til en komparativ kategori. Mange av de grunnleggende begrepene i faget er blitt til på denne måten. Misjon vil være en religionshistorisk kategori av denne typen, det vil si både en utvidelse og en modifisering av i praksis det vestlige, kristne begrepet mi-

sjon slik at det kan omfatte andre misjonerende religioner og ikke-kristne former for utbredelse av religion.

Det er typisk at det er det vestlige ordet misjon med dets kristne bakgrunn som blir den religionshistoriske fellesbetegnelsen på religiøs proselyttisme. Det samme gjelder jo nettopp ordet religion. Islam har en begrepsbetegnelse som kunne vært brukt, nemlig *dawa*, som er den nærmeste parallellen til misjon i kristen forstand. *Dawa* betegnet opprinnelig kallet om å slutte seg til islam, eller spredningen av troen blant ikke-muslimer (Esposito 1994:216). I dag brues *dawa* om ulike former for opplysningsarbeid som utføres av islamske organisasjoner for å utbre kjennskapet til islam og øke bevisstheten om muslimsk identitet og praksis. Virksomheten retter seg både mot muslimer og ikke-muslimer (Esposito *ibid.*). Men det er lite trolig at “*dawa*” vil gjøre “misjon” rangen stridig som religionshistorisk fellesbetegnelse i overskuelig fremtid. Ninian Smart påpekte på IAHR-kongressen i Roma i 1990 at faget fortsatt preges av en vestlig terminologi og sin opprinnelse i den kristne, vestlige kultur. Ifølge Smart burde faget i høyere grad adoptere et ikke-vestlig vokabular (Smart 1994; McCutcheon 2000:296). En endring i denne retningen lar imidlertid vente på seg.

Misjon får som religionshistorisk emneområde både et emisk og et etisk nivå, i likhet med andre religionshistoriske kategorier. For dem som ikke er helt klar over den nyttige distinksjonen mellom emisk og etisk, står altså “emisk” for den mening aktørene i en kultur tillegger et fenomen eller et begrep, mens “etisk” står for den utenfra-oppfatning forskeren eller observatøren har (jf Platvoet 1999:256). Misjon som kristent eller muslimsk fenomen befinner seg altså på et emisk nivå, mens religionshistoriens komparative misjonskategori er etisk.

Herfra skal vi gå et skritt videre og drøfte misjon som religionshistorisk kategori, med utgangspunkt i hva man kan lese ut av religionshistorisk faglitteratur.

Misjonskategorien

Ordet misjon kommer av latin *missio*, utsendelse. Misjon kan defineres som all virksomhet som har til formål å utbre en religion, enten gjennom overtalelse eller tvang. Iblant defineres misjon på en slik måte at ordet også inkluderer følelsen av forpliktelse på å dele sin tro og praksis med andre, det som da i en kristen kontekst gjerne betegnes som misjonsoppdraget, og som knyttes til

misjonsbefalingen i Det nye testamente, Matt 28,18-20, der Jesus befaler disiplene "gå derfor ut og gjør alle folkeslag til disipler, idet dere døper dem til Faderens og Sønnens og Den Hellige Ånds navn". Både i en kristen og en muslimsk sammenheng vil misjon omfatte intern revitalisering av religiøs tro og praksis så vel som propagandavirksomhet for å omvende utenforstående til religionen.

Man kan skille mellom misjonerende og ikke-misjonerende religioner. Ifølge Eric Sharpe er kriteriet for de misjonerende religionene at de mener deres læresetninger har relevans utenfor kretsen av tilhengere, noe de ikke-misjonerende religionene ikke mener (Sharpe 1970:444). Alle verdensreligionene kan regnes som misjonerende religioner, men i ulik grad og med ulik intensitet. Misjon er i dag mer karakteristisk for islam og kristendom enn for buddhisme og hinduisme.

Misjon er direkte relatert til en rekke andre sentrale spørsmål og forskningsfelt i religionsvitenskapen, slik som omvendelse, religiøs diffusjon, synkretisme, universalisme, kolonialisme, pluralisme, akkulturasjon, religionskonflikter, religion og politikk, kvinner og religion. Vi vet at misjon kan være et omfattende og dyptgripende fenomen, for eksempel dreier moderne protestantisk misjon seg om vekkelser, kvinnefrigjøring og sosial organisering i senderlandene, dernest om selve misjonsvirksomheten med opplysnings- og utdanningsvirksomhet, diakoni og forkynnelse, og til sist handler protestantisk misjon om opprettelse og organisering av kristne kirker og trossamfunn i mottakerlandene. En slik størrelsesorden bidrar til at det blir komplisert å avgrense misjon som fenomen og presisere misjonsbegrepet.

Når en tenker på hvor sentral misjon er i verdensreligionene kristendom, islam og buddhisme og hvor store religiøse endringer misjon har avstedkommet, blir det nærmest påfallende hvor fraværende misjon er i religionshistoriske arbeider om grunnleggende kategorier og tilnærminger. Jeg har foretatt en gjennomgang av et tyvetalls sentrale bøker i teori og metode, fenomenologi og innføringer til religionsstudiet der en kunne forventet at misjon ville vært et fokusert tema. Men undersøkelsen dokumenterte en bortimot øredøvende taushet om misjon, både i eldre og nyere utgivelser.² Det fins imidlertid unntak. Eric Sharpe har skrevet om misjon og misjonærer i sine bøker *Comparative Religion: A History* (1975) og *Understanding Religion* (1983/1988), og i en oppslagsartikkel i Brandons *A Dictionary of Comparative Religion*

(1970). Han har også dokumentert sin interesse for misjon i biografien om Karl Ludvig Reichelt (Sharpe 1984).

En religionshistorisk kategoribeskrivelse av misjon

Mircea Eliades store religionshistoriske oppslagsverk *The Encyclopedia of Religion* (1987) inneholder et syv-siders oppslag om misjon, "Missionary Activity", skrevet av Max L. Stackhouse, som nok må sies å være klassisk religionshistorisk. Stackhouse griper misjon an som en grunnleggende religiøs kategori, en komparativ kategori og en aktørorientert kategori. På velkjent fenomenologisk manér utmynter han generelle og essensielle kjennetegn ved misjon, vel og merke misjon da forstått som misjonsaktivitet og misjonsforståelse i de store misjonerende religioner. Stackhouses illustrasjoner er hentet fra buddhisme, kristendom, islam og mer overraskende, kommunismen, som han regner som en "civil religion". Ifølge Stackhouse har misjonerende religioner disse generelle hovedkjennetegnene: universalisme, aktivitetstrang og kosmopolitisme.

1. Universalisme: Universalisme blir det mest avgjørende moment i Stackhouses misjonskarakteristikk. Universalisme betones for øvrig også av Eric Sharpe i hans eldre oppslagsartikkel om misjon i Brandons *A Dictionary of Comparative Religion*. Misjonerende religioner preges ifølge Stackhouse av en frelsende, metafysisk-moralsk visjon som antas å være sann og å angå hele menneskeheten. Denne visjonen ledsages av en lidenskap for transcendens som frigjør tilhengerne både intellektuelt, moralsk og følelsesmessig fra lokale guder og kulturer, og frigjør dem videre fra lojalitet til familie, stamme, klan, kaste eller folkegruppe. Løsrivelsen gjelder også fastlagte økonomisk-politiske forhold og tradisjonelt "hedenskap". Misjonsimpulsen tenderer mot "hjemløshet", ettersom det sanne hjem befinner seg i den transcendent sfære som relativiserer alt det "naturlige" (1987:563). Stackhouse mener likevel ikke at misjonerende religioner er rent transcendentale; de bærer med seg opphavets spesifikke kulturelle og sosiale trekk, foruten lokale elementer. Tidlige buddhistiske misjonærer fremførte Buddhas budskap om sann opplysning i en innfatning av indiske forutsetninger, både filosofiske, sosiale, kulturelle og politiske (1987:565). Så vel kristendom som islam bar med seg gresk-romerske tankemønstre, medisin og politisk teori, i tillegg til den jødiske etiske monoteismen. Islam beholder også ifølge Stackhouse et arabisk kulturelt preg overalt hvor den ekspande-

rer, og moderne kristen misjon overfører vestlig tenkning om menneskeretter og vitenskapelige metoder i utdanning, teknologi og jordbruk (1987:565).

Poenget er likevel at de misjonerende religioner har en universalistisk visjon som blir atskilt fra tilfeldige sosio-historiske omstendigheter ("trappings") (1987:564). Visjonen borger dermed for en type innebygd relativisme, men den vil imidlertid alltid være ikledd spesielle filosofiske, sosiale, kulturelle og politiske elementer (1987:565).

Den universalistiske visjonen er det moment som ifølge Stackhouse skiller misjon fra kulturell imperialisme. Men selv i en universalistisk religion skjer det at universalismen identifiseres med en bestemt nasjonal eller sosiokulturell versjon av religionen. Dersom religionen i en slik lukket variant spres til koloniserte folk, blir resultatet kulturimperialisme istedenfor misjon (1987:565).

Dessuten hevder Stackhouse at misjon forutsetter frivillighet, og at omvendelse skjer fordi mennesker overbevises av sannheten i det nye budskapet. Derfor krever misjon en sosial situasjon der det rår en viss tanke-, tale- og organisasjonsfrihet (1987:565). Selv om han viser til hvordan både buddhisme, islam og kristendom har ekspandert i ly av politisk overherredømme, står han fast på denne idealistiske tesen.

2. Aktivitetstrang: Den universalistiske visjonen avføder i de misjonerende religioner en trang til å virkeliggjøre visjonen og få universell aksept for den (1987:563). Selv om Stackhouses misjonsforståelse hovedsakelig tar utgangspunkt i det som med et eldre norsk begrep kaltes "ytremisjon", regner han både indremisjon og ytremisjon til misjon i generell mening. Han fremholder at aktiviteten både i indremisjon og ytremisjon er mest intens i tider da den metafysisk-moralske visjonen oppstår, revitaliseres eller appliseres på nye forhold (1987:564).

3. Kosmopolitisme: Enhver misjonerende religion må nødvendigvis være trans-kulturell. Perspektivet er globalt, og rettet mot menneskeheten. Menneskeheten anses som fanget i en åndelig og/eller fysisk undertrykkelsestilstand så lenge ikke det frigjørende, religiøse budskapet og den nye praksis har vunnet frem (1987:564).

Misjonæren blir sentral i misjonsforståelsen til Stackhouse. De tre hovedaspektene ved misjonerende religioner han har identifisert må alle knyttes til aktørene som religiøst motiverte personer,

deres idéverden, overbevisning og aktivitet. *Homo religiosus* - det religiøse mennesket - blir dermed aksent i denne misjonsbeskrivelsen. Stackhouse definerer en misjonær som "en som griper og er grepet av en universalistisk visjon og som føler et mandat, et oppdrag, et kall til å bringe visjonen og dens velsignelser til 'alle'" (1987:564). Han fremhever tre klasser av misjonærer, handelsfolk, soldater og den profesjonelle misjonæren, den siste blir naturlig nok den viktigste gruppen. Han viser til at profesjonelle misjonærer i historien ofte har vært munkar eller nonner, som har vært spesielt opptrent til den religiøse "hjemløshet" for den universalistiske visjonens skyld (1987:567).

Stackhouse må krediteres for å ha gjort et interessant forsøk på å generalisere om misjon på en religionshistorisk måte. Det kan imidlertid reises flere innvendingar mot hans misjonskarakteristikk dersom en bedømmer den som et omriss av fagets komparative misjonskategori. For det første er kategorien ikke komparativ nok, den blir for knyttet til de få religionene som eksemplifiseres, og for bestemt av én type idé-kompleks, nemlig den universalistiske visjonen. Dette resulterer i en for idealistisk misjonsforståelse: "egentlig" misjon blir "høyverdig", mens tvangsomvendelser, påtvunget kirkemedlemskap og andre former for maktbasert religionsskifte kort og godt avfeies som kulturimperialisme. Stackhouses misjonskarakteristikk forutsetter i for høy grad den moderne, vestlige individualismen, der subjektets frie valg av religion ligger til grunn.

Kategoriskillet Stackhouse etablerer mellom misjon og kulturimperialisme er nyttig i den forstand at det problematiserer forenklingende fordømmelse av misjon. Kulturimperialisme er imidlertid et sterkt verdiladet og upresist begrep (jf Porter 1996:70) som egner seg dårlig som vitenskapelig verktøy uten presisering, og det skjer ikke hos Stackhouse. I praksis vil det være problematisk å opprettholde en så klar og enkel distinksjon mellom skurkar og helter som det her gjeres. I mine øyne bør vi heller se i øynene at selv den edleste misjonær også må forstås som en "kulturimperialist", da i betydningen en som vil influere og forandre andre menneskers religiøst og kulturelt betonte livsinnstilling og praksis.

Universalisme fremstår hos Stackhouse på en for unyansert måte som en verdifull idétype - hva når universalismen monopoliserer sannheten, skal også det regnes med blant de tidsbetingede "tilfeldighetene" som det universalistiske budskap draperes i? Må vi ikke heller spørre om det ikke nettopp er når universalismen

blir eksklusiv at misjonsimpulsen oppstår? Religiøs universalisme er nemlig ikke i seg selv en tilstrekkelig betingelse for misjonering.

Mer positivt kan man si at Stackhouse har identifisert flere vesentlige kjennetegn ved misjon. Påpekningen av soteriologisk, metafysisk-moralsk universalisme som en felles drivkraft i misjonerende religioner er en idealiserende betraktning, men det er samtidig en interessant tanke som bidrar til å forklare at religion gjennom fredelig overtalelse formår å forandre verden og skape dedikerte idealister. Religiøst motivert universalisme har vist seg å være et idékompleks med veldig gjennomslag, og ser en religion i forhold til politikk og internasjonalisering blir universalisme en av de viktigste religiøse idétypene som finnes. Her er det sannelig grunn til å etterlyse mer forskning, både fra religionshistorikere og andre.

Klare linjer?

Hvorfor bør religionshistorikere interessere seg mer for misjon? En mengde årsaker kunne anføres, men jeg vil spesielt peke på at misjon er en dynamisk og endringsskapende form for religion. Norske religionshistorikere er dessuten i den gunstige situasjon at vårt land har en sterk misjonstradisjon og et rikt kildemateriale å by på. Et helt annet spørsmål er om religionshistorikere vil drive misjonsforskning på andre måter enn missiologene. Kan vi trekke opp klare linjer mellom fagtradisjonene?

Profesjonelle religionshistorikere vil ha et annet utgangspunkt enn missiologer fordi deres religions- og misjonsbegreper vil være komparative og teologisk uavhengige. Den formen for innfortatthet og identifikasjon som gjerne preger en teologisk fagtradisjon vil være religionshistorikeren fremmed, uansett hvilken religion det dreier seg om. Om det er islam, buddhisme eller bahai, vil misjonen ses utenfra som et kulturfenomen. Men i konkret forskning er det ikke gitt at forskjellen vil slå ut i særlig grad. Det vil definitivt være en stor avstand når det gjelder disipliner som misjonsteologi og misjonsmetodikk, men med hensyn til forskning på for eksempel misjonshistorie, misjonslitteratur og misjonskultur behøver det ikke være særlig ulikhet i praksis.

Noen regner kanskje religionshistorie som en "objektiv" vitenskap og missiologien som en tendensiøs og verdiladet vitenskap, og at de to derfor ikke kan sammenlignes. Men den tid er forbi da humanistiske religionsforskere kunne sette seg på sin høye objektivitetshest. Aktuell fagdebatt poengterer at også reli-

gionshistorikere har grunn til å føle seg som vestlige kulturimperialister som "koloniserer" andre kulturer med sine teorier og komparative begreper (jf McCutcheon 2000:302-3). Selvrefleksiv vitenskapskritikk krever at alle forskere spør seg hvordan de selv påvirkes av sin sosio-kulturelle bakgrunn. I vår kunnskapsstreben og våre problemstillinger er det nemlig ikke *homo scientificus* eller vitenskapen med stor v som agerer, men mennesker av kjøtt og blod forankret i vestlige tradisjoner. Ingen går klar av etnosentrisme og "kulturimperialisme". All religionsforskning er situert, og farges av de forutsetningene som ligger i forskerens lokale ståsted og de diskurser og begrepsdannelser som er forbundet med dette ståstedet. Antagelig vil det være mer fruktbart for religionshistorikere ikke å tale om å eliminere eller temme etnosentrismen, men heller, som Russell McCutcheon foreslår, å erkjenne hva slags etnosentrisme som inngår i ulike diskurser, og drøfte hvilke situerte vokabularer og antagelser som faktisk hører hjemme i en gitt religionshistorisk diskurs (McCutcheon 2000:298). Eller som en annen forsker har uttalt: Vanskeligheten med etnosentrisme er ikke så mye at vi ser verden gjennom vår egen selvforståelse, men i stedet at vi forventer at all annen selvforståelse skal konvergere med vår (Hoy, sitert i McCutcheon 2000:301). Med en slik holdning vil behovet for klare linjer avta.

Etter min oppfatning vil det være mest fruktbart å plassere misjon blant de grenseløse kategoriene. Da vil det komparative misjonsbegrepet kunne romme et mangfoldig spekter av propagandavirksomhet, proselyttering og religionsskifter fra ulike tidsperioder og kulturer. Dermed avvises ikke Stackhouses idealtipe og andre mulige idealtyper, slike oppfatninger blir innlegg i en fortløpende diskusjon om misjonskategorien. Men idealtyper får ikke status som "egentlig" misjon. Bevissthet om at en kategori er grenseløs overflødiggjør overdrevent definisjonsmakeri og fruktesløse forsøk på å romme en stor og kompleks materie i en begrepsmessig tvangstrøye som er nødt til å sprekke, slik vi har sett når det gjelder religionskategorien. Når en erkjenner at en kategori er grenseløs, verdsettes dialog og ulike teoretiske perspektiver og avgrensningsforsøk, også slike som foretas innenfor den kristne missiologien og andre religiøse lærdomstradisjoner på dette feltet.

Noter

1. Missiologi har ifølge *Missiologi i dag* tre hovedområder: misjonshistorie, misjonsteologi og misjonsmetodikk (Berentsen et al. 1994:17). Missiologen Carl F. Hallencreutz identifiserer missiologi med det videre begrepet misjonsstudier ("mission studies"), som inkluderer historiske, teologiske og missiografiske dimensjoner (Hallencreutz 1996:17).
2. I følgende bøker er misjon som tema ignorert (jeg har sett på indeks og kapitteloversikt): Friedrich Heiler, *Erscheinungsformen und Wesen der Religion* (1961); Joseph M. Kitagawa, Mircea Eliade and Charles H. Long (eds.), *The History of Religions: Essays on the Problem of Understanding* (1967); Helmer Ringgren *Religionens form och funktion* (1970); Geo Widengren, *Religionens värld* (1971); Marisusai Dhavamony, *Phenomenology of Religion* (1973); Jaques Wardenburgs *Reflections on the Study of Religion* (1978); Frank Whaling (ed.), *Contemporary Approaches to the Study of Religion in 2 Volumes. Volume 1: The Humanities* (1983); Richard King, *Orientalism and Religion: Postcolonial Theory, India and 'The Mystic East'* (1999); James A. Beckford and Thomas Luckmann (eds.), *The Changing Face of Religion* (1991); Robert D. Baird, *Category Formation and the History of Religions* (1991); Ninian Smart, *The World Religions: Old Traditions and Modern Transformations* (1992); Walter H. Capps, *Religious Studies: The Making of a Discipline* (1995); Mark C. Taylor (ed.), *Critical Terms for Religious Studies* (1998); Gavin Flood, *Beyond Phenomenology: Rethinking the Study of Religion* (1999); Mikael Rothstein (red.), *Politikens håndbog i verdens religioner* (2000); Willy Braun and Russel T. McCutcheon, *Guide to the Study of Religion* (2000); Armin W. Geertz and Russell T. McCutcheon, *Perspectives on Method and Theory in the Study of Religion* (2000); Linda Woodhead and Paul Heelas, *Religion in Modern Times: An Interpretive Anthology* (2000).

Litteraturliste

- Baird, Robert D., *Category Formation and the History of Religions*. Second Edition. Mouton de Gruyter, Berlin/New York 1991.
- Beckford, James A. and Thomas Luckmann (eds.), *The Changing Face of Religion*. SAGE Studies in International Sociology 37, SAGE Publications, London/Newbury Park/New Dehli 1991 (1989).
- Berentsen, Jan-Martin, Tormod Engelsviken, Knud Jørgensen (red.), *Missiologi i dag*. Universitetsforlaget, Oslo 1994.

- Bianchi, Ugo, *The Notion of Religion in Comparative Research: Selected Proceedings of the XVI LAHR Congress*. "L'Erma" di Bretschneider, Rome 1994.
- Bowker, John, *The Concise Oxford Dictionary of World Religions*. Oxford University Press, Oxford 2000.
- Braun, Willy and Russell T. McCutcheon (eds.), *Guide to the Study of Religion*. Cassel, London/New York 2000.
- Capps, Walter H., *Religious Studies: The Making of a Discipline*. Fortress Press, Minneapolis 1995.
- Dahavamony, Mariasusai, *Phenomenology of Religion*. Gregorian University Press, Rome 1973.
- Esposito, John L., *Islam: The Straight Path*. Oxford University Press, Oxford/New York 1994 (1991).
- Esposito, John L.(ed.), *The Oxford History of Islam*. Oxford University Press, Oxford 1999.
- Flood, Gavin, *Beyond Phenomenology: Rethinking the Study of Religion*. Cassell, London/New York 1999.
- Geertz, Armin W. and Russell T. McCutcheon (eds.), *Perspectives on Method and Theory in the Study of Religion*. Adjunct Proceedings of the XVIIth Congress of the International Association for the History of Religions, Mexico City, 1995. Brill, Leiden 2000.
- Geertz, Armin W. and Russell T. McCutcheon, "The role of method and theory in the IAHR", i Geertz og McCutcheon, 2000, 3-37.
- Gilhus, Ingvild Sælid, "Phenomenology of religion and theories of interpretation", *Temenos*, 20, 1984, 17-37.
- Gilhus, Ingvild Sælid og Lisbeth Mikaelsson, *Nytt blikk på religion*. Pax Forlag, Oslo 2001.
- Hallencreutz, Carl F., "Contemporary Nordic Missiology" i Lande og Ustorf 1996, 13-23.
- Heiler, Friedrich, *Erscheinungsformen und Wesen der Religion*. W. Kohlhammer Verlag, Stuttgart 1961.
- Hinnells, John R., *The Penguin Dictionary of Religions*. Penguin Books Ltd., Harmondsworth, Middlesex, England, 1986 (1984).
- King, Richard, *Orientalism and Religion: Postcolonial Theory, India and 'The Mystic East'*. Routledge, London/New York 1999.
- Kitagawa, Joseph M., Mircea Eliade and Charles H. Long (eds.), *The History of Religions: Essays on the Problem of Understanding*. The University of Chicago Press, Chicago/London 1967.
- Kristensen, W. Brede, *The Meaning of Religion. Lectures in the Phenomenology of Religion*. Martinus Nijhoff Publishers, The Hague 1971.

- Kværne, Per og Kari Vogt, *Religionsleksikon: Religion og religiositet i vår tid*. Kunnskapsforlaget, Oslo 1992.
- Lande, Aasulv and Werner Ustorf (eds.), *Mission in a Pluralist World*. Peter Lang, Frankfurt am Main 1996.
- McCutcheon, Russell T., *Manufacturing Religion: The Discourse on Sui Generis Religion and the Politics of Nostalgia*. Oxford University Press, New York 1997.
- McCutcheon, Russell T., "Taming ethnocentrism and trans-cultural understandings", i Geertz og McCutcheon 2000, 294-306.
- Mikaelsson, Lisbeth, *Kallets ekko: studier i misjon og selvbiografi*. Dr. philos.-avhandling i religionshistorie, Det historisk-filosofiske fakultet, Universitetet i Bergen 2000.
- Montgomery, Robert L. "Missions/Missiology", i William H. Swatos, Jr. (ed.), *Encyclopedia of Religion and Society*. AltaMira Press, Walnut Creek/London/New Dehli 1998, 303-4.
- Platvoet, Jan G., "To define or not to define: The problem of the definition of religion", i Jan G. Platvoet and Arie L. Molendijk (eds.), *The Pragmatics of Defining Religion: Contexts, Concepts and Contests*. Brill, London 1999.
- Porter, Andrew, "Missions and Cultural Imperialism", i Lande og Ustorf 1996, 65-80.
- Ringgren, Helmer, *Religionens form och funktion*. C.W.K. Gleerup Bokförlag, Lund 1970.
- Rothstein, Mikael (red.), *Politikens håndbog i verdens religioner*. Politikens Forlag, København 2000.
- Saler, Benson, *Conceptualizing Religion: Immanent Anthropologists, Transcendent Natives, and Unbounded Categories*. E. J. Brill, Leiden 1993.
- Schlatter, Gerhard, "Mission", i *Metzler Lexikon Religion*, Band 2. Verlag J. B. Metzler, Stuttgart, Weimar 1999, 451-454.
- Schmid, Greg, *Principles of Integral Science of Religion*. Mouton Publishers, The Hague 1979.
- Segal, Robert A., "Categorizing religion", i Geertz og McCutcheon 2000, 187-194.
- Sharpe, Eric J., "Mission", i S.G.F. Brandon (ed.), *A Dictionary of Comparative Religion*. Weidenfeld & Nicolson, London 1970, 444-446.
- Sharpe, Eric J. *Comparative Religion: A History*. Duckworth, London 1975.
- Sharpe, Eric J., *Karl Ludvig Reichelt: Missionary, Scholar and Pilgrim*. Tao Fong Shan Ecumenical Centre, Hong Kong 1984.
- Sharpe, Eric J. *Understanding Religion*. Duckworth, London 1988 (1983).

- Smart, Ninian, *The World's Religions: Old Traditions and Modern Transformations*. Cambridge Univ. Press, Cambridge 1992 (1989).
- Smart, Ninian, "Retrospect and prospect: The history of religions", i Bianchi 1994, 901-903.
- Stackhouse, Max L, "Missionary Activity" i Mircea Eliade (ed.), *The Encyclopedia of Religion*, Volume 9, Macmillan Publishing Company, New York/London 1987, 563-670.
- Stefánsson, Finn, Asger Sørensen og Else Matthison-Hansen, *Religion/Livsanskuelse*. Gyldendals Røde Opplagsbøger, Gyldendalske Boghandel/Nordisk Forlag, København 1979.
- Taylor, Mark C. (ed.), *Critical Terms for Religious Studies*. The University of Chicago Press, Chicago/London 1998.
- Thelle, Notto Normann, *Karl Ludvig Reichelt: En kristen banebryter i Øst-Asia*. Den Nordiske Kristne Buddhistmisjon, Oslo 1954.
- Wardenburg, Jaques, *Reflections on the Study of Religion*. Mouton Publishers, The Hague 1978.
- Whaling, Frank (ed.), *Contemporary Approaches to the Study of Religion in 2 Volumes. Volume 1: The Humanities*. Mouton Publishers, Berlin/New York/Amsterdam 1983.
- Widengren, Geo, *Religionens värld*. Almqvist & Wiksell, Stockholm 1971.
- Woodhead, Linda and Paul Heelas (eds.), *Religion in Modern Times: An Interpretive Anthology*. Blackwell Publishers, Oxford 2000.

Artikkelen er prøveforelesning over oppgitt emne for den filosofiske doktorgrad, Universitetet i Bergen, 5.4.2001.

Lisbeth Mikaelsson, cand. philol. 1976, hovedfag i religionshistorie. Dr. philos. 2001 på grunnlag av avhandlingen *Kallets ekko: studier i misjon og selvbiografi*. Ansatt ved Universitetet i Bergen siden 1977. Nå førsteamanuensis ved Seksjon for Religionsvitenskap ved UiB. Arbeider i forskning med nyreligiøsitet og norsk misjon, med særlig henblikk på misjonslitteratur og kvinne- og kjønnsstatikk.

The Category of Mission

“Mission” as a category in the history of religions is discussed in this contribution. After presenting how category formation generally happens in the discipline, it is maintained that mission is a rare and problematic topic in a history of religions context. It is argued that the discipline is best served with a comparative category of mission that is open and unbounded, i.e. a category which does not try to delimit the field of mission through idealized conceptualization. Viewing mission as an unbounded category allows a continuous dialogue about missionary impulses and activities with missiologists and scholars from other fields.