

Misjonshistorie: fagets akademiske egenart og forhold til samfunnsvitenskapelige metoder

TOMAS SUNDNES DRØNEN

Introduksjon¹

Det siste tiåret har det i Norge vært betydelig akademisk interesse knyttet til misjonens historie, og særlig interessant er det at det ikke bare er de tradisjonelle misjonshistoriske miljøene som har bidratt til debatten. Mange bidrag har kommet fra uventet hold, fra sekulære historikere, fra religionshistorikere og fra antropologer (Gullestad 2007; Mellemsether 2001; Mikaelsson 2000; Skeie 2005) - akademiske miljøer som tradisjonelt har vært kritiske til misjon og den fremstillingen som tidligere misjonærer selv har gitt av arbeidet sitt. Den tradisjonelle misjonshistorien blir med denne nye bølgen av historieskriving utfordret først og fremst gjennom det rike tilfang av metoder og teorier av samfunnsvitenskapelig karakter som preger disse arbeidene. I lys av denne utviklingen kan det derfor være betimelig å spørre om misjonshistorien som en tradisjonell teologisk disiplin har en akademisk egenart, og i forlengelse av det spørsmålet belyse fagets forhold til de teorier og metoder fra samfunnsvitenskapene som har inspirert denne nye misjonsinteressen. I denne artikkelen vil jeg derfor gjøre to ting. Først vil jeg stille det følgende spørsmålet: Har misjonshisto-

rie en akademisk egenart? Som svar på dette spørsmålet vil jeg presentere fagets metodiske særegenheter og kommentere fagets historiesyn. Deretter vil jeg diskutere fagets forhold til de samfunnsfaglige hjelpevitenskaper ved hjelp av to punkter. Først ved å presentere et utvalg av samfunnsvitenskapelige metoder som utfordrer den tradisjonelle misjonshistorieskrivingen, og som indirekte har betydning for spørsmålet om fagets egenart. Til slutt vil jeg evaluere hvilken nytte misjonshistorien kan ha av de omtalte metoder og kort konkludere med noen tanker knyttet til kirkehistoriefagets historiesyn i møte med det filosofiske grunnsynet som preger de omtalte metodene.

Har misjonshistorien en akademisk egenart?

Diskusjonen rundt misjonshistoriens eventuelle egenart er nært knyttet til kirkehistoriefagets *sitz in leben* som teologisk disiplin, og da ofte som en del av den systematiske teologi. Den følgende presentasjonen vil derfor bære preg av det nære metodiske slektskapet mellom kirkehistoriefaget, misjonshistorien og den systematiske teologi som har preget vår skandinaviske kontekst. For lenge var kirkehistoriefaget primært en apologetisk fremstilling av historien som hadde som mål å skape tro og styrke kirkens stilling i tiden ved hjelp av fortiden. Allerede biskop Eusebius (Eusebius 1965), som regnes som en av fagets grunnleggere, er kjent for å skrive historie som trosforsvar. Likeledes kan det hevdes at middelalderens teologer brukte kirkehistorien som alibi for en kristen nasjonsbygging (Hallencreutz 1979: 67) og som etisk rettesnor for allmuen. Deler av vår lutherske kirkehistorietradisjon står også i apologetikkens tjeneste, blant annet gjennom demonisering av den katolske kirke – på samme måte som misjonshistorien i en afrikansk kontekst ofte har blitt brukt til å fremstille kristendommen som overlegen de tradisjonelle religioner ved å karikerer afrikanske religioner som "hedenskap". Eksempler som underbygger inntrykket av at kirkehistoriefagets primære formål tidligere har vært å forsvare den kristne tro, og ofte en bestemt konfesjonell teologi.

I norsk sammenheng ble spørsmålet aktualisert gjennom den såkalte Nome-debatten som fulgte utgivelsen av Det Norske Misjonsselskaps jubileumsskrift i 1942. John Nome publiserte parallelt med jubileumshistorien boka *Demringstid i Norge* hvor

han i den metodiske innledningen skriver at den kirkehistoriske forskningen skiller seg fra den profane historieforskningen

...ti den kristne kirke regner med åndelige potenser av "tro" som gjør seg gjeldende i historiens forløp og undertiden bringer årsaksrekken inn i baner den ikke ville ha valt om man skulle bruke fornuftens enkle mål. (Nome 1942: 6).

Nome mente videre at den kristne kirkehistoriker kom til et punkt da andre hjelpevitenskaper ikke kunne produsere adekvate forklaringsmodeller og at forskeren derfor måtte våge et "sprang i troen" for å møtes av et trosglimt hos den personen hvis aktiviteter skulle beskrives. Nomes noe spekulative og vanskelig gjennomførbare metode ble møtt med kraftig kritikk, spesielt av Jens Arup Seip som roser Nomes kirke- og misjonshistoriske nybrottsarbeid, men som slakter hans metodiske tilnærming (Seip 1983: 112-121). Også fra kirkelig hold møtte Nome mye motbør. Nomes metoderefleksjoner var antagelig en uferdig del av hans store bidrag til den vitenskapsteoretiske debatten i Norge, nemlig aksiom-kritikken. Aksiomkritikken hadde som mål å vise enhver forskers plassering innenfor et vitenskapsteoretisk paradigme i Kuhns forstand, kulturelle og teoretiske strømninger som preget tiden forskeren opererte i og som begrenset forskerens muligheter til å operere "fritt og objektivt." Jeg tror Nomes ønske om å avkle egne forutsetninger, prisverdig og forut for sin tid som det var, førte ham inn i en metodisk blindgate som kirkehistorikere i ettertid har styrt unna.

Blant internasjonale misjonshistorikere har Lamin Sanneh, som ble oppdratt sammen med andre sjefssønner i Gambia og som senere ble historieprofessor ved Harvard og Yale, satt farge på meningsutvekslingene. I følge Jarle Simensen hevder Sanneh at kun den som selv tror kan skrive med full forståelse og innsikt om en gitt religion, i Sannehs tilfelle kristendommen. Hvis en slik lesning av Sanneh skulle vise seg å være riktig spør Simensen berettiget på hvilke punkter vi i så fall skal kunne avlese denne forskjellen i kompetanse, er det via temavalg, årsaksbetoning eller motivforklaring? (Simensen 2007: 231-232). Det er særlig Sannehs vektlegging av den *evidenzgefühl* som fører til "intuitive penetrations into the realm of the valid (...)." (Sanneh 1993: 28) som har

vært diskutert. I hvor stor grad en forsker har evne til å leve seg inn i problemstillingen hun beskriver vil alltid være gjenstand for diskusjon, men jeg tror det er en feilslutning av Simensen å hevde at Sanneh mener at en person som selv ikke er troende ikke kan skrive god kirkehistorie. Sanneh lanserer imidlertid interessante betraktninger med hensyn til behovet for å ha inngående kunnskap om den kulturen (hvor religion, i følge Sanneh, er en svært viktig del) som forskeren skal beskrive. Fra denne synsvinkelen blir Sannes anliggende en viktig metodisk påminnelse for forskere som ønsker å beskrive andre kulturer enn sin egen.

Hva så med historiesyn som del av misjonshistoriens egenart? Her må diskusjonen føres på to nivåer. For det første er det hevet over tvil at i den grad kirkehistoriefaget kan sies å ha en akademisk egenart så må det være på dette punktet. Wolfhart Pannenberg vektlegger i sin historisk orienterte dogmatikk det faktum at kirkehistorie skiller seg i essens fra verdslig historieskriving fordi fagets *raison d'être* er tuftet på troen på en Gud som handler i historien (Pannenberg 1976: 396). En troende kirkehistoriker kan ikke se bort i fra det faktum at religionen hun beskriver regner med en Gud som er historiens begynnelse og slutt og som i følge de troende aktivt kan styre historiens gang. Samtidig vil jeg hevde at det er mulig for en kirkehistoriker å drive historieforskning som metodisk følger den profane historieforskningens spilleregler og i stor grad suspendere historiesynet fra historieforskningen. Det vitenskapelig kritiske premiss må styre analysen og avgjøre hva som i henhold til den allmenne akademiske konsensus er mulig å si noe kvalifisert om. Alle godkjente kontor har dog et vindu med utsikt mot en eksistensiell horisont, og ingen allmenn akademisk konsensus er suspendert fra aksiom-kritikken som metodisk driver det akademisk kollegium videre i sin søken etter kunnskap, uavhengig av ideologisk, religiøst og kulturelt ståsted.

Nyere metodegrep innen historiefagets hjelpevitenskaper

En beskrivende tittel på denne delen av artikkelen kunne kanskje ha vært *The power of theory or the poverty of theory?* Historikere har tradisjonelt lent seg på det siste utsagnet og vært opptatt av å beskrive epoker og forandring over tid uten å lage teorier som beskriver hvorfor individer handler som de gjør. Faget har likevel vært i dialog med andre vitenskaper som har viet tolkningen og

tenkningen stor plass, i første rekke arkeologien som på basis av enkeltfunn har forsøkt å rekonstruere større sammenhenger, og som i utstrakt grad har vært nødt til å tolke symboler for å beskrive forandring. Er det svakt innrissede symbolet på en gravstein fra årtusenskiftet Tors hammer eller et av de første kristne kors? Tolkning og teoridannelse har vært helt avgjørende for å beskrive kontinuitet og forandring. Historiefaget har også vært lydhørt for hvordan filosofi som akademisk disiplin til en hver tid har påvirket metoddebatten, og misjonshistorien har til alle tider vært i nærkontakt med utviklingen innen de andre teologiske disipliner, i første rekke bibelvitenskapene, som i høyeste grad også er historisk orienterte disipliner, men også den systematiske teologi med dens dogmehistoriske fokus. For den siste generasjons misjonshistorikere er det likevel to andre vitenskapelige disipliner, sosiologi og sosialantropologi, som har representert den største intellektuelle utfordringen, og som har introdusert historiefaget for nye teoretiske og filosofiske problemstillinger.

Sosiologer, sosialantropologer og historikere har på tross av sitt nære akademiske slektskap ikke alltid vært de beste naboer. Sosiologiens fokus har vært studiet av samfunnet, med hovedfokus på generalisering av strukturer og hvordan samfunnets "lov-messige" strukturer påvirker individets atferd. Antropologiens hovedfokus har alltid vært mennesket, og forståelse av sammenheng og variasjon mellom de ulike sidene ved den menneskelige tilværelsen. Historikere på sin side har vært mer opptatt av samfunn i flertall, forskjellene mellom dem og hvordan de forandres over tid (Burke 2005: 2; Eriksen 1993: 11). Et hovedskille mellom sosiologi og antropologi på den ene siden og historie på den andre siden har likevel vært bruk av teori og metoder i forskningen. Samfunnsvitenskapene har i stor grad basert sine studier på tidligere utviklede teorier om samfunnet og om individet, og det empiriske materialet har i følge kritikerne noen ganger spilt en mindre rolle i oppsetningen. Det sterke fokuset på teori har ført samfunnsvitenskapene nærmere vitenskapsteorien og filosofien, og fagene har derfor vært i nærkontakt med de stadig raskere endringene i samfunn og akademisk.

Vi skal i det følgende presenter tre metodiske grep som har sitt utspring i samfunnsvitenskapene, men som jeg mener kan være fruktbare grep for misjonshistoriske studier, og som derfor direk-

te berører spørsmålet om fagets egenart og dets forhold til samfunnsvitenskapene.

Postkolonial teori

Bak fellesbetegnelsen postkolonial teori skjuler det seg et spennende interdisiplinært samarbeid hvor litteraturvitenskap, antropologi og historie har vært viktige premissleverandører. At teorien har sitt utspring i litteraturvitenskapen henger sammen med behovet for nye metodiske innfallsvinkler i analysen av tekster skrevet av forfattere med bakgrunn i de tidligere europeiske koloniene. Disse forfatterne adopterte kolonimaktens språk, og delvis også deres litterære tradisjon, men de skapte med sin doble kulturelle tilnærming til teksten en ny litterær sjanger. Postkolonial teori ble videreutviklet og popularisert som følge av Edward Saids bok *Orientalism* som beskrev orienten som en litterær konstruksjon, konstruert av vestlige forfattere. Said hevder at forfatterne benytter seg av en "kolonial diskurs" som gjennom generalisering skaper et bilde ikke bare av objektet som beskrives, men samtidig virker konstituerende for eget selvilde. Ved å beskrive orienten som sensuell og passiv, beskriver koloniserende samtidig seg selv som maskuline og aktive (Said 1979). I kjølvannet av Saids utgivelse eksploderte den akademiske diskusjonen rundt emner som "oss – de andre" og "sentrum – periferi". Det postkoloniale perspektivet handlet derfor i bunn og grunn om begrepsparet identitet og hybriditet, om hvordan ofrene for kolonialisering på forskjellige måter ble påvirket av kolonimakten. Senere utviklet teorien seg i retning av også å beskrive hvordan den vestlige verden samtidig ble påvirket av menneskene og kulturene de kolonialiserte. I en tidlig fase var motebegrepet akulturasjon, med fokus på overføring fra kolonimakt til den kolonialiserte verden. Innsikter utviklet som følge av fokuset på den gjensidige påvirkning som fulgte sentrum-periferi aksene gjorde derimot at man gikk over til å snakke om transkulturasjon. Man innså at det foregikk en dobbel påvirkning, at begge kulturer ble påvirket av møtet. På samme måte ble begrepet imitasjon, sentralt og omdiskutert forklaringsmodell blant annet hos antropologene Comaroff (Comaroff and Comaroff 1991), byttet ut med begrepet adopsjon. Det blir understreket at adopsjon kan være bevisst eller ubevisst, men begrepet rommer større plass for en aktiv holdning hos mottakeren (Burke 2005: 104-108).

Hva ble så resultatet av disse prosessene? Hva skjedde når tekster, religioner og kulturer ble forandret som følge av møtet mellom kolonimakt og kolonialisert? Ashcroft (*et al*) gir oss svaret gjennom sin glimrende boktittel: *The Empire Writes back* (Ashcroft, Griffiths, and Tiffin 1989), for gjennom aktiv handling nedenfra skapes en kulturell hybriditet hvor tidligere atskilte erfaringer smelter sammen på nye måter, hvor uventede perspektiver kommer til syne og hvor nye forskningsspørsmål ser dagens lys. Samtidig har den postkoloniale teori medført en verdifull geografisk utvidelse av tilfanget av bidragsytere til den akademiske debatten. Said med sin palestinske bakgrunn har vært nevnt, i den Gayatri Spivak, kongoleseren V. Y. Mudimbe og Lamin Sanneh, med bakgrunn fra Gambia, har alle vært med på å bidra med nye perspektiver og dermed tvunget forskere med et tradisjonelt etnosentrisk perspektiv til å utvide egne horisonter.

Mentalitetshistorie

Peter Burke henleder i boka *History and Social Theory* oppmerksomheten mot nok et eksempel på et fruktbart metodisk samarbeid mellom historikere og samfunnsvitere, nemlig utviklingen av begrepet mentalitetshistorie. Mentalitetshistorien har sitt utspring i sosialhistorien som hadde politisk dominans og motstand høyt på sin faglige agenda. Historie som beskrev den herskende klasse måtte nødvendigvis ha fokus på de idéhistoriske strømningene som preget denne klassen, og en naturlig konsekvens av slike analyser ble etter hvert å forsøke å rekonstruere den dominerte klassens ideer eller kollektive mentalitet. Sosiologiens primære bidragsyter til denne tilnærmingen var Emile Durkheim som brukte termen kollektiv representasjon om sine mentalitetsanalyser, mens den franske historikeren Marc Bloch så å si ga kjøtt og blod til Durkheims teorier gjennom sine detaljerte studier fra det franske og engelske kongehus. Burke beskriver det særegne ved denne historiske tilnærmingen i tre punkter: For det første vektlegges kollektiv oppførsel mer enn individuell, og dermed blir det som studeres en større gruppe som deler samme mentale tilnærming til tilværelsen. For det andre er fokus i større grad rettet mot uuttalte antagelser enn eksplisitte teorier, mot en type "common sense", eller som Bruke understreker, mot det som tilsynelatende oppfattes som "common sense" i en gitt kultur. For det tredje leg-

ges det vekt på å beskrive strukturer i den menneskelige mentaliteten som tolker livsopplevelser og plasserer sanseintrykk i forhold til en total virkelighetsforståelse. En slik analyse må også inneholde premissene for diskusjon mennesker i mellom. Selv om man er uenige så diskuterer man uenighetene innefor gitte rammer (Burke 2005: 95-96). Burke trekker paralleller fra Durkheim og Bloch til den mest innflytelsesrike mentalitetshistorikeren, Michel Foucault, som i bøkene *The Order of Things* (1966) og *The Archaeology of Knowledge* (1972) lanserte arkeologi som et nytt og omdefinert metodebegrep og innførte begrepet *épistème* om de til en hver tid rådende tanke-systemer. Foucault leverte også i disse bøkene mye av råmaterialet for den senere diskursanalysen som vi skal komme tilbake til i neste punkt.

I sosialantropologien har mentalitetshistorie ofte blitt beskrevet som *worldview* teori, da ofte som et forsøk på å beskrive andre typer rasjonaliteter og andre måter å tenke helhetlig om tilværelsen på enn den vestlige. De to nordamerikanske antropologene Paul G. Hiebert og Charles H. Kraft har gjennom sine *worldview* studier hatt stor innflytelse i missiologiske kretser de siste tiår.

Diskursanalyse

Det tredje metodiske grepet jeg vil beskrive er diskursanalysen, som også kan sies å være en slags mentalitetskritikk. Her er imidlertid fokus flyttet fra tanken til det medium som bærer tanken, det være seg en tekst, et utsagn eller et bilde. Selv om begrepet diskursanalyse har lang fartstid i lingvistikken, er det som tidligere nevnt Michel Foucault som har gjort metoden kjent blant samfunnsviterne. Foucault står imidlertid i dyp intellektuell gjeld til den sveitsiske lingvisten Ferdinand de Saussure som introduserte radikale tanker knyttet til begrepene tekst, språk og mening. Saussure beskriver språk som en kombinasjon av tegn som kun kan gi mening i en spesiell sosio-lingvistisk kontekst. Tegnene har ingen konstant verdi, men tegnenes innhold bestemmes av den geografisk avgrensede lingvistiske gruppen som i en gitt historisk epoke blir enige om tegnenes innhold, og da også diskursens mening. Noe som igjen betyr at tegnene, og i neste omgang diskursens mening, kan forandres over tid (de Saussure 1974).

Diskursanalysen henter ellers mye av sitt tankegods fra den franske kulturkritiske dekonstruksjonismens fedre Jaques Derrida

og Jean Baudrillard. I følge Foucault konstruerer enhver diskurs det tema den omhandler, og analysens mål er å dekonstruere diskursen for å synliggjøre den forforståelsen og de sosio-kulturelle forutsetningene som skaper den. Diskursanalysen målbærer i følge *The Archeology of Knowledge* en dobbel kritikk som søker å avkle mytene om "sannhet" og "individ". Foucault synes å mene at det ikke finnes noen objektiv sannhet, det finnes kun "sannhetsregimer" som blir styrt av dem som har nok innflytelse til å gjøre nettopp sin diskurs gjeldende. I tillegg er tanken om individets autonomi i følge Foucault kun en illusjon. Den som tror at hun uttrykker selvstendige og originale meninger er kun del av en større sosial diskurs (Burke 2005: 99-100; Foucault 1972).

Diskursanalysen har sin opplagte styrke som autoritetskritikk, og er derfor omfavnet av de fleste spesialdisipliner med post- som prefiks, og metoden har også hatt stor gjennomslagskraft i feministiske miljøer. Diskursanalyse blir fortsatt mye brukt som metode i samfunnsvitenskapelige forskningsprosjekter, og metoden blir tilsvarende mye kritisert. Peter Burke påpeker at diskurs er et svært upresist begrep, og at det upresise ved begrepet antagelig er det som tiltrekker mange forskere. For å kunne være et godt metodisk arbeidsredskap i historiefaget er det derfor viktig å klart definere diskurs-begrepet, noe vi kommer tilbake til i den siste evaluerende delen av denne artikkelen.

Misjonshistorie i møte med samfunnsvitenskapenes metodiske utfordringer

Så fra samfunnsvitenskapelig teori og metode tilbake til spørsmålet som innledet denne artikkelen. Hva er misjonshistoriefagets egenart, og hvordan forholder faget seg til de nevnte samfunnsvitenskapelige utfordringer? Vi har foreløpig konkludert med at misjonshistorie som akademisk disiplin ikke kan påberope seg en egenart som stiller faget utenfor den profane historieforskning og akademias metodekrav i sin alminnelighet. Misjonshistorien må likevel kunne beskrives som en spesialdisiplin innen historiefaget og en slik spesialisering har naturlig nok konsekvenser med hensyn til valg av teori og metode. Jeg vil hevde at det er to forhold som styrer teori og metodevalgene i misjonshistorien. For det første er misjonshistorien et teologisk fag i og med at objektet for forskningen er den globale kirke generelt, og kristendommens

utbredelse på tvers av nasjonale, sosiale og kulturelle grenser spesielt. Og som følge av kryssingen av kulturelle grenser vil et fokus på møtet med andre kulturer enn vår egen være en sentral del av misjonshistoriens selvforståelse. Spørsmålet som følger blir da hvilke hjelpevitenskaper som er de beste samtalepartnere på veien mot dypere innsikt i misjonshistoriens forskningsfelt. Jeg har til nå presentert tre metodiske grep fra samfunnsvitenskapens metodeverktøykasse som kan sies å være teoriorienterte metoder, og spørsmålet blir da på hvilken måte disse teoriene kan hjelpe oss til å forstå historien om kristendommens utbredelse?

For det første er den moderne misjonsbevegelsen i det nittende og det tjuende århundret nært knyttet til fremveksten av den vestlige moderniteten (Nome 1942: 1-5) og den vestlige ekspansjonen mot den ukjente verden. Selv om det kan stilles spørsmålsteget ved tesen om misjonsselskapene som pådrivere i det koloniale prosjekt, og selv om flere studier har påpekt sterke motsetninger mellom den koloniale administrasjon og misjonærene, kan likevel ikke den moderne misjonsbevegelsen frikobles fra det europeiske koloniale ekspansjonsprosjekt. Enhver studie av møtet mellom vestlige misjonærer og befolkningen i de tidligere koloniene må forholde seg til den rike forskningslitteraturen som på forskjellig vis omhandler postkolonial teori. Kristendommens fremvekst i Afrika gir oss gode muligheter til å analysere den kulturelle hybriditet som er resultatet av Europas mangfoldige tilstedeværelse i Afrika de to siste århundrer. Og her trenger misjonshistorien å bli mer nyansert i sine analyser. Spørsmålet er ikke lenger om misjon var og er kulturimperialisme. Spørsmålet er hvilke konsekvenser et slikt kulturmøte har hatt og har i dag. Spørsmålet er om misjon i Afrika førte til at den lokale befolkningen kun imiterte misjonærene gjennom en lang *conversation*, som antropologen Comaroff, på tross av sitt svært spennende og detaljrike studie av Tswana-folket i Sør-Afrika, går langt i å hevde, eller om misjonens prosjekt i større grad var adopsjon av et budskap som kom i en vestlig innpakning i en kolonial kontekst, men som likevel var et budskap som ble aktivt mottatt og transformert i henhold til de kulturelle forutsetninger som mottageren hadde. Misjonshistorien kan ved hjelp av postkolonial teori trenge dypere inn i disse, spesielt for dem det gjelder, så viktige spørsmålene.

Det neste metodiske grep som ble presentert var mentalitets-

historie. Misjonshistoriens primære objekt er kristendommens utbredelse, og jeg vil si meg enig med J. D. Y. Peel som sammenligner en studie av misjon som ikke innbefatter analyser av hvordan budskapet ble forkynt og oppfattet, med Shakespeares Hamlet uten prinsen av Danmark (Peel 2000: 9). For å forstå konsekvensene av misjonens prosjekt, og for å forstå framveksten av en ny kultur-hybrid verdensanskuelse, kan mentalitetshistorien gi oss nye impulser. Misjonshistorikere har vært flinke til å skrive biografier om pionerene og bautaene i selskapenes historie. Vi har vært flinke til å lese misjonærrapporter og analysere statistikkene over antall omvendte. Men hva skjedde mentalt med de menneskene som ble berørt av misjonærenes budskap? Hva skjedde i møte mellom de første "innfødte" misjonærene, som var de som i hovedsak brakte kristendommen til nye områder, og deres kulturelt og lingvistisk likesinnede? Hvilken form for "common sense" ble etablert der kulturmøtet virkelig fikk konsekvenser, langt unna misjonærenes konferanser og skrivestuer. Igjen tror jeg at Lamin Sannaehs *evidenzgefühl* kan være et metodisk fortrinn. Inngående kjennskap til religionens og troens vesen vil kunne hjelpe oss å systematisere de empiriske data vi klarer å innhente om emnet, og hjelpe oss å stille de riktige spørsmålene til materialet.

Mentalitetshistorie og *worldview*-teorier har sine metodiske svakheter. Ofte lages avanserte skjemaer på tynt empirisk grunnlag som ikke fanger opp i seg forandring over tid. En annen fare er at modellene bevisst eller ubevisst har den vestlige rasjonalitet som målestokk og dommer. Men på tross av metodiske svakheter er mentalitetshistorie viktig fordi virkelig innsikt i historiske prosesser ikke kan oppnås ved kun å studere de rådende ideologier som er godt bevart i seierherrenes arkiver. Innsikt i kristendommens globale utbredelse forutsetter innsikt i hvordan budskapet påvirket dagligliv og tenkemåte hos befolkningen som misjonærene møtte. Det interessante er ikke hvorvidt mennesker sa ja eller nei til å bli døpt, men hvordan kristendommens budskap påvirket deres totale livsforståelse, deres "common sense".

Det tredje og siste metodiske grepet som ble lansert var diskursanalysen. Denne metodiske tilnærmingen til forskningsfeltet har hatt enorm nedslagskraft i samfunnsvitenskapen de siste tiår. Metodens styrke er som tidligere nevnt dens anvendelighet som

autoritetskritikk, og den kan være svært fruktbar som metode for å beskrive interkulturell kommunikasjon. For å klargjøre selvforståelse og selvpresentasjon fungerer metoden godt, og den er anvendelig på forskjellige typer data som tekst, muntlig materiale og bilder. Kombinert med postmoderne teori kan metoden brukes til å vise hvordan diskurser er forutinntatte og genererer stereotypier om de andre og seg selv, og hvordan verden betraktes ut i fra et sentrum-periferi aspekt. Misjonærer var i en kolonial kontekst alltid maktpersoner i egenskap av sin litterære og teknologiske kompetanse, sine kontakter og sin tilgang til økonomiske midler. Å analysere disse aspektene ved misjonshistorien krever fortsatt forskningsinnsats og gode metodiske verktøy.

Samtidig er det viktig å understreke at diskursanalyse også har blitt et akademisk moteplagg, som viser at man følger med i tiden, men som ikke nødvendigvis er mer funksjonelt enn de gamle klærne. Analysens styrke i å dekonstruere forutsetninger har klare paralleller i John Nomes aksiomkritikk (Nome 1970). Som del av den filosofiske dekonstruksjonismen går diskursanalysen lenger enn Nome, men som metodisk verktøy deler de samme idealer om å forstå de kulturelle forutsetningene som preger alle diskurser – også forskerens egen. Søren Kjørup hevder at diskursanalysen er god som metode, men tilsvarende dårlig som filosofi, og han antyder at vi i mange henseender kan få assosiasjoner til H. C. Andersens eventyr om keiserens nye klær (Kjørup 2000). Selv om jeg langt på vei er enig med Kjørup vil jeg likevel fastholde diskursanalysens styrke fordi den på en ny måte gjør bruk av impulser fra lingvistik og kommunikasjonsteori, og derfor er et godt metodisk verktøy for å beskrive interkulturelle historiske prosesser.

Historieforskning og historiesyn

I denne drøftingen av kirkehistoriefagets egenart har det blitt hevdet at det går et metodisk skille mellom historieforskning og historiesyn, mellom metodisk tilnærming til et empirisk materiale og en filosofisk, ideologisk eller religiøs tilnærming til historiesyn som livsanskuelse. Det bør derfor kort nevnes at de metodiske grep som jeg til nå har fremhevet som verdifulle for misjonshistorisk forskning i sin ytterste konsekvens kan hevde et historiesyn som det ikke uten videre er uproblematisk å akseptere innenfor

rammen av kirkehistorie som teologisk disiplin. Det kan kanskje hevdes at man ved å fortsette denne diskusjonen forlater historiefaget og beveger seg inn på filosofiens og den systematiske teologiens område, men en forskers historiesyn vil alltid være del av det aksiom hun deler og den diskurs hun produserer. De i denne forelesningen nevnte metodiske grep henter alle mye inspirasjon fra postmoderne filosofi hvor dekonstruksjonismen som metode har en sentral plass. Et hovedanliggende for den postmoderne filosofien er å hevde at alle historisk antatte sannheter kun er diskurs-regimer, at alle metafortellinger om det moderne prosjekt og dens iboende rasjonalitet er konstruerte fortellinger hvis verdi vil annulleres i det øyeblikk vi slutter å fortelle dem (Jenkins 1997). Kristendommens *grand narrative*, den lineære historieforståelse med en begynnelse og en slutt er også i følge postmodernismen en konstruksjon og en illusjon. Jean Baudrillard hevder i sitt essay *The Illusion of the End* at "history itself has always, deep down been an immense simulation model." (Baudrillard 1997: 44). I møte med en slik historieforståelse vil kirkehistoriefagets egenart tre tydeligere fram. Fra teologiens ståsted vil det historiske perspektiv alltid ha sin basis i troen på at Gud er det bevegeliges beveger og at Gud åpenbarer seg og virker i historien. Det betyr ikke at teologi og kirkehistorie som akademiske disipliner ikke kan ha fruktbare diskusjoner med postmoderne filosofi. Jan-Olav Henriksen er i norsk kontekst et godt eksempel i så måte (Henriksen 2003), og til og med sosiologen Peter Berger, som med tyngde har hevdet at all religion er menneskeskaptet plausibilitetsstrukturer, mener at det er mulig å beholde troen på Gud som historiens Herre på tross av alle menneskelige sosiale konstruksjoner.² Hovedpoenget i denne sammenhengen er at det kristne historiesyn alltid har vært og alltid vil være en del av fagets akademiske egenart. Men metodene vi som kirkehistoriker bruker må alltid ha som mål å kritisk evaluere de empiriske data som foreligger, og samtidig kritisk evaluere vår egen tid og våre egne kulturelle forutsetninger for å beskrive fortiden. Da, og bare da, kan kirkehistoriefaget være en troverdig bidragsyter inn i den allmenne akademiske debatten.

Konklusjon

I denne artikkelen har jeg drøftet hvorvidt misjonshistorien har en

akademisk egenart, og fagets forhold til samfunnsvitenskapens metodiske utfordringer. Svaret på spørsmålet om faget har en akademisk egenart ble et betinget nei. Misjonshistorien opererer ikke med en egen vitenskapelig metode, men er sammen med kirkehistorien i konstant dialog med den profane historieforskningen og den generelle metodedeбата i andre fag i en konstant søken etter metodiske grep som kan hjelpe oss til bedre å forstå fortiden. Det betingede elementet i mitt svar knytter seg imidlertid til to forhold. For det første at misjonshistorie som en spesialdisiplin innen historieforskningen har en egenart med hensyn til sitt forskningsobjekt som er kristendommens historiske kryssing av sosiale, nasjonale og kulturelle grenser. Disiplinens metodevalg vil derfor nødvendigvis være relatert til beskrivelsen av den kulturelt betingede kristne tros møte med nye kulturer, og konsekvensene av et slikt møte. Jeg har videre hevdet at sosiologien og sosialantropologien kan være nyttige samtalepartnere for misjonshistorien og at postkolonial teori, mentalitetshistorie og diskursanalyse kan hjelpe misjonshistorikeren til å trenge dypere inn i sitt forskningsfelt. Det andre forholdet som betinget mitt nei var at misjonshistorie som et teologisk fag alltid vil basere seg på et historiesyn hvor Gud er aktivt handlende i historien, og i en akademisk debatt sterkt påvirket av postmodernismens relativistiske og til tider nihilistiske historieoppfatning, vil et slikt historiesyn understreke fagets egenart.

Noter

- ¹ Denne artikkelen er en bearbeidet versjon av forelesning over oppgitt emne i forbindelse med forsvar av Ph. D. avhandlingen "Communication, Conversion, and Conservation: The Dii Meet the Norwegian Missionaries: Northern Cameroon 1934-60." ved Misjonshøgskolen i Stavanger 13. august 2007.
- ² Otto Krogseth, "Innledning" i (Berger and Krogseth 1993).

Bibliografi

- Ashcroft, Bill, Gareth Griffiths, and Helen Tiffin. *The Empire Writes Back: Theory and Practice in Post-Colonial Literatures*. London: Routledge, 1989.
- Baudrillard, Jean. "The Illusion of the End." In *The Postmodern History Reader*, ed. Keith Jenkins, 39-46. London: Routledge, 1997.

- Berger, Peter L., and Otto Krogseth. *Religion, samfund og virkelighed: Elementer til en sociologisk religionsteori*. Oslo: Vidarforl., 1993.
- Burke, Peter. *History and Social Theory*. Cambridge: Polity, 2005.
- Comaroff, Jean, and John Comaroff. *Of Revelation and Revolution: Christianity, Colonialism, and Consciousness in South Africa*. Vol. 1. Chicago, IL: University of Chicago Press, 1991.
- de Saussure, Ferdinand. *Course in General Linguistics*. London: Fontana, 1974.
- Eriksen, Thomas Hylland. *Små steder - store spørsmål: Innføring i sosialantropologi*. Oslo: Universitetsforl., 1993.
- Eusebius, Caesariensis. *Historia Ecclesiastica*. Hammondsworth: Penguin Books, 1965.
- Foucault, Michel. *The Archaeology of Knowledge*. London: Tavistock, 1972.
- Gullestad, Marianne. *Misjonsbilder: Bidrag til norsk selvforståelse: Om bruk av foto og film i tverrkulturell kommunikasjon*. Oslo: Universitetsforl., 2007.
- Hallencreutz, Carl F. *Kristendomens historia: Metod- och tolkningsfrågor*. Uppsala: [s.n.], 1979.
- Henriksen, Jan-Olav. "Postmodernism and the Unchangeability of God." *Studia Theologica* 57, no. 2 (2003): 87-102.
- Jenkins, Keith, ed. *The Postmodern History Reader*. London: Routledge, 1997.
- Kjørup, Søren. "Er sandheden blot en sosial konstruktion? En kritisk presentasjon og diskussion af diskursanalysen og især af dens sosialkonstruktionistiske grundlag." *Norsk medietidsskrift* 7, no. 2 (2000): 28-49.
- Mellemsether, Hanna. *Misjonær, settlersamfunn og afrikansk opposisjon: Striden om selvstendigjøring i den norske zulukirken, Sør-Afrika ca. 1920-1930*. Vol. 34. Trondheim: Ph. D. thesis, Norges teknisk-naturvitenskapelige universitet, 2001.
- Mikaelsson, Lisbeth. *Kallets ekko - studier i misjon og selvbiografi*. Bergen: Dr. Philos Thesis, University of Bergen, 2000.
- Nome, John. *Demringstid i Norge: Fra misjonsinteresse til misjons-selskap*. Stavanger: Det norske misjonsselskap, 1942.
- _____. *Kritisk forskerholdning i etikk og religionsfilosofi*. Oslo: Universitetsforlaget, 1970.
- Pannenberg, Wolfhart. *Theology and the Philosophy of Science*. London: Darton, Longman & Todd, 1976.

- Peel, J. D. Y. *Religious Encounter and the Making of the Yoruba*. Bloomington, IN: Indiana University Press, 2000.
- Said, Edward W. *Orientalism*. New York, NY: Vintage Books, 1979.
- Sanneh, Lamin. *Encountering the West: Christianity and the Global Cultural Process : The African Dimension*. London: Marshall Pickering, 1993.
- Seip, Jens Arup. *Problemer og metode i historieforskningen: [Artikler, innlegg, foredrag 1940-1977]*. Oslo: Gyldendal, 1983.
- Simensen, Jarle. "Norsk Misjonsforskning: Faser i utviklingen av historiske studier." *Norsk tidsskrift for misjonsvitenskap* 61, no. 4 (2007): 227-248.
- Skeie, Karina Hestad. *Building God's Kingdom in Highland Madagascar: Norwegian Lutheran Missionaries in Vakinankaratra and Betsileo 1866-1903*. Oslo: Ph.D. Thesis, University of Oslo, 2005.

Tomas Sundnes Drønen, f. 1968. Lærer Institutt Luthérien de Théologie de Meiganga 1998-2003, 2007-2008, Timelærer og stipendiat Misjonshøgskolen 2003-2007. 1. amanuensis kulturkunnskap, Misjonshøgskolen 2008 - . PhD: *Communication, Conversion and Conservation: The Dii Meet the Norwegian Missionaries Northern Cameroon 1934-60*.

Abstract

This article seeks to clarify the distinctive character of mission history as an academic discipline and discuss its relation to the social sciences. As a starting point the relationship between church history and secular history is debated through focus on method and point of view. Secondly recent theoretical and methodological developments within sociology and social anthropology are presented in order to be evaluated according to their usefulness as tools for the church historian and in particular for scholars in mission history. It is the article's conclusion that post-colonial theory, history of mentality, and discourse analysis can be helpful tools for the mission historian, but that the philosophical implications of the mentioned theories need to be thoroughly discussed by the church history scholars.