

# Omvendelse og identitet: Synkretisme og forpligtelse blandt Isa-troende i Bangladesh

JONAS ADELIN JØRGENSEN

## Milad-e-Isa hos Mehrab

Fredag eftermiddag placerer Mehrab, en midaldrende mand fra Chittagong i det sydlige Bangladesh, et skilt udenfor døren til sit hus i Bangladesh hovedstad Dhaka. På skiltet er skrevet '*Jama'at*', 'fællesskab', og skiltet virker som en diskret invitation til at deltage i det religiøse fællesskab, som finder sted inde i Mehrabs hus. Da de sidste solstråler fra den varme bangladeshiske sol forsvinder bag husene på den modsatte side af den smalle gade samles en lille gruppe *imandarer*, 'de trofaste', indenfor hos Mehrab.

Inde på Mehrabs kontor er alle møbler flyttet ud langs med væggen, og gulvet dækkes nu af stråmåtter. Et enligt lysstofrør oplyser det blåmalede lokale, og en vifte drejer larmende rundt i loftet, og holder kun med nød og næppe myggene væk. Mens vi venter på, at Mehrab tager ordet, spørger en af de andre mig diskret om hvem jeg er, og hvorfor jeg er kommet. Et par minutter senere begynder Mehrabs to døtre at dele bøger ud til de forsamlede: en *Kitabul Mugaldesh* – en oversættelse af Bibelen til Musalmani Bangla, nationalsproget i Bangladesh som er en variant af Bengali – og en hjemmelavet sangbog med titlen *Isai-*

*songs*, 'Jesus-sange'. Bøgerne blev placeret i en bogholder foran hver imandar.

Mehrab byder nu alle velkommen og foreslår en sang til start på vores *milad-e-Isa*, 'ihukommelse af Jesus'. Sangene er en blanding af velkendte kristne sange af britisk oprindelse og en række lokale kompositioner. Specielt de lokale sange er interessante, fordi flere af dem trækker på en lokal bangladeshisk form for musik, *baul* eller *baul gan*, som flittigt benytter religiøse metaforer og beskriver sangeren som en hengiven elsker af Gud. Mehrab prædiker over en tekst fra Hebræerbrevets 4 og 5 kapitel, som beskriver Jesus Kristus som ypperstepræst for dem, der tror ham. I sin prædiken udlægger Mehrab hvad 'fred og hellighed' betyder, og han understreger at med mindre man bliver hellig, er det ikke muligt at se Gud. Derfor må *imandarerne* stræbe efter at blive hellige. Alle religioner lægger vægt på hellighed, siger han videre, og det gælder både islam, hinduisme og kristendom. Alle ved de, at uden hellighed er det ikke muligt at se Gud. Men i modsætning til både islam og hinduisme, som hver på sin måde afhænger af, at mennesker bringer ofre til Gud for hellighed, så fremhæver kristendommen at sand hellighed kun kommer fra Jesu Kristi blod. Derfor, konkluderer Mehrab, er det kun *imandarens* indre trosforhold til Jesus som egentlig kan gøre dem hellige, og imandarens trofasthed skal derfor være overfor Jesus snarere end i forhold til ydre ofre, regler og bestemmelser.

Efter prædiken var det tid til bøn og forbøn, og hver enkelt af de forsamlede nævnte de personer, som de ville bede specielt for. Afslutningen på *milad-e-Isa* bestod i en fælles nadver, hvor Mehrab blot læste ordene fra 1 Korintherbrev 11, og uddelte brød og frugtjuice. Efter afslutningen blev vi siddende et stykke tid, drak te, og snakkede, for så efter en times tid at forsvinde ud i den mørke og fugtige bangladeshiske nat.

Hvad sker der her? Fællesskabet og liturgien ser ud til at være en blanding af velkendte kristne, almindelige bangladeshiske og mere eksotiske islamiske elementer. Det gælder ikke bare for den materielle side af kulturen – bøgerne, måtterne, de udsmykkede bogholdere – men også for den mere ideale og teologiske side – læsningen, prædiken og sammenligningen af kristendommen med islam og hinduisme. På baggrund af

denne vignet anes problemstillingen: i hvor høj grad og på hvilket niveau finder en omvendelse sted i Bangladesh? Mere udførligt: Det menneske, som i teologisk forstand genfødes ved Ånden gennem troen, og som bliver del af Kristi legeme gennem de helliges fællesskab, i hvor høj grad og på hvilket niveau er det nødvendigt, at dette menneske bryder med sin tidligere identitet og forpligtes på en anden identitet? For at diskutere dette grundlæggende pastorale, dogmatiske og missiologiske problem, og for at forstå både den personlige og teologiske baggrund for dette både velkendte og eksotiske fællesskab, vil jeg i det følgende beskrive de individuelle omvendeshistorier og den eksplicite og implicite fortolkning af bangladeshisk kultur og islamisk teologi, som omvendelsen resulterer i. I forbindelse med denne præsentation bliver synkretisme og forpligtelse vigtige begreber for at forstå den udformning, som de Jesustroendes religiøse identitet fået.

### **Omvendelseshistorierne**

Alle informanter blandt de Jesustroende i Dhaka havde oplevet en religiøs omvendelse til Jesus. 'Jesus-troende' er en oversættelse af den selvbeskrivelse, som mange informanter anvendte, nemlig '*Isa-imandar*', 'dem der er trofaste mod Jesus'. Ved at bruge denne selvbeskrivelse antydede de dels en forskel fra andre '*imandars*', nemlig de almindelige sunni-muslimer som er 'trofaste' overfor profeten Muhammed, og dels en modsætning til kristne – '*bisharshi*', de troende fra de etablerede kristne kirker i Bangladesh, som de Jesus-troende anser for at være 'hinduer', dvs. egentlig polyteistiske afgudsdyrkere. Den måde jeg her anvender termen, og som stemmer overens med de troendes egen forståelse, referer således til et individ med en personlig religiøs tro på Jesus og en samtidigt distancerende holdning i forhold til den 'vestlige' kristne kirke. Omvendelse spiller således en central rolle for de Jesustroende, og 'omvendelse' forstår jeg i det følgende som en accept af et nyt referencepunkt for religiøs og personlig identitet. Antropologen M. Jackson har påpeget at personlige identitetskonstruktioner kan ses som startpunkt for forståelsen af sociale og kulturelle systemer, og parallelt med det vil jeg hævde, at omvendelseshistorier er en underinddeling af sådanne personlige identitetskonstruktion-

ner, og derfor udgør et velegnet udgangspunkt for at forstå hvordan religiøse identitetskonstruktioner passer ind i et større socialt og kulturelt system.

De Jesustroendes omvendelsehistorier udgjorde et naturligt startpunkt for mange samtaler og også for de interviews<sup>1</sup>, som jeg foretog. Mange af omvendelsehistorierne udgjorde hele religiøse autobiografier, og mange vigtige begreber og problemstillinger dukkede op i disse historier. De individuelle omstændigheder og oplevelser i forbindelse med omvendelse varierer selvfølgelig fra person til person. Ikke desto mindre indeholder alle omvendelsehistorier et antal fælles træk, sådan som omvendelsesforskeren L. Rambo også har påpeget det, og dette muliggør en fælles gengivelse af hovedindholdet i omvendelserne. Alle omvendelsehistorier indeholder en beskrivelse af hvordan omvendelsen begynder med (1) en 'krise', og fortsætter med en beskrivelse af hvordan konvertitten (2) læser Koranen, Bibelen eller anden religiøs litteratur. I de fleste omvendelsehistorier optræder desuden (3) en fortæller for troen på Jesus og omvendelsen ledsages af (4) drømme og visioner. Alle omvendelsehistorier indeholder desuden (5) en beskrivelse af de forandrede teologiske forestillinger og ændrede etik, og et flertal af historierne slutter med (6) en rituel bekræftelse af omvendelsen, enten i form af en kristen dåb eller i form af en offentlig bekendelse. I det følgende vil jeg beskrive disse fælles træk mere indgående.

### *Kriser*

Alle omvendelsehistorier starter med en eller anden form for krise: arbejdsløshed, dødsfald i familie eller blandt venner, kriminalitet, misbrug, eller mere eksistentielle spørgsmål såsom ensomhed og en følelse af manglende mening. At konvertitterne tolker krisen i et teologisk perspektiv bliver også klart hvor der i omvendelsehistorierne gives udtryk for et misforhold mellem Guds krav om perfektion og den enkelt konvertits liv. Dette misforhold identificeres teologisk som 'synd', for eksempel som i den følgende passage fra et interview med Alok, en ung mand opvokset i en forstad til Dhaka:

”Jeg havde indset at vi alle er syndere – selv om som musli-

mer tror vi ikke på at vi er syndere – så på det tidspunkt tænkte jeg: hvis jeg er født i synd og uden at være perfekt – fordi Gud selv er perfekt – så vil jeg ikke blive frelst. Han er 100 % perfekt og hvordan kan min synd ... Jeg kan [ikke] dække [den]. Og selv muslimer beder om tilgivelse; jeg nævner ikke hans navn<sup>2</sup>, men ingen kan sige at selv han var 100 % retfærdig. Så jeg spurgte mine muslimske venner: ”tror I, at I bliver frelst?” ”Måske, måske ikke” svarede de. Men jeg ville være sikker og jeg havde indset at Jesus var syndfri og 100 % perfekt, og da det gik op for mig, at han var død for mig og hans blod var ofret for mine synder, så følte jeg: ”lad mig følge ham eftersom han er død for mine synder, for mig. Han ønskede at frelse mig. Så hvorfor ikke gøre brug af det?” Og på trods af det ser jeg ikke på mig selv som kristen – jeg er troende. Og jeg vil gerne...jeg ønsker for altid at forblive i et forhold til Gud og Jesus, og jeg ønsker Jesus’ venskab, jeg har brug for hans venskab”.

I modsætning til andre profeter, så ser Alok Jesus som ’perfekt’ og ’retfærdig’ både åndeligt og moralsk. Interessant nok, så beskriver Alok omvendelsen i termer, som hentyder til forholdet mellem en discipel og en profet: Alok ønsker at komme ind i et forhold til Gud gennem et venskab med den perfekte og retfærdige profet Jesus. Dette forhold er personligt fordi Jesus’ død er sket for Alok personligt, og har ifølge Alok som konsekvens at han bliver ’troende’<sup>3</sup> snarere end ’kristen’. I forhold til at forstå kriser som udgangspunkt for omvendelseshistorier, så er Aloks historie karakteristisk ved at give en teologisk løsning på den eksistentielle følelse af utilstrækkelighed, som Alok oplever, dvs. *krisen finder en teologisk løsning*. I modsætning til andre mulige responser på almenmenneskelige erfaringer, så er det typisk for konvertitterne at de ser kriserne i *teologisk* perspektiv, og de hævder, at krisen er en del af Guds plan for den enkelte konvertit.

### *Læsning af Koranen og Bibelen*

Generelt er de Jesustroendes kendskab til både Koranen og Bibelen betydeligt, og deres brug af begge tekster udbredt. Der er flere af de Jesustroende som fremhæver deres kendskab til

disse tekster, fx Hasan som i sin omvendelseshistorie fortæller hvordan han som seksårig havde læst hele Koranen. Det er endvidere almindelig praksis blandt de Jesustroende at afgøre religiøs og etiske spørgsmål ud fra både Koranen og Bibelen, sådan som det har været praksis blandt fromme kristne gennem hele den kristne tradition. Men der er et område, hvor de Jesustroendes praksis adskiller sig fra en mere traditionel kristen praksis, nemlig hvor de Jesustroende udviser en mere rituel anvendelse af Bibelen.

En række af de Jesustroende fortalte, hvordan de under læsningen af Koranen begyndte at spekulere på forholdet mellem Koranen og Bibelen. Den unge mand Akrams historie er typisk for hvilken rolle læsningen af Koranen og Bibelen spiller i forbindelse med sin omvendelse: Akrams far var blevet interesseret i at vide mere om Jesus, og havde skaffet sig en mængde bøger om Jesus og kristendommen. Akram kiggede i sin fars bøger, 'ikke for at blive omvendt men bare for at kigge'. Da Akram begyndte at udspørge faren om hvorfor han læste alle disse bøger, så gav faren ham uden at sige noget en oversættelse af Bibelen, *Kitabul Mugaldesh*. Akram gav sig til at læse i Bibelen og indså at der var mange ligheder men også forskelle mellem Koranen og Bibelen, og forskellene forårsagede en 'forvirring' i ham. Han begyndte derfor systematisk at sammenligne Koranen og Bibelen, og kom til den konklusion at Bibelen var mere 'forståelig' og derfor skulle være 'fundamentet for hans liv'. På samme måde spiller læsningen og sammenligningen mellem Bibelen og Koranen en stor rolle i mange andre omvendelseshistorier, og i de Jesustroendes omvendelseshistorier spiller det intellektuelle indhold i de bibelske tekster således en væsentlig rolle, dvs. en brug af de bibelske tekster som tekster.

Ud over disse rapporter om hvordan læsningen af Bibelen kan føre til omvendelse, så spiller Bibelen i mange omvendelseshistorier en mere rituel karakter. Nogle Jesustroende rapporterer endda hvordan selv det at høre et enkelt Bibelvers kan forårsage omvendelse, og andre fortæller hvordan det at berøre eller kysse Bibelen har medvirket til deres omvendelse eller om hvordan Bibelen har beskyttet dem. Et typisk eksempel er den unge mand Murshid der fortæller om hvordan han tilfæl-

digvis holdt Bibelen i den ene hånd mens han stak den anden ned i en skuffe, hvor der befandt sig en giftig slange. Slangebiddet skadede ham ikke, og da han senere læste om den skibbrudne Paulus på Malta, så blev han klar over, at det var Bibelen som havde reddet hans liv. Også kvinden Amina fortæller hvordan hendes omvendelse skete efter at hun havde haft Bibelen i sit hjem i nogle måneder. Hun havde bedt en bekendt om at få en Bibel hvilket den bekendte i første omgang afviste, fordi en Bibel var 'farlig' og kunne 'give problemer'. Da hun alligevel fik et eksemplar og efter at have haft 'det bibelske sprog' i sit hjem i nogle måneder, blev hun omvendt da hun læste om hvordan Jesus frelser syndere.

Denne anvendelse af den bibelske tekst refererer tydeligvis ikke primært til de indholdsmæssige kvaliteter, men har en mere rituel karakter, dvs. brugen af den bibelske tekst som et tegn i sig selv. Denne anden brug af Bibelen ligger således klart nok ud over den brug, som den moderne vestlige teologi normalt fokuserer på, og det rejser det interessante spørgsmål om hvor inspirationen til denne brug kommer fra? Hvor den første brug referer til Bibelen som tekst så refererer den anden brug til Bibelen som et tegn i sig selv. I forhold til omvendelsesberetningerne er det en grundlæggende pointe at begge slags brug spiller en rolle, og når de virker sammen, bliver læsningen og brugen af Koranen og Bibelen en stærkt legitimerende instans i omvendelsen.

### *Fortalere for troen på Jesus*

Sammen med læsningen af Koranen og Bibelen spiller fortalere for troen på Jesus en væsentlig rolle i alle omvendelsesberetningerne. Der er hovedsagelig tre grupper af fortalere: (1) kristne venner, (2) kristne præster, (3) 'bideshi' eller udlændinge. Fælles for alle tre grupper er at de indgår i en relation til konvertitten og at de legitimerer en omvendelse.

De Jesustroende fortæller i deres omvendelsesberetninger hvordan de har følt sig tiltrukket af kristne venners 'gode karakter' og om hvordan de har følt sig 'vejledt' af deres 'gode karakter'. Andre fortæller hvordan kristne bekendte har hjulpet dem i kriser eller vanskelige tider. En del af de Jesustroende har på et tidspunkt i deres religiøse liv været i kontakt med en eller

flere af de etablerede kirkers præster. Dette er ofte sket gennem en kristen skole eller gennem en lokal kristen kirke, hvor de har opsøgt den stedlige præst. Også kristne korrespondancekurser nyder en vis popularitet i Bangladesh, og flere har ad denne vej været i kontakt med kristne præster. Også denne gruppe fremhæves som 'gentlemen' og som havende 'gode personligheder'. Sidst men ikke mindst spiller kontakt med udlændinge en vis rolle flere af omvendelseshistorierne. For eksempel fortæller den midaldrende kvinde Khaleda om hvordan hun var hushjælp for et udenlandsk par, og hvordan hun blev mirakuløst helbredt for migræne efter deres bøn til Jesus for hende.

Det er interessant at bemærke hvordan de forskellige grupper af fortalere har forskellig autoritet i forhold til at legitimere omvendelse. De kristne venners autoritet ser ud til at hænge sammen med deres personlige relation til konvertitten. De kristne præsters autoritet ser ud til at hænge samme med deres viden om Bibelen og deres anseelse som 'bogens mænd'. I modsætning til disse to grupper, så ser udlændingenes autoritet ud til at hænge sammen med overlegen fremmed teknologi og moderne viden.

### *Visioner, auditioner og drømme*

I så godt som alle omvendelsesberetninger indtager visioner eller drømme en stor betydning umiddelbart før selve omvendelsestidspunktet. Den unge mand Ali fra en større provinsby fortæller om den teologiske krise han befandt sig i på omvendelsestidspunktet, og om hvordan en vision fik afgørende betydning:

"På det tidspunkt mente jeg jo at Muhammed var frelseren, så der var en kamp... Jeg begyndte at sammenligne Muhammed og Jesus, og jeg blev skuffet [idet jeg tænkte]: 'dette er Muhammed som jeg tror på, og dette er *Isa Masih* [Jesus Messias]'. Til sidst, da jeg var kommet hjem, spurgte jeg Gud direkte: "Gud, mine tanker er splittede mellem Muhammed på den ene side og Isa Masih på den anden side; men jeg kan ikke slippe Isa Masih'. Han blev ved med at være i mine tanker, men Muhammed var også i mine tanker, og jeg kæmpede, kæmpede. En nat bad jeg: 'Gud, vis mig den rette vej:



hvem er min frelser?', og jeg kæmpede i tre dage, tre dage og tre nætter, og til sidst – i løbet af den sidste nat omkring klokken tre om natten – følte jeg pludselig en kølig fred og Gud talte i mit hjerte: 'ja, det er Jesus *Masih*'. Han er min frelser, han tog min synd. Det er svært at forklare denne følelse i hjertet, men beslutningen var truffet: det var afgjort".

Alis bøn til Gud om hvem af de to profeter – Muhammed eller Jesus – som han skulle følge, blev besvaret direkte af Gud selv gennem en følelse af fred og en audition af Guds stemme. Det er karakteristisk også for andre omvendelsesberetningerne at en vision, audition eller drøm bekræfter at omvendelsen til Jesus er Gud-velbehagelig: for eksempel den midaldrende mand Mazhar, som fortæller hvordan han jævnligt ser Jesus kalde på sig i drømme og sige "du er min ven" eller "jeg kommer til dem, som jeg elsker", eller den unge mand Syed, der fortæller om hvordan hans omvendelse startede med et syn af en person, som tilgav ham alle synder, og hvordan han senere fandt ud af, at denne person måtte være Jesus. Endvidere har mange af de rapporterede drømme et kontroversielt teologisk indhold, for eksempel hvor Syed fortæller om en anden drøm, som han har haft for nylig:

"For nogle dage siden så jeg Kristus i en drøm. Jeg så i drømmen hvordan det regnede og hvordan regnen blev til skorpioner. De piskede ned over alle de mennesker, som lever i mørket, og menneskene vandede sig. De ramte også mig, men den eneste lyd, der kom fra min mund var: '*La ilah illa-llah na Isa rasulu'llah*'. Efter det blev jeg i stand til at forkynde evangeliet for de mennesker, der lever i mørket".

Det kontroversielle indhold i drømmen er, at Syed bekræfter den første del af den islamiske trosbekendelse, *tawhid*, men ændrer Muhammeds navn i den anden del af bekendelsen. Resultatet bliver at Syed i drømmen kommer til at bekende Jesus som Guds profet, og denne bekendelse sætter ham i stand til at forkynde det befriende evangelium for de andre, som rammes af den himmelske regn af skorpioner. Både Alis audition

og Syeds drøm kommer således til at virke som guddommelige bekræftelser af den individuelle omvendelses legitimitet.

### *Forandringer i forbindelse med omvendelse*

Virkelige såvel som forestillede forandringer i de Jesustroendes liv efter omvendelsen giver et væsentligt bidrag til forståelsen af, hvad en 'sand' omvendelse anses for at være. Der er ikke nogen tvivl om radikaliteten i forandringerne i de Jesustroendes liv, og de Jesustroende omtaler forandringerne som 'nyskabelse' og 'nyt liv'. Denne nyskabelse siges at 'rense' den troende og 'omforme' konvertittens liv. Kun gennem radikal og helhjerteret overgivelse til Gud gennem trofasthed mod Jesus kan ens 'åndelige udvikling' sikres, siges det. Denne åndelige udvikling giver sig udslag i en række teknikker, som alle bidrager til et forbedret og fornyet forhold til Gud: Bibellæsning såvel som Bibelrecitation, individuelle bønner på Bangla, og en øget åndelig såvel som etisk selvdisciplin.

Den øgede selvdisciplin optog mange af de Jesustroende og de undlod ikke at nævne hverken etiske eller sociale forbedringer i forbindelse med deres omvendelser. Når man starter hver dag med bøn og læsning af de bibelske tekster, argumenterede de, så vil man opleve Guds vejledning selv i dagligdags begivenheder. Den unge mand Murshid fortæller hvordan han efter sin omvendelse har 'udviklet en stærk afsky for umoraliske handlinger', og den unge kvinde Amina fortæller hvordan hun efter sin omvendelse 'ikke føler vrede mod nogen' men 'elsker alle' selv om andre af samme grund anser hende for at være sindssyg. Den konkrete forandring som nævnes oftest er en følelse af 'fred' i kontrast til den tidligere krisens 'frustration'. Andre Jesustroende rapporterer en 'forbedring' og en 'modtagelse af store, åndelige gaver', som resulterer i personlige såvel som åndelige forandringer. Samtidig har der udviklet sig en bevidsthed om, at hvis man følger Jesus' bud og regler, så vil man opleve en befrielse fra alle ydre regler. For eksempel Shafi fortæller hvordan den indre efterfølgelse af Jesus er overlegen i forhold til en rent ydre *Sharia* lov. I modsætning til en ydre lov, så fremhæves den indre kærlighed til Gud og mennesker, som ligger bag den rette handling.

Som en konklusion på sin omvendeshistorie fortæller den

unge mand Aziz hvordan han har indset, at enhver religion er overflødig og nyttesløs hvis ikke den religiøse overbevisning grunder sig på en 'personlig renselse, en personlig forpligtelse i forhold til Gud':

"Ved du hvad, der er mange præster, der er mange religiøse personer: de faster og udfører ritualer; men jeg tror at Jesus i hele sin gerning forsøgte at sige, at ritualer er unødvendige og utilstrækkelige for en personlig renselse, for en personlig forpligtelse i forhold til Gud. Men i vores samtidig vil du ikke se, at det [denne forståelse] er særlig almindeligt. Selv præster, selv biskopper, er religiøse men samtidig ikke åndelige".

Aziz introducerer her en interessant skelnen mellem 'religiøs' og 'åndelig'. På den ene side står de 'religiøse' personer, som ser ud til at betegne det strukturerede og etablerede religiøse liv i kirker og måske også i moskeer. På den anden side står de 'åndelige' som har været gennem en personlig renselse – en omvendelse – og som har en personlig forpligtelse i forhold til Gud. Aziz udfolder senere dette skel, og fortæller hvordan der er en fundamental forskel på at være 'religiøs' og 'åndelig', idet religiøse personer – kristne såvel som muslimer – følger en 'bestemt religion, nogle bestemte ritualer og love', mens de 'åndelige' lytter til 'hvad Gud befaler og påminder' den troende om.

På trods af afvisningen af ydre ritualer og forsikringen om, at den offentlige bekendelse af Jesus som profet og frelser var tilstrækkeligt for en sand omvendelse, så viste det sig, at langt de fleste Jesustroende var blevet døbt. Dette forvirrende og interessante faktum gav anledning til mange diskussioner om dåbens betydning, og også her viste det sig, at de Jesustroende havde deres egen originale fortolkning af den kristne dåb som en på en gang offentlig og mystisk 'binding' ('*turiqa*') af den Jesustroendes trofasthed til hans eller hendes profet og frelser, Jesus Kristus.

### *Reaktioner på omvendelserne*

Omgivelsernes reaktioner på omvendelserne spiller en væsentlig rolle i selve omvendeshistorierne. Reaktionerne fra kon-

vertiternes familier og det omgivende samfund er stærke, og spænder fra mistænkeliggørelse over direkte afvisning til anklager om sindssyge. Nogle konvertitter oplever direkte en social udelukkelse eller fysisk chikane. Ifølge omvendelsesberetningerne skal konvertitterne heller ikke regne med overbærenhed hverken fra det omgivende samfund eller fra de etablerede kirker: fra både det islamiske samfund og fra de etablerede kirkers side anklages de for 'troløshed'. Mange af de Jesustroende fortæller, hvordan de selv i en overgangsperiode har deltaget i de fælles bønner i moskeen, og om hvordan de deltager i de fleste af de rituelle bønner bortset fra enkelte udeladelser eller erstatninger i forhold til profetens rolle.

Sayd fortæller således hvordan han på det rituelle vigtige tidspunkt, hvor imanen og de troende i fællesskab beder *na Muhammad rasul-ullah*, 'og Muhammed er Guds budbringer', og i stedet i stilhed og for sig selv siger *na Isa rub-ullah*, 'og Jesus er Guds ånd'. Fra de muslimske samfunds side er de Jesustroendes afvigende teologi en væsentlig anstødssten, som der dog til dels ses gennem fingre med på grund af deres rituelle ortodoksi i forhold til deltagelse i de fælles bønner i moskeen og deltagelse i den populære islamisk fest *Eid Qurbani*, 'offerfesten'. Fra de etablerede kirkers side mødes de Jesustroende med stor skepsis, netop fordi de insisterer på at bibeholde de sociale og familiære forpligtelser i forhold til det omgivende samfund. At deres teologiske forståelse af Jesus i al væsentlighed stemmer overens med en ortodoks kristen kristologi spiller da en mindre rolle, ifølge de etablerede kirker.

Der er således en stærk kontrast mellem de Jesustroendes syn på omvendelsen som en rensende, nyskabende begivenhed med stærke moralske implikationer og omgivelsernes syn på omvendelse som 'troløshed'. Hvad der er fælles for de to perspektiver er, at de begge ser på omvendelsen som en proces, der forandrer den Jesustroendes selvforståelse og identitet, personligt og til en vis grad også socialt. Dette leder mig til den analytiske diskussion, hvor det centrale spørgsmål netop er hvordan de Jesustroendes identitet forandres og rekonstrueres, og hvordan denne forandring former den religiøse tro på Jesus, som de Jesustroende giver udtryk for.

### *Teologiske forandringer*

Spørgsmålet om Gud er næsten påfaldende ukontroversielt: Alle mennesker tror på Gud, hævder de Jesustroende, men ikke alle har samme privilegerede adgang til Ham. For spørgsmålet er nemlig hvilken *nabi*, 'profet', eller *pir*, 'helgen-profet', mennesker følger, og hvor almindelige muslimer følger Muhammad, så følger de Jesustroende netop Jesus, der også blandt profeterne indtager en særstatus, sådan som det er beskrevet ovenfor. De Jesustroende anfægter ikke, at Muhammed var profet eller at han er 'profeternes segl', dvs. den sidste profet, men i modsætning til mere ortodokse former for islam mener de ikke, at Muhammed på alle områder indtager en overlegen position i forhold til andre profeter. For hvor Muhammed måske kan siges at være en magtfuld og stor *navi*, profet, så er Jesus uden tvivl den største *pir*, 'helgen-profet', som har levet, argumenterer de Jesustroende. Det tydeligste tegn på det er Jesu fortsatte liv: Muhammed såvel som alle andre profeter er døde, men Jesus er som den eneste opstået igen efter sin død. Dette bekræfter både Koranen og Bibelen, siger de Jesustroende, idet begge forudsiger Jesu tilstedeværelse ved den sidste dom.

I forhold til kristologien som sådan hævder de Jesustroende, at Jesus har en særstatus som *al-Mashi*, 'messias', som både Koranen og Bibelen er enige om. Interessant nok ser de Jesustroende dette udfoldet i flere paralleller mellem Koranen og Bibelen: For det første taler Koranen om Jesus som *kalimat-ullah*, Guds ord, ligesom Det Nye Testamente taler om Jesus som 'Guds Ord', hævder de. For det andet fremhæver de at Koranen omtaler Jesus som *ruh-ullah*, 'Guds ånd', og *ruh-al-qudus*, 'helligånden', hvilket også Det Nye Testamente regner som kristologiske titler. For det tredje ser de Jesustroende Jesus som *qurbani*, et 'offer', hvor han på trods af sine moralske og åndelige kvaliteter bliver slået ihjel af sin samtids modstandere. Det er nu i kombination af Jesu Koraniske og Bibelske kvaliteter som Guds ord / Guds Ord, Guds ånd / Guds Ånd og stedfortrædende offer, at hans titel 'Messias' giver mening for de Jesustroende. Gennem troen – eller trofastheden – har de Jesustroende del i Jesus som Messias, og gennem deres delagtighed i deres *pirs* moralsk og åndeligt perfekte liv vil de stå uden dom på den sidste dag, argumenterer de.

### **Analyse: Identitet, synkretisme og forpligtelse blandt de Jesustroende**

Identitet kan forstås på to måder, og det komplicerer sagen lidt: For det første kan 'identitet' forstås som 'ipse', 'selv'. Her er det et begreb, der beskriver udkommet af den proces, hvorigennem den sociale gruppe og kulturelle kontekst former et individs forståelse af sig selv (jf. socialantropologen G. Mead). Et individs identitet beskriver således både dets forståelse af sig selv i kontrast til såvel som i sammenhæng med dets livsverden. Endvidere kan et individ have flere identiteter, som brydes mod hinanden f.eks. 'bangladesher', 'religiøst søgende' og 'urban'. For det andet kan 'identitet' forstås som 'idem', 'det samme'. Her handler spørgsmålet om identitet om den religiøse tradition i sig selv, dvs. identitet er et begreb, som beskriver i hvilken grad en religiøs tradition essentielt set er identisk med sig selv. Konflikten består nu i, at den personlige og systemiske identitet ikke nødvendigvis falder sammen.

Synkretisme forstår jeg ligeledes som et begreb, der beskriver den komplicerede proces, som en religiøs tradition til stædighed gennemgår i form af oversættelse af sprog, symboler og begreber (jf. religionshistorikeren J. Stewart). Denne omfattende oversættelse ser jeg som grundlæggende for den synkretistiske proces, hvor inkorporering af det religiøse sprog, symboler og begreber foregår i den troendes identitet. Gennem denne inkorporering opstår en ny identitet med et forandret referencepunkt, og omvendelsen er en realitet, personligt såvel som socialt. Når religiøs omvendelse ofte bliver konfliktfyldt, så er det fordi ikke alt hvad der har realitet også har legitimitet. Synkretisme forstår jeg således ikke som en negativt ladet teologisk begreb, men som betegnelsen for den interaktion, som altid og alle steder pågår hvor en religiøs tradition slår rod i kulturerer og individuelt blandt troende. En ny religiøs identitet opstår i samspillet med andre identiteter – religiøse såvel som ikke-religiøse – og jeg ser således den synkretistiske proces som et forsøg på at gøre sig selv forstået i en kontekst såvel som at bevare en identitet med den større religiøse tradition. Synkretisme er altså at forstå som den proces hvorigennem en religiøs tro – inklusive kristendommen – konstituerer sig selv blandt enkeltpersoner på et hvilket som helst givet historisk tidspunkt.

Som det indledningsvis blev nævnt, så er det i forbindelse med diskussionen om identitet og synkretisme melder spørgsmålet om forpligtelse sig: Men i kontrast til identitet og synkretisme, der kan forstås som socialvidenskabelige teoretiske begreber (selv om de også har en teologisk relevant dimension), så er 'forpligtelse' et etisk begreb. Måske kunne vi sige, at den forpligtelse, som vi her taler om, er udkommet af den komplicerede proces, som omvendelsen udgør med den genforhandling af identitet og den synkretistiske fortolkning af religiøse traditioner fører til.

Det er for mig at se specielt er seks områder, hvor den synkretistiske proces dukker op i omvendelsesberetningerne, nemlig (1) i brugen af *kitab*s, specielt Bibelen, i omvendelsen, (2) i den rolle som visioner, auditioner og drømme har i omvendelsen, (3) i fortalernes rolle for omvendelsen, (4) i materiel religiøs kultur, (5) i den delvist fortsatte deltagelse i rituel islamisk liv i form af *Eid-ul-Qurbani* eller moskebesøg såvel som (6) i den eksplicite interreligiøse hermeneutik, specielt i de Jesustroendes kristologiske fortolkning.

(1) De Jesustroende anser tydeligt nok Bibelen for både at være en tekst og et tegn, dvs. de anser Bibelen for både at have en intellektuel side, som har med indholdet i teksterne som tekster at gøre, og at have en tegn-karakter, som har med Bibelen som åbenbaring at gøre. I omvendelsesberetningerne er disse to aspekter af Bibelen nogle gange blandet sammen og virker forstærkende på hinanden, f.eks. hvor redningen fra slangebiddet fører til et studie af Bibelen. Hvor det sker, får Bibelen en stor autoritet i forhold til den troende: *hvad* teksten siger, *er* sandt, fordi teksten er det som den er. Denne hermeneutiske ide stammer interessant nok ikke fra den kristne tradition, men derimod fra islamisk tradition, nærmere bestemt fra *tafsir*, Koran-hermeneutikken. I den forstand kan de Jesustroendes brug af Bibelen ses som en reference til en fælles islamisk forståelse af hvad *kitab*, hellige bøger, natur er. På den måde kommer en bestemt brug af Bibelen til at virke som en kontekstuel autorisation af de Jesustroendes omvendelser.

(2) Den rolle, som visioner, auditioner og drømme spiller i forbindelse med omvendelsen er en udfordring. Hvis blikket vendes mod den *funktion* som visionerne, auditionerne og

drømmene spiller i omvendeshistorierne bliver det dog klart, at de legitimerer omvendelsen ved at henvise til en autoritet udenfor mulig kritik fra det omgivende muslimske samfund og de etablerede kristne kirker. Ved at henvise til en vision, audition eller drøm bekræftes omvendelsen samtidigt med at ansvaret placeres udenfor den Jesustroende selv. Forskere har hævdet at drømme er 'individets myter' (fx religionsfænomenologen H. Mol); hvor drømme og omvendelse er tæt knyttet sammen som det er tilfældet hos de Jesustroende, kunne drømmene måske ses som en måde at konstruere en personlig, religiøs identitet som samtidig er udenfor mulig kritik fra de omgivende etablerede religiøse fællesskaber. Centrum for denne nye religiøse identitet er naturligvis Jesus selv.

Drømme og syner er ydermere en almindelig diskurs i islamisk kultur. Drømme og visioner selvfølgelig en stor rolle i sufisme, hvilket næppe kommer som nogen overraskelse, men i modsætning til vestlig kultur, så har drømme og syner gennem hele islams historie været tillagt stor betydning. Selve Koranens åbenbaring starter jo med Muhammeds vision (Surah 39:42), og forskere har påvist hvordan drømme og visioners nutidige betydning generelt set stadig er stor i islamisk kultur. Derfor kan de Jesustroendes referencer til drømme og visioner ses som en reference til en fælles islamisk kulturel diskurs, og i den forstand bidrager drømmene og visionerne til at give omvendelsen autoritet i konteksten.

(3) Tre forskellige grupper fortalere for troen på Jesus indgår i de Jesustroendes omvendeshistorier, nemlig (a) venner, (b) kristne præster, og (c) udlændinge. I sig selv er det ikke nogen overraskelse at fortalere for troen på Jesus spiller en væsentlig rolle i omvendelsesberetningerne, men den sidste gruppe af fortalere kræver en nærmere undersøgelse. Som jeg argumenterede for tidligere, så stammer de forskellige gruppers autoritet forskellige rødder, og umiddelbart repræsenterer udlændingene en overlegen teknologi og viden. Uden at forklejne den historiske betydning af udenlandske missionærer i Bangladesh, så tror jeg dog at det er rigtigt at sige, at for de Jesustroende står spørgsmål om autoritet centralt.

Udlændingenes autoritet i forhold til at give omvendelsen legitimitet tror jeg stammer fra et psykologisk træk i den ben-



galske fælles bevidsthed, nemlig en generel og vag forståelse af det udenlandskes (*'bidesh'*) overlegenhed i forhold til det lokale (*'desh'*). For den som er fortrolig med den Bengalske regions historie ligger denne populære forståelse lige for: blandingen af den lokale Hinduisme og animistiske religioner blev af de muslimske erobrere i det 16. århundrede erstattet med den udenlandske islam. Med de muslimske oprørere kom skovfældningen, landbrug, skriftkultur, moskeer og religiøs orden som erstattede den hinduistiske jungle af indbyrdes modstridende religiøse riter. Det 'fremmede' blev en måde at vinde sig rigdom, både materielt og åndeligt, og den herskende klasse blandt bengalerne blev *ashraf* Muslimerne, som var dybt influeret af tyrkisk-iransk kultur. De Jesustroende bruger – mere eller mindre bevidst – denne generelle forståelse af det fremmede som overlegent, men blot med den forskel at her er Jesus som Kristus og det bibelske budskab om ham det 'fremmede' i den egne islam. Også på dette område foretager de Jesustroende således en kontekstuel autorisation af deres omvendelse.

(4) Brugen af den materielle religiøse kultur kommer til udtryk i forhold til brugen af bogstativer, flettede måtter og brugen af 'hellige bøger', Koranen og Bibelen. I bredere og mere ideal forstand kommer det også til udtryk i brugen af folkesangene, *baul gan*, som sammen med den mere håndgribelige religiøse kultur kommer til at sanktionere den form for praktisk, religiøst liv, som de Jesustroende omgiver sig med. Endnu engang er det således spørgsmålet om en kontekstuel autoritet, som står centralt.

(5) De Jesustroendes delvise fortsatte deltagelse i rituel islamisk liv er et område, som hele tiden diskuteres blandt de Jesustroende selv. Grundlæggende sanktioneres deltagelsen med, at islamisk religiøst liv er 'overfladisk' og 'religiøst', og derfor egentlig uskadeligt: Islamiske bønner og ydre fromhed kan ikke forandre menneskers hjerter, hverken til det bedre – eller dårligere! Netop derfor kan de Jesustroende deltage uden at deres trofasthed mod Jesus sættes på spil, siges det blandt *imandarerne*. Denne analyse godtages også af de mere skeptiske blandt de Jesustroende, men samtidigt påpeger de, at den, som virkeligt er *Isa-imandar* med tiden vil bevæge sig væk fra det religiøse fællesskab i moskeen og i højere grad over mod

de Jesustroendes egne fællesskaber. Igen ser vi at diskussionen fokuserer om autoritet, nemlig i den forstand at den autorisation som deltagelse i det rituelle fællesskab giver kan gøre en individuel religiøs omvendelse mere tålelig.

(6) Endelig er der de kristologiske spekulationer, hvor de Jesustroende i deres interreligiøse læsning af Koranen og Bibelen understreger de ligheder mellem islamisk og kristen kristologi. De Jesustroendes kristologi fremhæver Jesu enestående status i forhold til andre profeter, dvs. der består et hierarkisk forhold mellem helgen-profeten Jesus og fx Muhammed. Samtidigt hævder de, at deres forståelse bygger på den lighed, der er på et terminologisk plan mellem de to forskellige kristologier, som islam og kristendom repræsenterer. Igen synes den underliggende bestræbelse at være en autorisation af de Jesustroendes kristologi ud fra den koraniske terminologi og – måske også – teologi. Denne lighed er dog rent overfladisk og terminologisk, idet fundamentet for den koraniske kristologi er forståelsen af Jesus som profet, mens fundamentet for den kristne kristologi i de nytestamentlige skrifter er inkarnationstanken: Fra et systematisk-teologisk synspunkt må de koraniske udsagn om Jesus som Guds ord og ånd forstås funktionelt ud fra hans status som profet; og omvendt, så kan de nytestamentlige udsagn om Jesus som drevet af Guds Ånd og som Guds Søn bedst forstås ud fra en inkarnatorisk tænkning. Det egentligt bemærkelsesværdige er dog ikke de Jesustroendes 'dårlige' kristologi, men det faktum, at de på trods af at islam og kristendom rent systematisk teologisk ikke lader sig forene, så alligevel lever i en slags grænseland mellem islam og kristendom også hvad deres kristologiske forståelse angår. Sidst men ikke mindst så må det alligevel fastslås, at indholdet i deres kristologi og herunder fremhævelsen af hvad Jesu messianske tjeneste består i, er overraskende ortodoks. Her befinder de Jesustroende sig egentlig i en dyb overensstemmelse med den økumeniske kristne kristologi.

Konklusionen på analysen af omvendeshistorierne og det religiøse liv blandt de Jesustroende er således at de bruger en bangladeshisk islamisk religiøs 'stil' eller diskurs, idet de lægger vægt på brugen af *kitabs*, vurderer betydningen af drømme og visioner højt, og tillægger det fremmede større autoritet end

det lokale. Endvidere gør de bevidst brug af en bangladeshisk islamisk materiel kultur i form af måtter og bogstøtter, og selv om idealet er trofasthed i forhold til deres nye religiøse orienteringspunkt, så udelukker det hverken deltagelse i moskeer eller islamiske fester. Endelig viser også deres kristologiske forståelse at en fundamental bestræbelse for de Jesustroende er den kontekstuelle autorisation af deres nye religiøse orienteringspunkt, Jesus Kristus. For mig at se bruger de Jesustroende disse fælles kulturelle elementer til at give deres omvendelse til Jesus et udtryk, som ifølge dem selv har en større kontekstuel legitimitet end de etablerede kirkers kristendom. Hvad der er interessant for os er desuden, at deres fortolkning samtidigt frembringer en ny forståelse af hvad omvendelse til tro på Jesus som Kristus kan betyde. Sagt med andre ord: De Jesustroendes virkelighed viser os, hvordan en 'islamisk kristendom' kan se ud.

### **Kritisk diskussion: Synkretisme og/eller identitet?**

På baggrund af det, som jeg nu har præsenteret, vil jeg vende tilbage til det som jeg opfatter som det mere overordnede spørgsmål, nemlig spørgsmålet om synkretisme og identitet. Ovenfor nævnte jeg at identitet både kan forstås som et begreb, der handler om 'selv' og om 'det samme', om 'ipse' og 'idem'. Måske kunne vi endda sige, at det er i denne dobbeltydighed af begrebet, at spørgsmålet om den synkretistiske proces og udfaldet af den bliver vigtigt for de Jesustroende: i hvor høj grad kan en muslimsk bangladesher forblive den samme og i hvor høj grad må han eller hun selv omformes i omvendelsen til Jesus Kristus?

Blandt de Jesustroende ser vi en kompliceret fortolkningsproces af kristendom og islam, som er karakteriseret af tre forskellige strategier: (1) Eksklusivisme som hermeneutisk strategi fører til intensivering og afgræsning af kristendommen i forhold til islam. Med andre ord vægtes 'idem'-kvaliteten i identitetsspørgsmålet, og kontinuiteten i forhold til den større kristne tradition bliver klar. Her ser jeg den kristologiske forståelse med fortolkningen af Jesus som al-Masih, Messias, som en afgræsning i forhold til ortodoks islamisk kristologi, på trods af det retoriske kneb med påvisning af lighederne i de kristo-

logiske titler; (2) I midten finder vi inkluderende og gensidige strategier, som enten ordner kristendommen og islam hierarkisk eller lader dem berige hinanden. Her er det mest kreative lag, hvor nyskabelse og hybridisering sker, og hvor nye religiøse meninger dannes. På dette niveau finder vi både begrebsliggørelsen af det religiøse liv såvel som teologien: De Jesustroende samles i deres *jama'at* som hverken er en kirke eller en moske, for at 'mindes Jesus', *milad-e-Isa*, deres pir, 'helgenprofet', og de læser og omgås Bibelen med klar inspiration fra koranisk hermeneutik. Med hele denne begrebsliggørelse udvides selve fænomenet kristendom til en 'islamisk kristendom'; (3) I den anden ende af spekteret finder vi en mere pluralistisk strategi, som fører til en sammensmeltning mellem islam og kristendom. Her finder vi de Jesustroendes brug af stråmåtter, bogstøtter og *baul gan*, folkesange, og på dette niveau tjener de Jesustroendes fortolkning af islam til at understrege identiteten med den større bangladeshiske og islamiske kultur. Her vægtes 'ipse'-kvaliteten i identitetsspørgsmålet.

For at opsummere: Ud fra det etnografiske materiale kan vi se at spørgsmålet om synkretisme og identitet – i hvor høj grad en muslimsk bangladesher kan forblive den samme, eller i hvor høj grad han eller hun må blive en anden – er kompliceret. I praksis er der heller ikke tale om et spørgsmål, men om en række spørgsmål, om valg på forskellige niveauer og om mindst tre forskellige fortolkningsstrategier. Den interaktion, som altid opstår i mødet mellem religiøse traditioner – *in casu* i de enkelte troendes liv – fører til en nytolkning både af egen identitet i lyset af den nye religiøse tradition, men også til en fortolkning af den anden religiøse tradition. Dette finder sted både i forhold til teologiske forståelser, sociale fællesskaber, rituelle handlinger og materiel kultur, sådan som omvendelseshistorierne illustrerer det.

Det kritiske spørgsmål er derfor ikke hvor vidt der sker en tolkning – en synkretistisk proces – men hvor vidt der i teologisk perspektiv er tale om en vellykket fortolkning: Er det vi ser blandt de Jesustroende en i teologisk forstand vellykket fortolkning af kristendommen i en asiatisk, muslimsk kontekst? Dette spørgsmål er netop et teologisk spørgsmål i den forstand, at der ikke findes nogen kriterier udenfor teologien, som kan

anvendes i forhold til denne vurdering. Men hvilke kriterier skal vi lægge til grund for denne teologiske vurdering? Dette fundamentale spørgsmål viser nødvendigheden af at etablere kriterier, som kristne identiteter kan vurderes ud fra i en religiøst pluralistisk verden. Samtidigt er disse kriterier et af de vanskeligste områder i missionsteologien.

Den amerikanske missiolog Robert Schreiter har i sin klassiske bog *Constructing Local Theologies* fra 1985 foreslået fem kriterier: a) graden af kompletthed i kristent liv og tro; b) det gudstjenestefejrende fællesskab; c) fællesskabets praxis; d) villighed til at lade sig bedømme af andre kirker; f) villighed til selv at bedømme andre kirker. Hvis vi lægger disse kriterier til grund for bedømmelsen af de Jesustroende, så må vi sige, at de a) viser en høj grad af kompletthed i kristent liv og tro. Dette er et vanskeligt kriterium, for der er klart nok ikke tale om nogen logisk eller historisk komplet forståelse af kristen tro, men snarere har vi at gøre med at de Jesustroendes eksistentielle intuition som kommer til udtryk i deres trofasthed mod Jesus Kristus. Også b) det gudstjenestefejrende fællesskab finder vi blandt de Jesustroende, og der er en igen intuitiv forståelse af, at fællesskabet er vigtigt for troen. Videre så fører troen til c) en praxis, som omvendeshistorierne beskriver, og som især centrerer sig om en forandret grund for et moralsk liv, nemlig trofastheden mod Jesus. Selv om de Jesustroende gerne dømmes de 'vestlige' missionskirker i Bangladesh, og dermed opfylder kriterium f), så er d) villigheden til at lade sig bedømme af andre kirker meget lav blandt de Jesustroende. De afviser fællesskab med de vestlige missionskirker med henvisning til deres 'vestlige' og hinduistiske præg, og omtaler konsekvent kristne af hindu oprindelse som *bisharshi*. Denne betegnelse er formelt set korrekt og neutral, men den tjener til at understrege forskellen mellem de kristne fra lavkaste hindu baggrund og de Jesustroende som *ashraf*, 'retfærdige' og velærværdige, fra muslimske baggrund. Ydermere, så er det netop hvor de Jesustroende omtaler sig selv som *imandars*, 'trofaste', at afstanden fastholdes. Derfor: på trods af fælles tro ønsker de Jesustroende af sociale og kulturelle grunde således ikke at blive slået i hartkorn med eller bedømt af andre bangladeshiske kristne. På dette område må der rejses et kritisk spørgsmål til de Jesustro-

ende: Viderefører de Jesustroendes fortolkning problematiske socio-økonomiske hierarkier, sanktioneret med religiøst tilhørsforhold, fra det bangladeshiske samfund? Hvis det virkelig er tilfældet, så står de Jesustroendes fortolkning i fare for at blive problematisk.

### **Konklusion**

Det er hævet over enhver tvivl at oplevelsen af omvendelse spiller en stor rolle i selvbevidstheden blandt de Jesustroende. I kraft af deres omvendelsesoplevelser ser de sig selv som sandt åndelige i modsætning til de blot nominelt religiøse muslimer og kristne. I omvendeshistorierne ser det ud til at være karakteristisk at de Jesustroende beskriver deres egen omvendelse i *teologiske* termer: deres omvendelse er et resultat af Guds plan og en respons på Guds kald. Samtidigt er det lige så karakteristisk i analysen af omvendeshistorierne at de Jesustroende benytter en række kontekstuelle 'værktøjer' fra bangladeshisk kultur og islamisk teologi i autorisationen og legitimeringen af omvendelsen.

De Jesustroendes nye religiøse identitet kan ses som en syntese: Det er en religiøs tro på Jesus som Messias, som ligger tæt på de forskellige kristne traditioners forståelse af Jesus Kristus som både profet og frelser, og som vægter inderlighed i forholdet til Jesus. Samtidigt er deres tro et resultat af en synkretistisk proces, hvor en række kulturelle og religiøse symboler fra populær Bangladeshisk islam anvendes og inkorporeres i et kristent teologisk univers. De Jesustroende omvender sig til Jesus, men de holder ikke op med at have en bangladeshisk muslimsk baggrund, hverken kulturelt eller socialt, og dette former både deres legitimering af omvendelsen og deres forståelse af hvem og hvad Jesus er, og hvem de selv er og selv bliver i denne proces.

## NOTER

- 1) Som en del af feltarbejdet foretog jeg semi-strukturerede kvalitative interviews med 43 personer, og det er i disse interviews omvendelseshistorierne findes. I min bog *Jesus Imandars and Christ Bhaktas* (Peter Lang Verlag, Frankfurt, 2008) findes der en mere udførlig beskrivelse af materialet og interviewene.
- 2) Alok hentyder sandsynligvis til profeten Muhammed.
- 3) 'Troende' er en oversættelse af *imandar*, som i de Jesustroendes brug har en lidt anden vægt end det danske 'troende'. Etymologisk er ordet i familie med *iman*, arabisk og urdu, for 'tro' og beslægtet med '*amin*', 'sandhed'. *Iman* betegner både 'tro' og 'trofasthed', dvs. en *imandar* er den, som er tro, dvs. trofast og sanddru. I den forstand spiller selvbeskrivelsen blandt de Jesustroende som *imandar* en fundamental rolle i deres selvforståelse, nemlig som dem, der er trofaste og sanddru i forhold til Gud gennem Jesus.

## Litteratur:

- Alasuutari, Pertti, 1995, *Researching Culture. Qualitative Method and Cultural Studies*, Sage Publications, London
- Cohen, Erik, 1995, "Christianization and Indigenization: Contrasting Processes of Religious Adaption", *Indigenous Responses to Western Christianity*, ed. Kaplan, New York University Press, New York, p. 29 55.
- Hefner, Robert W., 1993a, "Introduction: World Building and the Rationality of Conversion", *Conversion to Christianity. Historical and Anthropological Perspectives on a Great Transformation*, ed. Hefner, University of California Press, Berkeley, p. 3 44.
- 1993b, "Of Faith and Commitment: Christian Conversion in Muslim Java", *Conversion to Christianity. Historical and Anthropological Perspectives on a Great Transformation*, ed. Hefner, University of California Press, Berkeley, p. 99 125.
- Jackson, Michael, 2002, *The Politics of Storytelling*, Museum Tusulanum Press, Copenhagen
- Jørgensen, Jonas Adelin, 2008, *Jesus Imandars and Christ Bhaktas: Two Case Studies of Interreligious Hermeneutics and Identity in Global Christianity*, Peter Lang, Frankfurt

- Kaplan, Steven, 1995a, "Introduction", *Indigenous Responses to Western Christianity*, ed. Kaplan, New York University Press, New York, p. 1 8.
- 1995b, "The Africanization of Missionary Christianity: History and Typology", *Indigenous Responses to Western Christianity*, ed. Kaplan, New York University Press, New York, p. 9 28.
- Kuttianimattathil, Jose & John C. England, 2002, "Contextual Theological Reflection in Bangladesh", *ACT*, vol. 1, ed. England et. al, ISPCCK / Claretian Publishers / Orbis, Maryknoll, p. 169 188.
- Lofland, John & Norman Skonovd, 1981, "Conversion Motifs", *Journal for the Scientific Study of Religion*, 20/4, 1981, p. 373 385
- Lofland, John and Rodney Stark, 1965, "Becoming a world saver", *American Sociological Review* 30, no.6, Dec. 1965, p. 862 874
- Mead, George H., 1962, *Mind, Self, and Society. From the Standpoint of a Social Behaviorist*, ed. Morris, University of Chicago Press, Chicago
- Mills, Samuel Landell, 1998, *Embodying Charisma: Modernity, Locality and the Performance of Emotion in Sufi Cults*, ed. Werbner & Basu, Routledge, London
- O'Donnell, Charles Peter, 1984, *Bangladesh: Biography of a Muslim Nation*, Westview Press, London
- Rambo, Lewis, 1993, *Understanding Religious Conversion*, Yale University Press, New Haven
- Ricoeur, P., 1992, *Oneself as Another*, Chicago University Press, Chicago
- Robbins, 2007, "Continuity Thinking and the Problem of Christian Culture", *Current Anthropology*, Vol. 48, February 2007, pp. 5-17; 29-38
- Roy, Asim, 1995, *Islam in South Asia*, Ankur Prakashani, Dhaka
- Stewart, Charles, 2004, "Relocating Syncretism in Social Science Discourse", *Syncretism in Religion. A Reader*, ed. Leopold & Jensen, Equinox, London, p. 264 285.
- "Great and little traditions", *ESCA*, p. 267 268.



Syrjänen, Seppo, 1984, *In Search of Meaning and Identity: Conversion to Christianity in Pakistan Muslim Culture*, The Finnish Society for Missiology and Ecumenics, Helsinki

Taylor, Charles, 2008, "The Future of the Religious Past", *Religion: Beyond a Concept*, Fordham University Press, New York, pp. 178-244.

*Jonas Adelin Jørgensen*, f. 1973. Kandidat i teologi, Københavns Universitet, 2002, ph.d. i systematisk teologi, 2006. Han har skrevet bøger og artikler om missionsteologi, interkulturel teologi og global kristendom. Fra 2010 er han generalsekretær i Dansk Missionsråd.

### **Conversion and Identity: Syncretism and Commitment among Isa-believers in Bangladesh**

The article describes a form of hybrid religious identity and practice among groups of believers in Jesus from Muslim background in Bangladesh. Conversion stories and theological understandings are presented and analysed with special focus on identity, syncretism and commitment among the believers. The analysis shows that while the theological and Christological understanding among the believers closely resembles that of the larger Christian tradition, they utilize a Bangladeshi Islamic 'style' of religious life by emphasising the material aspects of the kitabs, holy books, by use of visions and dreams, and by emphasising the authority of foreignness. The article critiques the danger underlying the believers' emphasis of continuity with socio-economic hierarchies sanctioned by their Islamic form of religious life. In conclusion, the article underscores that even if the believers convert to Jesus as Christ, culturally and socially they do not cease to be Bangladeshi Muslims; exactly this continuity gives their religious life and practice a certain form and informs their new understanding of themselves as 'Muslims regenerated by Isa al-Masih', Jesus the Messiah.