

“KRISTENDOMSFEBER”

En presentasjon, analyse og vurdering av kinesiske kristnes forklaringer på protestantismens vekst i Kina i møte med sosiologiske teorier.

基督教热

David Aanje

AVH502 - Masteravhandling (55ECTS)

Master i Kristendomskunnskap

Veileder: Tormod Engelsviken

Det teologiske Menighetsfakultetet

Våren 2011

Innhold

Forord	6
1 Innledning	7
1.1 Forskningsspørsmål	9
1.2 Begreper, definisjoner og presiseringer	10
1.3 Forskningsfront	12
1.4 Metode og tilnærming	14
1.4.1 Det etiske perspektivet: Sosiologi og missiologi	14
1.4.2 Det emiske perspektivet: En empirisk kvalitativ undersøkelse	15
1.4.3 Valg av epistemologisk paradigme i møte med den empiriske undersøkelsen	15
1.4.4 Forskningsdesignet	17
1.4.5 Presentasjon av informantene	17
1.4.6 Innsamling og behandling av materiale i forbindelse med den kvalitative undersøkelsen	18
1.4.7 Metode for behandling av intervjuene	20
1.4.8 Metode for analyse av intervjuene	20
1.4.9.1 Den kvalitative undersøkelsens svakheter og feilkilder	22
1.4.9.2 Den kvalitative undersøkelsens overførbarhet	23
1.5 Avgrensning	24
1.6 Disponering av avhandlingen	25
2 Kirken som aldri ble kinesisk – et historisk tilbakeblikk	27
2.1 Den nestorianske misjonen under Tang-dynastiet	27
2.2 Den fransiskanske misjonen under mongolsk herredømme	30
2.3 Den jesuittiske misjonen under sen Ming og tidlig Qing	32
2.4 Protestantiske og katolske misjonsframstøt under sen Qing-perioden fram til 1952	35
3 De politiske og religiøse omgivelsene for veksten – Et innblikk i Tre-Selv kirken og husmenighetsbevegelsen i Kina	38

3.1	Maos kommunistregime og Tre-Selv kirkens fødsel.....	38
3.2	Tre-Selv kirkens virksomhet i dag.....	42
3.3	Den historiske bakgrunnen for husmenighetsbevegelsen	45
3.4	Husmenighetsbevegelsen i dagens Kina	47
3.5	Forfølger myndighetene husmenighetsbevegelsen i dagens Kina?.....	49
4	En beskrivelse av veksten	52
4.1.1	Kristendomsfeber	52
4.1.2	Hvor mange kristne er det i Kina?.....	53
4.1.3	Landlig eller urban, fattig eller rik, uuddannet eller utdannet?.....	55
5	Sosiologiske forklaringer på veksten i distriktene	57
5.1.1	Absolutt og relativ deprivasjon	57
5.1.2	Et meningsløst og fattig liv	58
5.1.3	Kvinnelig kompensasjon.....	59
5.2.1	Kulturell og religiøs kontinuitet.....	60
5.2.2	Helbredelsens funksjon i protestantismen overlapper helbredelsens funksjon i tradisjonell kinesisk tro	62
5.2.3	Folkereligøsitetsens sammenfallende syn på synd og frelse.....	63
5.2.4	Konfusiansk kontinuitet.....	65
6	Sosiologiske forklaringer på veksten i byene.....	66
6.1.1	Kristendommen i urbane Kina - modernitetens blindpassasjer.....	66
6.1.2	Jesus og McDonalds – higen etter en vestlig livsstil.....	67
6.1.3	Følt deprivasjon – baksiden av modernitetens mynt.....	68
7	Emiske forklaringsmodeller av religiøs art	71
7.1.1	Fenomenet helbredelse og dens ulike funksjoner	71
i.	Helbredelsens konverterende funksjon	71
ii.	Helbredelsens bekreftende funksjon	75
iii.	Helbredelsens fornyende funksjon.....	78
iii.	Helbredelsens stabiliserende funksjon	81

7.1.2 Dialog mellom emisk og etisk perspektiv på helbredelse	84
7.1.3 Min vurdering av den emiske helbredelsesforklaringen på veksten	88
7.2.1 Ordets makt.....	90
7.2.2 Dialog mellom emisk og etisk perspektiv	95
7.2.3 Min vurdering av den emiske forklaringen om "ordets makt" som årsak til vekst.....	96
7.3.1 Bønn og bønnesvar.....	97
7.3.2 Dialog mellom emisk og etisk perspektiv	100
7.3.3 Min vurdering av den emiske forklaringen om "bønnens makt" som årsak til vekst	103
7.4.1 Guds velsignelse på grunn av forfølgelse	104
7.4.2 Dialog mellom emisk og etisk perspektiv	110
7.4.3 Min vurdering av den emiske forklaringen om "velsignelse på grunn av forfølgelse" som årsak til vekst	111
7.5.1 Spesielle møter med det overnaturlige: "Besøk fra himmelen"	113
7.5.2 Dialog mellom emisk og etisk perspektiv	117
7.5.3 Min vurdering av den emiske forklaringen om "himmelske besøk"	118
8 Emiske forklaringsmodeller av ikke-religiøs art	120
8.1.1 Relasjoner.....	120
8.1.2 Dialog mellom emisk og etisk perspektiv	123
8.1.3 Min vurdering av relasjonsbygging som vekstargument	126
8.2.1 Sosialt hjelpearbeid	126
8.2.2 Dialog mellom emisk og etisk perspektiv	129
8.2.3 Min vurdering av kristent sosialt hjelpearbeid som vekstårsak.....	130
8.3.1 I byene: Tomhet og mangel på tilhørighet, spesielt blant de unge.....	130
8.3.2 Dialog mellom emisk og etisk perspektiv	132
8.3.3 Min vurdering av de spesielle årsakene til vekst i byene	134
8.4.1 I distriktene: "Regjeringen tillater store kirker i byene, derfor må kristendommen være sann"	135
8.4.2 Dialog mellom emisk og etisk perspektiv	137

8.4.3 Min vurdering av “regjeringen tillater store kirker i byene, derfor må kristendommen være sann”.....	138
8.5.1 Spesielt for husmenighetene: Målrettet evangelisering.....	139
8.5.2 Dialog mellom det emiske og etiske perspektivet	141
8.5.3 Min vurdering av “målrettet evangelisering” som årsak til vekst.....	143
Kapittel 9: Informantenes svar på sosiologiske påstander	145
9.1.1 Omvendelse på grunn av deprivasjon?	145
9.1.2 Min vurdering av “omvendelse på grunn av deprivasjon”	147
9.2.1 Kontinuasjon av kinesisk kultur og folkereligjøstet?	148
9.2.2 Min vurdering av “kontinuasjon av kinesisk kultur og folkereligjøstet”	150
9.3.1 Higen etter en vestlig livsstil?.....	151
9.3.2 Min vurdering av “higen etter en vestlig livsstil?”	153
10 Konklusjon	155
10.1 Sammendrag av presentasjonen og analysen av det emiske perspektivet, dialogen med det etiske perspektivet og vurderingene.....	155
10.2 Sammendrag av informantenes svar på sosiologiske påstander	162
10.2.1 Omvendelse på grunn av deprivasjon?	162
10.2.2 Kontinuasjon av kinesisk folkereligjøstet?	163
10.2.3 Higen etter en vestlig livsstil?.....	163
10.3 Utblikk	164
11 Appendix.....	165
11.1 Forkortelser	165
11.2 Tegnsetting.....	165
12 Bibliografi.....	166

Forord

Idet man skal ta fatt på arbeidet med en masteravhandling så føles det som å stå ved foten av et høyt fjell. I januar 2010 sto jeg der og skuet oppover mot toppen. Vissheten om hvor jeg ville var der, men hvordan jeg skulle komme dit var fortsatt uvisst. Veilederen min ba meg forhøre meg med noen Kina-eksperter om mitt prosjekt i det hele tatt var mulig å gjennomføre. Jeg skrev en email til en av disse, hvor jeg fortalte at jeg blant annet ønsket å intervju husmenighetskristne i Kina. Den 03.02.2010 mottok jeg dette svaret: "Det korte svaret er at det du foreslår å gjøre er helt umulig. Bare manglende kjennskap til mandarin vil forhindre deg absolutt. Dernest alle de andre problemene ang husmenigheter/registrerte menigheter, etc, etc. Glem denne approachen." Han hadde helt rett. Jeg hadde ingen mandarin-kunnskaper og ingen kontaktpersoner i Kina, og sto derfor på bar bakke. Likevel var det noe ved denne tilbakemeldingen som trigget meg: Hvis dette tilsynelatende var umulig å gjennomføre, ville jeg i alle fall forsøke. Med fornyet nysgjerrighet og standhaftig forskertrang så satte jeg derfor i gang. Ved et underlig sammentreff så møtte jeg en som hadde kontakter i Kina, og med støtte fra Priskilla-stipendet så dro jeg derfor til Hong Kong og Kina høsten 2010 for å gjøre feltarbeid. Fjellklatringen hadde begynt.

Nå er arbeidet med denne avhandlingen fullført, og det er mange som fortjener takk for at jeg til slutt kom i mål. Først vil jeg takke mine kinesiske informanter for at de satte sin egen sikkerhet i fare for å snakke med meg. Denne avhandlingen dedikerer jeg til dere. Deretter vil jeg takke min kontaktperson i Kina, NN, for at han formidlet kontakt og hjalp meg da alt så håpløst ut. Takk til Ying Hua for transkribering og oversettelse av mine informanternes kinesiske utsagn, og til Margrethe Lia og Eirik Malme for deres gode innsats med å kvalitetssikre denne oversettelsen. En stor takk til Tormod Engelsviken, som gjennom hele prosessen har gitt meg kyndige råd og god veiledning. Sist, men ikke minst, vil jeg takke Jesus, min Herre og Frelser, for at han har holdt meg oppe gjennom hele skriveprosessen.

David Aanje, Oslo, 16.08.2011

1 Innledning

Kristendommen har en over 1300 år gammel historie i Kina. På tross av dens urgamle røtter i landet har ikke kristendommen hatt en reel ekspansjon før i nyere tid, selv om utenlandske misjonærer gang på gang har promotert det kristne budskapet på kinesisk. Misjonærenes misjonsframstøt i Kina foregikk under fire perioder fram til 1952: De nestorianske misjonærene hadde sitt virke under Tang-dynastiet, de fransiskanske misjonærene var på offensiven under det mongolske herredømme, den jesuittiske misjonen pågikk under sen Ming og tidlig Qing og mange protestantiske og katolske misjonsframstøt fant sted under sen Qing-perioden fram til 1952.¹ Likevel ble ikke kristendommen internalisert i den kinesiske kulturen, og det var derfor ingen overveldende numerisk vekst, noe som skyldtes flere faktorer. En av dem var at vestlige misjonærer ofte “kombinerte forkynnelsen av det kristne budskapet med hva vi i dag ville kalt “promotering av Europa””². En annen faktor var kinesernes tanker om kristendommen som et instrument for vestlig imperialisme.³ En tredje faktor var de vestlige kirkenes krampaktige grep om posisjoner og makt som hindret de kinesiske kirkenes selvstyre. Denne mangelen på autonomi gjorde at mange mente at kristendommen sakte men sikkert ville forvitte da de siste vestlige misjonærene ble forvist fra Kina i 1952.⁴ Det som i stedet skjedde var at den kinesiske kirken begynte å vokse i det skjulte, og da den blodige kulturrevolusjonen til slutt var over i 1976 stod kristendommen overfor en ny æra i Kina. I de påfølgende tiårene har kristendommen i Kina hatt en slik enorm vekst at offisielle kinesiske publikasjoner bruker navnet ”kristendomsfeber” (基督教热 [jīdūjiào rè]⁵) om fenomenet.⁶ Da Mao Zedong etablerte folkerepublikken i 1949 hadde Den Romersk Katolske Kirke 3 274 740 døpte medlemmer i Kina, mens de protestantiske kirkene sammenlagt hadde rundt 936 000 medlemmer.⁷ I dag er det store sprik når det gjelder beregningene på hvor mange kristne det er i Kina, men de mest beskjedne anslagene sier 20 millioner og kommer fra kilder assosiert med Tre-Selv Kirken eller *China Christian Council*.⁸ De mest optimistiske anslagene ligger på hele 230 millioner⁹, mens sannheten nok ligger et

¹ Witek 2001:12 og Harbakk 2004:413-419

² Zürcher 2001:43. (Sitatet er sagt om jesuittmisjonærenes misjonsstrategi i Kina på 1600-tallet.)

³ Hunter & Chan 1993:2

⁴ Lambert 2006:287

⁵ Fällman 2008:22

⁶ Hunter & Chan 1993:4

⁷ G. Thompson Brown sitert i Aikman 2003:66

⁸ Hattaway 2009:323

⁹ Tallet ble publisert på den kinesiske nyhetswebsiden www.boxun.com i august 2005, sitert i Hattaway 2009:323.

sted imellom.¹⁰ Uansett hvilke tall man forholder seg til, så er ikke kristendommen lenger en ukjent og ubetydelig sekt i Kinas religiøse landskap, men den har blitt til et stort tre som har slått dype røtter i kinesisk jord. Uten å overdrive kan man derfor trygt si at den kinesiske kristenhetens vekst er en av de største sensasjonene i moderne kirkehistorie. Hva er så grunnene til denne eksplosive veksten?

Interessen for de kristne i Kina har jeg hatt siden jeg var barn. Nysgjerrigheten ble vekket på kristne møter hvor jeg fikk høre historier om en virkelighet som var så fjern fra den jeg selv levde i. Historier om tenåringer som plantet hundrevis av menigheter, standhaftige kristne som utholdt tortur for sin tro og fantastiske beretninger om overnaturlige hendelser gjorde naturlig nok inntrykk på et lite barnesinn. Med årene har denne interessen bare utviklet seg, og valget falt derfor naturlig på Kina da jeg skulle velge et tema for denne avhandlingen. Fascinasjonen for “det kinesiske vekkelsesfenomenet” har derfor fått meg til å kaste meg på bølgen av de mange akademiske og populærvitenskapelige utgivelsene, hvor alle har som mål å analysere et nytt aspekt ved den kinesiske kirkens vekst. Min utfordring har derfor vært å finne momenter ved veksten som ikke så mange har utforsket før meg. Det særegne med denne avhandlingen blir derfor at jeg har kombinert det antropologene vil kalle et *etisk*¹¹ og *emisk*¹² perspektiv, noe som betyr at jeg både har prøvd å forstå veksten *utenifra* og *innenifra*. De fleste bøkene om emnet velger kun en av de to synsvinklene – de akademiske utgivelsene konsentrerer seg om veksten sett utenifra, mens den kristne “oppbyggelseslitteraturen” har et perspektiv innenfra. Jeg har forsøkt å utforske det kinesiske vekkelsesfenomenet ved å konstruere en dialog mellom de kinesiske kristnes årsaksforklaringer og sosiologenes forklaringer på veksten, ispedd mine egne vurderinger ut i fra et missiologisk perspektiv.

¹⁰ Paul Hattaway estimerer antallet kristne i Kina til å være 96 797 503 i 2009 (Hattaway 2009:337). Det er besynderlig at Hattaway mener å kunne anslå antallet så nøyaktig at han estimerer ned på enkeltpersonnivå, mens andre eksperter ofte runder av til nærmeste million.

¹¹ “*Etic statements are the scientists’ view of things. They involve the use of the categories and logic developed by science based on the analysis and comparison of many different cultures. The test of their adequacy is their ability to generate scientifically productive theories about human realities and the causes of sociocultural differences and similarities.*” (Harris sitert i Hiebert 1999:75).

¹² “*Emic statements are the people’s view of things. The test of the adequacy of an emic analysis is the ability of the scientist to generate statements the people accept as real, meaningful, and appropriate. In carrying out research in the emic mode, the observer attempts to acquire a knowledge of the categories, rules, and logic one must know in order to think and act as a native.*” (Harris sitert i Hiebert 1999:75)

1.1 Forskningsspørsmål

Vi har altså sett at vi har å gjøre med en eksplosiv vekst uten sidestykke i moderne kirkehistorie. Veksten har vært størst i den protestantiske¹³ delen av den kinesiske kristenheten. Mens katolikkene har vært i majoritet gjennom hele den kinesiske kirkehistorien, så har det snudd i tiårene etter kulturrevolusjonen. Paul Hattaway estimerte i 2009 antallet katolikker til å være 19 909 302, mens antallet protestanter ble anslått til å være 76 888 201¹⁴. Siden protestantismen derved klart har opplevd den mest dramatiske veksten, så kommer jeg kun til å fokusere på den i oppgaven. Det er ikke et spørsmål om manglende anerkjennelse av Den Romersk Katolske Kirke fra min side, verken når det gjelder dens teologi eller dens ekspansjon, men kun et spørsmål om avgrensning.

Med “KRISTENDOMSFEBER” som toneangivende tittel har jeg en hovedproblemstilling som jeg vil arbeide ut i fra i denne avhandlingen:

Hvilke forklaringer har kinesiske kristne¹⁵ på protestantismens vekst i Kina?

Mine to underspørsmål kan formuleres slik:

1. Hvilke eventuelle forskjeller er det mellom de emiske¹⁶ og etiske¹⁷ forklaringene på veksten?
2. Hvordan vurderer jeg de kinesiske kristnes forklaringer¹⁸ på veksten i møte med de sosiologiske forklaringene¹⁹ ut i fra et missiologisk perspektiv?

I forhold til min undertittel²⁰ på oppgaven så representerer hovedproblemstillingen “presentasjonen”, hovedproblemstillingen og underspørsmål én “analysen”, underspørsmål to “vurderingen” og underspørsmål én og to “i møte med sosiologiske teorier”.

¹³ Se definisjonen av “kinesisk protestantisme” under avsnittet “begreper og definisjoner”.

¹⁴ Hattaway 2009:337. Uansett om man er enige i beregningene fra Hattaway eller ikke, så er konsensusen stor om at protestantismen har opplevd den klart største veksten i Kina de siste tiårene.

¹⁵ Med utgangspunkt i mine syv informanternes meninger og fortellinger.

¹⁶ Det emiske perspektivet baserer seg på en empirisk kvalitativ undersøkelse bestående av syv intervjuer gjort i Kina, Hong Kong og Norge høsten 2010, hvorav noen er dybdeintervjuer.

¹⁷ Det etiske perspektivet er hovedsakelig et sosiologisk perspektiv, men i de tilfellene hvor informantenes forklaringer trår over i en åndelig dimensjon så får missiologene også komme til orde.

¹⁸ Emisk perspektiv.

¹⁹ Etisk perspektiv.

1.2 Begreper, definisjoner og presiseringer

Den første og mest grunnleggende definisjonen jeg må komme med er en definisjon av hva jeg legger i *kinesisk protestantisme*. Dette er en nesten umulig oppgave grunnet de store forskjellene innenfor grupperingene av kristne som kaller seg protestanter. Det hele blir ikke lettere av at det er store uenigheter innad i den kinesiske kristenheten om hvem som er innenfor og hvem som er utenfor retningen. Det beste er å starte med å prøve å finne en fellesnevner for de ulike grupperingene. Luke Wesley mener i sin bok *The Church in China – Persecuted, Pentecostal and Powerful* at fellesnevneren er karismatikken. Han påstår at 90 prosent av husmenighetsbevegelsen og 80 prosent av den totale kristne befolkningen i Kina er karismatikere, mens 75 prosent av de husmenighetskristne og 60 prosent av alle kristne i Kina er pinsevenner.²¹ Ryan Dunch har valgt en annen vinkling idet han legger vekt på flere kjennetegn som han mener er fellestrekk for den kinesiske protestantismen:

[...] a warm, experiential piety, centered on a concern for salvation and for tangible blessings in this life; literal faith in the Bible; rapid growth accompanied by increasing institutional diversity and fragmentation, expanding with China's market economy, despite efforts to restrict and control it; detachment from institutions giving continuity to the Protestant experience, including history and local or kin solidarities. All these elements, we should note, tend towards making Chinese Protestantism an increasingly individualized faith.²²

Dunch fremmer også det synspunktet at han som historiker ikke kan dømme hvilke grupper som i sannhet er protestanter, og at hovedkriteriet for å bli inkludert i hans definisjon av protestantisme er at gruppene selv presenterer seg som protestanter. Dette nevner han rett etter å ha listet opp ulike omdiskuterte sekteriske grupperinger som *Jehovas Vitner*, [*Jesu Kristi Kirke av*] *Siste Dagers Hellige* og *Established King* sekten,²³ som alle har avvikende læresetninger i møte med tradisjonell kristen tro. Jeg mener at denne inndelingen blir inkluderende på en naiv måte. Det bør finnes noen læremessige krav når det gjelder sentrale doktriner for å kunne bli definert som en protestantisk gruppering. Dunchs synspunkt er logisk i møte med alle de religiøse forgreiningene i Kina, og de tusenvis av ulike doktriner

²⁰ Undertittelen er: "En presentasjon, analyse og vurdering av kinesiske kristnes forklaringer på protestantismens vekst i Kina i møte med sosiologiske teorier."

²¹ Wesley 2004:60. Det pågår en debatt om hvorvidt store deler av kristenheten i Kina kan kalles "*Pentecostals*" eller ikke, siden de ofte selv ikke bruker en slik betegnelse. Gotthard Oblau mener i sin artikkel *Pentecostal by default?* (2005) at grasrotkristendommen i Kina dypt sett er "*Pentecostal*" på grunn av menighetenes flytende organisasjon, holistiske frelsessyn, ikke-litterære kommunikasjon og følelsesbaserte erfaringer. Edmund Tang svarer i *'Yellers' and healers* (2005) at de samme kriteriene kan appliseres på taoistisk folkereligiositet og at de karismatiske ytringene i Kinas kristenhet stort sett skyldes "*the folk-religionization of Christianity*" (Tang 2005:484).

²² Dunch 2001:215

²³ Dunch 2001:197

som florerer i husmenighetsnettverkene. Den offisielle kirkes lære kan man til en viss grad ha oversikt over, men hva med læresetningene til alle de uregistrerte kirkenettverkene? Selv om mange lokale ledere i husmenighetsbevegelsen er lekfolk uten noen form for teologisk utdannelse, så er de fleste likevel en del av et nettverk med en hierarkisk struktur hvor de har noen hovedledere med “spesiell åndelig innsikt” som tar avgjørelser når det gjelder læresetninger og doktriner. Det var hovedledere for fire slike nettverk²⁴ som i november 1998 møttes for å forme en felles bekjennelse av sin tro. De utformet et meget konservativt bekjennelsesdokument som omhandlet sju hovedtemaer, deriblant Bibelen, Jesus Kristus, kirken, treenigheten og den bibelske eskjatalogi²⁵. Tony Lambert sier det slik:

[These excerpts] show clearly that the mainstream of the Chinese house churches are determined to “earnestly contend for the faith which was once delivered unto the saints” (Jude 3).²⁶

Kirkenes Verdensråd kom i 1961 med en felles bekjennelsesplattform for de kirkene som skulle være med i fellesskapet. De summerte opp det jeg vil si er de viktigste kriteriene for å kunne kalle seg et kristent trossamfunn, og utelukket på den måten unitariske kirker og andre heretiske grupperinger:

Kirkenes Verdensråd er et fellesskap av kirker som bekjenner den Herre Jesus Kristus som Gud og Frelser ifølge skriftene og derfor søker å oppfylle sammen sitt felles kall til ære for den ene Gud, Fader, Sønn og Hellig Ånd.²⁷

Når jeg derved i denne avhandlingen omtaler *kinesisk protestantisme*, omtaler jeg de grupperingene som bekjenner seg til protestantismen, og som samtidig holder fast ved denne bekjennelsesplattformen.

I denne avhandlingen kommer jeg til å bruke begrepet *Tre-Selv kirken* om den offisielle kirken i Kina. Offisielle representanter fra kirken mener derimot at det ikke går an å bruke en slik terminologi:

Three-Self officials [...] claim there is no such thing as a “Three-Self church,” it is a church affiliated with the China Christian Council, the organizational twin of the Three-Self Patriotic Movement, authorized by the government to operate Protestant church services across the country.²⁸

²⁴ De fire husmenighetsnettverkene var “*China Evangelistic Fellowship*” fra Henan og Hebei, “*the Mother Church of Fangcheng*”, husmenighetene i Fuyang og Anhui og et annet navnløst nettverk (Lambert 2006:72).

²⁵ Lambert 2006:72-75

²⁶ Lambert 2006:72

²⁷ Engelsviken 2004:143

²⁸ Aikman 2003:149

For å slippe å bruke en så omfattende definisjon hver gang jeg omtaler den offisielle kirken så vil jeg derfor vekselvis bruke begrepene *Tre-Selv kirken*, *den offisielle kirken* og *kirke tilknyttet TSPM*. Hver gang jeg bruker et av disse begrepene vil det likevel være implisitt at det er den offisielle definisjonen som er gjengitt ovenfor som er den gjeldende.

Begreper som *husmenighet* og *huskirke* blir av noen sett på som lite presise. Hunter og Chan forfekter et bytte av terminologi fra “*house church*” til “*autonomous Christian communities*” grunnet at mange av disse fellesskapene har vokst seg ut av hjemmene. I stedet møtes de utendørs, i store haller eller i store kirkebygninger som de selv har bygget.²⁹ Mine informanter bruker derimot flittig både 家庭教会 ([*jiātíng jiàohuì*]), som er sammensatt av ordene familie [家庭] og kirke [教会] og 家庭聚会 ([*jiātíng jùhuì*]), som er sammensatt av ordene familie [家庭] og samling/møte [聚会]). Siden *husmenighet* derved er et begrep som ligner veldig på det de kinesiske kristne selv bruker og som i tillegg hyppig blir brukt i faglitteraturen³⁰, så vil også jeg aktivt benytte meg av denne terminologien i avhandlingen. Når jeg omtaler *husmenighet* eller *huskirke* mener jeg både de protestantiske fellesskapene som er en del av et større organisert nettverk samtidig som de ikke er en del av TSPM, og alle de andre “protestantiske kristne sammenkomstene som ikke er registrert i TSPM”³¹.

I psykologien defineres fenomenet *internalisering* som en “prosess hvor ytre normer, ideer og andre personers innstillinger og egenskaper som opprinnelig ikke finnes hos personen, opptas og oppleves som del av personens selvbylde”³². Når jeg derimot bruker begrepet *internalisere* i denne avhandlingen mener jeg “å adoptere og kulturelt identifisere seg med en religion som opprinnelig var fremmed”.

1.3 Forskningsfront

Alan Hunter og Kim-Kwong Chans bok *Protestantism in contemporary China* (1993) presenterer på en banebrytende måte protestantismens tilpasning i et moderne Kina. De presenterer den kinesiske protestantismens særegne natur, ulike teorier for årsaker til dens vekst og sammenligner protestantismen med kinesisk folkereligiøsitet, buddhisme og

²⁹ Hunter & Chan 1993:81

³⁰ Se blant annet Lambert 2006:55.

³¹ Xin 2009:33

³² Store Norske Leksikon 2011 URL

katolisisme. Ryan Dunch uttaler i sin artikkel om protestantismen i Kina at Hunter og Chans bok er “den mest omfattende behandling av temaet [kinesisk protestantisme] til nå”³³. Boka bidrar med et viktig sosiologisk perspektiv på kirkens vekst og har et særskilt fokus på vekstvilkårene i Kinas distrikter.

Fengang Yang har skrevet flere artikler hvor han presenterer sosiologiske forklaringer på hvorfor kirken vokser i Kinas urbane miljøer. I *Exploring Mass Conversion to Christianity Among the Chinese: An introduction* (2006) prøver han sammen med Joseph B. Tamney å bytte ut et ensidig fokus på individets konvertering på et mikro-nivå³⁴ med et større bilde hvor faktorer på makro- og meso-nivå også tas med i betraktningen. I *Chinese Conversion to Evangelical Christianity: The importance of Social and Cultural Contexts* ser Yang på årsakene til hvorfor kinesiske immigranter i USA konverterer til protestantisk konservativ kristendom. Hans resultater kan også brukes om kinesiske konvertitter i Kina grunnet at han forkaster typiske teorier om at immigrantene kun higer etter “assimilering” og derved velger landets religion. Han forklarer det i stedet med at “tradisjonell kinesisk kultur” har blitt “smadret” i møte med moderniseringen, og at kristendommen derved blir en naturlig religion å velge grunnet at den “har blitt kinesisk” og at den ikke blir truet av den moderne markedsøkonomiens vekst. Selv om store deler av den kinesiske kulturarven blir forkastet, så mener Yang at de konverterte beholder den konfusianske moralen som en naturlig del av sin nye tro. I *Lost in the Market, Saved at McDonald's: Conversion to Christianity in Urban China* forklarer Yang hvordan lengselen etter en vestlig livsstil og materialismens tomhet driver moderne kinesere til protestantisk kristendom.

Fra et missiologisk standpunkt så kommer både Tony Lambert (*Chinas Christian Millions* (2006) og *The Resurrection of the Chinese Church* (1994)), Paul Hattaway (*Henan, the Gallilee of China* (2009)), David Aikman (*Jesus in Beijing* (2003)) og Yalin Xin (*Inside China's House Church Network* (2009)) med viktige bidrag. På hver sin måte gir de en god oversikt over vekstvilkårene i dagens kinesiske kirkelandskap, samtidig som de drar inn en “åndelig dimensjon” som ofte er fraværende i andre akademiske utgivelser.

³³ Dunch 2001:203

³⁴ Et fokus som Lofland og Stark i stor grad har i sin artikkel *Becoming a world-saver: A theory of conversion to a deviant perspective* fra 1965.

1.4 Metode og tilnærming

1.4.1 Det etiske perspektivet: Sosiologi og missiologi

I kapittel fem og seks i denne avhandlingen vil jeg presentere det sosiologiske perspektivet på veksten, et perspektiv som er av *samfunnsvitenskapelig* art. Dette samfunnsvitenskapelige perspektivet vil bli gjort på denne vitenskapstradisjonens egne premisser. Det vil si at en “metodologisk agnostisisme/ateisme”³⁵ vil ligge til grunn i presentasjonen. Grunnen til at jeg har valgt meg ut sosiologien³⁶ blant samfunnsvitenskapens mange disipliner³⁷ er fordi jeg anser den som det beste redskapet til å analysere det kinesiske vekstfenomenet. Sosiologiens hovedbeskjeftigelse er tross alt å beskrive “vekselspillet mellom mennesker, og [...] vekselspillet mellom mennesker og samfunnsordninger ”³⁸. Dette er et meget gunstig anliggende i møte med en voksende bevegelse hvor sosial interaksjon har en vesentlig plass, og i møte med en nasjon som har samfunnsordninger som er i konstant utvikling.

Denne avhandlingen har et missiologisk fortegn. Det vil si at utsagnene til de missiologiske forfatterne som jeg siterer i dialogen med informantene ikke er fremmedelementer, men at de derimot har en naturlig plass i min framstilling. Mine vurderinger av de ulike argumentene vil som sagt også være av missiologisk natur. Det missiologiske perspektivet er et teologisk perspektiv, men det importerer “metoder, perspektiv og resultat”³⁹ fra samfunnsvitenskapene. Austnaberg utdyper dette:

Samfunnsvitenskapar og missiologi har forskjellig metodisk og vitenskapleg eigenart. Derfor må det seiast klart at sjølv om bruk av samfunnsvitenskaplege metodar [...] kan gi bidrag til missiologien, blir det ikkje dermed missiologi. Bidraga må gjevast ei teologisk tolking og vurderast ut frå missiologien sin eigenart. Missiologien har sitt eige overgripande teologiske perspektiv, nemlig trua på Gud som den endegyldige referent. Missiologien ser heile den røynd me som menneske er ein del av i lys av evangeliet om Jesus Kristus. Det er dette hovudtemaet i teologien som må vera bestemmande for den kritiske overtakinga av bidrag frå samfunnsvitenskapane.⁴⁰

³⁵ Repstad sitert i Austnaberg 2007:23

³⁶ Ved visse tilfeller kommer jeg også til å importere forskningsbidrag fra sosialantropologien. Disse bidragene vil likevel kun ha en supplerende funksjon innenfor et større sosiologisk anliggende.

³⁷ Sosialantropologi, sosiologi, økonomi, og psykologi blir vanligvis regnet som de grunnleggende samfunnsvitenskapene (Austnaberg 2007:23).

³⁸ Repstad 2007(A):22. *Samfunnsordninger* omfatter både forholdsvis regelmessige sosiale relasjoner, sosiale institusjoner og sosiale strukturer eller systemer (Repstad 2007:22).

³⁹ Austnaberg 2007:34

⁴⁰ Austnaberg 2007:34

1.4.2 Det emiske perspektivet: En empirisk kvalitativ undersøkelse

Selv om mye er skrevet om protestantismens eksplosive vekst i Kina, så er det så langt jeg vet få som har undersøkt hva de kinesiske kristne selv sier om hva som er årsakene til vekst. For å høre deres årsaksforklaringer bestemte jeg meg derfor for å gjøre en empirisk og kvalitativ undersøkelse. Hovedstyrken til en kvalitativ undersøkelse er jo nettopp dens evne til å avdekke informasjon om fenomen som ikke er tilgjengelig andre steder.⁴¹ Jeg har gjort syv kvalitative intervjuer med personer som har kjennskap til den kinesiske kirkens vekst fra innsiden. Jeg vil først prøve å fremstille deres forklaringer av veksten på en oversiktlig måte, for så å analysere hva de har sagt ved å forsøke å tilegne meg deres egen virkelighetsforståelse. Deretter vil jeg danne en dialog mellom deres emiske tilnærming og de ulike etiske teoriene, før jeg ut i fra en kombinasjon av teologisk refleksjon og en *commonsense*⁴² tenkning prøver å gjøre en vurdering av deres utsagn. Jeg vil likevel ikke på noen måte hevde at denne vurderingen representerer et fasitsvar.

1.4.3 Valg av epistemologisk paradigme i møte med den empiriske undersøkelsen

De lærde strides om hva slags kunnskap man får tilgang til ved empiriske undersøkelser, noe som i dette tilfellet er kvalitative intervjuer. Får vi tilgang til kunnskap om den virkelige verden, om hvordan den kinesiske kirkens vekst virkelig foregår, slik som i positivismen⁴³? Eller får vi bare tilgang til kunnskap om hva noen kinesiske kristne mener om veksten, uten at dette i det hele tatt sier noe om de virkelige realitetene, som i instrumentalismen⁴⁴? Jeg har lagt meg på en linje som er en mellomting mellom disse to ytterpunktene, og velger derfor det epistemologiske paradigmet som den *kritiske realismen* representerer. Hovedessensen i kritisk realisme, ifølge Paul G.Hiebert, er at den innebærer en realisme i spørsmålet om den objektive virkelighet, samtidig som den er kritisk til måten man tilegner seg kunnskap om denne virkeligheten på:

Critical realism [...] is both “realistic” and “critical”. Ontologically, it is a form of realism, for it assumes a real world that exists independently from human perceptions or opinions of it. It is critical, for it examines the

⁴¹ Silverman 2006:43

⁴² Kvale og Brinkmann 2009:215

⁴³ Silverman 2006:119-120

⁴⁴ Hiebert 1999:39-46

processes by which humans acquire knowledge and finds that this knowledge does not have a literal one-to-one correspondence to reality.⁴⁵

Hiebert sier videre at i den kritiske realismen så kan den menneskelige kunnskapen om verden best sammenlignes med modeller eller kart, heller enn med fotografiet og dets nøyaktige gjengivelser.⁴⁶ Et kart er en analogi og en symbolsk fremstilling av virkeligheten,⁴⁷ og det kan være nøyaktig selv om det ikke har informasjon om alle detaljene i landskapet. Kartet må være selektivt og gir oss kun informasjon om en liten del av virkeligheten. Sannhetsgehalten i kartets presentasjon av virkeligheten blir altså ikke målt ut i fra dets opplysninger om utenforliggende informasjon, men ut i fra den informasjonen som kartet selv påstår å formidle sannferdig om.⁴⁸ På samme måte vil jeg ikke forvente at informantene i min empiriske undersøkelse har en helhetsforståelse av den kinesiske kirkens vekst. Likevel kan de snakke sannferdig om sin del av virkeligheten. De “tegner et detaljert kart” av hvordan de selv opplever veksten og forklarer ut i fra dette hva de selv mener er årsaker til vekst. Istedenfor å stemple deres beskrivelser og forklaringer som “subjektive ytringer fra et froskeperspektiv”, så håper jeg at deres “mindre kart” kan hjelpe oss som leser deres vitnesbyrd til på en bedre måte å danne våre egne “oversiktskart” over den kinesiske virkeligheten.

Når man leser et kart så er det ikke summen av de små bestanddelene av informasjon som gir mening, men den helhetlige tolkningen av disse. Det foreligger objektive fakta som tolkes på en subjektiv måte.⁴⁹ I den kritiske realismen tar man altså hensyn til at alle forskere selv er mer eller mindre subjektive, en realitet som ofte har blitt oversett i positivismen og overdrevet i instrumentalismen. Men hvis all objektiv kunnskap om virkeligheten uansett må tolkes subjektivt, blir ikke da det eneste ærlige alternativet en form for ontologisk relativisme? I den kritiske realismen vil man her påpeke at når man tolker informasjon så er det begrensede tolkningsmuligheter. Bare de tolkningene som tar hensyn til alle fakta kan godtas som sannsynlige, og i de tilfellene hvor tolkningsmulighetene er mange må man gjøre nøyere undersøkelser og på den måten “eliminere noen tolkninger og bekrefte andre”⁵⁰. Jeg vil derfor være oppmerksom på både min egen og mine informanternes subjektivitet i min analyse av den empiriske undersøkelsen, samtidig som jeg vil legge meg på en nøktern linje idet jeg søker å finne en middelvei mellom det emiske og etiske perspektivet.

⁴⁵ Hiebert 1999:69

⁴⁶ Hiebert 1999:76

⁴⁷ Hiebert 1999:77

⁴⁸ Hiebert 1999:80

⁴⁹ Hiebert 1999:77

⁵⁰ Hiebert 1999:78

1.4.4 Forskningsdesignet

I arbeidet med den etiske delen av avhandlingen har jeg prøvd å finne litteratur som er oppdatert på de raske forandringene i det kinesiske kirkelandskapet. Dette gjelder spesielt det missiologiske perspektivet. De sosiologiske teoriene vil komme fra en kombinasjon av nyere og eldre litteratur, noe som er begrunnet i sosiologiens fokus på “vekselspillet mellom mennesker, og [...] vekselspillet mellom mennesker og samfunnsordninger”⁵¹. Det er altså snakk om beskrivelser av menneskelige mekanismer og sosiale adferdsmønstre som ofte har en tidløs karakter. I min søken etter litteratur har jeg blant annet besøkt Universitetsbiblioteket i Hong Kong, i tillegg til at jeg aktivt har brukt internett for å finne oppdaterte artikler om emnet. Den største utfordringen har vært min manglende kjennskap til mandarin, noe som har avgrenset min research til å gjelde det begrensede utvalget av litteratur som er tilgjengelig på engelsk. Likevel har jeg funnet nok litteratur til å skape en viss bredde i mitt kildemateriale.

Ryggraden i presentasjonen av det emiske perspektivet på veksten er en kvalitativ undersøkelse på seks intervjuer som jeg utførte i løpet av en måneds feltarbeid i Kina og Hong Kong, og et intervju som ble gjort i Norge. Alle intervjuene ble gjennomført høsten 2010. På grunn av sikkerhetshensyn så var det ikke mulig å kombinere intervjuer med observasjon av gudstjenesteliv, så den empiriske undersøkelsen får derfor en smalere tilnærming enn det som hadde vært tilfelle under andre omstendigheter.

1.4.5 Presentasjon av informantene

“*Ai Chen*” er ei entusiastisk kvinne i slutten av tjue-årene, hun er ugift og leder to husmenigheter. Husmenighetene hun leder holder til ute på landsbygda og hennes synspunkter gir derfor et spennende innblikk i hvordan protestantismen praktiseres og vokser i Kinas distrikter. Hun ble tolket fra mandarin.

“*Bai Chang*” er en ung mann i begynnelsen av tjue-årene, ugift og leder for en husmenighet på landsbygda. Hans synspunkter er interessante på grunn av at han ser protestantismens vekst i distriktene med “unge øyne”. Han ble tolket fra mandarin.

⁵¹ Repstad 2007(A):22

“*Chow Huang*” er i midten av tretti-årene, hun er gift, bor i en av Kinas storbyer og har høyere utdanning. Hennes perspektiv på protestantismens vekst i Kina er spennende fordi hun både er med i en urban husmenighet samtidig som hun samarbeider med lederne for flere av de tradisjonelle husmenighetsnettverkene ute i distriktene. Hun ble intervjuet på engelsk uten tolk, i tillegg til at hun fungerte som tolk i de intervjuene hvor informantene snakket mandarin.

“*Kang Wu*” er i femti-årene, han er gift og leder seks husmenigheter ute i Kinas distrikter. Wus bidrag er interessant siden det kommer fra en mann med stort ansvar og lang erfaring, samtidig som hans vitnesbyrd personifiserer de store linjene i Kinas nyere historie. Han ble tolket fra mandarin.

“*Biyu Lin*” omtales som “just a normal believer”, hun er tjue år, ugift og jobber på fabrikk. Hun er med i en husmenighet. Hennes historie er et spennende bidrag siden hun forteller om hvordan hun nylig konverterte fra buddhismen til kristendommen. Hun ble tolket fra mandarin.

“*Niu Wang*” er en kinesisk pastor med høy utdanning, han er i førti-årene og gift. Hans perspektiv er interessant grunnet hans gode oversikt over protestantismens kår i Kina som han har ervervet seg gjennom mye reisevirksomhet. Over store deler av Kina har han forkynt i Tre-Selv kirker, besøkt kristne studentgrupper på universiteter og undervist husmenighetsledere. Han ble intervjuet på engelsk uten tolk.

“*Mei Li*” er ei kvinne i tjue-årene som er leder for ungdomsarbeidet i flere husmenigheter. På tross av sin unge alder har hun jobbet som evangelist både i Kinas byer og distrikter, samt blant ulike etniske minoritetsgrupper. Hun har god oversikt over husmenighetenes utadrettede arbeid, og med sin store fortellerglede gir hun et viktig og spennende narrativt bidrag. Hun ble intervjuet på engelsk uten tolk.

1.4.6 Innsamling og behandling av materiale i forbindelse med den kvalitative undersøkelsen

Jeg benyttet *semi-strukturerte intervjuer* under mine samtaler med informantene. Bruken av denne form for intervju ga informantene mulighet til å beskrive sin egen virkelighetsforståelse med egne ord. Samtidig åpnet denne intervjuvarianten for at jeg, ved hjelp av mine planlagte

spørsmål, kunne få samtalen inn på sporet igjen de gangene ting var i ferd med å skli ut.

Kvale og Brinkmanns beskrivelse av det semi-strukturerte intervjuets hovedformål sammenfaller også i stor grad med mitt hovedanliggende i møte med det emiske perspektivet:

A semi-structured life world interview attempts to understand themes of the lived everyday world from the subjects' own perspectives. This kind of interview seeks to obtain descriptions of the interviewees' lived world with respect to interpretation of the meaning of the described phenomena.⁵²

Under tre av intervjuene gikk samtalen på engelsk, mens i de resterende fire ble jeg oversatt fra engelsk til kinesisk (mandarin) av en tolk. Tolkens oversatte også intervjuobjektene respons fra mandarin til engelsk. I de tilfellene hvor det oppstod misforståelser på grunn av uttale eller upresise formuleringer fra min, tolkens eller informantens side ble presiseringer etterspurt. På den måten ble misforståelsene som oftest oppklart. De hederlige unntakene bestod i kommunikasjonsøyeblikk hvor forvirringen bare økte i takt med forklaringsforsøkene, og hvor den eneste løsningen ble å gå videre til neste spørsmål. Jeg gjorde opptak av alle intervjuene med en digital opptaker, og observerte i tillegg nøye de gangene informantene forklarte noe visuelt.

I møte med de kinesiske husmenighetslederne ble jeg presentert som en oppgaveskrivende teologistudent. Jeg var med kontaktpersonen min på to av hans undervisningsdager med husmenighetsledere på en restaurant, og deltok først på undervisningen på lik linje med de andre deltagerne før jeg foretok de ulike intervjuene. Det at jeg ankom sammen med kontaktpersonen og på den måten framsto som en av hans medarbeidere skapte nok tillit blant deltagerne, og det bidro til at de våget å uttale seg om forhold som de mest sannsynlig ikke ville kommentert ellers. Min rolle som både teologistudent og kristen skapte nok også en følelse hos informantene om at jeg var "en av dem", noe som igjen førte til at de var mer åpne rundt sin egen virkelighetsforståelse. I møte med de andre tre informantene presenterte jeg meg selv mer utførlig og ble bedre kjent med dem i forkant av intervjuet, og settingen ble mindre høytidelig fordi vi ikke trengte tolk. Disse tre bar mer preg av å være samtaler mellom venner enn å være formelle intervjuer, noe som er et vesentlig aspekt som Reason og Rowan mener kjennetegner dybdeintervjuer.⁵³

⁵² Kvale og Brinkmann 2009:27

⁵³ "Humanistic approaches favour 'depth interviews' in which interviewee and interviewer become 'peers' or even 'companions'" (Reason og Rowan sitert i Silverman 2006:124).

1.4.7 Metode for behandling av intervjuene

Av sikkerhetshensyn så har intervjuobjektene navn blitt erstattet med pseudonymer og bosted og lokal kirketilhørighet har blitt anonymisert. Jeg har selv transkribert alle intervjuene. I de intervjuene hvor det tolkes fra engelsk til mandarin har jeg først transkribert den engelske delen, for så å la en kinesisk student transkribere på mandarin det som sies av tolken og informantene på mandarin, for deretter å la henne oversette det til engelsk. Hennes oversettelse har til slutt blitt kvalitetssikret av to andre som selv snakker mandarin. Dette har jeg gjort for å få en så nøyaktig som mulig gjengivelse av intervjuene, og på den måten danne et solid grunnlag for arbeidet med analysen. Alle intervjuene vil bli gjengitt på engelsk i avhandlingen, og eventuelle grammatiske feil i språket under intervjuene vil ikke bli rettet på eller kommentert med mindre de påvirker innholdet i utsagnene. I de tilfellene hvor jeg under transkriberingen ikke har oppfattet hva som har blitt sagt, har jeg erstattet ord(ene) med et spørsmålsteget i klammer ([?]), mens egne rettelser/kommentarer er blitt satt i klammer ([eksempel]) og utelukkelse av ord og setninger er blitt markert med punkter i klammer ([...]). I intervjuene som kun er på engelsk vil jeg merke mine uttalelser med *kursiv*. I intervjuene som er tospråklige vil jeg ved å innlede med 1// markere mine uttalelser på engelsk, 2(M)// markere tolkens uttalelser på mandarin, 2(E)// markere tolkens uttalelser på engelsk og 3// markere intervjuobjektets uttalelse på mandarin. 1//2(M)// vil markeres de gangene hvor spørsmålet mitt og tolkens oversettelse nesten er identiske. De gangene jeg siterer ord fra mandarin vil jeg benytte transkripsjonssystemet *pinyin*.

I noen av tilfellene hvor informantene siterer eller henviser til skriftsteder fra Bibelen vil jeg gjengi disse i sin helhet på norsk. Bibelsitatene vil da bli hentet fra Bibelselskapets *Norsk Bibel 1978/85* (NB78/85). Bibelselskapets egne forkortelser vil bli benyttet ved referanser til skriftsteder.⁵⁴

1.4.8 Metode for analyse av intervjuene

I min analyse av intervjuene har jeg valgt å presentere mine funn tema for tema heller enn person for person. Ifølge Repstad er dette er en analyseform som på en mer direkte måte kan

⁵⁴ For eksempel *Joh 3,16*, for Johannesevangeliet kapittel tre, vers 16.

knyttet an til en problemstilling.⁵⁵ Kritikken mot denne metoden har ofte vært at man “klipper i stykker mennesker som på en måte har krav på å stå fram som hele mennesker i sin kontekst”⁵⁶. Kritikken er treffende, men uansett hvor lange portrettbeskrivelser man gjengir i forskningsrapporter så vil man uansett måtte “klippe bort” deler av personens livsløp.⁵⁷ Jeg vil likevel ta med deler av livshistorien til noen av informantene og deres bekjente. Deres personlige erfaringer vil bli brukt for å vise hvordan en del av den kinesiske kirkeveksten foregår på et lokalt plan, samtidig som de vil gi en erfaringsbakgrunn for deres forståelse av veksten. Fenggang Yang påpeker: “*Self-reported experiences are not always objective because converts can reorganize their biographical histories according to their newly achieved belief system.*”⁵⁸ Informantenes tro og meninger vil med andre ord i stor grad påvirke deres gjengivelser av hendelser, noe som vil føre til en type narrativ meningsytring. Derfor har jeg satt av stor plass til at de kan fortelle sine historier i denne avhandlingen.

I hovedsak er det to forskjellige måter å presentere en empirisk undersøkelse på. Den ene består i først å gi en helhetlig presentasjon av funnene, for deretter senere å analysere dem. Den andre måten er en kombinasjon av presentasjon og analyse, hvor de analytiske kommentarene blir tilføyd idet funnene blir presentert. Jeg har valgt den sistnevnte som en naturlig konsekvens av min tematiske oppdeling av intervjumaterialet. Idealet om at funnene først skal bli lagt fram i sin urørte tilstand blir med andre ord uansett ødelagt av min “klipping og liming”. En annen årsak til at det første presentasjonsalternativet naturlig elimineres er det faktum at de kinesiske informantene har en tendens til å komme med lite utfyllende svar. Dette gjør at sitater som først blir framlagt i presentasjonsdelen står i fare for å bli repetert i det kjedsommelige i analysedelen.

Min analyse vil bære preg av det Kvale og Brinkmann kaller en *Critical Commonsense Understanding*:

The interpretation here goes beyond reformulating the subjects’ self-understanding – what they themselves experience and mean about a topic – while remaining within the context of a commonsense understanding. The analysis may thus include a wider frame of understanding than that of the subjects themselves, may be critical of what is said, and may focus on either the content of the statement or on the person making it.⁵⁹

⁵⁵ Repstad 2007(B):131

⁵⁶ Repstad 2007(B):131

⁵⁷ Repstad 2007(B):131

⁵⁸ Yang 1998:241

⁵⁹ Kvale og Brinkmann 2009:215

Målet med analysen er å abstrahere det de kinesiske informantene sier inn i større meningssammenhenger, det er “å kategorisere det ukategoriserte”⁶⁰. Mitt aller høyeste ønske er at tolkningen min skal bidra til å gi en *overskridende erkjennelse*⁶¹, noe som vil si at ”også de som fra egen deltagelse og erfaring kjenner det sosiale systemet som undersøkes, skal kunne si at forskeren gjennom den analytiske beskrivelsen har gitt en ny og enda bedre eller dypere innsikt”⁶².

1.4.9.1 Den kvalitative undersøkelsens svakheter og feilkilder

Mitt viktigste anliggende i arbeidet med denne avhandlingen er å vise total åpenhet når det gjelder faktorer som kan påvirke *reliabiliteten* til det innsamlede materialet. Hvis jeg ikke er åpen rundt disse prosessene, og jeg legger skjul på omstendigheter eller hendelser som har påvirket meg eller mine informanter under innsamlingsarbeidet, så vil det føre til at avhandlingen får liten *validitet* som forskningsbidrag. Jeg vil derfor nå presentere svakheter og mulige feilkilder som kan ha påvirket mine funn.

Denne avhandlingens største svakhet er min manglende kjennskap til mandarin. Som tidligere nevnt så begrenser dette utvalget av kildelitteratur kraftig. Mine manglende språkferdigheter har nok også påvirket den kvalitative undersøkelsen i ganske stor grad. Spesielt gjelder dette dynamikken i samtalene der vi måtte kommunisere ved hjelp av tolk. Tolken blir et hermeneutisk bindeledd mellom forskeren og informanten, og tolkens tolkninger av hva som sies påvirker derfor i stor grad meningsinnholdet i samtalene. Min bruk av tolk blir derfor både en svakhet og en mulig feilkilde. At en kinesisk student har transkribert og oversatt sekvensene hvor det snakkes mandarin har derimot økt reliabiliteten til mine innsamlede data betraktelig. Denne oversettelsen gir meg likevel ikke mulighet til å oppklare misforståelser “ad-hoc” med informantene, men fungerer kun som en kontrollmekanisme i møte med råmaterialet som skal analyseres.

En annen svakhet er sikkerhetshensynene som jeg måtte ta i møte med mine informanter. For å ivareta sin egen sikkerhet kunne de ikke gi opplysninger om navn, nære familieforhold, bosted, lokal kirketilhørighet og lignende. Dette har selvfølgelig hindret meg i å få et helhetlig bilde av informantene, noe som igjen har skapt begrensinger i

⁶⁰ Fossåskaret 1997:42

⁶¹ Repstad sitert i Fossesket 1997:42

⁶² Fossåskaret 1997:42

tolkningsarbeidet. Det at noen av samtalene har foregått på offentlige restauranter har nok også påvirket noen av informantene til å uttale seg på en mer forsiktig måte enn de ellers ville ha gjort. En av de engelsktalende informantene byttet eksempelvis bevisst ut ordet “church” med “club” de gangene fremmede kom i nærheten av bordet vårt. I de fleste tilfellene opptrådte likevel intervjuobjektene på en meget frittalende og fryktløs måte, og som oftest virket det som om jeg var mer bekymret for deres sikkerhet enn de selv var.

Tidspress under noen av intervjusamtalene er en annen svakhet som må tas hensyn til i vurderingen av det kvalitative materialet. Det var i forbindelse med et undervisningsopplegg for kristne kinesiske ledere at jeg utførte flere av intervjuene, og vi måtte derfor ta samtaler i pauser og i etterkant av undervisningen. De fleste gangene fikk vi nok tid, men noen ganger var det andre deltagere som maste på at vi skulle bli raskt ferdig. Det kan derfor hende at noen av informantene ga mindre fylldige svar fordi de ønsket en tidlig avslutning av intervjuet. Under de intervjuene som ikke ble gjort i forbindelse med undervisningsseminarene hadde jeg derimot ubegrenset med tid, noe som gjorde at jeg fikk gått enda mer i dybden med mine spørsmål.

1.4.9.2 Den kvalitative undersøkelsens overførbarhet

Som nevnt i presentasjonen av den kritiske realismens epistemologi så mener jeg at informantenes svar gir oss innsikt i den kinesiske veksten på et mikro-nivå. Deres narrativer er sanne beskrivelser av den virkeligheten de ser rundt seg, og deres forklaringer er sanne i forhold til den virkelighetsforståelsen de forfekter. Derfor kan deres vinkling fra et froskeperspektiv bidra til å skape en større forståelse av veksten.

Det man kan spørre seg om er i hvilken grad mine informanter er representative for kinesiske kristne protestanter på grasrotnivå. I oppgaven med å finne et representativt utvalg som kunne være bærere av den emiske røsten så har jeg lagt vekt på at informantene skulle avspeile et mangfold. Noen av dem er kirkeledere, andre er kun kirkegjengere. Noen har kontakt med mange kirker, andre har bare en lokal kirke å forholde seg til. Fire av informantene er kvinner, tre er menn. De kommer fra ulike geografiske områder, og representerer ulike aldersgrupper. Den eneste skjevheten når det gjelder representasjon er i forholdet mellom hvem som representerer husmenighetene og hvem som representerer Tre-Selv kirken. Niu Wang representerer TSPM på grunn av hans tette forbindelser med den

offisielle kirken, mens de seks andre informantene representerer husmenighetsbevegelsen. Denne skjevheten vil jeg prøve å jevne ut ved at jeg lar Wang komme mye til orde, samtidig som jeg i denne avhandlingen først og fremst vil be mine informanter om å sammenligne vekstvilkårene i byene og distriktene, framfor å gjøre sammenligninger mellom TSPM og husmenighetene.⁶³ Selv om man må opp i et mye høyere antall informanter for å få et mer nyansert bilde av det emiske perspektivet, så er min mening likevel at jeg i disse intervjuene har fått tatt en stikkprøve av de kinesiske kristnes virkelighetsforståelse.

Et annet spørsmål er om deres beskrivelse av virkeligheten avspeiler tendenser som man kan finne igjen andre steder i Kina, eller om deres gjengivelse av reelle hendelser kun gir kunnskap om lokale fenomen. I noen av tilfellene kan nok informantenes beskrivelser være lite representative for andre deler av Kina, siden flere av dem kommer fra Henan-provinsen, et område med en ekstraordinær numerisk kirkevekst.⁶⁴ Men et par av intervjuobjektene har likevel en så stor kontaktflate av kirker at de på en særdeles troverdig måte kan uttale seg om generelle tendenser i det kinesiske kirkelandskapet.⁶⁵

1.5 Avgrensning

Når jeg snakker om “kristendommen” eller “protestantismen” i Kina så er det så store variasjoner at jeg må gjøre visse avgrensninger. Det mest optimale hadde vært hvis jeg kunne valgt meg ut et distrikt og studert kirkeveksten der. Problemet er at det i moderne tid ikke har foregått noen kartlegging av det religiøse livet på distrikts- og provinsnivå i Kina.⁶⁶ Jeg måtte

⁶³ I stedet for å sette TSPM og husmenighetene opp mot hverandre, for så å innta et mer sympatisk syn for den ene av partene (slik David Aikman gjør med husmenighetene (Aikman 2003) eller slik Philip L. Wicari gjør med TSPM idet han “rekonstruerer kristendommen i Kina” gjennom K.H Dings “livsløp” (Wickeri 2007:12)), så vil min tilnærming være på linje med Leung Ka Luns perspektiv. Ut i fra en undersøkelse han utførte i 1998 mener han at det er mer fruktbart å analysere forskjellene mellom de urbane strøkene og distriktene, framfor forskjellene mellom TSPM og husmenighetene. Leung parafraiserer Luns synspunkt slik: “*He proposes an analysis that stresses the distinctive forms of Christianity in urban and rural China. The Christians from the countryside are from both TSPM and house church backgrounds and constitute more than 80 percent of the Chinese Christian population; this is the mainstream of the Christian movement in contemporary China*” (Leung 2004:105). Med andre ord så vil det være store likheter mellom hvordan de fra TSPM og husmenighetene praktiserer kristendommen i distriktene, og mellom hvordan de praktiserer troen i byene. Derfor vil ytringene til mine informanter fra husmenighetsbevegelsen også kunne avspeile noe av trosvirkeligheten til deres geografiske naboer fra TSPM.

⁶⁴ Henan provinsen blir av mange husmenighetsledere kalt for “Kinas Galilea”, stedet der Jesu disipler kommer fra (Hattaway 2009:1).

⁶⁵ Jeg tenker da spesielt på Chow Huang som regelmessig har kontakt med flere husmenighetsnettverk som til sammen representerer tusenvis av kinesiske kristne. Jeg henspiller også på den kinesiske pastoren Niu Wang som i årevis har reist og forkynt i ulike offisielle kirker.

⁶⁶ Hunter & Chan 1993:10

i så fall selv ha utført arbeidet med å samle inn mengder av data fra et distrikt for å ha nøyaktige opplysninger å forholde meg til. Selvfølgelig ville et slikt tidkrevende arbeid langt overskredet rammene for denne avhandlingen. Jeg må derfor forholde meg til et høyt nivå av generalisering for at en avhandling om dette emnet i det hele tatt skal gi mening. Hunter & Chan underbygger dette:

To speak of 'Christianity in China' is only useful at a high level of abstraction, as when talking of 'Christianity in Europe'. There is no 'typical' city or province. Religion in Shanghai means something very different from religion in Lanzhou; Zhejiang is not the same as Qinghai. [...] Religion in modern China has been a relatively under-researched topic, and so writers have to operate on a high level of generality, which is a serious weakness.
⁶⁷

Selv om Folkerepublikken Kina består av 56 etniske grupperinger, så utgjør Han-kineserne 92 % av befolkningen.⁶⁸ Når jeg derved snakker om protestantismens vekst i Kina, så avgrensers jeg det til å gjelde veksten som foregår i mainstream kulturen blant Han-kineserne.

1.6 Disponering av avhandlingen

I denne avhandlingen vil det etiske perspektivets sosiologiske teorier bli presentert først, etterfulgt av det emiske perspektivet som igjen vil bli kommentert av det sosiologiske og missiologiske. Denne rekkefølgen har jeg valgt fordi jeg i noen av mine spørsmål til informantene konfronterer dem med en del av de rådende vitenskapelige teoriene om årsakene til den kinesiske kirkens vekst, for så å la de få komme med sine synspunkter på teoriene. Det vil derfor være naturlig at jeg først presenterer disse teoriene i sin helhet tidligere i avhandlingen.

De tre første kapitlene (kapittel 2-4) har en introduserende funksjon og danner et bakteppe for temaene som blir behandlet senere i avhandlingen. Kapittel 2 gir en kort oversikt over kristendommens historie i Kina fram til 1952. Hensikten med kapitlet er å forklare hvorfor kristendommen aldri ble internalisert i den kinesiske kulturen i tiden mellom 635 e. Kr og 1952. Kapittel 3 beskriver de politiske og religiøse omgivelsene som har omkranset den ekspanderende kristendommen, samt at kapitlet inneholder en presentasjon av bakgrunnen og virksomheten til Tre-Selv kirken og husmenighetsbevegelsen. Kapittel 4 inneholder en

⁶⁷ Hunter & Chan 1993:9-10

⁶⁸ Fällman 2008:xiii

kort presentasjon av både utbredte vekstforklaringer og bortforklaringer, noen refleksjoner rundt ulike beregninger av antall kristne og en kort innføring i debatten rundt hvilke sosiale lag av befolkningen som i størst grad slutter seg til kristendommen i Kina. Kapittel 5 og 6 inneholder sosiologiske forklaringer på veksten i distriktene og byene. I kapittel 7 og 8 utmeisles essensen av denne avhandlingen idet informantene kommer til orde med sine ytringer, tett etterfulgt av dialoger med det etiske perspektivet og vurderinger av undertegnede. I kapittel 9 sammenlignes de sosiologiske teoriene som ble presentert i kapittel 5 og 6 med informantenes utsagn og historier. Kapittel 10 består av en sammenfatning av denne avhandlingens viktigste elementer, i tillegg til at det inneholder mine egne konkluderende betraktninger. I Appendix forklares forkortelser og tegnssetting som er brukt i denne avhandlingen.

Kapitteloversikten ser derfor slik ut:

Kapittel 2 – Kirken som aldri ble kinesisk

Kapittel 3 – De politiske og religiøse omgivelsene for veksten

Kapittel 4 – En beskrivelse av veksten

Kapittel 5 – Sosiologiske forklaringer på veksten i distriktene

Kapittel 6 – Sosiologiske forklaringer på veksten i byene

Kapittel 7 – Emiske forklaringsmodeller av religiøs art

Kapittel 8 – Emiske forklaringsmodeller av ikke-religiøs art

Kapittel 9 – Informantenes svar på sosiologiske påstander

Kapittel 10 - Konklusjon

Appendix

Bibliografi

2 Kirken som aldri ble kinesisk – et historisk tilbakeblikk

I møte med en moderne kirke som vokser og utbrer seg i verdens mest folkerike land, faller det seg naturlig å spørre om hvorfor denne ekspansjonen ikke har skjedd tidligere. Hvorfor har Kina vært en slik “hard nøtt å knekke”? Arthur Smith fra *The American Board* ser ut til å ha kommet med et godt svar på dette viktige spørsmålet. I anledning hundreårsjubileet for Morrisons ankomst til Kina ble det avholdt et stort møte hvor tusen misjonærer deltok. Likevel var det ikke en eneste kinesisk kristen der. I den forbindelse uttalte Smith (1908): “The Christian church, to get a footing, must be recognized, respected, approved, or accepted.”⁶⁹ Av hvem? Av den kinesiske befolkningen.⁷⁰ For å forstå hvorfor dette ikke har skjedd tidligere, og hvorfor kristendommen har blitt oppfattet av kinesere som en utenlandsk religion, må vi søke inn i den kinesiske kirkehistorien. Jeg vil derfor presentere de viktigste misjonsframstøtene som utenlandske misjonærer har gjort gjennom historien, og fortløpende drøfte årsakene til at deres arbeid med å internalisere kristendommen stadig mislyktes.

2.1 Den nestorianske misjonen under Tang-dynastiet

Den nestorianske⁷¹ biskopen Aloben fikk ifølge *det Nestorianske monument* (oppført 781 e. Kr)⁷² innpass hos den kinesiske keiseren i Chang-an (Xian) i 635 e. Kr, og fikk i oppdrag å male det kristne budskapet med kinesiske farger. I løpet av de tre neste årene jobbet den persiske munken hardt med å lage en framstilling av den kristne troen som kommuniserte med datidens kinesere, og kunne i 638 overrekke “Jesus-messias-sutraen” til keiserens embetsmenn for en kritisk gjennomgang⁷³. På grunn av at skriftet var bygd opp som en buddhistisk sutra og presenterte det kristne budskapet med “konfusianske, taoistiske og buddhistiske termer”⁷⁴ ble det godkjent for å være i tråd med tradisjonell kinesisk tankegang. Et toleranseedikt ble derfor utstedt, noe som etterhvert førte til at klosterkirker ble bygget i flere kinesiske byer og distrikt. På tross av “sinifiseringen” av Jesu ord og den pågående

⁶⁹ Zhaoming 1996:103

⁷⁰ Zhaoming 1996:103

⁷¹ Witek mener at man feilaktig kaller de første misjonærene som dro til Kina for “nestorianere” (Witek 2001:13). Moffett understreker at misjonærene ikke videreførte Nestorius’ lære om “oppdelingen av Kristi natur” i sine skrifter, og at de derved mest sannsynlig hadde latt sine ekklesiastiske diskusjoner bli værende hjemme i møte med misjonsutfordringene i øst (Moffett 1998:306). Jeg vil likevel, i likhet med Moffett, bruke “nestoriansk” om deres kristendomsform på grunn av teologien som preget deres utsendelseskirker.

⁷² Moffett 1998:291

⁷³ Harbakk 2004:413-414

⁷⁴ Witek 2001:13

kirkebyggingen på kinesisk jord, så ble fortsatt kristendommen stemplet som en utenlandsk religion av den gjengse kineser. Lenge var den kun kjent som “den persiske religion” (*Posz jyau*).⁷⁵ Dette kan ha sin bakgrunn i at kirkene ble bygget i strøk hvor majoriteten av befolkningen var av sentralasiatisk herkomst. I tillegg avslører navnelistene som er oppført på det Nestorianske monument at de fleste lederne i de nye kirkene ikke var kinesere, men sentralasiatere.⁷⁶

Fra det ellevte århundre fram til Yuan-dynastiet i det trettende århundre er det ingen referanser til nestoriansk kristendom i kinesiske nedtegnelser, unntatt i fortidsform.⁷⁷ Det finnes mange ulike forklaringer⁷⁸ på hvorfor kristendommen fullstendig fordufter på dette tidspunktet, og jeg skal her kun ta for meg noen av dem. En av de mulige forklaringene er den religiøse forfølgelsen som rammet de kristne da et forbud mot utenlandske religioner ble vedtatt i 845. Konsekvensene ble at “klostrene ble oppløst, munkene og prester ble sekularisert, de hellige skrifter brent og misjonærene forvist.”⁷⁹ En annen mulig forklaring på den nestorianske kristendommens forsvinning er av teologisk art, og går ut på at kristendommen ble så utvannet i formidlingsprosessen at den mistet sin egenart. J. Legge stemplet blant annet det Nestorianske monumentets teologi som “utvannet av konfusianske, taoistiske og buddhistiske ideer, en viss degenerert, nominell kristendom.”⁸⁰ Denne harde kritikken kan kanskje være treffende hvis man kun tar utgangspunkt i det Nestorianske monumentet, men hvis man i tillegg ser på andre nestorianske tekster fra denne perioden så får man inntrykk av at teologien stort sett gir uttrykk for klassisk kristen tro. Noen av unntakene er de taoistiske og buddhistiske termene som blir brukt i beskrivelsen av frelsen⁸¹, og at “Gud” hyppig blir oversatt med “Buddha”. Fra et protestantisk standpunkt så vil man også trekke fram bønn for de døde⁸² som et avvik fra kristen ortodoksi. J. Young påpeker:

⁷⁵ Kirken fikk i 745 e Kr godkjent et mer særpreget kinesisk navn, nemlig “Da-Qins lysende religion”. Likevel bar også dette navnet preg av å ha en utenlandsk opprinnelse (Harbakk 2004:414).

⁷⁶ Harbakk 2004:414

⁷⁷ Moffett 1998:303

⁷⁸ Noen lister opp tre grunner, noen fem og P.Y Saeki lister i sin *The Christian Mission Beyond the Roman Empire in China and Japan* opp hele ti mulige forklaringer (Moffett 1998:320).

⁷⁹ Harbakk 2004:414

⁸⁰ J. Legge sitert i Moffett 1998:305

⁸¹ “Phrases like “the eight cardinal virtues” [...] and “he took an oar in the vessel of mercy” are Buddhist [...]. The “new teaching of non-assertion” is Taoist” (Moffett 1998:311).

⁸² Den siste overlevende kinesiske teksten fra denne perioden, “the Book of Praise”, fra det tiende århundre, inneholder elementer av bønn for de avdøde (Moffett 1998:312).

[Its heresy] was not its Christology but [its] necrolatry... Strange is it indeed that the mission which set out with such vision, zeal and sacrifice and promise to bring life to lost men, should end its days engrossed in prayers for the dead.⁸³

Den nestorianske kristendommen var likevel ikke så synkretistisk at den ble godtatt av buddhistene, noe som buddhistenes hyppige forfølgelse av de kristne er et solid bevis på.⁸⁴

Samuel Hugh Moffett mener at den viktigste forklaringen på at kristendommen ble rykket opp med rot mot slutten av Tang-dynastiet var dens avhengighet av styresmaktene:

The decisive factor [for the collapse of the Chinese church in T'ang dynasty China was] the fall of an imperial house on which the church had too long relied for its patronage and protection. Dependence on government is a dangerous and uncertain foundation for Christian survival. When a church writes "Obey the emperor" in its version of the Ten Commandments it is writing a recipe for its own destruction.⁸⁵

Av de siste 12 keiserne som styrte Tang-dynastiets Kina i det niende århundre og det første tiåret av det tiende, så kan bare fire bli beskrevet som effektive. Dette førte til opptøyer og anarki, og hele provinser ble overtatt av opprørere som i særdeleshet lot sitt sinne gå utover religiøse utlendinger. Idet Canton falt i 878 rapporterte en arabisk omreisende at 120 000 muslimer, jøder, kristne og zoroastriere ble slaktet.⁸⁶ Da den siste Tang-keiseren abdiserte i 907, falt resten av det store dynastiet sammen, og med det den siste rest av religionsfrihet. Det hadde vært et dynasti som i det ene øyeblikket viste vennlighet mot de kristne, men som i det neste forfulgte dem. De kristne derimot hadde hele tiden vist en udelt troskap og en ukritisk lojalitet mot Tang-dynastiets herskere. Da de etterfølgende herskerne i de påfølgende årene skulle utslette minnet om forgjengerne, fjernet de derved også i sin iver den siste rest av nestorianere i Kina. Den nestorianske munken i det kristne kvarteret i Bagdad hadde nok rett da han i 987 sa: "Det er ikke en eneste kristen igjen i Kina".⁸⁷

Jeg nevnte tidligere at kirkene ble bygget i områder hvor de fleste ikke var etniske kinesere og at de fleste kirkelederne var av sentralasiatisk herkomst. Misjonærene klarte med andre ord ikke å nå fram til den kinesiske befolkningen. Eller gjorde de det? De kristne utlendingene gjorde nok alt de kunne for å tilpasse seg den kinesiske kulturen, og alle dokumentene som finnes om den nestorianske kirken i Kina er på kinesisk. Hvis

⁸³ J. Young sitert i Moffett 1998:312

⁸⁴ Moffett 1998:312

⁸⁵ Moffett 1998:313

⁸⁶ Abu Zeid, som nådde Kina i 878 skrev dette i skriftet *Achbar ul Sin wal Hind* ("Observasjoner av Kina og India"), sitert i Moffett 1998:313

⁸⁷ Moffett 1998:314

kristendommen var en utenlandsk religion for utlendinger, hvorfor er ikke da de fleste sporene vi finner i skriftlige kilder syriske og ikke kinesiske? Dette viser at misjonærene til en viss grad må ha fått innpass i den kinesiske kulturen.⁸⁸ Så selv om de kanskje ikke fikk se så mange kinesiske konvertitter, så var litteraturen og det ettermæle de etterlot seg som små glør som ulmet under en tilsynelatende død overflate, og som plutselig blusset opp idet nye misjonærer ankom Kina under Yuan-dynastiet.

2.2 Den fransiskanske misjonen under mongolsk herredømme

Mongolene hadde herredømme over Kina under Yuan-dynastiet, som varte fra 1260 til 1368.⁸⁹ Under deres styre ble det fordelaktig å bekjenne seg til den kristne troen, og de kristne fikk flere privilegier.⁹⁰ Blant annet var det mange kristne av mongolsk opprinnelse som ble utnevnt til høye stillinger i Khanbalik (Beijing) og ute i provinsene⁹¹. Det ble også satt i gang en omfattende bygging av klostre, og i tidsrommet fra 1289 til 1320 ble 72 kristne klostre registrert.⁹²

Polo-brødrene besøkte Kublai Khan⁹³ i hans sommerhovedstad i Shangtu i 1265/66. Kublai ba brødrene spørre paven om å sende hundre velutdannede misjonærer til Kina, men pave Gregory X hadde andre ting fore, og utfallet ble derfor at brødrene kom tilbake til Kina i 1275 uten kirkelig følge.⁹⁴ Senere ble likevel en misjonær, den fransiskanske munken Johannes av Montecorvino, sendt ut til den fjerne østen, og han ankom Khanbalik rett etter Kublais død i 1294.⁹⁵ Johannes møtte mye motstand fra Kinas nestorianske kristne. De oppfattet han både som en rival og en skismatiker, og påsto at han ikke var utsendt fra paven, men var “en spion, magiker og bedrager”⁹⁶. Hatet og forfølgelsen tiltok i styrke da fransiskaneren overbeviste den høytstående prins George av Ongutene til å konvertere fra nestoriansk kristendom til romersk katolsk kristendom. Johannes holdt likevel ut den bitre

⁸⁸ Moffett 1998:312-313

⁸⁹ Moffett 1998:443

⁹⁰ Harbakk 2004:414

⁹¹ Moffat [Moffett] sitert i Harbakk 2004:414

⁹² Blant annet i Chang-an, Yuanfu (kunming), Khanfu (Guangzhou), Zaitun (Quanzhou), Wenzhou og Hangzhou (Lee sitert i Harbakk 2004:415).

⁹³ Kublai Khan (1215-1294) regnes for å være den største av de mongolske herskerne over Kina under Yuan-dynastiet (Moffett 1998:443).

⁹⁴ Moffett 1998:445-446 og Harbakk 2004:415

⁹⁵ Moffett 1998:456-457

⁹⁶ Moffett 1998:457

striden og dødstruslene,⁹⁷ og da misjonæren døde i 1328 var det anslagsvis 10 000 romersk katolske kristne i Kina. Så godt som ingen av disse var etniske kinesere. Etterfølgeren som skulle ta over erkebispesetet i Khanbalik etter Johannes nådde aldri fram til Kina,⁹⁸ og den viktige ledersuksesjonen ble derfor forhindret. På dette tidspunktet begynte det mongolske herredømme i Kina å slå sprekker, og hatet mot de utenlandske styresmaktene førte naturligvis også til et hat mot alle som hadde fått fordeler under det mongolske styre, deriblant de kristne. Idet det mongolske fremmedveldet ble drevet bort, forsvant også “alle utenlandske kjøpmenn, håndverkere, soldater, offentlige tjenestemenn, prester og misjonærer. Både den nestorianske og katolske kirke fulgte med i dragsuget.”⁹⁹

Mange mener derved at den viktigste årsaken til at kristendommen igjen forsvant fra Kina var at de kristne gjentok feilen med å knytte seg for tett opp til styresmaktene. Denne gangen var feilen enda mer graverende siden styresmaktene i dette tilfellet var utenlandske erobrere.¹⁰⁰ Men hva da med buddhismen? Selv om kristne fikk privilegier under Kublai Khans styre, så opplevde buddhistene en enda større favør. Dette skyldtes påvirkning både fra herskerens dronning, Chabi, som var en overgitt buddhist, og fra hans mest betrodde rådgiver i religiøse spørsmål, den tibetanske munken ‘Phags-pa Lama.¹⁰¹ Likevel fastslår Samuel Hugh Moffett at buddhismen i denne perioden fikk sitt endelige gjennombrudd i Kina, idet den etter mer enn tusen år med misjonsforsøk endelig begynte å få aksept blant den kinesiske befolkningen som en kinesisk religion.¹⁰² Men hvorfor greide ikke kristendommen å internalisere seg på samme måte i denne perioden? Noe av svaret ligger nok i fiendskapet mellom nestorianere og katolikker, en konflikt som nok både skapte forvirring og avsky blant kineserne. Den bitre rivaliseringen ga lokalbefolkningen inntrykk av at kristendommen var en konfliktfylt religion, noe som sto i sterk kontrast til den fredelige buddhismen. En annen forklaring kan være at kristendommens rykte som fremmedelement ble forsterket ved at katolikkene mottok økonomisk støtte fra utlandet i mye større grad enn nestorianerne noen gang hadde gjort.¹⁰³ Ryktet om at kristendommen var en utenlandsk religion som ble finansiert fra utlandet var nok vanskelig å bli kvitt, og det var derfor adskillig lettere for kineserne å vende blikket mot de fattige buddhistiske munkene. En tredje forklaring kan vi

⁹⁷ Moffett 1998:457

⁹⁸ Harbakk 2004:415

⁹⁹ Harbakk 2004:415

¹⁰⁰ Moffett 1998:474

¹⁰¹ Moffett 1998:452

¹⁰² Moffett 1998:456

¹⁰³ Moffett 1998:474-475.

finne hos Erik Zürcher. Han har prøvd å finne grunnene til at kristendommen bare ble et “flyktig og marginalt fenomen”, i motsetning til buddhismen, som han mener ble en “permanent og skapende kraft” i den kinesiske kulturen.¹⁰⁴ Med utgangspunkt i den jesuittiske misjonen så presenterer han flere vanlige forklaringer¹⁰⁵ på hvorfor buddhismen har “lykkes” og kristendommen har “mislyktes” i Kina, før han kommer med sin egen teori om fenomenet. Han mener at buddhismens “spontane og ukontrollerte utvikling” bedre tilpasset seg den kinesiske kulturen enn kristendommens “kontrollerte forplantning”:

It is the difference between the “spontaneous diffusion” of Buddhism and the “guided propagation” of Christianity. In the Chinese context, planning and guidance in the Jesuit mission were factors of weakness, whereas Buddhism was strengthened by the very absence of such planning and central guidance, by its spontaneous and entirely uncoordinated development.¹⁰⁶

Selv om Zürcher har den jesuittiske misjonen fra det 16. århundre som bakgrunn for sin teori, så er det ingen tvil om at man også kan applisere denne i møte med fransiskanernes misjonsstrategi under Yuan-dynastiet. Idet misjonærene prøvde å kontrollere kristendommens vekst i Kina steg for steg ved sin sentraladministrasjon og sine vestlige strategier, mistet de dynamikken og fleksibiliteten som kjennetegnet den buddhistiske bevegelsen, og de mislyktes derfor i å gi kristendommen et folkelig preg som den kinesiske befolkningen kunne adoptere. De kristne ble derfor identifisert som fremmedlegemer på lik linje med de mongolske herskerne, og ble derfor drevet ut sammen med sine beskyttere.

2.3 Den jesuittiske misjonen under sen Ming og tidlig Qing

Gjennom den portugisiske handelsbasen i Macao kom jesuitter inn i Kina, og etter flere forsøk fikk endelig Michael Ruggieri og Matteo Ricci i 1583 tillatelse til å bosette seg like ved Guangzhou. Matteo Ricci, som ble en naturlig leder for misjonsarbeidet, hadde to prinsipper i møte med den kinesiske befolkningen: Det første var at jesuittene skulle være tydelige med sin kristne tro uten å røpe sine misjonerende hensikter. Det andre var at jesuittene skulle prøve

¹⁰⁴ Standaert 2001:86

¹⁰⁵ Mulige forklaringer han viser til er fremmedfiendlighet, “sinosentrisme” (den tradisjonelle tanken om at Kina er den sanne sivilisasjonens sentrum) og “intellektuell uforlikelighet” mellom de mest grunnleggende filosofiske og religiøse idèene i tradisjonell kinesisk tankegang og de kristne doktrinene. Zürcher mener at alle disse forklaringene kommer til kort, og presenterer derfor sin egen teori (Standaert 2001:86).

¹⁰⁶ Standaert 2001:86

å fange kinesernes oppmerksomhet ved å avdekke vitenskapelig kunnskap fra vesten som kineserne interesserte seg for. I dette anliggende var Ricci et forbilde, siden han både underviste i matematikk og astronomi, i tillegg til at han tegnet et berømt verdenskart for de kinesiske lærde som gjorde at de åpnet opp for muligheten av at Kina ikke var verdens eneste sentrum. Gjennom formidlingen av sin “konfusianske kristendom” nådde Ricci og hans medarbeidere inn til alle lag av befolkningen, og da han i 1610 døde hadde rundt 2500 kinesere konvertert til den kristne troen. Det var tre kinesiske embetsmenn som tok opp arven etter Ricci, og de utviklet seg etter hvert til å bli “de tre pilarene i den tidlige kristne kinesiske kirken”¹⁰⁷. Sammen med tyskeren Adam Schall hadde de stor innflytelse ved hoffet på grunn av sine kunnskaper om astronomi, og Leon Li fikk sammen med Schall i oppgave å assistere to utenlandske prester med å reformere det statlige byrået for matematikk (astronomi).¹⁰⁸ Gunsten jesuittene fikk ved hoffet gikk ikke upåaktet hen, og ærekrenkede kinesiske kollegaer framprovoserte derfor i 1616 en anti-kristen kampanje mot “alle som bekjente seg til *Himmelens Herres religion*”¹⁰⁹. På tross av denne forfølgelsen så fortsatte kristendommen å blomstre i Kina. De kinesiske styresmaktene ble derimot mer og mer svekket, inntil Ming-dynastiets fall i 1644. Adam Schall tilskrives mye av æren for at kristendommen ikke på nytt forsvant sammen med dens beskyttere, og hans nøyaktige astronomiske beregninger sikret at jesuittene fikk beholde sin innflytelse hos herskerne av det nye Qing-dynastiet.¹¹⁰ Forskeren de Rougement uttaler om Schall: “*I do not believe that since the foundation of the Chinese empire any foreigner has received so many marks of honor and kingly favor.*”¹¹¹ Schalls favør hos den nye keiseren kombinert med misjonsinnsatsen til de nyankomne dominikanerne og fransiskanerne, førte til at kristendommen i tidsrommet 1644-1664 vokste fra rundt 100 000 konvertitter i 1644 til 254 980 i 1664. Den historiske veksten stagnerte likevel etter en tid grunnet interne stridigheter som oppsto idet misjonærer fra andre grupperinger rettet kritikk mot jesuittenes “kulturelle akkomodasjon”.¹¹² Konflikten nådde nye høyder idet pave Clemens den XI i 1704 la ned et forbud mot kristen deltagelse i fedredyrkelse¹¹³ og ofringer til Konfucius. Keiser Kangxi så på dette som en uakseptabel innblanding fra utenlandsk hold.

¹⁰⁷ Deres navn var Paul Hsu (Xu Guangshi), Michael Yang (Yang Tingyun) og Leon Li (Li Zhizao) (Moffett 2005:111).

¹⁰⁸ Moffett 2005:107-115

¹⁰⁹ Moffett 2005:115

¹¹⁰ Moffett 2005:116-118

¹¹¹ De Rougement sitert i Moffett 2005:118

¹¹² Moffett 2005:118-120

¹¹³ “[Ricci mente] det var uproblematisk for kristne å delta i fedredyrkelse eller i tempelseremonier til ære for Konfucius. Dette var ikke tilbedelse (*adoratio*), men æresbevisninger (*veneratio*) som hørte det sivile liv til og kunne derfor tillates” (Harbakk 2004:416).

Han reagerte derfor først med å utvise misjonærer og biskoper som adlød pavens nye ordrer, for deretter å innføre prekenforbud for alle misjonærer i Kina.¹¹⁴ Yongzheng (1723-36) fortsatte den harde behandlingen av de kristne som forgjengeren Kangxi hadde påbegynt:

Kinesiske kristne ble tvunget til å avsverge sin kristne tro, og kirkebygninger ble konfiskert og misjonærer utvist. Likevel ble ikke kirken helt utryddet. Enkelte kinesiske prester og utenlandske misjonærer fortsatte å virke i det skjulte, og ved inngangen til [det] 19. århundre skal det ha vært cirka 200 000 kristne i Kina.¹¹⁵

I motsetning til tidligere misjonsforsøk så klarte altså kristendommen denne gangen å slå rot i Kina. Dette kan dels begrunnes med jesuittenes kulturelle tilpasning av evangeliet, og dels begrunnes med den favøren deres innsikt i vitenskapelige anliggender skaffet dem hos herskerne. Det faktum at kristendommen etter hvert stagnerte og aldri ble “en permanent og skapende kraft”¹¹⁶ i den kinesiske kulturen skyldtes først og fremst kontroversen rundt jesuittenes “konfusianisering” av kristendommen. Selv om de interne stridighetene nok skremte bort mange, så var det likevel pavens innblanding i konflikten som forsterket inntrykket av at kristendommen ennå ikke var en autonom kinesisk religion, men en sekt som ble styrt fra vesten. Et annet aspekt man kan peke på for å forklare kristendommens manglende gjennomslagskraft i denne perioden er måten “jesuittene kombinerte forkynnelsen av det kristne budskapet med hva vi i dag ville kalt “promotering av Europa”, som en integrert del av deres misjonsstrategi”¹¹⁷. Jesuittene presenterte ikke bare noen enkeltstående religiøse idéer fra Europa, men gjennomførte en *holistisk overføring*:

[...] the exchange that took place in the seventeenth and eighteenth centuries was a *holistic* and *comprehensive* type of exchange. It was not a diffusion of religious ideas or practices only, but also of sciences, technology, arts and crafts [...].¹¹⁸

Jesuittene presenterte Europa som et overlegent kontinent i forhold til Kina på alle områder¹¹⁹, noe som stred imot sinosentrismen som den gjengse kineser var indoktrinert med, og derved skapte avstand til kristendommen.

¹¹⁴ Harbakk 2004:416-417

¹¹⁵ Harbakk 2004:417

¹¹⁶ Standaert 2001:86

¹¹⁷ Zürcher 2001:43

¹¹⁸ Standaert 2001:93

¹¹⁹ Den kinesiske konvertitten Zhu Zongyuan beskriver i 1633 det inntrykket de jesuittiske misjonærene har gitt han av Kinas underlegenhet. Han påstår at Kina er underlegen i forhold til vestens moral, kunnskap, utsmykking, tekniske ferdigheter og militære styrke (Zürcher 2001:61).

2.4 Protestantiske og katolske misjonsframstøt under sen Qing-perioden fram til 1952

Robert Morrison (1782-1834) ankom Guangzhou i 1807 som den første protestantiske misjonæren i Kinas historie. Hans dilemma i valg av misjonsstrategi var om han først skulle konsentrere seg om preking og undervisning, eller om han skulle oversette Bibelen til kinesisk. Morrison valgte det siste, og i 1819 kunne han presentere en oversettelse av hele Bibelen som for all ettertid kom til å få stor betydning for den kinesiske kirken.

Evangeliseringsarbeidet hadde derimot ikke like stor framgang, og i løpet av de 25 første årene med protestantisk misjon i Kina ble det kun rapportert om 10 døpte kinesere. William Milne ble i 1813 sendt av *London Missionary Society* for å assistere Morrison, og han hjalp blant annet Morrison i arbeidet med å starte en skole for innfødte evangelister. Milne døde også kineseren Liang Fang, som etter hvert ble en framtrædende apologet og forfatter av verket som har blitt kalt “den mest komplette framstilling av den protestantiske doktrine av en kineser i første halvdel av det nittende århundre”¹²⁰.

På grunn av at britenes innbringende opiumshandel med Kina ble truet, angrep britene, noe som resulterte i de såkalte *Opiumskrigene* (1839-1844, 1856-1860). Utfallet ble to ydmykende nederlag for Kina, som igjen førte til at de kinesiske styresmaktene måtte godta traktatene som tillot kristne å reise fritt i Kina. I tillegg ble både kinesiske og utenlandske kristne gitt retten til fri religionsutøvelse og til å bli beskyttet overalt i det kinesiske imperiet.¹²¹ Dette gjorde det enklere for nye misjonærer å arbeide i Kina, noe som pioneren Hudson Taylor (1832-1905) visste å benytte seg av. Da han ankom Kina i 1866 med sine 18 misjonærer ble det starten på et misjonseventyr hvor *China Inland Mission* kom til å spille en viktig rolle. Taylors nystartede misjonsselskap var tverrkirkelig og “brøt ned barrierer mellom kirkesamfunn, mellom vestlig og nasjonalt lederskap i kirkene og mellom menn og kvinner i misjonens tjeneste”¹²². CIM var i tillegg en effektiv utsender av arbeidere, og i 1913 var 1040 misjonærer¹²³ tilknyttet organisasjonens arbeid i Kina. Taylor klarte også å inkludere lokalbefolkningen i misjonsarbeidet, og i 1880 var forholdet mellom antallet kinesere og utenlandske misjonærer i organisasjonen 100 til 96. Den mest kjente av dem er “Pastor Hsi” (Xi Shongmo, ca 1830-1896), en kinesisk lærd og tidligere narkotikamisbruker som i 1866 ble

¹²⁰ Sagt om verket *Good Words to Admonish the Age (quan shi liang yan)* (Moffett 2005:291)

¹²¹ Moffett 2005:286-298

¹²² Moffett 2005:467

¹²³ Moffett 2005:489

ordinert av Taylor som første protestantiske pastor i Shanxi. Pastor Hsi fikk overoppsynet for CIMs arbeid i et stort område og startet opp mer enn 40 rehabiliteringssentre for opiumsmisbrukere. Han er et tidlig eksempel på en vellykket overgang fra utenlandsk ledelse til nasjonalt lederskap innenfor det kinesiske misjonsarbeidet.

Det var ikke bare protestantene som opplevde framgang i det nittende århundre. Den Romersk Katolske Kirke hadde også en kraftig numerisk vekst. Det ble rapportert om 404 000 kinesiske katolikker i 1870, mens antallet hadde økt til litt under 1 500 000 i 1907. Denne økningen skyldtes først og fremst en femdobling av katolske misjonærer i de fire desenniene før 1907. Protestantismen i Kina kom fortsatt til å forbli en liten bekk sammenlignet med havet av katolske kinesere, og i 1900 var det ifølge *The World Christian Encyclopedia* (2001) 436 000 protestanter og 1 200 000 katolikker i Kina.¹²⁴ I forhold til den korte tiden protestantismen hadde vært i Kina var likevel veksten imponerende:

The Roman Catholic community was three hundred years older. It was larger; it was tested by persecutions; and it was far better informed on Chinese history and culture. But the Protestants were growing faster and in these years were with surprising rapidity becoming an unmistakable Christian presence in the modernization of the old empire.¹²⁵

Den urettferdige behandlingen Kina hadde blitt utsatt for i forbindelse med *Opiumskrigene* og all skaden som opiumshandelen hadde påført imperiet ga grobunn for mye fremmedhat. Tidlig i 1899 begynte en bande med sinte opprørere, “*the Boxers*”, å angripe byer og landsbyer mens de taktfast ropte slagord som “Opphøy dynastiet, utsløtt utlendingene!”. Mange kristne, både utenlandske og kinesiske, ble drept under dette *Bokseropprøret* (1899-1901). I innlandsprovinsen Shanxi alene ble 102 voksne og 41 barn drept. Forbausende nok så fortsatte både protestantismen og katolisismen å vokse på tross av disse forfølgelsene.¹²⁶ Fram til den kommunistiske maktovertagelsen i 1949 blusset det opp flere antikristne opptøyer, blant annet i kjølvannet av den nasjonalistiske “4de mai-bevegelsen” i 1919. I 1927, da hatet mot utlendingene og deres religion nådde et crescendo, måtte mange av misjonens skoler og sykehus stenges og tusenvis av misjonærer måtte søke tilflukt utenfor Kinas grenser. Det samme skjedde under krigen mellom Kina og Japan i 1937, og da krigen var slutt i 1945 var mye av det arbeidet som misjonærene hadde startet lagt øde. To år etter Japans tap mot Kina brøt det ut borgerkrig mellom kommunister og nasjonalister,

¹²⁴ Moffett 2005:488

¹²⁵ Moffett 2005:474

¹²⁶ Moffett 2005:464-488

noe som til slutt førte til opprettelsen av Folkerepublikken Kina i 1949. Mange misjonærer forlot Kina før kommunistene overtok, og de som ble værende i landet opplevde at bevegelsesfriheten ble kraftig innskrenket.¹²⁷ I 1952 ble de siste utenlandske misjonærene forvist fra Kina¹²⁸, og mange spådde derfor at kristendommen igjen kom til å forvitte i dette folkerike landet. Det skulle vise seg at de tok grundig feil.

I løpet av det nittende århundre ble kristendommen for alvor stemplet som “et redskap for vestlig imperialisme”. Som en observant misjonær uttrykte det, så “oppfattet [de fleste ikke-kristne kineserne] misjonæren som en fortopp for utenlandske armeer”¹²⁹. David Aikman påpeker hvordan dette ble en hemsko for kristendommens utbredelse:

[The entrance] of Morrison and his Protestant successors after 1807, coincided with the most violent period of expansion into Asia by all the Western imperialist nations. Gunboats had indirectly enabled missionaries to penetrate the remote fastness of China’s teeming inland. But the message of their barking cannons deafened many Chinese to the serene sounds of the Gospel.¹³⁰

Opiumshandelen medvirket også til at misjonærene fikk et dårlig rykte¹³¹, og prins Kung, keiserens bror, skal ha sagt til den britiske statsråden Sir Rutherford Alcock: “Hvis du fjerner opiumen din og misjonærene dine, så vil du være velkommen.”¹³² Flere århundrer med fremmedhat hopet seg deretter opp i det tjuende århundres opptøyer, og hindret igjen kristendommens internalisering. De utenlandske kristne måtte forsvinne helt fra Kina før kirken endelig kunne bli kinesisk.

¹²⁷ Harbakk 2004:418-419

¹²⁸ Lambert 2006:287

¹²⁹ Moffett 2005:483

¹³⁰ Aikman 2003:58

¹³¹ Ryktet om at det var en forbindelse mellom opiumshandlerne og misjonærene var ikke helt ubegrunnet. I tillegg til at begge gruppene kom fra utlandet var det flere misjonærer som benyttet seg av opiumsbåtene som transportmiddel. En av dem som ble kritisert for dette var nederlandereren Gützlaff (1803-1851). Han var i tillegg med som oversetter og strateg for britene under den første Opiumkrigen (Moffett 2005:297).

¹³² Moffett 2005:483

3 De politiske og religiøse omgivelsene for veksten- Et innblikk i Tre-Selv kirken og husmenighetsbevegelsen i Kina

For på en tilfredsstillende måte å kunne forstå informantenes forklaringer på hvorfor protestantismen vokser i Kina, så vil jeg først prøve å gi en oversikt over det politiske og religiøse miljøet som kirken vokser i. Jeg tror at dette miljøet best kan skildres ved å ta utgangspunkt i en beskrivelse av det protestantiske kirkelandskapet. Dette er ingen enkel oppgave. Ryan Dunch fastslår at “*the Protestant church in contemporary China is comprised of a bewildering diversity of streams*”¹³³, en iakttagelse som de fleste med innsikt i dagens kirkesituasjon i Kina vil si seg enig i. For at jeg ikke skal overskride rammene av denne avhandlingen, så må jeg derfor presentere en oversikt som i stor grad er forenklet. Denne oversikten tar utgangspunkt i påstanden om at den kinesiske protestantismen består av to hovedstrømninger, den offisielle Tre-Selv kirken og den autonome husmenighetsbevegelsen. Jeg vil ta for meg den historiske bakgrunnen for begge, gjøre rede for Tre-Selv kirkens virksomhet i dag og prøve å forklare hvorfor husmenighetskristne ikke ønsker å bli en del av TSPM. Som bakgrunn for en senere problemstilling i denne avhandlingen vil jeg også kort drøfte om husmenighetsbevegelsen opplever forfølgelse fra myndighetenes side i dag. Min intensjon med dette kapittelet er ikke å gi en fullverdig framstilling av den kinesiske protestantismens moderne historie. Jeg kommer heller ikke til å servere et fullstendig og nyansert bilde av alle de protestantiske fraksjonene som florerer i dagens Kina. Mitt eneste mål er å tegne et lite oversiktsbilde over Kinas kirke slik at avhandlingens senere drøftinger blir mer forståelige.

3.1 Maos kommunistregime og Tre-Selv kirkens fødsel

I oktober 1949 annonserte *Kinas Kommunistiske Parti (KKP) Folkerepublikken Kina*. Den nye regjeringen var i begynnelsen meget populær blant den kinesiske befolkningen. Etter en stund begynte likevel misnøyen å spre seg idet regjeringen engasjerte seg i *Korea-krigen* med massiv militær og økonomisk støtte. Stemningen ble ikke bedre da befolkningen forsto at Maos Zedongs nye regjering ikke bare var innstilt på å styre Kina, men at den også ønsket å transformere hele det kinesiske samfunnet. I sin higen etter en egalitær samfunnsstruktur klarte Kommunistpartiet å utradere den kapitalistiske overklassen ved hjelp av massearrest, ideologiske kampanjer og ekstrem sosial kontroll. Med det *proletarianske diktatur* som

¹³³ Dunch 2001:197

ideologisk plattform styrte Kommunistpartiet som eneste parti, noe som blant annet førte til en effektivisering innenfor helsevesen og utdanningssystem. Det diktatoriske styresettet førte også til en effektiv knebling av de kritiske røstene som påpekte absurditeten ved mange av regjeringens reformer. Reformene innebar alt fra kollektivisering av landbruk til bygging av små smelteverk, hvor utfallet ofte ble at dyrebare naturressurser gikk til spille. Nøden i Kina økte dramatisk i årene 1951-61. Da førte kombinasjonen av dårlige avlinger og Maos feilslåtte agrikulturelle direktiver til at millioner døde av sult. Dette resulterte i en drastisk endring av KKP's økonomiske politikk, i tillegg til at Mao Zedong ble skjøvet ut i kulden. Mao fant seg ikke i en slik behandling og mobiliserte derfor støttespillere som var tilhengere av en mer venstrevridd politikk. Det hele kulminerte i den blodige *Kulturrevolusjonen* (1966-76) hvor Mao inspirerte studenter til å angripe hierarkiet i KKP, utslette alt som minnet om gamle samfunnsstrukturer og sikre Mao som enehersker. Alle med mistenkelig bakgrunn ble forfulgt, og mange ble torturert og drept. Maos fire nære medarbeidere, den såkalte *Firerbanden*, hjalp Mao med å styre Kina under Kulturrevolusjonen. Deres navn forbindes ofte med frykt, kaos og splittelse. En ny regjering, med Deng Xiaoping i spissen, kom til makten i 1976, og satte derfor en stopper for blodbadet.¹³⁴

Perioden mellom 1949 og 1976 var en vanskelig tid for kirken i Kina. KKP mente at all religion raskt ville dø ut i det nye samfunnet som ble skapt, men inntil da ønsket partiet å ha kontroll over de religiøse organisasjonene i Kina. Derfor fant KKP samarbeidsvillige religiøse ledere fra buddhismen, islam, taoismen og protestantismen¹³⁵ som ville lede egne "patriotiske bevegelser" innenfor sine respektive religioner. Disse "bevegelsene" skulle ha et nært samarbeid med de kinesiske styresmaktene. Lederne KKP fant fra den protestantiske kirken var en blanding av hemmelige partimedlemmer som infiltrerte kirken og kristne som oppriktig trodde på kommunismens likhetsprinsipper. I juli 1950 skrev denne gruppen av ledere et manifest som viste den nye retningen for protestantismen, og som alle protestanter i Kina ble tvunget til å skrive under på. I 1952 hadde 400 000, rundt halvparten av Kinas protestantiske medlemmer, skrevet under på manifestet.¹³⁶ Kirkens nye oppgaver ble i manifestet klart definert:

¹³⁴ Hunter & Chan 1993:21-22

¹³⁵ Katolikkene, derimot, sto i mange år standhaftig imot et samarbeid med den kommunistiske regjeringen på grunn av sin dype antikommunistiske overbevisning (Hunter & Chan 1993:23).

¹³⁶ Hunter & Chan 1993:22-23

Christian churches and organizations [must] give thoroughgoing support to the “Common Political Platform” [of the Communist Party] and under the leadership of the government oppose imperialism, feudalism, and bureaucratic capitalism, and take part in the effort to build an independent, democratic, peaceful, unified, prosperous, and powerful New China.¹³⁷

I april 1951 ble *Three-Self Reform Movement* opprettet på en konferanse med navnet ”Konferanse for Kristne Institusjoner som Tidligere Mottok Amerikansk Støtte”. Partifunksjonæren Lu Dingyi uttalte at målet med konferansen var “å utslette påvirkningen fra de siste hundre års imperialistiske kulturelle aggresjon mot vårt land”¹³⁸. All kontakt med kristne grupperinger i Vesten måtte brytes, og den kinesiske kirken skulle fullt ut realisere prinsippene bak “Tre-Selv”: *Selvstyre, Selvunderhold og Selvutbredelse*. I 1954 byttet organisasjonen navn til *The Protestant Three-Self Patriotic Movement (TSPM)*.

Den kommunistiske propagandaen fra myndighetenes side eskalerte i takt med Korea-krigens intensivering, noe som også førte til at KKP prøvde å forandre på den kinesiske protestantismens ideologiske grunnlag.¹³⁹ Under *Nasjonale Konferanse for Religiøs Virksomhet* (1954) tok den nye lederen for KKP's religionsbyrå, He Zhenxiang, til orde for en kraftig modifikasjon av den kristne teologien:

The positive values of patriotism should take the place of negative religious propaganda. We Communists can accept as reasonable certain parts of the Bible, which Christians use, but we must also pay attention to the doctrines that they preach. If we infuse those doctrines with our Marxist-Leninist thought, then they will have positive influence and can serve our cause.¹⁴⁰

I tillegg til å angripe de kristne doktrinene så KKP det som sin oppgave å fjerne alle skillene mellom kirkesamfunnene og samle dem i TSPMs store forente kirke. Med andre ord så var det kun TSPM kirker som ble tillatt, og selv disse ble mer og mer sjeldne. I Shanghai ble antallet kirker redusert fra 200 til 23 i tidsrommet 1957-58, mens Beijings 65 kirker ble redusert til fire. Prekestolen ble omgjort til plattform for politisk propaganda idet pastorene ble instruert i å preke over temaer som anti-imperialisme og KKP's ledende rolle i samfunnsoppbyggingen. Livet ble vanskeligere og vanskeligere for Kinas protestantiske kristne, og i begynnelsen av 1960-årene gikk KKP til det skrittet at de stengte alle Kinas

¹³⁷ *Documents of the Three-Self Movement* sitert i Aikman 2003:165

¹³⁸ *Documents of the Three-Self Movement* sitert i Aikman 2003:167-168

¹³⁹ Aikman 2003:167-168

¹⁴⁰ Han gjorde det også klart at de delene av Bibelen som ikke kunne aksepteres var delene som inneholdt noe overnaturlig, som beskrev tiden før Jesu andre komme og som omhandlet de ti bud (Aikman 2003:169).

kirker. Kirkene ble ikke gjenåpnet før i 1979.¹⁴¹ Da Kulturrevolusjonen brøt ut i 1966 ble det klistret opp en plakatt på døra til KFUM som klart illustrerte strømningene i tiden:

There is no God; there is no Spirit; there is no Jesus; there is no Mary; there is no Joseph. How can adults believe in these things?... Like Islam and Catholicism, Protestantism is a reactionary feudal ideology, the opium of the people, with foreign origin and contacts... We are atheists; we believe only in Mao Zedong. We call on all people to burn Bibles, destroy images and disperse religious associations.¹⁴²

Kulturrevolusjonens revolusjonære påførte de kinesiske kristne enorme lidelser. De kristnes hjem ble ransaket, og biblene som ble funnet ble enten konfiskert eller brent. Noen kristne ble banket opp mens andre ble drept eller drevet til selvmord.¹⁴³

I 1979 ble TSPM-komiteer igjen opprettet i byer som Shanghai, Canton og Beijing. De besto for det meste av pastorer og kirketjenere som hadde vært betrodde medarbeidere før Kulturrevolusjonen. Gjenreisningen av TSPMs administrative strukturer gikk sakte men sikkert framover, og i 1980 ble en forstørret komité i Shanghai med representanter fra 16 ulike provinser gitt i oppgave å lede restaureringsarbeidet. Det første de gjorde var å sende ut et åpent brev til “brødre og søstre i Kristus overalt i Kina” hvor de uttrykte sin glede over at så mange kristne hadde holdt fast ved troen på tross av forfølgelser. De skrev videre at de midt under forfølgelsene hadde næret et håp om at “Kina ville vende tilbake til Kommunistpartiets sunne linje”, noe landet nå endelig hadde gjort. Derfor, understreket de, var den viktigste prioriteringen å styrke TSPM, samt styrke “relasjoner med kristne samfunn overalt for å hjelpe dem med å løse sine eksistensielle problemer”¹⁴⁴. Man merker altså her en mykere tone overfor de kristne som ikke var organisert innenfor TSPM.

I 1980 hadde kun et fåtall kirkebygninger blitt gjenåpnet, noe som førte til at de fleste kristne møttes utenfor TSPMs regi. Dette var uholdbart fra Kommunistpartiets ståsted, som ønsket at alle kristne skulle stå samlet mot alle “anti-kinesiske” bevegelser. Med dette for øye ble det lagt en ny grunnvoll for både TSPM og CCC (*China Christian Council*)¹⁴⁵ under

¹⁴¹ Hunter & Chan 1993:25-26

¹⁴² Lambert 1994:11

¹⁴³ Lambert 1994:11

¹⁴⁴ Lambert 1994:42

¹⁴⁵ Den tette forbindelsen mellom TSPM og CCC er åpenbar både når det gjelder organisering og målsetting, og på kinesiske blir disse organisasjonene ofte kun referert til som *lianghui* (“to komiteer”), noe som indikerer at deres funksjoner i stor grad overlapper hverandre (Aikman 2003:156).

konferansen. I artikkel 2 fra TSPMs nye grunnlov kommer denne agendaen svært tydelig fram:

This Committee is the anti-imperialist, patriotic organization of Chinese Christians and it has the following objectives: under the leadership of the Chinese Communist Party and the People's Government to unite all Christians in China to foster the love for the motherland, to respect the law of the land, to hold fast the principles of self-government, self-support and self-propagation and that of the churches' independence and self-determination, to safeguard the achievements of the TSPM, to assist the government in implementing the policy of freedom of religious belief and to contribute positively towards building a modernized and strong socialist China with a high degree of democracy and civilization, to promote the return of Taiwan to the motherland and the fulfillment of national unity. And to oppose hegemonism and maintain world peace. ¹⁴⁶

3.2 Tre-Selv kirkens virksomhet i dag

I dag finnes det mer enn 13 000 Tre-Selv kirker over hele Kina, og ifølge offisielle kilder blir de besøkt av mer enn 15 millioner¹⁴⁷ protestantiske kristne. Rundt 3000 autoriserte prester betjener kirkene, noe som betyr at mange av dem har ansvar for flere kirker samtidig. Selv om prestene innenfor TSPM mottar lønninger fra staten og blir nøye overvåket av myndighetene, så promoterer de fleste av dem en evangelisk kristen forkynnelse hvor personlig tro på Jesus Kristus fremheves som et avgjørende indisium for frelse. En protestantisk kvinne fra Vesten hørte blant annet denne proklamasjonen fra hovedpastoren i Gangwashi-kirken i Beijing i 2002:

We need to pray for more people, that this church will reach out to the city. We want to pray that everyone in Beijing knows Jesus and that Jesus will be known in the whole country and that China will be a country from which the Gospel is spreading to the rest of the world. ¹⁴⁸

Budskap som dette kunne kommet fra en hvilken som helst talerstol i husmenighetsbevegelsen. Den største forskjellen på undervisningen i en kirke tilknyttet TSPM og en typisk husmenighet er likevel den at man nesten aldri underviser om Jesu andre komme i en offisiell kirke, og at det gis lite rom for tungetale og andre karismatiske ytringer.¹⁴⁹ Selv om flesteparten av pastorene innenfor TSPM har adoptert "en konservativ

¹⁴⁶ Lambert 1994:47-48

¹⁴⁷ Noen ledere innenfor Tre-Selv kirken sier privat at det reelle tallet protestanter som betjenes av den offisielle kirken er rundt 20 millioner (Aikman 2003:150).

¹⁴⁸ Aikman 2003:152

¹⁴⁹ Aikman 2003:149-152

teologi [...] som et resultat av tradisjonisme og isolering etter 1949”¹⁵⁰, så er det mange høytstående ledere innenfor Tre-Selv som ønsker at undervisningen på TSPMs teologiske seminarer skal bestå av liberal teologi. De ønsker at entusiasmen for evangelisering blant Kinas kristne skal erstattes med et engasjement for sosialt hjelpearbeid. Tony Lambert beskriver deres teologi slik:

Some leaders are on as saying the church is growing too fast and there is no need to evangelize China’s massive population. They clearly adhere to a vague universalism and incarnational Christianity which is uncomfortable with a biblical emphasis on the universality of sin and the centrality of Christ and his atoning blood.¹⁵¹

I 2005 var det tolv offisielle seminarer og tolv bibelskoler under paraplyen til TSPM/CCC. På disse opplæringssettene er det stor rift om hver plass. For eksempel så må de avvise femti søkere per plass på seminaret i Jinan. Men for alle de tusener som ikke får mulighet til et fulltidsstudium på seminarene eller bibelskolene gis det tilbud om kortere deltidsstudium, noe som normalt foregår om sommeren. Seminaret i Nanjing arrangerer i tillegg Bibel-korrespondens kurs som har tusenvis av deltagere. På tross av disse undervisningstilbudene så blir de tusener av ledere som får trening som en dråpe i havet i møte med de millioner av kristne kinesere som skal betjenes. Yunnans mer enn 800 000 troende hadde for eksempel bare 80 pastorer i 2005, og i Henan var forholdet 1:45 000!¹⁵² KKP’s religiøse policy understreker klart at målet med de statlige-kontrollerte teologiske seminarer er å trene “mennesker som elsker fedrelandet, som aksepterer lederskapet til partiet og regjeringen, som resolutt følger den sosialistiske veien og som tilegner seg religiøs kunnskap”¹⁵³. På tross av at det virker som om KKP’s agenda er å servere politisk propaganda kamouflert som religiøs undervisning på disse seminarer, så blir det i det minste gitt undervisning fra Bibelen, og mange pastorer går oppbygget ut derfra med et brennende ønske om å betjene Kinas millioner.

Tre-Selv kirken gjør også en betydelig innsats innenfor sosialt hjelpearbeid i Kina. De legger til rette for at tusenvis av kinesiske kristne kan bidra i etableringen av klinikker og rådgivningssentere, samt i oppbyggingen av nødvendig infrastruktur som broer og veier. I

¹⁵⁰ Hunter & Chan 1993:77

¹⁵¹ Lambert 2006:43

¹⁵² Lambert 2006:45-48

¹⁵³ Lambert 2006:46

1998, da 200 millioner kinesere ble rammet av flom og store områder ble ødelagt, ga Tre-Selv kirkens kristne et betydelig bidrag i form av tepper, matforsyninger og medisiner. I tillegg ble det tatt opp kollekter i Tre-Selv kirker over hele landet, og hele fire millioner RMB ble samlet inn. Humanitære aksjoner som dette har gjort et uutslettelig inntrykk på den kinesiske befolkningen, og den kristne nestekjærligheten satt ut i praksis har derfor brutt ned mange av de tidligere fordommene mot kristne.¹⁵⁴ Det var et ønske om denne formen for praktisk kjærlighet som lå til grunn da *Amity Foundation* ble grunnlagt i 1985. Målet med organisasjonen var å gi vestlige kirker og privatpersoner mulighet til å finansiere sosiale og kulturelle prosjekter i Kina. Dette var prosjekter hvor Tre-Selv kirken ofte hadde det administrative ansvaret. I dagens Kina bidrar Amity Foundation blant annet med opplæring av kinesiske lærere innenfor fag som engelsk og matematikk, de gir opplæring i grunnleggende helsehjelp, de hjelper arbeidere til sine juridiske rettigheter og bistår i kirkens sosiale hjelpearbeid. Selv om Amity Foundation offisielt kaller seg *a non-church body*, så ble den startet av kinesiske kristne tilknyttet Tre-Selv og har i dag et tett samarbeid med den offisielle kirken.¹⁵⁵

Tre-Selv kirken gjør også en betydelig innsats innenfor bibeltrykking i Kina. Den 8. november 2010 ble det holdt en stor feiring i anledning av at *Amity Printing Company* (APC) i samarbeid med Tre-Selv kirken (CCC/TSPM) hadde trykket 80 millioner bibler i Kina. Siden 2007 har APC økt produksjonen sin og trykker nå 10 millioner bibler per år som både går til kirker i Kina og i utlandet.¹⁵⁶ I Kina blir biblene sendt ut til ulike distribusjonssentre som CCC har satt opp. Her kan bibler kjøpes, og hvis lagrene er tomme kan nye bestilles.¹⁵⁷ På tross av at den statlige Tre-Selv kirken (CCC/TSPM) blir beskyldt for å trykke for få bibler og for å begrense tilgangen til de som allerede er trykket¹⁵⁸, så er situasjonen uansett en

¹⁵⁴ Lambert 2006:43

¹⁵⁵ Aikman 2003:154-155

¹⁵⁶ Amity 2010 URL

¹⁵⁷ Lambert 2006:49

¹⁵⁸ Når det gjelder spørsmålet om det trykkes nok bibler i Kina til å dekke den enorme etterspørselen, så er uenigheten stor. En av mine informanter mente eksempelvis at det ble trykket nok bibler, men at behovene fortsatt var store fordi folk ikke ønsket å bruke penger på bibler: "There is great need because people don't want to buy Bibles, I tell you. There are people in the countryside, they think religion is a free thing [...]: "If you want me to believe in Christ, you give me the Bible. Other than that I don't want to buy, I don't want to spend money"" (muntlig intervju med Niu Wang den 25.08.2010). Tony Lambert mener derimot at verken "forsyningene av bibler trykket i Kina eller biblene som er tatt inn fra utlandet kan holde tritt med den stadig voksende etterspørselen, [som] spesielt [gjør seg gjeldende] i distriktene" (Lambert 2006:51). Lambert sier også at det er for vanskelig å få tilgang til de biblene som allerede er trykket for folk som bor utenfor byene (Lambert 2006:49-51). David Aikman bekrefter at manglende tilgjengelighet er et stort problem (Aikman 2003:155-156).

ganske annen i dag enn i 1970-årene hvor “biblene var få og ofte møysommelig kopiert for hånd”¹⁵⁹. Denne positive utviklingen kan Amity Printing Company og Tre-Selv kirken ta mye av æren for.

3.3 Den historiske bakgrunnen for husmenighetsbevegelsen

Som en reaksjon på at misjonærenes kirker ofte hadde et utenlandsk preg ble det startet flere uavhengige kinesiske kirker tidlig på 1900-tallet. Disse kirkene hadde en sinosentrisk teologi og formidlet evangeliet på en måte som kulturelt var tilpasset kinesiske forhold. De vektla den personlige omvendelsen og Bibelens autoritet i den troendes liv. Jesu misjonsbefaling ble også tatt på alvor, og hver enkelt i fellesskapet hadde ansvar for å dele det kristne budskapet med familie og venner. Istedenfor å bygge kirkebygninger ville de kinesiske troende møtes i hjemmene på samme måte som de første kristne.¹⁶⁰ Denne formen for menighetssamlinger skulle vise seg å være særdeles gunstige for kinesiske forhold, og da spesielt i tider av forfølgelse. Disse husfellesskapene ble forløperne for dagens husmenighetsbevegelse.

I 1917 ble *Jesu Sanne Kirke* startet av Paul Wei. Han var tydelig inspirert av pinsebevegelsen, for elementer som tungetale, dåp ved full neddykkelse og trosbønn for syke hadde en naturlig plass i fellesskapet hans. I tillegg hadde han plukket med seg noen særegne tradisjoner som sabbatsfeiring på lørdager og fotvasking. I 1949 påsto representanter fra Jesu Sanne Kirke at husmenighetsnettverket deres besto av 120 000 troende som møttes i 700 ulike huskirker. På tross av at nettverket ble bannlyst i 1958 har de opplevd en enorm vekst, og i dag er det noen som estimerer at over en million er tilknyttet bevegelsen. Jesu Sanne Kirke har størst utbredelse i provinsene Jiangsu, Hunan og Fujian.

Jesu Familie ble startet i 1921 av Jian Tianying i Shandong provinsen. Etter en radikal frelsesopplevelse hvor han byttet ut sin konfusianisme med metodisme, bestemte han seg for å ta tilbake sin fraskilte kone, selge alle sine eiendeler og starte opp et kristent samfunn i landsbyen Mazhuang. Tanken var at man skulle ha alt felles, og at lederne skulle være eksempler i det å selge sine eiendeler og gi pengene til de fattige. I 1941 hadde Jesu Familie rundt 6000 medlemmer fordelt på 141 “familier” i nordre del av Kina, men denne veksten begynte snart å avta. I sin naivitet så trodde nemlig Jesu familie at deres form for “kommunisme” skulle bli verdsatt av de kommunistiske styresmaktene, så de støttet derfor

¹⁵⁹ Lambert 2006:49

¹⁶⁰ Harbakk 2004:420-421

opp om TSPM. I stedet møtte styresmaktene dem med kraftige sanksjoner. Siden den gang har nettverket vært på randen til å bli utryddet flere ganger. Selv om Jesu Familie aldri har hatt en betydelig kvantitativ vekst, så har grupperingen inspirert hundretusener av husmenigheter med sine fattigdomsidealer, selvoppofrelse og intime fellesskap.

Watchman Nee (Ni Tuosheng) grunnla i 1923 den første menigheten i nettverket som kom til å bli kjent som *Den Lille Flokken*. Hans vektlegging av dybdestudier i Bibelen og hans radikale forkynnelse av enhet attraherte tusenvis av unge mennesker, og bevegelsen vokste raskt. I 1952 ble Nee arrestert grunnet falske anklager og ble dømt til 15 års fengsel. Noen år senere, i 1956, ble det satt i gang en storstilt aksjon fra KKP hvor mange av lederne fra Den Lille Flokken ble fengslet og hvor bevegelsen ble tvunget inn under TSPM. Den 1. juni 1972 døde Watchman Nee i arbeidsleir, 69 år gammel. Bevegelsen han hadde startet levde derimot videre, og Den Lille Flokken klarte å holde seg oppe under hele den tøffe kulturrevolusjonen grunnet styrken i de små fellesskapene. Mot slutten av 1970-tallet begynte nettverket å spre seg til mange nye byer og landsbyer grunnet en “åndelig oppvåkning”.¹⁶¹

På tross av at de ovenfor nevnte husmenighetsnettverkene hadde begynt å spre seg over hele Kina, så var først idet KKP begynte arbeidet med å danne en egen statlig kirke i 1950-årene at Kinas protestanter klart delte seg i to grupperinger: De som ønsket å bli en del av den offisielle kirken og de som nektet å underordne seg statlig religiøs kontroll. Kristne fra husmenighetsfellesskapene valgte ofte det siste standpunktet og fulgte derved linjen til den respekterte Watchman Nee. Han så på opprettelsen av TSPM som et kompromiss av den kristne troen for å kunne overleve og anklaget kirken for å bytte ut “*the Kingdom of God for a lesser kingdom*”¹⁶². I tillegg til uviljen mot å underlegge seg TSPM var det også andre fellestrekk som skilte de nye husmenighetene fra de mer etablerte kirkene:

They were all theologically conservative, and often aggressively in reaction against what they regarded as the liberal and progressive theology emerging within the mission-founded churches. All placed a strong emphasis on direct spiritual experience, either through the Holiness teaching and mysticism which shaped Watchman Nee’s work, or through Pentecostal manifestations, or both. All of them accorded a high degree of autonomy to individual congregations, and most required no institutional authorization beyond the congregation for preachers and leaders.¹⁶³

¹⁶¹ Lambert 2006:59-64

¹⁶² Xin 2009:29

¹⁶³ Dunch 2001:199

Under kulturrevolusjonen ble det som tidligere nevnt kjørt en hard linje mot de kristne, men de revolusjonære klarte likevel ikke å forhindre at de kristne møttes i hjemmene. Noen mener at tiden under kulturrevolusjonen var en viktig del av etableringsfasen for husmenighetsbevegelsen og at undergrunnskirken i denne perioden opplevde stor numerisk vekst. Hunter og Chan målbærer dette synspunktet:

Ironically it was the attempt to eliminate religion during the Cultural Revolution that promoted the growth of the house churches. The only option for believers who were determined to practice their faith was to do so in secret meetings, usually in individual homes. Numerous testimonies agree that this was a period of great growth for the church, and that underground networks flourished despite the persecution.¹⁶⁴

Yalin Xin mener derimot at kirken i Kina ikke opplevde ekstraordinær numerisk vekst under kulturrevolusjonen. I stedet mener han det foregikk en vekst av kvalitativ art og bruker i den sammenheng Donald McGavrans begrep "*internal growth*"¹⁶⁵ for å sette ord på fenomenet. Han mener at de kinesiske kristne først ble "renset" gjennom "forfølgelsens ild"¹⁶⁶, for deretter å modnes i troen "ved Guds kraft gjennom bønn".¹⁶⁷ I hvilken grad veksten var numerisk eller bare "kvalitativ" er det vanskelig å bevise i ettertidens lys, men at husmenighetsbevegelsen kom styrket ut av kulturrevolusjonen er helt sikkert. Deretter har veksten bare tiltatt fram til i dag.

3.4 Husmenighetsbevegelsen i dagens Kina

Husmenighetene i dagens Kina kan variere kraftig i størrelse. De minste utgjøres av to-tre personer, mens de største kan bestå av 10 000 eller flere. Gjennomsnittsstørrelsen på en husmenighet, ifølge Paul Hattaway, ligger på rundt 40-50 personer i distriktene og 20-25 i byene¹⁶⁸, og det er store forskjeller på hvordan husmenighetene er strukturert¹⁶⁹.

¹⁶⁴ Hunter & Chan 1993:83

¹⁶⁵ Xin 2009:31

¹⁶⁶ Utrykkene *renset* og *forfølgelsens ild* henspiller mest sannsynlig på 1. Pet 1,6f, 1.Pet 4,12f og Åp 3,18.

¹⁶⁷ Xin 2009:30-31

¹⁶⁸ Hattaway 2009:158

¹⁶⁹ Kina-analysatoren David Lin har kategorisert husmenighetene (hm) som opererer i dagens Kina i åtte kategorier: **i) Tradisjonell modell:** Hm som oppsto som et resultat av kulturrevolusjonens lidelser. Beholdt samme struktur. Folk møtes i hjemmene hvor de ber, studerer Bibelen og deler det kristne budskapet med nye besøkende. **ii) Amfibisk modell:** Hm bestående av troende som ble døpt i en Tre-Selv kirke og som nå samles i egne hjem. Holder både kontakt med TSPM og tradisjonelle husmenigheter. **iii) Utenlandsk misjonærmodell:** Siden 1980-tallet har det ankommet mange utenlandske kristne som har kombinert arbeid og studier i Kina

I dagens Kina har noen husmenigheter latt seg registrere og kommet under TSPMs paraply, mens flesteparten standhaftig har motsatt seg registrering. Lederne for fire av de største husmenighetsnettverkene kom sammen i 1998 for å danne en felles bekjennelsesplattform¹⁷⁰. I den anledning uttalte de seg også om årsakene til at de ikke ønsker å registrere seg. Hvis de registrerer seg så må de underordne seg TSPMs restriksjoner på flere områder. De nevner at TSPM har restriksjoner som sier at de bare kan møtes i visse bygninger, at bare de som har lisens fra *the Religious Affairs Bureau* kan forkynne og at predikantene bare får lov til å preke innenfor sitt eget distrikt. De påpeker også at KKP's religiøse policy forbyr dem å preke til alle som er under 18 år, at de ikke får lov til å be for de syke, at de ikke får motta besøk av kristne fra utlandet og at de ikke får ha kontakt med kirker fra vesten.¹⁷¹ Lederne for disse nettverkene åpenbarer også hovedgrunnen for at de ikke blir en del av Tre-Selv kirken:

[...] TSPM churches accept the State as their governing authority: their organization and administration are governed by the government's religious policy. [...] House churches take Christ as their Head, and they organize and govern their churches according to the teaching of the Bible.¹⁷²

Argumentet er med andre ord av ren teologisk art. Det handler om hvem som skal være kirkens egentlige overhode, Kristus eller staten. Det dreier seg om det klassiske spørsmålet om forholdet mellom stat og kirke:

[...] The TSPM churches practice the union of politics with the church; they follow the religious policy of the State, and they engage in [approved] political activities. [...] House churches believe in the separation of church and State. They obey the State when such obedience is in accordance with Scripture. When the two are in

med evangelisering og "menighetsplanting". Grunnet vansker med språk og oppholdstillatelse gir disse kristne ofte stafettpinnen videre til sine kinesiske konvertitter. **iv) "Overseas returnee" modell:** Når kinesiske studenter som har studert i utlandet returnerer til Kina danner mange av dem husgrupper der de feirer gudstjeneste på den måten som de er vant med fra "overseas". Holder ofte kontakten med sine vestlige menigheter. **v) Kulturell modell:** Kristne intellektuelle som organiserer seg i mindre fellesskap på universitetene. På grunn av deres fascinasjon for den kristne kulturarven og fordi de ofte tilhører den kulturelle eliten blir disse ofte kalt for *kulturkristne*. **vi) Virtuell kirkemodell:** Hm hvor man får åndelig næring gjennom media. Samles rundt en datamaskin, tv eller radio. **vii) Imperialistisk modell:** Hm som blir partnere med et utenlandsk kirkesamfunn. Hm får økonomisk støtte og tilgang til undervisning, mens kirkesamfunnet kan kreve at hm-nettverket adopterer dets navn og konfesjonelle kjepphester. **viii) Synergisk modell:** Ulike kombinasjoner av modell i-vii (Hattaway 2009:158-159).

¹⁷⁰ Hendelsen er omtalt i innledningen til denne avhandlingen. De fire husmenighetsnettverkene som møttes var China Evangelistic Fellowship fra Henan og Hebei, "the Mother Church of Fangcheng", husmenighetene i Fuyang og Anhui og et annet navnløst nettverk (Lambert 2006:72).

¹⁷¹ Lambert 2006:76-78

¹⁷² Lambert 2006:78

conflict they will “obey God rather than man”. For such obedience they are willing to pay the necessary price, which is known as “walking the pathway of the Cross”.¹⁷³

Biskop Ding Guangxun fra TSPM mener at det hovedsakelig er praktiske årsaker til at husmenigheter oppstår over hele Kina. Han påpeker at “antallet åpne [TSPM] kirker er utilstrekkelig eller så er beliggenheten deres for langt unna for at folk kan delta, eller så er [kirkene] overfylte”¹⁷⁴ og gudstjenestene for uregelmessige. Biskop Ding sier likevel at uenigheter i spørsmål om doktriner og liturgi også spiller inn i tillegg til at TSPM og dets pastorer av mange blir anklaget for “å forråde kirken”¹⁷⁵. Det er nok riktig at det er en kombinasjon av “teologiske” og praktiske grunner til at så mange husmenigheter velger å organisere seg utenfor den offisielle kirken, noe også flere av mine informanter hevder.¹⁷⁶ Hvilke årsaker som legges til grunn er nok skiftende i forhold til hvor i Kina husmenighetene befinner seg og i forhold til hvilke grupperinger man spør. Det eneste som er sikkert er at KKP og TSPM/CCC har store utfordringer framover hvis de skal fortsette å tviholde på en politikk hvor alle protestanter skal organiseres i en kirke. Den eneste løsningen er kanskje at TSPM gjør interne endringer. Standhaftigheten til de husmenighetskristne kan i hvert fall ingen rukke ved.

3.5 Forfølger myndighetene husmenighetsbevegelsen i dagens Kina?

I år 2000 talte den regjeringsutnevnte katolske biskopen av Beijing, Michael Fu Tieshan, til en forsamling i Washington:

We often hear the same people, the same forces who like to point their finger at the current state of religion in China, but facts speak louder than anything else: there is no religious persecution in China.¹⁷⁷

Selv om det stemmer at det foregår mindre forfølgelse enn før i dagens Kina så er nok bildet litt mer nyansert enn det biskopen her framstiller. For å forstå dagens situasjon så må vi derfor ta utgangspunkt i en skriftlig erklæring ved navn *Dokument 19* fra 1982. Her fastslår nemlig

¹⁷³ Lambert 2006:79

¹⁷⁴ Hunter & Chan 1993:85

¹⁷⁵ Hunter & Chan 1993:85

¹⁷⁶ Blant annet forklarer Biyu Lin at hun i begynnelsen deltok i en Tre-Selv kirke, men at hun ikke følte at hun fikk noe åndelig føde der siden "deres forkynnelse ikke var bra". I tillegg var det en times reisetid for å komme seg dit, noe som var uheldig siden hun ofte ble bilsyk. Etter at hun ba til Gud fant Lin en husmenighet som lå i gangavstand fra hjemmet og som hadde et godt åndelig fellesskap (muntlig intervju den 18.08.2010).

¹⁷⁷ Hattaway 2009:198

KKP den religiøse policyen som fortsatt er gjeldende i dag. Under seksjon nummer seks omtales partiets politikk ovenfor de protestantiske husmenighetene:

So far as (Protestant) Christians undertaking religious activities in home-meetings are concerned, these should not, in principle, be permitted. But they should not be rigidly prohibited. The religious masses should be persuaded, through the work of the patriotic religious workers, to make the suitable arrangements.¹⁷⁸

Hunter og Chan bruker med rette ordet “tvetydighet”¹⁷⁹ om den linjen partiet her legger seg på. Prinsipielt så legger partiet ned et forbud mot at husmenighetene samles i hjemmene, men samtidig så sies det klart at dette forbudet ikke på en rigid måte skal håndheves. Denne tvetydigheten har ført til at lokale myndigheter på noen steder har funnet hjemmel i lovverket for å kunne hindre husmenigheter fra å samles, mens myndighetspersoner på andre steder med loven i hånd har kunnet legge til rette for de autonome samlingene. I dagens Kina finner man derfor områder hvor husmenighetene kan operere fritt uten å frykte represalier fra de lokale myndighetene, mens husmenighetskristne i andre distrikt opplever “betydelig press, ja til og med forfølgelse”¹⁸⁰ fra myndighetenes side. Selv om forfølgelsen som oftest foregår på lokalt plan, så hender det at de sentrale myndighetene foretar nasjonale aksjoner mot husmenighetene. Ifølge Jeremy Reynolds fra *Assist News Service* så lanserte KKP's *Politibyrå* blant annet en aksjon kalt *Operation Deterrence* den 1. desember 2010:

In a troubling setback, Chinese authorities last week launched a crackdown directed at Christians who belong to China's huge network of unregistered house churches, calling a “cult” one of the fastest-growing populations of Christians in the world. [...] “CCP Central Committee for Comprehensive Management of Social order,” the foot soldiers of China's security apparatus, have been told to collect information about house churches throughout the country and turn these reports in to their superiors. A long “blacklist” of church leaders and influential believers has also reportedly been drawn up.¹⁸¹

Uansett om forfølgelsene kommer fra sentralt eller lokalt hold, så er det ingen tvil om at det foregår forfølgelser i dagens Kina¹⁸², selv om tilfellene nok er “*exceptional rather than widespread*”¹⁸³. Paul Hattaway dokumenterer blant annet en mengde tilfeller av brudd på menneskerettighetene begått av kinesiske myndigheter i perioden 2000-2008 i sin bok om

¹⁷⁸ Lambert 1994:56

¹⁷⁹ Hunter & Chan 1993:88

¹⁸⁰ Lambert 1994:57

¹⁸¹ Reynolds 2010 URL

¹⁸² Oppdateringer om hendelser av brudd på menneskerettigheter begått av kinesiske myndigheter mot Kinas protestantiske kristne publiseres blant annet på www.persecution.net (*the Voice of the Martyrs*), www.amnesty.org (*Amnesty International*) og www.laogai.org (*Laogai Research Foundation*).

¹⁸³ Hunter & Chan 1993:88

kristendommen i Henan-provinsen. Hattaway forteller at det var 300 ledere fra husmenighetsbevegelsen “*Født-på-ny*” i Henan som var fengslet på grunn av sin tro i januar 2000. De lokale kristne ga han også en liste med navn på 600 av bevegelsens medlemmer som “hadde blitt forkrøplet eller hardt skadet av slag påført av politiet eller fengselvokterne mens de var i varetekt”¹⁸⁴. Blant annet forteller han om den moderne martyren Liu Haitou som i en alder av 21 år døde etter å ha blitt utsatt for “brutal juling med ulike typer stokker og andre redskaper”¹⁸⁵. Han hadde blitt arrestert den 4. september 2000 under et raid politiet gjorde mot husmenigheten hans. Kombinasjonen av en forhenværende nyresykdom, de daglige slagene, fengslets dårlige hygiene og den uspiselige maten førte til at han fikk høy feber og stadig besvimte. Den 15. oktober forsto fangevokterne at Haitou var døende. De overførte han derfor til fengselspsykehuset i tillegg til at de opphevet fengselsstraffen hans. Da var det allerede for sent:

That night, he died in the arms of his loving mother. His face radiated peace and joy as he told her: ‘Mum, I am very happy. I am fine. Mum, just persist in our belief and follow him to the end. I am going now, Mum. Pray for me.’ As he lay back in his mother’s arms, his final word as he left this world was ‘Amen.’¹⁸⁶

Historier som denne hører vel heller til unntaket enn regelen for dagens husmenighetskristne, men i de distriktene forfølgelsen pågår på dette planet utgjør den en skremmende virkelighet som ikke kan ignoreres. Likevel så blir denne type lidelse, som vi senere skal se, løftet opp av flere representanter fra husmenighetsbevegelsen som en årsak til både åndelig og numerisk vekst.

¹⁸⁴ Hattaway 2009:198

¹⁸⁵ Hattaway 2009:200

¹⁸⁶ Hattaway 2009:200

4 En beskrivelse av veksten

4.1.1 Kristendomsfeber

I de påfølgende tiårene etter kulturrevolusjonen har kristendommen i Kina hatt en slik enorm vekst at offisielle kinesiske publikasjoner bruker navnet ”kristendomsfeber” (基督教热 [*jīdūjiào rè*]¹⁸⁷) om fenomenet.¹⁸⁸ Forklaringene som har blitt lansert for å grunngi den enorme veksten har vært mange og varierte. Det har også vært en del som har prøvd å bortforklare veksten. Blant annet er det noen som har forfektet det såkalte “bakter”-fenomenet, som beskriver hvordan tusenvis av mennesker ble med i kirkene, men at mesteparten av dem forlot kirken ganske raskt – inn gjennom inngangsdøra og ut gjennom bakdøra.”¹⁸⁹ Myndighetene, som “ser kristendommen som en ideologisk og organisatorisk trussel mot regimets stabilitet”¹⁹⁰, har også prøvd å bortforklare veksten i etterkant av kulturrevolusjonen med det de kaller “*the rebound effect*”:

This created a false impression that there were suddenly many new converts to Christianity among people who had not been Christians before. In reality, many of the people who were baptized and entered the Church had in fact been Christians before, but had kept this hidden during the Cultural Revolution. These people’s faith had certainly not been destroyed, and after suffering repression sprang back more forceful than before, which accounts for something of the phenomenon of the religious fever. This, then, is what we call the “rebound” effect.¹⁹¹

Samtidig som myndighetene prøver å bortforklare veksten så vil de også ta æren for den. De påstår derfor at det var KKP’s “gunstige religiøse politikk [som ble] en nøkkelfaktor til den religiøse veksten”¹⁹², og at det var myndighetenes offisielle kirke (TSPM) som gjennom sin “eliminering av konfesjonelle forskjeller og utenlandske avhengighet hadde sinifisert [*indigenized*] den kinesiske kirken, og derved gjort den mer attraktiv for det kinesiske folket”¹⁹³.

Som vi har sett i kapittel 2 så er en av hovedgrunnene til at kristendommen aldri ble internalisert at den ble forbundet med vestlig imperialisme. Fenggang Yang påpeker også dette idet han gjengir hvordan kristendommen ble sett på som *yangjiao* (en utenlandsk

¹⁸⁷ Fällman 2008:22

¹⁸⁸ Hunter & Chan 1993:4

¹⁸⁹ Hunter & Chan 1993:175

¹⁹⁰ Vala og O’Brien

¹⁹¹ *China Study Journal* sitert i Fielder 2008: 52

¹⁹² Fielder 2008: 51-52

¹⁹³ Leung 2004:104

religion) og hvordan kineserne som konverterte til kristendommen ble sett på som forrædere.¹⁹⁴ Deretter presenterer han fem årsaksforklaringer på hvorfor dette “politiske stigmaet”¹⁹⁵ har blitt fjernet:

i) Kristne forkynnere har gjort en grundig innsats med “å dekonstruere moderne kinesisk historie og adskille kristen evangelisering fra vestlig imperialisme”.

ii) Det er lenge siden vestlig imperialisme har gjort seg gjeldende i Kina. Minnene om den japanske invasjonen og kinesernes alliering med USA sitter friskere i den kinesiske befolkningens hukommelse enn minnene om vestens imperialisme.

iii) Kristendommen har i større grad fått “et kinesisk utseende med et økende antall kinesiske evangelister, kinesiske pastorer og kinesiske troende.”

iv) På grunn av årtier med indoktrinering av “marxistisk universalisme” så skremmer ikke det faktum at noe blir stemplet som *fremmed* eller *utenlandsk* mennesker bort fra å velge denne moralske autoriteten eller religiøse troen.

v) De grusomme minnene fra de sosialistiske eksperimentene gjort i innlands-Kina og i andre kommunistiske land har knust den kommunistiske idealismen hos kinesiske intellektuelle, og de har derved i stedet snudd seg mot vesten og dens demokratier. “Noen kinesiske konvertitter gir uttrykk for overbevisningen om at det er en sammenheng mellom kristendommen på den ene siden, og moderne markedsøkonomi og politisk demokrati på den andre siden.”¹⁹⁶

4.1.2 Hvor mange kristne er det i Kina?

I århundrer har mennesker over hele verden undret seg over hvor mange kristne det finnes i Kina. For 700 år siden ble mennesker over hele Europa fascinert da Marco Polo rapporterte om tilstedeværelsen av nestorianske klostre og kirker over store deler av Kina. Den samme nysgjerrigheten fikk katolikkene til stadig å gjøre forsøk på å telle sine medlemmer i det 17. og 18. århundre, noe som de først i moderne tid har lyktes tilfredsstillende med.¹⁹⁷

Nysgjerrigheten har ikke stilnet med årene, og det er i dag mange som presenterer ulike beregningsmodeller for antall kinesiske kristne, og da med varierende kvalitet på

¹⁹⁴ Yang 1998:251

¹⁹⁵ Yang 1998:251

¹⁹⁶ Yang 1998:251

¹⁹⁷ Hattaway 2009:323

forskningsdataene som de tar utgangspunkt i. Som jeg tidligere har nevnt så er det i dag store sprik når det gjelder beregningene på hvor mange kristne det er i Kina, men de mest beskjedne anslagene sier 20 millioner og kommer fra kilder assosiert med Tre-Selv Kirken eller China Christian Council.¹⁹⁸ De mest optimistiske anslagene ligger på hele 230 millioner¹⁹⁹, mens sannheten nok ligger et sted imellom. Blant annet så virker Paul Hattaways beregning grundig gjennomarbeidet, og hans anslag har autoritet grunnet hans dype kjennskap til den kinesiske husmenighetsbevegelsen. Han estimerer antallet kristne i Kina til å være 96 797 503 i 2009²⁰⁰.

Hattaways anslag er betydelig høyere enn beregningene som flere andre Kina-eksperter har utført. Blant annet så har Tony Lambert vært en talsmann for nøkternhet når det gjelder å anslå antall kristne i Kina, og han har formulert seg i klare ordelag om hva han mener om de mange svulstige beregningene som florerer i visse misjonstidsskrifter: *“These statistics are impressive, but they simply cannot stand up under closer analysis, for they are backed by no reliable, documented evidence. ... It is high time such castles in the air were brought down to earth!”*²⁰¹. Lambert anslår selv antallet kristne i Kina til å være 60 millioner i 2006²⁰², men Hattaway kritiserer han for bevisst å underdimensjonere statistikkene. Blant annet så anslo Lambert i en publikasjon at det kun var 50 000 protestanter på øya Hainan, mens lederne for de husmenighetskristne på øya hevdet at det var 360 000.²⁰³ Hattaway mener således at mange eksperters beregninger blir gale, idet de ikke på en tilfredsstillende måte tar de husmenighetskristne med i beregningen. Han mener at denne feilen blir begått både i *Amity News Service’s* anslag (13,5 millioner i 1997)²⁰⁴ og Werner Bürklins anslag (39 millioner i 2007)²⁰⁵, mens han roser Operation Worlds statistikker for å ha “en eim av autentisitet”²⁰⁶. Operation World anslo i 2010 at Kinas kirke besto av 105 443 550 tilknyttede og 75 170 070 medlemmer.²⁰⁷

¹⁹⁸ Hattaway 2009:323

¹⁹⁹ Tallet ble publisert på den kinesiske nyhetswebsiden www.boxun.com i august 2005, sitert i Hattaway 2009:323.

²⁰⁰ Hattaway 2009:337

²⁰¹ Lambert sitert i Hattaway 2009:330

²⁰² Lambert 2006:19

²⁰³ Hattaway 2009:330

²⁰⁴ Hattaway 2009:329

²⁰⁵ Hattaway 2009:331

²⁰⁶ Hattaway 2009:330

²⁰⁷ Mandryk 2010:216

4.1.3 Landlig eller urban, fattig eller rik, utdannet eller utdannet?

Som vi senere skal se så mener både sosiologene og mine informanter at det er forskjellige årsaker til at kristendommen vokser i distriktene og i byene. Spørsmålet man da kan stille seg er hvor kristendommen har størst framgang, i distriktene eller i byene? Og er det de fattige eller rike, de uuttannede eller utdannede som først og fremst tilsluttes den kristne troen? De lærde strides på dette feltet. Dunch uttaler følgende:

Although the churches have been growing in the cities as well, the majority of Chinese Protestants are in rural China, where the composition of Protestant congregations has been summed up as the “four manys”: many old people, many women, many sick, and many illiterate.²⁰⁸

Dunch sier også at det er de samme fire gruppene av mennesker som oppsøker kirkene i byene. Hunter og Chan deler det samme synet som Dunch, men de registrerer også at en del av menighetene i distriktene har et høyt antall unge besøkende.²⁰⁹ Fenggang Yang mener derimot at kirken vokser betydelig i byene, og at en høy prosent av konvertittene består av “unge og velutdannede fagfolk”²¹⁰. Han presenterer flere statistikker som underbygger hans syn, for så å uttale følgende:

The above data contradict the commonly held impression that most Christians in China are old, less educated, and peasants. Even if that was a somewhat accurate description in the 1980s, we can say with confidence that an increasing proportion of the new converts in urban China are young, well-educated, middle-class people. Such young urban Christians also play increasingly important roles in the rapidly urbanizing China.²¹¹

Kina-kjenneren Eivind Frøen bekrefter Yangs tese om en ny vekst i det urbane Kina bestående av businessmenn og intellektuelle. Frøen forteller om tre “vekkelsesbølger”: Den første bølgen gikk over distriktene på 1980-tallet, den andre fulgte med innflytterne fra distriktene og skapte vekkelse i byene på 1990-tallet, mens den tredje vekkelsesbølgen oppsto mer spontant blant “profesjonelle og dem med høy utdanning” i byene og pågår fortsatt i dag.²¹² To av mine informanter, som selv kommer fra urbane strøk, deler den samme oppfatningen. Den ene sier at den største veksten foregår blant “unge i byene”²¹³, mens den andre sier at de fleste som kommer til Kristus i dagens Kina er “unge mennesker, [...]”

²⁰⁸ Dunch 2001:203

²⁰⁹ Hunter & Chan 1993:73

²¹⁰ Yang 2005:424

²¹¹ Yang 2005:429

²¹² Frøen 2011:4-6

²¹³ Muntlig intervju med Niu Wang den 25.08.2010

utdannede mennesker og [...] rike mennesker”²¹⁴. Selv om det overveldende flertallet av de kristne i Kina fortsatt bor i distriktene²¹⁵, så er det med andre ord mye som taler for at den største veksten foregår blant det høyere sosiale laget i byene.

²¹⁴ Muntlig intervju med Chow Huang den 12.08.2010

²¹⁵ Leung Ka Lun mener ut i fra undersøkelser han gjorde i 1998 at 80 prosent av de kinesiske kristne bor i distriktene (Leung 2004:105).

5 Sosiologiske forklaringer på veksten i distriktene

5.1.1 Absolutt og relativ deprivasjon

William Sims Bainbridge gjør rede for hovedinnholdet i det sosiologene kaller *strain theory* (belastningsteori) i *The Sociology of Conversion*, og forklarer at dens grunnleggende hypotese er at religion har mer å tilby de undertrykte og fattige enn de rike og mektige.²¹⁶ Han klargjør forskjellen på *absolutt deprivasjon* og *relativ deprivasjon*, hvor absolutt deprivasjon dreier seg om prekære mangler på et objektivt nivå, mens relativ deprivasjon dreier seg om at man har behov av goder som andre i samfunnet besitter:

A person suffering absolute deprivation lacks something he objectively needs. For instance, someone dying of a disease lacks good health. A person suffering relative deprivation lacks something that a person in a different status possesses. For example, the poor do not have the wealth and power of the elite in their society.²¹⁷

I Kinas distrikter er både absolutt deprivasjon og relativ deprivasjon utbredte fenomener. Den absolutte deprivasjonen gjør seg gjeldende blant de menneskene som lever med alvorlige sykdommer uten å ha økonomisk kapasitet til å oppsøke lege. Den inneslutter også de mange underernærte som kjemper for å skaffe sin daglige porsjon med ris. Den relative deprivasjonen viser sitt ansikt i form av en kollektiv misnøye over “de samfunnsmessige ulikhetene”²¹⁸ som kommer til syne idet man sammenligner seg med de bedrestilte lagene av det kinesiske samfunnet. På grunn av all denne nøden og mangelen så søker folk i Kinas distrikter hjelp, håp, veiledning og verdi i den religiøse dimensjonen, og mange av dem finner det de leter etter i protestantisk kristendom. Religionen blir for dem en vei til selvrealisering og forbedret sosial status:

Religion offers a way to transcend and transvalue relative deprivation. In heaven, all will be equal and all will be fulfilled. Membership in the religion can be a private badge of status, compensating the individual for lack of status in the secular society. From this perspective, those who claim to be born again may be guilty of the sin of pride, but the desire for positive self-esteem is a powerful motivator. In joining a religion, the person adopts an ideology about life that transforms deprivation into a virtue, or at least provides supernatural compensation for it.

²¹⁹

I tillegg til at kristendommens åndelige utrustning i seg selv fører til en oppgradering av den sosiale statusen, så blir også selvfølelsen hos mange forbedret grunnet indirekte konsekvenser

²¹⁶ Bainbridge 1992:179

²¹⁷ Bainbridge 1992:179

²¹⁸ Bainbridge 1992:179

²¹⁹ Bainbridge 1992:180

av kristendommens innflytelse. Analfabeters lærer å lese gjennom bibelstudium, utdannede utvikler seg intellektuelt ved å undervise fra Bibelen og unge mennesker får brukt sine musikalske evner og administrative gaver i menighetenes regi.²²⁰

5.1.2 Et meningsløst og fattig liv

Hunter og Chan mener at man først må forstå den sosiale bakgrunnen til menneskene i Kinas distrikter for å kunne forstå hvorfor de flokker seg om kristendommen. De mener at livet på landsbygda ofte kan arte seg som en nesten dyrisk tilværelse:

[...] the actual life of the peasants in [...] a remote, mountainous region is extremely narrow. A person is born, lives, eats, sleeps, works and dies. Is this human or animal existence? The impression is of a life without self-determination, hope, planning, expectation, 'culture' – almost a naked biological existence. This harsh and restricted life manifests itself in the social psychology: dissatisfaction, anger, jealousy, anxiety and even numbness.²²¹

Med dette som bakgrunnsteppet så er det lett å forstå at det kristne felleskapets sosiale og åndelige aktiviteter blir oppfattet som svært meningsfulle. I stedet for å leve et liv uten mål og mening kan man bli en del av det de troende kaller en armé av "helter som kjemper en historisk krig mot ondskaper"²²². De føler at deres meningsløse tilværelse blir erstattet med et liv i Guds plan og tjeneste.

Caroline Fielder peker på de store forskjellene det er mellom det urbane Kina og distriktprovisene. I distriktene, hvor de fleste er bønder, er framtiden særdeles usikker. I en rapport fra *China Ministry of Land Resources* fra 2007 hevdes det at det forekom et netto tap av dyrkbart land på 6 767 km² i løpet av et år, en tredjedel av det på grunn av konstruksjon og over 55 % grunnet naturkatastrofer. Dette medfører at bøndene frykter at næringsgrunnlaget deres kommer til å forsvinne helt i løpet av kort tid.²²³ Hvis de oppgir jordbruket og drar til byene, vil *hukou*²²⁴ systemet føre til at de mest sannsynlig forblir i fattigdommen. Midt i

²²⁰ Hunter & Chan 1993:208

²²¹ Hunter & Chan 1993:208

²²² Hunter & Chan 1993: 208

²²³ Fielder 2008:50

²²⁴ *Hukou* systemet er et to tusen år gammelt system i Kina som ble opprettet for å øke den sosiale kontrollen og for å organisere skattebetalingen. Under KKP's styre har *hukou* utviklet seg til å bli et sett med strenge regler knyttet til de kinesiske borgernes rett til ansettelse, bosted og velferdsgoder, og dette systemet fører derfor til at folk som migrerer fra distriktene til byene ikke får de samme rettighetene som den urbane befolkningen. For eksempel så får de ikke tilgang til offentlige goder som helsetilbud og utdanning (Fielder 2008:56).

denne frustrasjonen og usikkerheten så “øker deres ønske om absolutter og sikkerhet”²²⁵, noe som igjen fører til at mange av disse fattige bøndene søker tilflukt i kristendommen.

De fattige bøndene opplever det John Lofland og Rodney Stark i sitt banebrytende sosiologiske bidrag om konvertering kalte for “*tension*”, en første forutsetning for at konverteringsprosessen skulle begynne. Denne spenningen skaper “*some disposition to act*”²²⁶, den fører til at man begynner å bevege seg mot en mulig løsning på problemene. En slik bevegelse mot et svar kan gjøre at man ender opp med mange ulike løsninger, og det er derved ikke en selvfølge at disse fattige bøndene velger protestantisk kristendom. Derfor skal vi snart se hvordan sosiologene setter fram protestantismens koherente univers, instrumentelle aspekter og dens folkereligjøre kontinuitet som en forklaring på hvorfor den i særdeleshet appellerer til befolkningen på den kinesiske landsbygda.

5.1.3 Kvinnelig kompensasjon

“One Protestant jokes that the most popular silent prayer in house churches is for a husband, and the second most popular one is for a better husband”²²⁷ sier John Micklethwait og Adrian Wooldridge idet de skal poengtere hvilken viktig plass kvinnene har i den kinesiske kirkeveksten. Gotthard Oblau understreker deres betydning i sin observasjon av kristenheten på den kinesiske landsbygda:

[...] mostly women serve as charismatic leaders of local Christian circles. Neither appointed nor elected, and without any training, which would equip them for their task, they simply get involved. They see a need, feel an urge, believe in a calling and start things with personal fervor and rich emotional investment on the basis of trial and error, accompanied by much prayer, soul searching and spiritual pondering.²²⁸

Kvinnene i Kina blir sett på som mindreverdige i forhold til menn, hevder Fielder, og underbygger sin påstand ved å vise til fødselsraten av jenter i Kina. Kombinasjonen av den tradisjonelle preferansen for guttebarn og Kinas ettbarns politikk siden 1979 har ført til “*the largest, the highest and the longest gender imbalance in the world.*”²²⁹ Kvinnene blir også ofte nedprioritert i forhold til ansettelse og er ofte underbetalt. På landsbygda er livet ofte ekstra tøft for kvinnene, der de mange ganger står alene med ansvaret for alt som har med

²²⁵ Fielder 2008:50

²²⁶ Lofland og Stark 1965:864

²²⁷ Micklethwait og Wooldridge 2009:6

²²⁸ Oblau 2005:417

²²⁹ Fielder 2008:51

husholdet å gjøre mens alle offentlige oppgaver er forbeholdt mannen.²³⁰ Kvinnene i distriktene opplever med andre ord en relativ deprivasjon. Tradisjonelt sett har de vestlige misjonærene i Kina tatt hensyn til denne depriverte følelsen idet de har gitt de kinesiske kvinnene ansvar og et fristed fra umyndiggjøringen som ellers rådet i samfunnet. Pui-Lan Kwok forteller om de kinesiske kvinnenes forhold til kristendommen i perioden 1860-1927. Hun sier at den kristne kirken ga kvinnene en plattform for relasjonsbygging med venner, ga dem støtte i tider av familiekrise, ga fattige jenter utdanning og lærte eldre enker å lese.²³¹ Noen av de samme faktorene drar kvinnene i distriktene til protestantisk kristendom i dagens Kina og utfrir dem derfor fra deres deprivasjon. Fielder sier at kirken gir kvinnene “en stemme, en fellesskapsfølelse, en ny familie og for mange kvinner så gir tilhørigheten dem en høyere sosial status enn de får utenfor det kristne fellesskapet”²³².

5.2.1 Kulturell og religiøs kontinuitet

*“Christianity fitted only too easily into the paradigms of Chinese popular religion – miraculous interventions, especially healing, apparitions, reinforcement of peasant puritan ethics, dramatic and emotional ritual expressions, sickness and death perceived as punishment for sin”*²³³ fastslår Paul A. Rule, og setter derved ord på et fenomen som mange forskere synes å enes om. Hunter og Chan drar likevel denne påstanden lenger idet de mener at protestantismens enorme vekst i Kina nettopp skyldes denne likheten med tradisjonell, kinesisk folkereligiøsitet.²³⁴ I tillegg mener Hunter og Chan at de lokale tradisjonenes interaksjon med protestantismen er den enkeltfaktoren som i størst grad har formet den kinesiske kristendommen.²³⁵ Likhetene gjør altså at de som konverterer kun trenger å forholde seg til *“a reorientation rather than a rejection of the past”*²³⁶. David K. Jordan understreker at man i Kina har tradisjon for å supplere sin egen tro med elementer fra en ny trosretning, i tillegg til at man lett kan skifte kult hvis dette er det mest hensiktsmessige:

²³⁰ Fielder 2008:51

²³¹ Kwok 1992:187

²³² Fielder 2008:51

²³³ Rule 2001:74-75

²³⁴ Hunter & Chan 1993:171. Med tradisjonell folkereligiøsitet så mener de en blanding av “sjamanisme, animisme, buddhisme, taoisme og fedredyrkelse” (Hunter & Chan 1993:143).

²³⁵ Hunter & Chan 1993:141

²³⁶ Hunter & Chan 1993:171

Traditionally, most Chinese conversion was probably “additive” (it did not require abandonment of old beliefs, merely their subordination to new ones)[...]; and it probably normally involved “pantheon interchangeability” (loyalties were shifted from one cult or sect to another with little dramatic change in cosmology or values).²³⁷

På tross av at det dypt i den kinesiske kulturen ligger en form for synkretistisk inkludering og at valget av en ny religiøs tro ofte kan forekomme grunnet behovsorienterte faktorer, så er det likevel mange som er fornøyde med sin religiøse tro og blir værende i den. Det faktum at kristendommen har mange likhetstrekk med tradisjonell kinesisk religiøsitet forklarer derfor ikke i seg selv hvorfor så mange velger å slutte seg til denne religionen. En forklaringsmodell på hvorfor mennesker forlater naturreligioner til fordel for de store verdensreligionene er *intellektualist-modellen*, hvor konverteringen blir beskrevet som “*a change in religious belief provoked by the need to develop more effective vehicles of explanation and control*”²³⁸. I Robert Hortons intellektualist-modell (1971) forklares det mer presist:

[...] conversion occurs when an individual moves outside a restricted terrain into an expanded social world. Old ideas well suited to inward-looking villages cannot resolve the intellectual challenges of this bigger world. Individuals compare old beliefs with the new and then convert to world religions because they provide ready-made answers to the intellectual challenge of the macrocosm.²³⁹

For de på den kinesiske landsbygda som er dypt inne i buddhismens lære, er ikke intellektualist-modellen en tilfredsstillende forklaring, siden buddhismen absolutt tar hensyn til de store spørsmålene i “makrokosmos”. De fleste ute i distriktene har likevel ikke adoptert buddhismens kompliserte filosofi, men praktiserer heller folketro med eller uten buddhistiske elementer. Blant disse kan nok intellektualist modellen gi et tilfredsstillende svar på hvorfor noen konverterer til kristendommen. Idet kontakten med byene rundt har blitt hyppigere åpner det seg et “makrokosmos” som inviterer dem inn i en verden av større eksistensielle spørsmål. På grunn av at Bibelen er tilgjengelig på det kinesiske språket så kan de store spørsmålene bli besvart på en forståelig, men samtidig intellektuelt tilfredsstillende måte, samtidig som måten å praktisere troen på ikke skiller seg så mye ut fra deres tidligere kult.

²³⁷ Jordan 1993:297

²³⁸ Hefner 1993:118

²³⁹ Hefner 1993:118

5.2.2 Helbredelsens funksjon i protestantismen overlapper helbredelsens funksjon i tradisjonell kinesisk tro

Talcott Parsons sammenfatter Max Webers framstilling av tradisjonell religion som overveldende instrumentell, utøvet “*in the interest of mundane, worldly concerns: health, long life, defeat of enemies, good relations with one’s people, and the like*”²⁴⁰. Denne instrumentelle siden deler nok den tradisjonelle religiøsiteten med protestantisk kristendom, med løfte om helbredelse som hovedattraksjon. Hunter og Chan mener at “helbredelse, eller rettere sagt troen på helbredelse, er en av de viktigste faktorene til at kristendommen sprer seg”²⁴¹ i Kina. Tradisjonen for helbredelse har vært utbredt i alle Kinas religiøse forgreininger: Buddhistene har en egen Bodhisattva for helbredelse, “the healing Buddha”²⁴², og de tilbyr bønn for syke. Taoistene har praktisert animistiske metoder med besvergelsesurter og amuletter. Innenfor populærreligiøsiteten har det vært vanlig med bønn om helbredelse til en lokal eller nasjonal guddom med offer som takksigelse ved bedring. Det har også vært vanlig med religiøse renselser av landsbyer ved epidemi og eksorsisme ved mistanke om ånders påvirkning ved alvorlige fysiske skavanker.²⁴³ Spesielt etter 1979 har etterspørselen etter åndelig helbredelse eksplodert i Kinas distrikter. Dette er grunnet at KKP mellom 1949 og 1979 etablerte små klinikker hvor bønder kunne få billig eller gratis medisin, mens virksomheten til healere og sjamaner som tilbød alternative metoder ble forbudt. Da de nye markedsøkonomiske reformene slo til i 80-årene ble selvforsørgelse det nye mantraet, og myndighetene kuttet derfor ned på de offentlige helsetjenestene i distriktene. Medisiner ble derfor ofte både for vanskelig å anskaffe og for dyre for folk flest. Samtidig oppstod det en liberalisering i forhold til religiøse healere, noe som gjorde at det eneste alternativet mange på bygda hadde for å bli friske var gjennom åndelig helbredelse.²⁴⁴ Denne åpenheten for overnaturlig helbredelse benyttet de protestantiske kristne seg av til fulle – og etter hvert som flere og flere kom til tro, så overtok de kristne mye av healernes funksjon i Kinas distrikter. Denne religiøse kontinuiteten utøver de kristne fortsatt i dag.

²⁴⁰ Parsons sitert i Hefner 1993:8

²⁴¹ Hunter & Chan 1993:145

²⁴² Birnbaum 2003:128

²⁴³ Hunter & Chan 1993:148-149

²⁴⁴ Hunter & Chan 1993:149-150

5.2.3 Folkereligiøsitetens sammenfallende syn på synd og frelse

De kristne misjonærene fant klangbunn for sine doktriner om synd og frelse i den kinesiske folkesjelen. Her kommer et eksempel på den responsen som forkynnelsen om synd kunne få, fra en kampanje med den vestlige evangelisten Jonathan Goforth i Zhokou i 1909:

Even little boys and girls seemed to be swept into the stream, and confessed to lying and swearing, or whatever it might be. I think what gladdened me most was the number of public reconciliations that took place between members who had been at enmity, or had been harbouring some grudge in their hearts. One after another would confess with tears or broken voice that he had had such a grudge in his heart against someone else, telling the time and the cause, and asking forgiveness [...].²⁴⁵

Grunnen til at misjonærene ofte opplevde en slik overveldende respons idet de underviste om omvendelse, og mye av grunnen til at protestantismen vokser i Kinas distrikter i dag, er nok at tilhørerne kjenner igjen elementer fra sin egen religiøse bakgrunn. Hunter og Chan erklærer at “den rike arven av tankegods som omhandler [synd, lidelse og frelse] i de kinesiske religiøse tradisjonene formet et grunnlag for å motta den kristne lære”²⁴⁶.

Spesielt i folkebuddhismen har tanken om gjengjeldelse for onde handlinger i det neste livet vært rådende. Det opereres med “åtte varme helveter” som alle har navn som går tilbake til den kinesiske buddhistiske tradisjonen på 500-tallet e Kr²⁴⁷, og det tradisjonelle skriftmaterialet er stort på hvordan ulike synder fører til ulike straffer i de ulike helvetene.²⁴⁸ Denne tanken om en overnaturlig gjengjeldelse har gått så dypt inn i den kinesiske folkekulturen at Wolfram Eberhard vil kalle det kinesiske samfunnet for et “skyld-samfunn”, hvor det råder en “internalisering av skyld”²⁴⁹. Antropologer har ofte laget et geografisk skille mellom skyld-samfunn i vest og skam-samfunn i øst. I et skyld-samfunn læres barna opp til å internalisere de sosiale normene slik at de *selv føler skyld* ved overtramp, mens de i et skam-samfunn først forholder seg til en følelse av skam idet *noen andre oppdager* feiltrinnet.²⁵⁰ Eberhard mener derimot at det i Kina, i likhet med det kristne vesten, råder en “skyld-kultur”:

²⁴⁵ Hattaway 2009:61

²⁴⁶ Hunter & Chan 1993:158

²⁴⁷ Eberhard 1967:25

²⁴⁸ Eberhard 1967:24-59

²⁴⁹ Eberhard 1967:120

²⁵⁰ Hunter & Chan 1993:160

Average traditional Chinese who cannot be called Confucianist were educated [...] toward an internalization of guilt, mainly by popularized Buddhism and folk Taoism. [...] In [traditional] religious texts the stress is on internalization of guilt: moral values and behavioral rules exist, and any violation, whether known or secret, whether done on purpose or unwillingly, is sin. The deities are aware of every violation and punish it.²⁵¹

Dette fører til at kineserne, og da spesielt i de folkereligjose distriktene, har lettere for å godta det kristne budskapet om menneskets synd og skyld ovenfor Gud, og derved innse sitt behov for frelse. Innenfor religionssosiologien framheves nettopp syndserkjennelsen som et viktig skritt i vandringen mot en mulig konvertering, og da spesielt idet “en tradisjonell lokal kultur blir konfrontert med en teknologisk overlegen og evangeliserende”²⁵² kultur.

I synet på frelse er det også flere likhetstrekk mellom kristendommen og de ulike religiøse kinesiske tradisjonene. I likhet med kristendommen fokuserte den filosofiske buddhismen og taoismen på udødelighet. Bibelens ord om at Gud en gang skal bli “alt i alle”²⁵³ kan sammenlignes med buddhistenes oppnåelse av nirvana, idet man stiger opp fra denne illusoriske tilværelsen og blir ett med *Altet* – som en dråpe som treffer havet.²⁵⁴ I populærbuddhismen figurerer også en idé om et paradisi, som ikke er så ulikt de paradisiske tilstandene Bibelen beskriver:

There is in the west a paradise called the Pure Land, exquisitely adorned with gold and silver and precious gems. There are pure waters with golden sands, surrounded by pleasant walks and covered with large lotus flowers. Joyous music is heard, and flowers rain down three times a day.²⁵⁵

Når det gjelder konfusianismen, så er læresetninger om “synd som en forbrytelse mot Gud, arvesynd og *forløsning* [...] fraværende”²⁵⁶, ifølge Rule. I stedet for å håpe på frelse i det hinsidige liv så legger nemlig konfusianismen hovedtyngden på en belønning i dette livet. I synet på frelse har den derved ikke så mange felles anliggender med kristendommen, mens den på andre områder kan ha visse likhetstrekk.

²⁵¹ Eberhard 1967:120

²⁵² Hunter & Chan 1993:159

²⁵³ 1. Kor 15,28

²⁵⁴ Hunter & Chan 1993:161

²⁵⁵ Hunter & Chan 1993:161

²⁵⁶ Rule 2001:71-72

5.2.4 Konfusiansk kontinuitet

Det er fristende å kunne dra den forenkledde slutningen at kristendommens karismatiske uttrykk på den kinesiske landsbygda mest er en videreføring av folkelig buddhisme, taoisme og sjamanisme, men at den har lite til felles med konfusianismen. Wai Man Yuen er dypt uenig i en slik slutning, og har i sitt bidrag *An Interfaith Dialogue between Confucian Self-Cultivation and Charismatic Christian Self-Transformation* trukket paralleller mellom den karismatiske kristendommen og konfusianismen.²⁵⁷ Likevel er nok konfusianismen mest kjent for sine moralske kodekser, noe som Rubenstein understreker idet han snakker om “*the confinements of a still very Confucian society*”²⁵⁸. Den viktigste videreføringen fra konfusianismen til kristendommen vil derfor være på det moralske planet. Yang utdyper dette på følgende måte:

It is common to see Chinese churches emphasizing the compatibility of Confucianism and Protestantism [...]. Chinese Christians often proclaim that both Confucianism and evangelical Protestantism emphasize familism and this-worldly asceticism (the Protestant ethic). Of course, as evangelical Christians they also criticize and reject Confucian agnosticism concerning supernatural beings. Because most Chinese regard Confucianism not as a religion but as a traditional philosophy of life, evangelical Chinese Christians can retain Confucian moral values without falling into a stigmatized syncretism.²⁵⁹

Det er med andre ord spesielt på områder som familieetikk og den nøkterne (asketiske) livsstilen hvor de kristne selv ser likheten mellom konfusianismen og protestantismen, noe som gjør at de aktivt viderefører disse elementene uten derved å adoptere resten av den konfusianske virkelighetsforståelsen.

²⁵⁷ Wai Man Yuen mener at sammenligningsgrunnlaget mellom konfusianismens selvutvikling og den karismatiske selvforvandlingen ligger i at begge har det menneskelige selvet (individet, subjektet) som referansepunkt for livet. Selvet er ikke et statisk fenomen, men i begge retningene gjennomgår selvet en stadig utvikling og utrustning. Selvet i konfusianismen kan utvikle seg til et relasjonssentrum (*a related self*), mens selvet i den karismatiske retningen kan bli utrustet ved Den Hellige Ånds kraft til å takle livets vanskeligheter (Yuen 2006:156).

²⁵⁸ Rubenstein 1991:142

²⁵⁹ Yang 1998:253

6 Sosiologiske forklaringer på veksten i byene

6.1.1 Kristendommen i urbane Kina - modernitetens blindpassasjer

Businessmennene Jimmy Hexter og Jonathan Woetzel beskriver hvordan Kina moderniseres og industrialiseres i et imponerende tempo:

For those of us living and working in China today, perhaps no comment is heard more often from visiting American, European, and Japanese executives than this: "I'm amazed at how much China has changed since my last visit here five (or ten) years ago." They marvel at the dramatic growth in consumerism, most obviously seen in the profusion of restaurants and gleaming new stores offering a broad array of global and local brands.[...] They note the increased signs of wealth and the willingness of government officials to relax the rules governing foreign-owned businesses. They are dazzled by the whirl of change, transformation, and novelty found everywhere in the country. [...] China is the story of the twenty-first century: an immense nation changing at an unprecedented pace.²⁶⁰

Samtidig som flere og flere kinesere adopterer en vestlig livsstil, så er det mange som også fatter interesse for kristendommen på grunn av dens vestlige image. Hunter og Chan lister opp dette som en av de viktigste grunnene til at protestantisk kristendom vokser i Kina:

The church benefits from the prestige of the west. In the 1980s, Chinese perception of the west made a dramatic change. Following increased contacts of all kinds, many Chinese began to value western culture, technology, ideology and fashions: in some ways a superficial appreciation, in some ways a genuine search for new ways forward. The church is well known as a symbol of and link with the west, which enhances its attractiveness.²⁶¹

At kristendommens har blitt stemplet som en vestlig religion i Kina har altså gått fra å være dens svøpe til å bli dens største fordel.

I urbane Kina foregår det i dag det Fenggang Yang og Joseph B. Tamney kaller for "*mass conversion*", noe som ikke kun kan forklares på et "mikro-nivå"²⁶², men som helst må forklares på et "makro-nivå", et nivå hvor den sosiale og kulturelle konteksten spiller inn.²⁶³ Jeg vil nå gjøre rede for disse sosiale og kulturelle faktorene, og på den måten presentere en sosiologisk forklaring på protestantismens vekst i Kinas byer.

²⁶⁰ Hexter og Woetzel 2007:vii

²⁶¹ Hunter & Chan 1993:171

²⁶² Konvertering på "mikro-nivå" er et vanlig sosiologisk utgangspunkt, med Lofland og Starks artikkel om en religiøs sekts rekruttering av enkeltindivider(1965) som det mest kjente eksemplet.

²⁶³ Yang og Tamney 2006:125-126

6.1.2 Jesus og McDonalds – higen etter en vestlig livsstil

Den kinesiske regjeringsøkonomen Zhao Xiao kom i 2002 ut med *Market Economies with Churches and Market Economies Without Churches*, hvor han etter å ha reist rundt i USA konkluderer med at den amerikanske kommersielle suksessen ikke skyldes finanssystemet, naturressursene eller teknologien, men at den derimot skyldes landets mange kirker. Kirkene var “*the very core that binds Americans together*”²⁶⁴. Xiao mener at markedsøkonomien i seg selv er bra siden den forhindrer lediggang, men at den også kan lede mennesker inn i løgn og kriminalitet, noe som gjør at den dypest sett trenger en moral i bunnen.²⁶⁵ Kinas markedsøkonomi trenger å være bygget på en moralsk ærefrykt for å kunne lykkes, ifølge Xiao: “*Only through awe can we be saved. Only through faith can the market economy have a soul*”²⁶⁶. Forklaringen om at kristendommen er hovedårsaken til vestens økonomiske rikdom er ikke uvanlig blant businessmenn i urbane Kina, og det fører naturligvis til at kristendommen blir ekstra attraktiv. En lignende fascinasjon for vesten, men da på det intellektuelle planet, har inntatt de såkalte “kulturkristne”²⁶⁷. De har blitt attrahert av det kristne vestens litterære mesterverk og demokratiske prinsipper, og gjennom sine akademiske bidrag om kristendommen er de derved med på å forandre kristendommens rykte i Kina:

Many Chinese had a negative picture from Christianity according to the past ideological and conceptual evaluation. But through the academic studies of Chinese scholars, the situation has gradually changed [...]. By reading their publications it is now quite common to see many Chinese talk openly about the Christian contribution to the development of education, medicine, publication, charities, and the welfare of other social institutions both in China and in the whole world. With this reevaluation, it is already possible for Chinese to get a positive picture of Christianity.²⁶⁸

I tillegg til at kinesere ser mot kristendommen på grunn av den kristne moralens innvirkning på vestens økonomi og den kristne vestlige kulturens intellektuelle innflytelse, så blir også kristendommen attraktiv i Kina som et symbol på moderniteten. Kina blir i et forrykende tempo en del av globaliseringsprosessen, noe som spesielt påvirker livsstilen til unge mennesker. Sosiologen George Ritzer definerer globaliseringen på denne måten:

²⁶⁴ Micklethwait og Wooldridge 2009:8

²⁶⁵ Micklethwait og Wooldridge 2009:8

²⁶⁶ Zhao Xiao sitert i Micklethwait og Wooldridge 2009:8

²⁶⁷ Fredrik Fällman deler kulturkristne inn i fire kategorier, hvorav de to første går under det som Zhuo Xinpings kaller for SMSC (*Scholars in mainland China studying Christianity*)(Xinping 2001:284): i) Lærde som studerer kristendommen fra et rent akademisk utgangspunkt, helt nøytralt, uten at de tror selv, ii) lærde som er sympatiske til kristendommen, men som ikke har en bekjennende tro eller kontakt med kirker, iii) lærde som åpent bekjenner seg til den kristne troen, men som ikke tilhører noen kirke eller er døpt, iv) lærde som er døpt og som regelmessig deltar i en kirke (Fällman 2008:30).

²⁶⁸ Xinping 2001:299

Globalization can generally be defined as the worldwide diffusion of practices, expansion of relations across continents, organization of social life on a global scale, and growth of a shared global consciousness.²⁶⁹

Denne felles, globale bevisstheten som globaliseringen representerer er først og fremst en bevissthet av “amerikanisering”²⁷⁰, hvor den vestlige moten, musikkstilen, forbrukermentaliteten og kulturen blir idealisert. Ritzer kaller en del av denne globaliseringsprosessen for “*the McDonaldisation of Society*”²⁷¹, en prosess hvor alt i samfunnet får del i den effektiviteten, forutsigbarheten og følelsen av kontroll som råder på en McDonalds restaurant.²⁷² I Beijing blir det å spise på McDonalds oppfattet som synonymt med det å adoptere en vestlig livsstil: “*In the eyes of Beijing residents, McDonald’s represents Americana and the promise of modernization*”²⁷³. Fenggang Yang sammenligner kinesernes entusiasme for McDonald’s med deres gryende interesse for kristendommen:

For the Chinese, eating at McDonald’s is a sign of being in tune with modern culture and offers a sense of connecting with the outside, Western world. Similarly, believing in Christianity is accepting a universal religion that has been predominant in the modern West. Both McDonald’s and Christianity offer a sense of individual freedom, civility, responsibility, and status for the yuppies in urban China. Moreover, both have become accessible during the process of China’s market transition and global integration.²⁷⁴

Denne følelsen av vestlig modernitet i møte med protestantisk kristendom gjør kristendommen eksklusiv i forhold til andre religioner på livssynsmarkedet. Kristendommen oppfattes av de urbane kinesere som “befriende, demokratisk, moderne, kosmopolitisk og universell”²⁷⁵, mens buddhismen, taoismen og konfusianismen blir oppfattet som “bakstreverske og tradisjonelle, og blir derved uforenlige med markedsøkonomien og en stadig mer globalisert verden”²⁷⁶.

6.1.3 Følt deprivasjon – baksiden av modernitetens mynt

Deprivasjonsteorier er det forståelig nok at appliseres på den kinesiske landsbygda, hvor fattigdommen råder og nøden er stor. Likevel innebærer relativ deprivasjon, som nevnt

²⁶⁹ Ritzer 2011:166

²⁷⁰ Ritzer 2011:170

²⁷¹ Ritzer 2011:166

²⁷² Ritzer 2011:14-16

²⁷³ Y. Yan sitert i Yang 2005:438

²⁷⁴ Yang 2005:438

²⁷⁵ Yang 2005:439

²⁷⁶ Yang 2005:439

tidligere, at man mangler noe andre besitter. William Sims Bainbridge kaller dette følt deprivasjon, og nevner faktorer som gjør at enkeltindivider “*feel deprived*”:

Among these [factors] is the perception that other people in society have more. Another factor is the experience of having had more in the past, oneself. Another is the images the culture presents of what a person could or should have. [...] Logically, some of these factors may produce a feeling of deprivation even among the rich and powerful in society [...].²⁷⁷

Midt i økende materiell velstand kan altså følelsen av mangel dukke opp, noe som igjen kan føre til at man søker etter et religiøst holdepunkt i tilværelsen.

I 1992 satte KKP som mål å utvikle en *sosialistisk markedsøkonomi*, noe som i praksis betyr et marked hvor “politisk undertrykkelse og økonomisk frigjøring”²⁷⁸ går hånd i hånd. Overgangen fra planøkonomi til markedsøkonomi frigjorde et stort kreativt potensiale i den kinesiske befolkningen, noe som igjen har ført til en enorm økonomisk vekst. Likevel forsvant noe av den økonomiske tryggheten som rådet under kommunistpartiets planøkonomi, hvor myndighetene hadde ansvaret for å gi hver enkelt som bodde i byene en jobb og knytte dem til en egen arbeidsenhet (*danwei*). Overgangen fra å være garantert en jobb til selv å måtte velge er uvant for mange, og skaper mye frustrasjon og utrygghet. I tillegg fører den plutselige økonomiske friheten til at sosiale normer blir brutt ned, at korrupsjonen øker og at moralske verdier blir tilsidesatt i en higen etter andre verdier.²⁷⁹ Yang mener at dette får urbane kinesere til å søke en religiøs helhet i tilværelsen:

The emerging market is exciting and perilous, accompanied by widespread moral corruption, which prompts many individuals to seek a theodicy, or a religious worldview, to put the seemingly chaotic universe in order.²⁸⁰

Den eksistensielle angsten som mange opplever i møte med det økonomiske markedets kaotiske univers gjør at mennesker søker til ulike religioner for å finne mening, trygghet og fred. Mange vender seg da også til kristendommen.²⁸¹

I tillegg til at markedets kaoskrefter skaper en form for relativ deprivasjon i de kinesiske byene som blir en kontekstuell faktor for at mennesker kommer til kristendommen, så blir også politisk undertrykkelse en kontekstuell faktor som fører urbane kinesere til tro. Kombinasjonen av KKPs “anti-kapitalist” kampanje mot åndelig forurensing i 1983, “anti-

²⁷⁷ Bainbridge 1992:179

²⁷⁸ Yang 2005:431

²⁷⁹ Yang 2005:431-432

²⁸⁰ Yang 2005:425

²⁸¹ Yang 2005:432

kapitalist frigjøringskampanjen” i 1986 og den blodige nedslaktingen av pro-demokratiske studenter i 1989 har gjort at mange urbane kinesere har mistet troen på kommunismen. I stedet begynner de å vende seg mot alternative ideologier og livssyn, og da ofte mot kristendommen, som mange kinesere forbinder med demokrati og menneskerettigheter.²⁸²

²⁸² Yang 2005:435

7 Emiske forklaringsmodeller av religiøs art

I dette kapittelet vil jeg presentere vekstforklaringer og historier fra mine informanter som er av religiøs art. Det vil si at disse forklaringene har Gud, Guds kraft og den åndelige verdens realiteter som grunnleggende premisser. Dette betyr ikke at naturlige og menneskelige faktorer er fraværende i disse forklaringene, men heller at argumentenes indre logikk og koherens fordufter hvis man fjerner den overnaturlige dimensjonen.

7.1.1 Fenomenet helbredelse og dens ulike funksjoner

I 1984 hadde *China Daily* en reportasje hvor en kirkeleder ble sitert: “*Unless there’s illness, nobody wants to become a Christian*”²⁸³. Denne kirkelederen sier med andre ord at folks behov for helbredelse og at dette behovet blir møtt er den viktigste årsaken til at kirken vokser i Kina. Samtlige av mine informanter bekreftet at helbredelser var en viktig del av den kristne erfaringen i Kina, og de fleste av dem mente forekomsten av helbredelser var en viktig årsak til at nye mennesker kom til tro og ble tillagt menighetsfelleskapet. Likevel var det flere av dem som ved sine fortellinger og kommentarer ga et mer nyansert bilde av hvilken funksjon fenomenet helbredelse har i den protestantiske kirkeveksten. Jeg har delt opp informantenes forklaringer og narrativer om helbredelsens funksjoner i fire kategorier, hvorav de to første er av *overbevisende art* og de to siste er av *styrkende art*:

- i. Helbredelsens konverterende funksjon
- ii. Helbredelsens bekreftende funksjon
- iii. Helbredelsens fornyende funksjon
- iv. Helbredelsens stabiliserende funksjon

i. Helbredelsens konverterende funksjon

Mei Li forteller levende om hvordan en helbredelse overbeviste henne om at Gud fantes og om hvordan hun, på tross av et anspent forhold til sin kristne mor, ga sitt liv til Jesus på grunn av denne skjellsettende opplevelsen:

²⁸³ Fielder 2008:53

I began to hate my mother because I didn't want to accept my mother to be family member. Because I didn't nearly see her at home. My mother spent much time on the church and doing God's work. [...] So I didn't want to talk with my mother, even I got in trouble. I didn't want to tell her because I hate her. I hated her. So one day I got terrible sick – I was about to die. So my mother send me to the hospital. The doctor told my mother: "It is impossible for her to live, so maybe several days you will need to have a funeral". So my mother cried, you know. She really loved me. So she went to my bed and ask me to pray. She said: "Daughter, you need to pray. If you ask the God, he will help you. But I can't do nothing but God." Even I was about to die, I still was very stubborn. I didn't want to accept the Jesus. I didn't say any words to her. My mother just pray for me. So I was very painful - so my mother cry: "Oh!", so she went to the church and asked some Christians to the hospital and they got together and they prayed for me. So I thought I was very young, and I have a beautiful and a good future so I really don't want to die in my young age. So I cried. My mother asked me to pray again. So I said: "If there are one true God in this world – if he healed me this time – I am willing to give my life to the Lord." So my mother began to pray for me and I began to pray in my heart because I couldn't speak. And I said: "Lord, I really need your help. If you are the only true God, so I want to follow you and give my life to you." So after this prayer I felt much better and even I could speak to my mother. My mother was surprised, and continued to pray for me. So finally, I jumped, you know. Before I couldn't walk, so I just laid on the bed. So suddenly I just jumped in the bed and I began to jump and dance. So I was very happy to receive the Lord. You know at that time the joy and the peace of God came into my heart. I felt very happy, so I told the doctor in hospital. They said: "Oh, it is really a miracle." I said: "Yeah, you know I accept Jesus as my savior." So my mother left. Then I began to follow Jesus and I go to church with my mother.²⁸⁴

Dette er et godt eksempel på hvordan helbredelsen kan ha en konverterende funksjon.²⁸⁵ Hvis vi ser litt nærmere på historien hennes kan vi se flere "hindringer" som må overvinnes før Mei Li kan konvertere: i) Hatet til moren fordi hun bruker så mye tid i kirken, ii) tvil om Guds eksistens, iii) et dårlig forhold til den kristne kirken som "stjal" moren fra henne og iv) en stahet som gjorde at hun ikke ville tro på tross av at hun så døden i hvitøyet. Alle disse

²⁸⁴ Muntlig intervju den 17.10.2010

²⁸⁵ Da jeg senere i intervjuet spurte Mei Li om hun var sikker på at det var helbredelsen som var den avgjørende årsaken til at hun valgte å følge Jesus, svarte hun bekreftende på dette.

hindringene ble overvunnet idet noe overnaturlig skjedde. Alle morens ord over lengre tid hadde ikke overbevist henne, men i løpet av noen minutter hadde en kraft rørt ved den stumme og sengeliggende Mei Li slik at hun bestemte seg for “å gi Gud hele sitt liv”. Helbredelsen må ha vedvart og vært en opplevelse som ikke bare førte til en omvendelse, men som inspirerte henne videre i det kristne livet: *“I really experienced Gods power – Gods work in my life, so [thats] why I’m willing to follow him until today”* ²⁸⁶.

Kang Wu forteller om hvordan faren hans ble en troende:

3// After I became a Christian, my dad had dozens of sores on his legs, which we called “Ekou sore”. The sores were on his leg where it was very difficult to do any operation. You could only wait until they grew bigger. When some sores grew about as big as the fist of a kid, my dad’s legs become swollen and felt very painful every day. He lay in the bed for several weeks and even cried because of the pain. My dad was a landlord and went through many difficulties during life. He was not a believer at the beginning, but he always helped to stand guard when the other Christians had meetings at my home, ‘cause at that time the government was stricter about religion and it was possible that they could send a policeman to arrest us anytime. After my dad had been lying in bed, crying in pain for several weeks, my mum asked him to believe in God and told him that God could heal him. My dad said he would believe if God could really heal him. My mum asked him to remember what he said and then prayed for him. Some of the sores were very big, but until the next morning the sores became as small as egg yolk, then after some time, all the sores on his leg disappeared and he was healed. ²⁸⁷

Her beskrives det en mann som verken er negativ mot kristendommen eller de kristne. Det vises av det faktum at han tillater dem å ha husmøte hjemme hos seg. Likevel så virker det som om han ikke ønsker å nærme seg kristendommen på noe annet vis enn å hjelpe dens etterfølgere. Mannen er landeier (地主[dìzhǔ]), og de “vanskelighetene i livet” som Kang Wu nevner at faren har hatt er kanskje knyttet til en mulig beslagleggelse av hans jordeiendom(mer) under kulturrevolusjonen. Han trenger derved ikke flere problemer – heller ikke den motstanden og forfølgelsen som en kristen bekjennelse ville ført med seg. Plutselig

²⁸⁶ Muntlig intervju den 17.10.2010

²⁸⁷ Muntlig intervju den 18.08.2010

en dag så kommer han i en desperat situasjon: Han får byller på føttene som medfører en stigende smerte som ingen doktor kan lindre. I sin desperasjon kommer Kang Wu's far med et ultimatum som ikke er så ulikt det Mei Li kom med: "Hvis Gud helbreder meg, vil jeg tro på han." Det virker som en desperat, siste løsning, noe som han ellers ikke ville vurdert, men som blir presset fram av den grusomme smerten. At kona vet at mannens ønske om omvendelse sitter langt inne vises av at hun lar mannen ligge med smerter i flere uker før hun tilbyr han forbønn. Det underbygges også av at hun har en frykt for at han senere skal gå tilbake på det han har sagt, siden hun sier: "[Når du ser helbredelsen], husk på hva du lovet". Denne kommentaren åpenbarer også konas skråsikre tro på at ektemannen kommer til å bli helbredet. Kang Wu's far så deretter at sårene hans, hvorav noen av dem var på størrelse med "barneknyttnever", krympet så de ble "mindre enn eggeplommer" i løpet av en natt, før de forsvant helt. Det var et fysisk mirakel som han vanskelig kunne bortforklare. Han holdt sitt ord og ble en kristen. Farens opplevelse kan nok ha gjort Kang Wu sikrere i sitt syn på at helbredelse kan ha en konverterende funksjon. Da han ble spurt om han trodde at nye mennesker kom til Kristus på grunn av mirakler²⁸⁸ svarte han: "*Basically, most Chinese become Christian because they see the miracles. If a miracle happens to one person in the family, then the whole family will believe in God.*"²⁸⁹ Dette er ganske klar tale. Uttalelsen sier noe om et inntrykk han har fått i løpet av sine mange år i tjeneste.

Jeg spurte Niu Wang om han kunne gi meg fem grunner for at protestantisk kristendom vokste i Kina. Grunn nummer to på lista hans var: "*God still heals us today*"²⁹⁰. Han fortalte meg deretter at han hadde opplevd mange mirakler. Jeg spurte om han kunne fortelle om noen som han hadde bedt for som hadde blitt helbredet og som derfor hadde blitt kristne. Han svarte: "*I don't remember people who became Christian after the healing – I remember people are Christians and then they are healed*"²⁹¹. Han utdyper hvordan det at kristne blir helbredet påvirker kirkeveksten:

-When there is one miracle of healing – you don't have to explain a lot. You just say: "Look, God is real, isn't he?" You all know that this person was sick – now that after prayer this person is healed. So there is nothing else you need to say -nobody else will say anything against it. Basically people believe, when they see, then they believe. It is

²⁸⁸ Ordet *mirakel* ble i intervjuet med Kang Wu ofte brukt synonymt med ordet *helbredelse* av både intervjuer, tolk og informant. Selv de gangene informanten og tolken kan ha brukt ordet *mirakel* som en større samlebetegnelse for overnaturlige hendelser, så er det helt åpenbart at helbredelse implisitt er medregnet.

²⁸⁹ Muntlig intervju den 18.08.2010

²⁹⁰ Muntlig intervju den 25.08.2010

²⁹¹ Muntlig intervju den 25.08.2010

so much easier for us. [...] One of the main elements for my church growth is because God heals a certain person, and then I don't have to preach – people come to church, and so, if I would have start another church somewhere, I would do the same thing. I would wait for the chance that people would come to me and say: “Pray for me”, and now I do that and I would pray that God heal so that the church can grow. I preach the gospel [...], I do read my book and my Bible, but the main thing is that knowledge is good for teaching, but knowledge that truly affects life needs to give people an experience of God. So worship is an experience of God and healing is also a very good experience of God. Worship are for believers, but healing is a miracle too that non-believers can see and come to the Lord. So I would expect God to heal people – even continue to heal tomorrow [and] the day after.²⁹²

Niu Wang påstår med andre ord at idet kristne blir helbredet, så blir det et så sterkt vitnesbyrd om Guds kraft at det ofte fører til at ikke-troende i den kristnes omgangskrets konverterer.

ii. Helbredelsens bekreftende funksjon

Med *helbredelsens bekreftende funksjon* så mener jeg en som nylig har konvertert av andre grunner enn helbredelse, men som blir helbredet rett etter eller idet hun/han “tar imot Jesus”. For den personen blir helbredelsen mest sannsynlig en overbevisende faktor som *bekrefter* at det valget som er tatt er riktig. Dette er en hypotese fra min side som informantene ikke uttaler direkte, men som jeg tolker ut i fra to historier som informantene kom med.

Biyu Lin var buddhist, men konverterte fordi kona til sjefen hennes tok henne med på et kristent møte. Her forteller hun om hvordan hun tok imot Jesus, for deretter å svare på mitt påfølgende spørsmål:

3// I remember that I didn't ask for too much when I prayed in front of God for the first time. I prayed: “Please help me to work satisfactorily, help all my family members to be healthy so I don't need to worry about them, if you could bring me joy and peace, I will believe that you are the God.” So I just believe in God after those wishes come true.

2(M)// Oh, you pray like this.

²⁹² Muntlig intervju den 25.08.2010

2(E)// [Oversettelse].

1//2(M)// Wonderful. Have you experienced any miracles – any healings?

3// Healings?

2(M)// Or any miracles?

3// I was in bad health before and caught a cold or got ill quite often. Also my digestive system was bad and I often had stomachache. But since I started to believe in God, all these were gone and I never got stomachache any more.²⁹³

Biyu Lin setter her Gud på en prøve: “Hvis du er Gud, så må du gi meg fred, glede, arbeidskapasitet og helse til familien min”. Deretter begynner hun å tro idet Gud “oppfyller ønskene hennes”. Med andre ord så overbeviser Gud henne om at han er til ved å svare på bønnene hennes. I tillegg så får hun noe hun ikke har bedt om, nemlig helbredelse for “magesmerter”. De andre tingene hun ber om er av veldig abstrakt art: “Glede, fred, arbeidskapasitet og god helse til familien”, mens helbredelse er en fysisk erfaring. I den skjøre overgangsfasen man er i når man går fra en religion til en annen må usikkerheten være overveldende rundt spørsmålet om man har valgt riktig eller ikke. Når Biyu Lin derved befinner seg i en slik overgangssituasjon må en fysisk helbredelse ha virket som en stor bekreftelse på at den religionen hun nå har valgt er den sanne. Den utløsende årsaken til at hun konverterer har nok vært følelsen av en påtagelig fred/glede, persepsjonen av en forbedret arbeidsinnsats, en observasjon av at familiens helse holdt seg stabil eller en kombinasjon av disse faktorene. Denne overbevisningen må likevel ha økt i styrke idet helbredelsen finner sted. I tillegg er det som om en forbannelse er brutt idet sykdommer som tidligere rammet henne uteblir etter at hun “begynner å tro på Gud”. Dette må ha fått henne til å tenke at Guds makt til å overvinne sykdom klart overgikk kreftene som “åndene” fra hennes folkelige buddhisme hadde i sin besittelse, noe som også må ha styrket troen hennes. Uansett om man er enig eller ikke i hypotesen om at helbredelsen(e) hun opplevde har hatt en bekreftende funksjon, så må man likevel kunne enes om at helbredelsen i hvert fall ikke kan ha svekket hennes kristne overbevisning.

Kang Wu forteller også om hvordan han var på et kristent møte og hvordan han ble helbredet idet han konverterte:

²⁹³ Muntlig intervju den 18.08.2010

1// But how did you become a Christian?

2(M)// How did you become a Christian? How did you receive God?

3// I was attending a meeting, when someone was preaching [...]. After half an hour, the preacher finished and asked those who were willing to receive God to come and sit in the front because he would pray for them. I was the first one who went and sat there, and said “I am willing to receive God”. There were a lot of people in the room at that time, and then the preacher started to pray for me. I started to receive and believe in God. I got *a witness from God* that night after the prayer. Before I always felt headache when I slept which originated from some disease when I was at school. I always felt like it was something very hard under my head during sleep. But from that night, which I later realized, the headache was gone and I never had pain in my head.

294

Kang Wu sier han at han fikk et “vitne(sbyrd)” fra Gud gjennom denne helbredelsen. Det kinesiske ordet han bruker er 见证 [*jiànzhèng*], som både kan bety *vitne* og *vitnesbyrd*. I tillegg kan det også oversettes med *klart bevis*, en betydning som det ikke er umulig at Wu sikter til i denne sammenhengen. Selv om disse oversettelsene av *jiànzhèng* er litt ulike, så har de alle et bekræftende aspekt som fellesnevner. Det kan hende at Kang Wu ved å nevne helbredelsen ønsker å overbevise seg selv og den som hører på om at frelsesopplevelsen var genuin: Når Gud kom med sin helbredelse uten at Kang Wu ba om det blir det lettere å anta at Gud også kom med sin frelse idet Wu ba om det.

Mens Biyu Lin var mest opptatt av å få et bevis på om Gud eksisterte eller ikke, virket det som om Kang Wu var helt overbevist om at Gud fantes og om kristendommens sannhet. I stedet for å si: “Gud, hvis du finnes, la meg få erfare deg”, så sier han bare: “Gud, jeg vil ta imot deg.” Etter å ha hørt evangeliet forkynt så forstår han at han trenger å ta imot Gud – han trenger den tilgivelsen og frelsen bare Gud kan gi. Tilgivelsen er usynlig og kan derfor ikke verifiseres på annen måte enn i troens verden, mens en helbredelse er et fysisk fenomen som man tydelig kan kjenne på kroppen. Der helbredelsen eventuelt har fungert som en bekræftelse på kristendommens sannhet for Biyu Lin, må den for Kang Wu ha virket som en bekræftelse på at Gud aksepterte han. Begge konverterer likevel av andre grunner enn

²⁹⁴ Muntlig intervju den 18.08.2010

helbredelsen – noe som fører til at helbredelsen kun i ettertid får en mer eller mindre bekreftende funksjon.

iii. Helbredelsens fornyende funksjon

Helbredelsens fornyende funksjon slår inn idet en person som ikke er så aktiv kristen blir helbredet og “fornyes” til en ny iver i troen.

Ai Chen forteller om hvordan en helbredelse fikk henne til å gå fra en sviktende barnetro til en moden overbevisning:

1//2(M)// How did you become a Christian?

3// My parents asked me to believe in God since I was very young, so I started to believe. Since that time I've known that people can trust God for everything.

2(E)// Because of her family is some generations Christians, and since she's very little and her parents shared the good news with her and bring her to the church.

1//2(M)// But why? Not all people that are raised in a Christian family remain in the Christian faith. Why are you still a Christian?

3// How to say it, I was also *skeptical* about it when I was very young. Maybe when I was five or six, my parents told me that there is a God, and you need to trust him. You know, young kids always forget where they put their stuff. Once I couldn't find something and then I became very worried, so I tried to pray to the God that my parents believed in: “If you are real as they say, please help me.” God really answered my prayers many times. [...] After I grew up, after the study at school and also the experience of many social problems, I was kind of *skeptical* about it. Later I got ill. It was a kind of serious disease, so I prayed and also the church people prayed for me, and then I was healed.²⁹⁵

Ai Chen går ikke fra en tilstand av å være en ikke-troende til å bli en troende på grunn av en helbredelse, men hun går fra å være en kristen som sliter med tvilstanker til å bli en som er trygg i sin tro. At hun hele tiden har vært kristen underbygges av at hun først framstiller det som hun har vært kristen “fra hun var veldig liten” før jeg spør henne mer inngående. I tillegg

²⁹⁵ Muntlig intervju den 05.08.2010

er det interessant å se at hun ikke bare ber folk fra menigheten om å be for henne idet hun blir syk, men at hun også ber selv – noe som i hvert fall avslører at hun har en liten kime av tro på tross av skepsisen. Likevel virker det som om troen på Gud baserer seg mest på foreldrenes erfaringer. Som barn ber hun til foreldrenes Gud, og hun opplever bønnesvar, men kun i en slik grad at hun senere kan sette spørsmålstegn ved dem. Idet Chen begynner på skolen virker det som at tvilstankene for alvor begynner å komme. Det oppstår en dissonans mellom foreldrenes og lærernes verdensbilde, noe som fører til at hun blir dratt mellom to eksistensielle ytterpunkt. I tillegg opplever hun “sosiale problemer”. Kanskje opplever hun mobbing på grunn av sin kristne bakgrunn? Uansett så blir resultatet at hun ender opp som en kristen som har flere spørsmål enn svar, og som har en tiltagende, nagende tvil på innsiden. En kristen som er “skeptisk” til sin egen tro. Vendepunktet kommer idet hun blir helbredet fra “en slags alvorlig sykdom”. Selv om dette er avslutningen på historien så ligger det implisitt at det skjer en forandring med troen hennes etter helbredelsen, siden hele fortellingen er et svar på hvorfor hun fortsatt er kristen. Tolken (Chow Huang) har også forstått det på denne måten. I sin oversettelse så legger hun til: “Since that time no bothering about to believe in God or not”. Hun går fra en tilstand av kun å ha kjennskap til Gud gjennom foreldrenes tro og menighetsfellesskapets gudstjenesteliv til et liv preget av et personlig gudsforhold. Aktivitetsnivået øker også betraktelig, noe som hennes pastorale ansvar for to husmenigheter vitner om. Hun har opplevd en dyptgående fornyelse. Alt startet med en helbredelse.

Bai Zhang forteller en historie som kan gi mer klarhet i hva *helbredelsens fornyende funksjon* innebærer:

3// There was a very old lady who got cancer. At that time, *she was a kind of Christian*. Her family was very poor and she didn't want to spend too much money to cure her cancer, which would bring economical burden to her children. So instead of going to hospital, she decided to pray. Her children followed her willingly and didn't send her to the hospital. So she just prayed, at home and at church, and finally her cancer disappeared. I remember that she was very old, and maybe she already has passed away now.

2(M)// Did her children become Christians because of her story?

3// No, they didn't. But after this she had *much stronger belief in Christianity*, but not her children.

2(M)// But was this old lady already a Christians before she experienced the miracle?

3// She was *a kind of Christian*. Before she *didn't have so strong belief in God*.

2(M)// Ok.

2(E)// He know one old lady, even she's *a Christian, but at that time not really strong*.

But things happening to her, she got cancer. And she didn't want to spend the money to heal her body, because in this case they are not rich, you know. That will cost a lot of money. And then she decide: I just pray for God to heal me, so I don't need spend any money, and she really pray, and she go to the church, and God really heal her. [...] Her faith is much stronger than before. Before she said: "Ok, I'm a Christian", but after that she become *a sincere Christian*.²⁹⁶

Uttrykkene Bai Zhang bruker om at den eldre kvinnen var "en slags kristen" og at hun ikke hadde "så sterk tro på Gud", i tillegg til tolkens konklusjon om at kvinnen etter helbredelsen ble "en oppriktig kristen" tyder på at både Bai Zhang og tolken (Chow Huang) deler inn kristne i to forskjellige grupperinger: En type som ikke er så sterke og oppriktige i sin tro og en type som er det. Flere av mine andre kinesiske informanter hadde også en tendens til å differensiere mellom "kvaliteten" på kristne. For eksempel så spurte jeg Mei Li om hvor mange kristne hun trodde det var i Kina. Hun svarte at hun ikke visste, men at det måtte være "mange, mange". Deretter utdypet hun viktigheten av "kvalitetskristne", uten at hun helt visste hva hovedkriteriene var:

- You know in China we didn't care the numbers, just the quality.
- *The quality?*
- Real Christians.
- *So how do you say that a person is a real Christian? Can you decide – is it possible to see if a person is a real Christian?*
- Sometimes you can see it.
- *How?*
- I don't know how to say it.

²⁹⁶ Muntlig intervju den 05.08.2010

- *But if you can see it, it should be possible to explain it?*
- Yeah, it's really difficult to explain it.
- *Is it something they do – is it something they say – is it a look in their face?*
- Not a look in face, by doing something or saying something. You know, some Christians go to the church just to have a fun – maybe some – they are the spy of government. [...] Maybe some Christians, every year they will go to church once – only Christmas day – they want to get the gift and they don't pray, they don't read the Bible and some – they will do bad things for others. So non-Christian influenced by that and they will come to church, and tell the leader: “Ah, he is not a Christian, he did bad things to us” [...].²⁹⁷

Mei Ling sier altså at det er vanskelig å sette ord på hva som er hovedforskjellen på en “kvalitetskristen” og en som ikke er det. Likevel kommer hun fram til at en person som ikke er “virkelig kristen” har gale motiver for å gå i kirka, nedprioriterer bønn og bibellesning og gjør “dårlige ting mot andre”. Uansett om hennes kriterier er representative eller ikke for informantene, så gir de en pekepinn på hva Bai Zhang mener når han sier at den eldre kvinnen går fra å være “en slags kristen” til å bli en kristen som “stoler mer på kristendommen”, eller for å bruke tolkens ord, fra å være “en ikke så sterk kristen” til å bli “en oppriktig kristen”. Desperasjonen over sykdommen og uviljen mot å bruke penger på lege tvinger henne til å oppgradere bønnen og gudstjenestelivet. Likevel er det idet hun blir helbredet at troen blir “mye sterkere enn før”. Hun gjennomgår med andre ord en fornyelse. Den troen hun kun vagt bekjente seg til før har blitt en levende og påtagelig realitet grunnet en overnaturlig erfaring. Hun har blitt en “kvalitetskristen”.

iii. Helbredelsens stabiliserende funksjon

Tolken (Chow Huang) bruker uttrykket “*to stable belief*” i sin oversettelse av et av Kang Wus vitnesbyrd om hvordan Guds mirakler inspirerte de kristne i hans landsby. De andre informantene kommer også med flere eksempler på hvordan helbredelser kan ha en stabiliserende funksjon i de kinesiske kristnes trosliv.

²⁹⁷ Muntlig intervju den 17.10.2010

Chow Huang forteller at hun vanligvis ikke trenger at noen ber for henne når hun er syk, men at hun selv "holder fast" ved Bibelens ord og ber:

- [...] I really believe healing power can be caused in my self-life, because I don't like to eat medicine. I don't like to go to hospital. So normally, if I'm sick, I just really totally hold his word and pray and then things just work quickly. So I really strong believe that power.²⁹⁸

Dette vitnesbyrdet forteller noe om hvor naturlig opplevelsen av helbredelse er i hennes eget liv. Chow Huang føler at det er mer behagelig å be for seg selv enn å oppsøke medisinsk hjelp, og siden hun har opplevd at det virker, så er det dette som vanligvis blir løsningen. Slike erfaringer i hverdagen må tilføre troen hennes en kontinuerlig innsprøytning av energi. Likevel så forteller både Huang og de andre informantene om at kristne i Kina oftest går til andre medkristne eller kristne ledere for å få forbønn hvis de er syke, istedenfor å be for seg selv.

Niu Wang forteller om ei kristen dame som blir helbredet ved hans forbønn, etter først å ha understreket at det som oftest er de kristne som blir helbredet. Historien hans følger et typisk hendelsesforløp som går igjen i flere av mine informanternes fortellinger om helbredelse: i) Beskrivelse av en håpløs diagnose/sykdom som det normalt ikke skulle gå an å bli frisk fra, ii) forbønn og iii) en verifisering av helbredelsen i ettertid:

-Could you tell one story about someone you prayed for who got healed and became a Christian?

- [...] I don't remember people who became Christian after the healing – I remember people are Christians and then they are healed and there are people who has cancer. I remember, there is one lady, her mother has cancer, her mother is Christian as well, and in the South-West of China, and I happen to visit there to teach people. [...] And we prayed for her mother – the cancer to be healed, to be removed – it was gone. After the prayer, she went to the hospital and it was all gone. They were happy [...].²⁹⁹

Her hører vi om i) en kvinne med kreft, ii) hun blir bedt for av Niu Wang og iii) verifiserer sin helbredelse på sykehuset for deretter å rapportere om den mirakuløse hendelsen til Niu Wang (og trolig andre medkristne). Berrettelsen om at kreft blir helbredet og at legevitenskapen i

²⁹⁸ Muntlig intervju den 12.08.2010

²⁹⁹ Muntlig intervju den 25.08.2010

ettertid bekrefter at kreften er borte må gjøre et enormt inntrykk på tilhørerne. Denne hendelsen må både ha styrket datterens tro, morens tro, Niu Wangs tro og troen til de andre kristne som deltok i Niu Wangs bibelstudium. Ai Chen forteller en historie som også følger det typiske mønsteret for helbredelsesfortellinger:

1//2(M)// Are there other healings? Have you experienced that you have prayed for people and they have been healed?

3// Yeah.

1//2(M)// Can you tell one story?

3// Actually, we often see this kind of stories because we serve here in the church. [...] For example, once I was serving in a church, a small church with not too many people. There was a kid at five years old and he was born lame. His grandma took him to the church and asked me to pray for him. Actually I was not so confident at that time, wondering how I could help him to recover by prayer, but I still started to pray for him at Tuesday at the prayer meeting. When they came to church on Thursday, I saw that the kid had already recovered. Since then he was not lame any more.

2(M)// Really?

3// There are a lots of stories like this.³⁰⁰

Fortellingen består av i) en gutt som er født lam, ii) forbønn av Ai Chen og iii) verifisering av guttens helbredelse et par dager senere ved at gutten blir tatt med til kirken slik at alle kan se at helbredelsen virkelig har skjedd. Det er verifiseringsdelen som er viktig hvis helbredelsen skal virke styrkende og ha en stabiliserende funksjon for de kristnes tro. Hvis kvinnen bare hadde blitt hjemme med barnebarnet sitt og feiret helbredelsen i stillhet ville de andre kristne kun ha blitt sittende igjen med en “åpen slutt” på historien. I stedet tar kvinnen den helbredede gutten tilbake til kirka slik at menigheten kan fortelle at de var der da han ble bedt for, og de var der da han kom tilbake som helbredet. Slik kan en historie som denne styrke og stabilisere troen til hundrevis av kristne idet den blir fortalt - og gjenfortalt.

³⁰⁰ Muntlig intervju den 05.08.2010

7.1.2 Dialog mellom emisk og etisk perspektiv på helbredelse

Det første spørsmålet jeg må gripe tak i når jeg skal danne en samtale mellom det emiske og etiske synet på helbredelse som vekstfaktor er om det virkelig skjer helbredelser i Kina eller om det kun er troen på helbredelse som gjør at mennesker blir attrahert. Hunter og Chan mener at det som skjer i Kina ikke er fysiske helbredelser, men at det kun er snakk om følelsesmessige erfaringer som kan ha en religiøs dimensjon:

One should be cautious in taking at face value any accounts of spiritual healing. So far there is no verifiable evidence of physiological illness cured by these means. But undoubtedly healing can be a profound emotional and spiritual experience, of central importance to religious life.³⁰¹

De lister opp tre forsiktighetshensyn man bør ha i bakhodet før man tar et vitnesbyrd om guddommelig helbredelse for god fisk: i) mange sykdomssymptomer kan være forårsaket av nervøse eller psykiske lidelser, og disse psykiske lidelsene kan bli lindret ved sterke følelsesmessige opplevelser, som ofte kan genereres på større religiøse sammenkomster. Dette fører igjen til at de fysiske plagene kan forsvinne med midlertidig eller permanent virkning. Hvis man blir eksponert for helbredelsesritualer i kulturer som verdsetter slike fenomen høyt, kan også dette ha den samme helbredelseeffekten. ii) Mange kan erfare en helbredelse fra en alvorlig sykdom for en kort stund, for så å vende tilbake til sin tidligere tilstand. De siterer Robert M. Anderson som forsket på helbredelser i den amerikanske pinsebevegelsen:

Many Pentecostals... saw people rise from their sick beds and wheelchairs, or throw away their crutches at the laying on of hands and prayer. That they often returned to their former state or became worse soon after was not known to most who had witnessed the "miracles".³⁰²

iii) På større møter er det ikke uvanlig at en folkemasse kan bli lurt grunnet massehysteri eller manipulasjon. Blant annet er det rykter i Kina som går ut på at visse *qigong*³⁰³ utøvere har betalt assistenter blant publikum til å vise bedring under øvelsene.³⁰⁴

I møte med informantene er det tydelig at de mener at helbredelsene er fysiske manifestasjoner, og ikke kun består av positive emosjonelle opplevelser. Niu Wang, som har

³⁰¹ Hunter & Chan 1993:148

³⁰² Anderson sitert i Hunter & Chan 1993:147

³⁰³ *Qigong* er "en kvasi-mystisk tradisjonell kinesisk pusteøvelse" (Kindopp 2004:2).

³⁰⁴ Hunter & Chan 1993:147

en høy utdanning og som virker nøyaktig i det han uttaler seg om, ordlegger seg blant annet på denne måten:

- The only people I don't pray for healing would be people that are very old and they are sick and they are in the hospital and I pray that the peace of God may be with them, because maybe it is about time to go, but if they are young and they are in the hospital I pray that they will be healed and walk out of hospital. And I have seen healing, that people walk out of hospital – that they are very sick and the doctor couldn't heal them, but they walk out of the hospital. [...] So because of that, I am still a very strong believer that God heals today – that's one thing that I've seen over and over again.³⁰⁵

Det faktum at Wang ikke ber om helbredelse for de eldre, men kun om Guds fred, viser at han skiller mellom en fysisk erfaring og en emosjonell opplevelse. Hvis han mente at helbredelsen kun besto i en emosjonell religiøs erfaring så hadde han ikke villet holde denne tilbake fra de som lå døende på sykesengen. At Wang forteller om syke som legene ikke kunne kurere men som han ser forlater sykehuset etter forbønn taler klart om fysiske helbredelser - helbredelser som ikke på noen måte er gjemt bort fra legevitenenskapens lupe.

Selv om de fleste informantene trolig snakker sannferdig om sine opplevelser, så må man ta høyde for at de kanskje ikke har husket alle detaljene helt nøyaktig. Man må også regne med at noen av dem kan ha overdrevet. For eksempel så virker det som om Chow Huang mener at Ai Chen overdriver idet hun forteller om den fem år gamle gutten som ble født lam, men som blir helbredet etter at Chen ber for han.³⁰⁶ Etter at Ai Chen har fortalt historien på mandarin, vender Huang seg mot Chen og utbryter: “Virkelig?” (是吗[*shì ma*]), for så å gjengi en mindre spektakulær historie idet hun oversetter for meg:

2(E)// [...] In one church, when she goes there, an older lady bring her grandson, because her grandson is one leg longer and the other shorter. This is a big problem. And she says: “Can you pray for him?” And this is Tuesday. And she just: “Ok, we just pray, because I have no faith, but Jesus have faith. We just pray for him. Thursday

³⁰⁵ Muntlig intervju den 25.08.2010

³⁰⁶ Ai Chens vitnesbyrd om den lamme gutten som blir helbredet er gjengitt i sin helhet under avsnittet “Helbredelsens stabiliserende funksjon”.

they come, and the old lady give her testimony, and she said: “Oh, my grandson is totally healed. And the leg that was shorter became longer and they become equal.”³⁰⁷

Enten så mener Huang at Ai Chen overdriver for å imponere, eller så mener hun at Chen har misforstått hva som egentlig har skjedd. Chen kommer fra Henan provinsen, der befolkningen er kjent for å være “ærlige og nøysomme, men noen ganger også litt naive”³⁰⁸, og at dette ryktet om naivitet kanskje gjør at Huang tar denne historien med en klype salt. Selv om hun i dette tilfelle viser skepsis, så forteller hun likevel selv om ekstraordinære helbredelser³⁰⁹, og fornekter derved ikke at fysiske helbredelser skjer.

I møte med Hunter og Chans tre forsiktighetshensyn så virker det ikke som om de ulike faktorene som de omtaler spiller noen avgjørende rolle i informantenes historier om helbredelse: i) At informantene eller de personene de forteller om skulle ha lidd av nervøse eller psykiske plager i forkant av helbredelsene nevnes ikke med et ord. Det kan godt være at dette bunner i at det er tabu-belagt i Kina å snakke om psykiske lidelser, og at informantene derved ikke ønsker å miste ansikt. Likevel forteller Mei Li i en annen sammenheng åpent om at hennes egen mor hadde en psykisk sykdom. Moren ble helbredet fra denne mentale lidelsen.³¹⁰ Likevel var ikke denne hendelsen et ledd i en helbredelsesprosess av en fysisk plage. ii) Det kan godt hende at noen av sykdommene som informantene hevder ble borte ved forbønn har kommet tilbake i ettertid. Dette er vanskelig for informantene å kontrollere, siden noen av helbredelsene skjedde med mennesker de mest sannsynlig aldri vil treffe igjen. De helbredelsene som de selv har følt på kroppen og som fortsatt holder er likevel vanskelig å bortforklare på denne måten. Biyu Lin forteller at hun “aldri har hatt mageplager igjen”³¹¹ etter at hun ble helbredet og Kang Wu forteller at “siden den kvelden [han tok imot Jesus] har hodepinen vært borte”³¹². Mei Li, som hadde en dødelig sykdom og som verken kunne “snakke eller gå”³¹³ både snakket og gikk idet jeg møtte henne. Hun uttalte til og med at dette miraklet var grunnen til at hun var “villig til å følge Ham inntil i dag”³¹⁴. iii) At helbredelsene informantene forteller om skal ha vært et resultat av massehysteri eller manipulasjon faller på sin egen urimelighet siden ingen av helbredelsene som blir rapportert skjer på store møter.

³⁰⁷ Muntlig intervju den 05.08.2010

³⁰⁸ Hattaway 2009:2-3

³⁰⁹ Muntlig intervju den 12.08.2010

³¹⁰ Muntlig intervju den 17.10.2010

³¹¹ Muntlig intervju den 18.08.2010

³¹² Muntlig intervju den 18.08.2010

³¹³ Muntlig intervju den 17.10.2010

³¹⁴ Muntlig intervju den 17.10.2010

Med unntak av en historie³¹⁵ så skjer heller ingen av miraklene gjennom “kristne healere” som kunne ha lurt eller manipulert dem, men kun gjennom vanlige kristne som ber for de syke som befinner seg i deres umiddelbare nærhet.

Som vi tidligere har sett så hevder Hunter og Chan at helbredelsen protestantene tilbyr er en kontinuitet av hva de folkereligjøre healerne tilbyr. Selv om den kristne versjonen av helbredelse krever en ny trosorientering fra den nyomvendtes side, så er den ifølge Hunter og Chan “ikke en radikal oppfinnelse, men bevarer essensen av [kinesisk] tradisjon”³¹⁶, og blir derfor en faktor som gjør at overgangen til kristendommen blir mer glidende. I tillegg har protestantene nytt godt av den blomstrende interessen for åndelig helbredelse som de økonomiske vanskelige tidene og KKP’s liberalisering har skapt. I kjølvannet av denne blomstrende interessen har de kristne mer og mer fylt de tradisjonelle healernes sko, og derved tatt over deres instrumentelle funksjon på den kinesiske landsbygda. Når det gjelder informantene mine så hevder ingen av dem at den kristne helbredelsen på noen måte representerer en religiøs kontinuitet i forhold til kinesisk folketro. En viss kontinuitet av helbredelsens instrumentelle funksjon avslører likevel Ai Chen i en av sine narrativer:

3// My dad is also a preacher, so he taught me since I was very young. It was a lot of people in my village who *always had weird diseases. They were possessed by the evil*. Then my dad started to pray for them. As soon as he prayed, the evil just disappeared and the people felt better.³¹⁷

Her ser vi et klart tilfelle av eksorsisme som helbredelsesmetode, noe som både Hunter og Chan³¹⁸ og Florian C. Reiter³¹⁹ påpeker er en viktig helbredelsesmetode innenfor tradisjonell kinesisk religiøsitet. Ai Chen mener nok ikke at hennes fars benyttelse av eksorsisme som helbredelsesmetode er en videreføring av kinesisk folkereligjøre, men at den heller er en kristen metode som Jesus selv benyttet seg av.³²⁰ Når det gjelder befolkningen i hjembygda hennes så oppfatter nok ikke de den teologiske forskjellen, og farens funksjon som bedende

³¹⁵ Chow Huang forteller om en amerikansk helbredelsesevangelist som hun reiste sammen med. Huang forteller at store mirakler fant sted på hennes møter (muntlig intervju den 12.08.2010).

³¹⁶ Hunter & Chan 1993:146

³¹⁷ Muntlig intervju den 05.08.2010

³¹⁸ Hunter og Chan påpeker at man innenfor en animistisk virkelighetsforståelse ofte oppfatter uforklarlige sykdommer og plager som besettelse, og at den eneste utveien til helbredelse er gjennom eksorsisme. (Hunter & Chan 1993:148).

³¹⁹ Reiter påpeker at sykdommer i tradisjonell taoisme oppfattes som en straff fra de onde åndene. Han mener at man tradisjonelt i taoismen har sett på “*Krankheiten und Epidemien [...] als dämonische Bestrafungen*”, hvor utveien ofte har bestått i benyttelse av “*Exorzismus als Methode der Heilung*” (Reiter 2002:85).

³²⁰ Blant annet driver Jesus ut en ond ånd av en stum mann som straks begynner å snakke (Luk 11,14).

predikant og eksorsist blir nok derfor en videreføring av den funksjonen som sjamanene og healerne tidligere hadde i landsbyen.

7.1.3 Min vurdering av den emiske helbredelsesforklaringen på veksten

Idet informantene ved sine narrative eksemplifiseringer påstår at helbredelser fører til vekst for kristendommen i Kina, så er ikke dette på noen måte unike påstander. Til og med kinesiske akademikere med marxistisk bakgrunn hevder at påståtte helbredelser skaper vekst. I en undersøkelse de gjorde i en provins i Kina viste det seg at “54,2% av [de spurte som var] menn ga grunner som hadde med sin personlige fysiske helse å gjøre” som svar på hvorfor de hadde blitt kristne.³²¹ Det som er unikt er hvordan informantenes fortellinger og uttalelser ikke bare vitner om kvantitativ numerisk vekst (*expansion growth*³²²) på grunn av helbredelse, men at de også forteller om en kvalitativ vekst (*internal growth*³²³) hvor helbredelsene både fører til fornyelse og stabilitet i troen. Jeg tror at informantene har rett i at helbredelsens betydning for de kristne er avgjørende for hvorfor kristendommen utbreder seg – for hvis de kristne blir ivrige og styrket i sin egen tro, så vil de dele sin tro med andre, og kristendommen vil vokse numerisk.

Noe annet som også skiller det emiske perspektivet fra det etiske, og da i særdeleshet det sosiologiske, er at informantene påstår at helbredelsene er fysiske og av varig art, og ikke kun kortvarige emosjonelle religiøse opplevelser. Hvis man skal vurdere holdbarheten til disse påstandene så blir hovedspørsmålet om det er mulig at Gud griper inn og helbreder mennesker fysisk i dagens Kina. Når Hunter og Chan påstår at det ikke er vitenskapelig bevist at Gud på en fysisk måte helbreder, så glemmer de å ta hensyn til at “medisinsk vitenskap og de profesjonelle medisinerne praksis hviler på sekulære og materialistiske forutsetninger”³²⁴, og at det da oppstår en kollisjon mellom to “uforenlige virkelighetsoppfatninger”³²⁵. Hvis en person kommer til en doktor og blir sjekket både før og etter at vedkommende har blitt bedt for, og doktoren bekrefter at personen er blitt frisk, så vil doktorens forklaring mest sannsynlig være at den plutselige bedringen skyldtes “ukjente

³²¹ Kutty 2009:241

³²² McGavran & Wagner 1990:72

³²³ McGavran & Wagner 1990:72

³²⁴ DesAutels 1999:93

³²⁵ DesAutels 1999:93

årsaker”³²⁶. Denne konklusjonen bunner i at empiriske vitenskapsmenn ikke tillater noe som er “fremmed for de [vitenskapelige] premissene [...] innenfor deres domene”³²⁷. Arthur A. Vogel formulerer det slik:

The phenomena that scientific medicine deals with must be extendable to all human bodies. When something happens that is not extendable – when consequences occur that cannot be predicted or deduced – the scientific mind will say that some causal factor is operating that has yet to be discovered. Thus the search for causes goes on as unexpected events occur.³²⁸

Uansett hvor fantastiske eller uvanlige helbredelsene er, så vil altså guddommelige helbredelser alltid kunne bli bortforklart med at de er forårsaket av ukjente faktorer som legevitenskapen naturlig vil kunne oppklare ved videre forskning. Derfor blir det umulig å bevise helbredelsene i Kina vitenskapelig. Likevel så kan man si at alle tilfellene av fysiske helbredelser³²⁹ ved bønn som både mine informanter og andre kristne kinesere vitner om er vanskelig å bortforklare med tilfeldigheter – noe som derved kan vitne om en guddommelig inngripen. Hvis man skal se på det teologisk, så virker det anakronistisk å si at Gud helbredet på Bibelens tid, og at han i dag helbreder andre steder i verden, men at han ikke gjør det i Kina. Hvis premissene er at Gud finnes og at han både *vil* og *kan* gripe inn fysisk og helbrede, så må det være hans kraft som også er virksom i Kina.

Når det kommer til informantenes manglende ytringer rundt helbredelse som en kontinuasjon av folkereligiøsitet så kan det enten være fordi de ikke oppfatter det på denne måten, fordi de er klar over det men ikke ønsker å snakke om det eller fordi de på en ubevisst måte har tillatt en glidende overgang mellom disse religiøse retningene. Dette er vanskelig å vurdere. At den kristne helbredelsen har tatt den funksjonen som den tradisjonelle healingen tidligere hadde i informantenes og deres omgangskrets’ liv mener jeg likevel er ganske åpenbart. Jeg vil derfor påstå at det her forekommer en form for religiøs kontinuitet.

³²⁶ Vogel 1995:30

³²⁷ Vogel 1995:30-31

³²⁸ Vogel 1995:31

³²⁹ Som Tony Lambert påpeker så må man i møte med alle vitnesbyrdene om helbredelse i Kina ha en holdning av at man “ikke aksepterer alt [og] ikke forneker alt” (Lambert 2006:122). Selv om man ikke naivt tar alt informantene sier for god fisk, så er likevel mengden av historier om uforklarlige helbredelser så massiv at man vanskelig kan bortforklare alt som overdrivelser eller oppspinn.

7.2.1 Ordets makt

“Så kommer da troen av det budskapet en hører, og budskapet kommer av Kristi ord” sier Paulus³³⁰ og understreker derved noe som virker som en allmenn sannhet: Uten at man hører *budskapet* så kan man ikke begynne å tro. Dette kan åpenbart appliseres på alle religioner – man må høre noe om en religions lære før man kan begynne å tro på den. For mine kinesiske informanter så virket det som om *budskapet, evangeliet* eller *ordet* (Bibelens ord) likevel ikke bare besto av kognitiv informasjon³³¹ som man kunne tilegne seg for deretter intellektuelt å akseptere det, men at ordet (ved Guds virken) hadde en iboende kraft i seg selv til å skape tro. Selv om denne tankegangen er en del av et tradisjonelt protestantisk tankemønster så virker likevel påstanden om at *ordet* har en kraft i seg selv fremmed i møte med samfunnsvitenskapene – noe som derved gjør påstanden til et viktig emisk kontrastargument. I tillegg virker det som om et par av informantene målbærer at det ikke bare er ordets iboende kraft som skaper tro, men at Guds kraft også må virke på personen både før og etter evangelieforkynnelsen for at personen skal konvertere.

Chow Huang understreker hvordan de yngre blir berørt idet de får en personlig erfaring med Guds ord - i motsetning til de eldre, som ofte blir tiltrukket av mirakler og helbredelser:

- *Do you think that's one of the major reasons why "huh"³³² is growing, you know? Do you think that miracles and healings...?*
- *That's one of the reasons I think, for the most older people.*
- *Older?*

³³⁰ Rom 10,17

³³¹ At budskapet likevel har et kognitivt aspekt var de veldig klare på. Blant annet bruker Niu Wang begrepet *"informal preaching"* om forkynnelsen til lekmen som dro rundt og fortalte om Jesus (muntlig intervju den 25.08.2010). Et annet eksempel er hvordan Chow Huang forteller at det ofte er folk med høy utdanning som kommer til tro. Da jeg spør hvorfor de velger kristendommen framfor andre religioner svarer hun: *"Because when they have the high education, they want to find the truth. The truth is in the Lord"* (muntlig intervju den 12.08.2010). Med andre ord så har de som har en større mental kapasitet større sjanse til å finne sannheten enn de som ikke har det - fordi de har mulighet til intellektuelt å vurdere evangeliets sannhetsverdi opp mot andre religioners doktriner.

³³² Ordet "huh" brukes her om kristendommen. Dette er på grunn av sikkerhetshensyn siden intervjuet ble gjort på en offentlig plass i Kina.

- Yeah, because older people - the things is more easy draw them, but for the young people I think the word - the word of God - they really touch them – love - love of God. Yeah, they feel touched.³³³

Hun sier altså at de unge blir “berørt” av Guds ord, og det virker som hun setter likhetstegn mellom det å bli berørt av Guds ord og Guds kjærlighet. Det er altså snakk om en følelsesmessig erfaringsdimensjon her som de unge blir introdusert for idet de hører Guds ord forkynt, og som derved overbeviser dem i større grad enn mirakler.

Mei Li forteller om hvordan hun forkynte evangeliet til en gutt fra minoritetsgrupperingen *Wah*, og hvordan han responderer. Li svarer også på mine oppfølgingspørsmål om hvordan det har seg at mennesker konverterer bare ved å høre ordet forkynt:

- [...] I asked him: “Do you know there is a God in this world?” He said: “I have never heard that. Who is that?” I said: “It’s Jesus”. “I didn’t know”. I said: “You went to school, maybe the teacher would teach you”. He said: “No, the teacher didn’t tell us”. So I gave my Bible to him and I open the Bible and I read the book of John chapter three verse 16: “For God so loved this world, *including you*”, so I shared *the gospel with him and I also shared my testimony* with him. So he – you know – maybe two weeks after he came to me: “Dear sister, Lord spoke to me, and he asked me to read his word, could you give your Bible to me and let me read?” I said: “Ok”, so I gave my Bible to him. So he reads every day, and even if he had any question he will come to me and ask me. After one month he became the Christian. God really touched his heart. When he read the Bible, he will cry and...

- *So you say it’s just by hearing? Is this a normal reaction? You just tell the gospel – or the story – or the testimony, and people just receive like this?*

- No, people will ask you a lot of questions, and it will take some time. [...] Maybe one month or two months. But for him, God really touched his heart. [...]

- *But why do you think people are receiving after having heard your testimony and the Jesus-story?*

³³³ Muntlig intervju den 12.08.2010

- I think the importance in God already preparing his heart to receive the – the message. Not just hearing the word, but God already prepared him. Then when I shared it, we just [?] and God will make it together. [...] Like this: You just plant a seed, so maybe some other will water it, but only God can make it grow. So I think God already prepared the field – you just go to there and plant a seed – God will make it to grow.³³⁴

Gjennom historien hun forteller og teologien hun presenterer så gir Mei Li oss et innblikk i måten hun tenker på om samspillet mellom ordets kraft og Guds andre gjerninger. Gutten hun treffer hører evangeliet for første gang, men likevel så mener Li at Gud allerede har “forberedt hjertet hans” slik at han er mottagelig idet hun forteller evangeliet og vitnesbyrdet³³⁵ sitt. I samtalen de har sammen blir “*såkornet* sådd”, et begrepsbruk som Li sikkert tar fra en eller to av Jesu lignelser om såmannen³³⁶. Etter at gutten har hørt budskapet drar han hjem og går inn i en periode som Li omtaler som en periode av vekst for såkornet/ordet, hvor ordet er plantet, “noen vannet det, men bare Gud gir vekst.” I den sammenheng så spiller hun nok på et vers fra 1. Kor 3,6f: “Jeg plantet, Apollos vannet; men Gud gav vekst. Derfor er de ikke noe, verken den som planter eller den som vannet, men bare Gud som gir vekst.” Ved å spille på dette verset så viser hun klart at det er et Guds verk at ordet vokser – det er ikke noe menneske som kan ta æren til seg selv. Hun viser også at ordet ikke har en magisk kraft i seg selv, men at det vokser i menneskers hjerter kun fordi Gud vil det. I den første perioden av vekst så snakker Gud selv til gutten. Gutten er ingen kristen ennå, men forstår at det han hører inni seg er Guds stemme. Det er altså en personlig erfaring med det guddommelige som kommer i kjølvannet av hans første møte med ordet, og som bidrar til at nysgjerrigheten øker. Gud selv har altså skapt den første veksten for ordet. Så kommer den delen hvor “noen vannet”, og i historien er det Li selv som vannet ordet siden gutten kommer og stiller henne spørsmål som hun ivrig besvarer. Gutten fortsetter å lese ordet – og han opplever Gud idet han leser: “Gud rørte virkelig ved hjertet hans. Han gråt når han leste Bibelen.” Ordets fortsetter med andre ord å vokse, og etter en måned med lesning, besvarte spørsmål og følelsesmessige erfaringer med Gud så blir han en kristen. Det er altså ikke bare ordet i seg selv som fører

³³⁴ Muntlig intervju den 17.10.2010

³³⁵ Det er interessant å se at hun ikke bare forteller gutten teoretiske læresetninger, men at hun både skreddersyr det klassiske budskapet spesielt for han ved å legge til “*including you*” i Joh 3,16, i tillegg til at hun forteller sitt eget personlige vitnesbyrd (som jeg tidligere har gjengitt under avsnittet om “Helbredelsens konverterende funksjon”).

³³⁶ I den ene lignelsen sår såmannen kornet (ordet) i ulike typer jordsmonn som symboliserer menneskers hjertemenn (Matt 13,3-23, Mark 4,3-20 og Luk 8,5-15), mens i den andre lignelsen så symboliserer såkornet Guds rike som såmannen sår ut og som vokser uten at mannen vet hvordan det går til (Mark 4,26-29).

mennesker til tro, ifølge Mei Li, men en kombinasjon av at Gud forbereder hjertene, at ordet blir sådd, at noen vanner og at Gud lar ordet vokse i hjertene (ledsaget av eventuelle personlige erfaringer). Det hele er altså et samarbeid mellom Gud, Bibelens ord og de menneskene som “planter” og “vanner”.

Kang Wu forteller om hvordan han omvendte seg fordi han hørte ordet bli forkynt:

3// I was attending a meeting, when someone was preaching about how the ant prepares her bread in the summer and gathers her food during the harvest. The preacher also mentioned about what Jesus said in John chapter 6: "Do not work for the food which perishes, but for the food which endures to eternal life". *I was so touched after these words.* After half an hour, the preacher finished and asked those who were willing to receive God to come and sit in the front because he would pray for them. I was the first one who went and sat there, and said "I am willing to receive God". It was a lot of people in the room at that time, and then the preacher started to pray for me. I started to receive and believe in God. ³³⁷

Det er forkynnelsen av Guds ord som gjør at Kang Wu føler seg berørt. Han hører forkynnelse om hvordan mauren samler inn mat. Predikanten har nok forkynt ut i fra Ord 6,6ff: “Gå til mauren, du late, se på dens strev og bli vis! Enda den ikke har noen høvding, verken oppsynsmann eller herre, *sørger den for mat om sommeren og samler inn føde om høsten.*” Det er vanskelig å vite hva slags poeng predikanten gjorde ut av maurens matinnsanking. Kanskje blir maurens iver etter “å sanke inn føde om høsten” et eksempel på iveren den kristne bør legge for dagen i innhøstningsarbeidet av sjeler (jmf Luk 10,2)? Predikanten kobler uansett eksemplet opp mot Joh 6,27: “Arbeid ikke for den mat som forgår, men for den mat som består og gir evig liv, den som Menneskesønnen vil gi dere.” Kang Wu føler nok at han kun har arbeidet for den forgjengelige maten, men at han i stedet bør begynne å arbeide for en type mat som vedvarer til evig tid. Han blir nok attrahert av håpet om et mer meningsfullt liv, hvor han kan arbeide for noe som har betydning for evigheten. Ordene han hører “rører ved” han på en slik måte at han blir den første som går fram for å få forbønn. I motsetning til Mei Li, så forteller ikke Kang Wu om noen lengre periode mellom forkynnelsen og omvendelsen hvor “ordet/såkornet vokser”, men han kommer til tro i det samme han hører ordet. Betyr det at Wu framstiller det som om ordets kraft var så sterk at han

³³⁷ Muntlig intervju den 18.08.2010

ble overbevist i samme øyeblikk? Hvis man går litt grundigere inn i intervjuet, så virker dette lite sannsynlig. Jeg begynner hele intervjuet med å spørre *hvorfor* han ble kristen. Han svarer: “*God chose me*”³³⁸, før jeg presiserer spørsmålet mitt til å gjelde *hvordan* han ble kristen, for så å høre han fortelle frelseshistorien sin slik den er gjengitt ovenfor. Wu grunngir altså sin konvertering med et utsagn om at han var utvalgt av Gud. I tillegg forteller han senere at “*when I was not a believer, my mum often prayed for me*”³³⁹. Altså skyldes hans konvertering ifølge han selv en kombinasjon av Guds forutbestemmelse, morens bønner og ordets makt. At Wu mener det var overnaturlige krefter i sving i forkant av hans omvendelse vises også ved at han senere i intervjuet uttaler at han ikke visste hvorfor han plutselig dukket opp på den kristne samlingen. Det virker med andre ord som om det er en usynlig kraft som drar han dit. Det faktum at han kommer for “å høre på forkynnelsen”³⁴⁰, noe han ikke har valgt å gjøre tidligere (selv om samlingene har vært i hjemmet hans), viser at han har gjennomgått en slags prosess og er mer åpen enn før. Wu nevner også i en annen sammenheng hvordan andre heller ikke bare kan ta imot ordet med en gang, men at det kreves visse forutsetninger:

2(M)// He asks for which group it is easier to receive God: Old, young, teen-aged, or middle-aged?

3// Easier to receive Jesus?

2(M)// Yeah.

3// I don't think it would be easier for any special group. No one can receive it easily. There must be a process, and they need a *precondition*.

2(M)// But it seems like more young people are willing to receive God, right?

3// There are a lot of young people who believe in God, but it requires some *precondition*.³⁴¹

Kang Wu nevner altså at det må være en prosess i forkant og at personen må ha “en forutsetning” for å kunne komme til tro. Ved å snakke om personers “forutsetning” for å komme til tro, så mener nok Kang Wu at de, som han, er utvalgt eller forutbestemt av Gud til å komme til tro. Implisitt så mener Wu derved at deres møte med forkynnelsen av Guds ord

³³⁸ Muntlig intervju den 18.08.2010

³³⁹ Muntlig intervju den 18.08.2010

³⁴⁰ Muntlig intervju den 18.08.2010

³⁴¹ Muntlig intervju den 18.08.2010

ikke er den eneste årsaken til at mennesker kommer til tro, men at det en synergi mellom en åndelig modningsprosess, Guds forutbestemmelse og ordets forkynnelse.

7.2.2 Dialog mellom emisk og etisk perspektiv

Som nevnt tidligere så konsentrerer sosiologien seg om “vekselspillet mellom mennesker, og [...] vekselspillet mellom mennesker og samfunnsordninger ”³⁴², noe som gjør at forskerne fra denne disiplinen kun interesserer seg for den kristne forkynnelse overbevisende kraft idet den påvirker dette vekselspillet. I dette tilfelle er de ofte mer opptatt av å undersøke virkningene av forandringene som forkynnelse forårsaker enn å finne årsakene til hvorfor forkynnelse i seg selv har hatt en slik overbevisningskraft i Kina. Konklusjonen fra et etisk perspektiv av denne typen blir derved at den kristne forkynnelse i seg selv ikke har en større overbevisningskraft enn andre religioners lære, men at det kun er de sosiale og politiske omstendighetene som danner et gunstig vekstmiljø for kristendommen i Kina. Informantenes forståelse er derved helt annerledes, og åpner opp for en overskridende virkelighetsforståelse som bare kan møtes i teologiens sfære.

Informantenes syn på ordets skapende kraft er fullt ut i samsvar med tradisjonell luthersk tankegang om hvordan ordet er en del av de tre nådemidlene, *ordet, dåpen og nattverden*, og om hvordan troen blir menneskene til del gjennom disse. Det virker likevel som om mine kinesiske informanter, i likhet med mange andre protestantiske kirkesamfunn, har en mer zwingliansk vektlegging av ordets betydning, at *Guds ord* alene skaper tro, og at sakramentene (dåp og nattverd) bare har en funksjon av en offentlig bekjennelse. Som Alister E McGrath påpeker:

Luther understood the Word of God and the sacraments to be inseparably linked. Both bore witness to Jesus Christ, and both mediated his power and presence. The sacraments were thus capable of creating, as well as supporting or demonstrating, faith. For Zwingli, it was the Word of God which created faith and the sacraments which demonstrated that faith publicly. Word and sacrament were quite distinct, with the former being of greater importance.³⁴³

³⁴² Repstad 2007(A):22. *Samfunnsordninger* omfatter både forholdsvis regelmessige sosiale relasjoner, sosiale institusjoner og sosiale strukturer eller systemer (Repstad 2007(A):22).

³⁴³ McGrath 1999:188

Ingen av reformatorene, og da heller ikke kirkesamfunnene som har fulgt i deres fotspor, har likevel et slikt skjematisk og nesten mekanisk oppsett av hvordan Gud virker sammen med sitt ord i omvendelsesprosessen som Mei Li framstiller det, hvor Gud forbereder hjertene, ordet blir sådd, noen vanner og Gud gir vekst.³⁴⁴ Dette er nok erfaringsbasert teologi, hvor Li selv har lagt merke til hvordan omvendelsesprosessene som hun opplever i Kina foregår, og hvor vers fra Bibelen blir satt sammen til et gjenkjennelig mønster.

Der Mei Li kun snakker om prosesser der ordet får virke før omvendelsen kommer, så snakker Kang Wu om en prosess kombinert med forutbestemmelse. Når Wu snakker om at han er kristen fordi “Gud (ut)valgte han”³⁴⁵, så kan det være tradisjonell kinesisk skjebnetro som har påvirket han. Det som er mest sannsynlig er likevel at han spiller på vers han selv har lest i Bibelen, som omtaler de kristne som *utvalgte* (jmf. Kol 3,12, Ef 1,4, 1.Tess 1,4). Hans syn er ikke ulik reformatorenes tankegang: “*For he does not create everyone in the same condition, but ordains eternal life for some and eternal damnation for others*”³⁴⁶, et syn som i spesiell stor grad har påvirket de reformerte kirkene, men også andre protestantiske kirkesamfunn. Ut i fra det Wu sier er det likevel vanskelig å vite om han snakker om en dobbel predestinasjon eller bare om en utvelgelse til evig liv. Dette er nok fordi hans fokus ikke ligger der, men heller på alle de menneskene som Gud utvelger i Kina og som kommer til tro ved ordets makt.

7.2.3 Min vurdering av den emiske forklaringen om “ordets makt” som årsak til vekst

Hvis man bare skal se på det sosiologiske perspektivet så blir forståelsen av hva som skjer i Kina hemmet av et reduksjonistisk verdensbilde. Derfor er informantenes synspunkter når det gjelder kraften i Guds ord et viktig bidrag. At millioner av kinesere forlater sine tidligere religioner og livssyn kan ikke bare forklares med naturlige årsaker, men også med at den kristne forkynnelse har en overbevisende kraft som man ikke finner i andre religioners læresetninger. Som Kang Wu påpeker så er det *evangeliets kraft* som er grunnen til at han har valgt kristendommen framfor buddhismen: “*Of course there are lots of people who choose*

³⁴⁴ Muntlig intervju den 17.10.2010

³⁴⁵ Muntlig intervju den 18.08.2010

³⁴⁶ Calvin, *Institutes of the Christian Religion*, III.xxi.5, sitert i McGrath 1999:136.

*Buddhism. But for me, I choose to believe in God because I think, as Bible says, God has greater power – the power of the gospel.”*³⁴⁷. Informantenes argument om ordets kraft kan likevel ikke bli stående alene som årsak til at kristendommen vokser i Kina, siden den kristne forkynnelsen også er tilgjengelig andre steder i verden uten at dette i seg selv automatisk skaper numerisk vekst. Samtidig er det, som Wu påpeker, mange som også slutter seg til andre religioner i Kina på tross av at de kjenner til det kristne budskapet. Kombinert med andre årsaksforklaringer så er nok likevel dette argumentet av avgjørende betydning. Som vi har sett så er det jo heller ingen av informantene som vil la ordets makt bli stående alene som forklaringsmodell for konverteringer, men lar i stedet fenomenet knyttes opp mot prosesser der Guds utvelgende makt, Guds forberedende verk og Guds skapende verk har avgjørende betydning.

7.3.1 Bønn og bønnesvar

– *Which part does prayer have in the Chinese revival?*

- Eh... prayer...?

- *Prayer. Do you think all these things would happen without prayer?*

-No.

- *So you think prayer is a...*

-Very important.

- *Yeah, so before you go out and speak with people you always pray?*

- Yeah, when we are ready to go – the leader – the pastor will pray for us. And a lot of Christians will fast for us.³⁴⁸

I denne lille sekvensen så ser vi at jeg nesten må dra svarene ut av Mei Li. Senere i intervjuet nevner hun bønn som den tredje største grunnen til at kristendommen vokser i Kina. Niu Wang nevner også bønn, men da i samme åndedrag som helbredelse.³⁴⁹ De andre informantene nevner ikke bønn med et ord i sine sammenfatninger av hva de mener er de viktigste årsakene for vekst. Er dette fordi bønnen ikke har en så sentral plass i den kinesiske

³⁴⁷ Muntlig intervju den 18.08.2010

³⁴⁸ Muntlig intervju den 17.10.2010

³⁴⁹ Muntlig intervju den 25.08.2010

kirken som mange i vesten ofte tror? Eller er det fordi bønner er en så selvsagt del av informantenes liv, at de synes det er meningsløst å nevne den eksplisitt? Jeg tror det sistnevnte er det mest sannsynlige. I informantenes fortellinger dukker omtale av bønn og bønnesvar stadig opp i form av bisetninger – og de snakker med den største selvfølgelighet om menigheter som samles for å be. Jeg vil her først ta opp hva Mei Li sier om bønnens påvirkning på den kinesiske kirkens generelle vekst, før jeg vil gå inn på hva to av informantene sier om hvordan opplevelsen av bønnesvar kan føre folk til Kristus.

- [...] *If you see China as a whole, can you say five reasons – the five main reasons why Christianity is growing in China – protestant Christianity? [...]*
- Number one, God really blessed China. Number two, I think persecution. Number three – *by prayer*. A lot of people pray for China many, many years.³⁵⁰

For det første så virker det merkelig at Li differensierer mellom at “Gud har velsignet Kina” og “bønn”. Tidligere i intervjuet begrunner hun også veksten med at Gud har velsignet Kina, men da følger hun det opp med å si at det er på grunn av forfølgelse. Nå lister hun forfølgelse opp som et punkt i seg selv, og sier derved implisitt at Guds velsignelse har rammet Kina uten at man helt vet hvorfor. Kanskje tenker hun at Gud i sin store nåde bestemte seg for å velsigne verdens mest folkerike land som en del av sin unike plan³⁵¹, for deretter å velsigne landet i enda større mål grunnet forfølgelse og som svar på de kristnes bønner? Det er vanskelig å vite hvorfor hun skiller mellom disse årsakene. Uansett så nevner hun at bønner har hatt en direkte innvirkning på den kinesiske kirkens vekst. Hun sier at “mange mennesker har bedt for Kina i mange, mange år”. Det virker som hun snakker om den bønner som har pågått i forkant av den kinesiske vekst – at mange kristne, både utlendinger og kinesere, var tålmodige i bønn “i mange, mange år” inntil ting endelig begynte å skje. Dette betyr nok ikke at hun mener at bønnene som dagens kinesere ber ikke har innvirkning på veksten, men heller det at de første bønnene var de som utløste det plutselige gjennombruddet for kristendommen i Kina – et gjennombrudd som de kinesiske kristne kan holde ved like med sine bønner.

³⁵⁰ Muntlig intervju den 17.10.2010

³⁵¹ Mei Li bifaller en type moderne sino-teologi tidligere i samme intervju – en teologi som dreier seg om at Gud har en spesiell plan for Kina i endetiden. Noe av den samme tankegangen formidler også Bai Zhang: *“I think God really wants to bless China and he wants China to assume more social responsibilities. To help China is the last step in his great scheme of salvation”* (muntlig intervju den 05.08.2010).

I flere av informantenes fortellinger har vi allerede sett hvordan bønnesvar har ført til omvendelser i Kina. Biyu Lin ba Gud svare på hennes bønner for å bevise sin eksistens³⁵², Ai Chen opplevde at barnetroen hennes ble holdt oppe av bønnesvar hun fikk som liten³⁵³ og både Mei Li³⁵⁴ og Kang Wu³⁵⁵ nevner eksplisitt sine mødres bønner som en del av sine frelseshistorier. Chow Huang forteller om hvordan hun ville ta imot Jesus i gledesrusen over et bønnesvar:

- [...] during the summer holiday I need to go home because I study in another city, about 20 hours train. [...] Some holidays so busy I can't get any seat [...]. So I got tickets. I only can stand 20 hours go home, so I call my mum. I know that time she is a Christian. I said: "Mum, you said God can do anything. Just pray God to give me a seat." I just want to joking with my mum, because I told her: "If you want me to stand home, I can stand, but will die home [after] 20 hours". [...] And she went to the church and tell people: "Pray for me [my daughter] have a seat." [...] I buy a small chair. If I have no seat, at least I have a small chair I can sit on. But when I got on the train, I see the train full of people. I hardly can go inside. I say: "Ok, I just stand near the gate, near the door." But I found a empty seat: Ok, I just sit down a little bit. [...] I feel so shy because I don't want that anybody kick me out, say: "This my seat, you need to stand up!" You know, it is like that. [...] I just stay there and I borrow my small chair to others, because so many people stand there. And in the middle of the night, they start to check my tickets. They say: "You no seat? I say: "I didn't have a seat". "But you see here, you are lucky". I thought: "Ok, I'm lucky", you know. [...] I sit until I come home and nobody kick me out. I feel so happy, so when I open the door I say: "Mum, do you know what, I have the seat! This is miracles! Mum said: "Do you believe him?" I said: "Ok". "Do you want to go with me to the church?" I said: "Ok". You know, when you are happy, you can easy say: "Yes, yes, yes".³⁵⁶

Hele denne hendelsen kan virke som et banalt sammentreff, men for Chow Huang, som tidligere hadde opplevd hvor håpløst det var å få plass på toget, var denne hendelsen et bønnesvar og et mirakel. Denne opplevelsen gjorde at hun i gledesrus sa "ja" til å ta imot Jesus og til å bli med på møte, selv om hun først i etterkant virkelig forsto hva disse valgene innebar. Det som betydde mest for Chow var nok først og fremst erfaringen av at Gud brydde

³⁵² Muntlig intervju den 18.08.2010

³⁵³ Muntlig intervju den 05.08.2010

³⁵⁴ Muntlig intervju den 17.10.2010

³⁵⁵ Muntlig intervju den 18.08.2010

³⁵⁶ Muntlig intervju den 12.08.2010

seg om noe så lite som hennes behov for et togsete – at Gud som angivelig skulle ha skapt universet, ønsket å møte hennes behov. Bønnesvaret var personlig – derved måtte Gud være personlig.

Niu Wang mener at grunn nummer to til at kristendommen vokser i Kina er at Gud viser at han er personlig ved å helbrede og svare på bønner:

- And number two, God still heals us today, *and he still answers our prayers*, that's why he heals us. And that is different from if they would believe in a concept, in a policy or *in the government that would protect them or give benefits to them*. It's different. When all their dreams are shattered, they realize that Christ – God - only God can protect them, and only God can give them answers and comfort them. So a God that touches their heart and give them peace. Not peace from security, from the things that you have, but peace from above. So that is a God that is personal, and I think that is a number two reason.³⁵⁷

Her setter Wang blant annet opp den beskyttelsen og de frynsegodene som den kinesiske regjeringen kan gi som en motsats til de bønnesvarene, den trøsten og den freden som bare Gud kan gi. Fordi tilliten til ulike “konsept(er)”, “politikk” og regjeringens løfter stadig svekkes, så søker menneskene andre kilder for å tilfredsstille sine grunnleggende behov. “Når alle deres drømmer er knust” snur befolkningen i Kina seg derfor til Kristus. Det er også kun gjennom å be til Gud at de kan oppnå en fred som ikke materiell rikdom kan gi. Nettopp fordi det er en grell kontrast til den usikre forsørgelsen materialismen og politikerne kan tilby – så blir kineserne ifølge Wang attrahert av en Gud som viser omsorg og svarer bønn på det personlige plan.

7.3.2 Dialog mellom emisk og etisk perspektiv

Selv om de fleste informantene ikke eksplisitt løfter opp bønnens makt som en av de viktigste grunnene til at kristendommen vokser i Kina, så er det likevel noen av dem som gjør det. De som ikke nevner dette eksplisitt forteller likevel implisitt i sine narrativer om hvilken avgjørende plass bønnen har i de lokale menighetsfellesskapene – noe som må bety at de har tiltro til at bønn kan skape forandring. Sosiologene vil naturligvis ikke godta validiteten av en

³⁵⁷ Muntlig intervju den 25.08.2010

forklaring som påstår at Gud har grepet inn og selv skapt “vekkelse”³⁵⁸ og vekst på grunn av bønn, siden en slik forklaring innebærer en overnaturlig inngripen i tillegg til at den blir en altfor lettvinns løsning på et komplisert fenomen. Er informantene derved alene om å mene at veksten er forårsaket av “Den Hellige Ånds kraft”³⁵⁹? Her kommer missiologene informantene til unnsetning. Blant annet kommer Paul E. Kauffman med en liste med grunner for hvorfor flere og flere kinesere fatter interesse for kristendommen, en liste som blant annet inneholder de to følgende forklaringene: i) Det er en “demonstrasjon av kraften til den Allmektige Gud” og ii) det er resultatet av “den utrettelige bønneinnsatsen fra mange kinesiske kristne”³⁶⁰. Kauffmans liste røper en tankegang som er lik Mei Li sin, hvor Guds makt og bønnens makt likestilles med andre forklaringer og til sammen danner et samspill som skaper vekst. Som Mei Li også sier så velsigner Gud den kinesiske kirken med vekst fordi de kristne “har bedt i mange, mange år”³⁶¹, noe som med andre ord betyr at Gud til slutt begynte å virke i Kina på grunn av de kristnes bønner. Tony Lambert har en litt annen synsvinkel, hvor han først kort lister opp sosiologiske og åndelige forklaringer³⁶² på veksten, for så å uttale:

However, many Chinese Christians³⁶³ would go further than this and speak of the work of God himself and a sovereign outpouring of the Holy Spirit in revival as the motive force behind the growth of the church in China today.³⁶⁴

Lambert sammenligner deretter vekkelsen i Kina med de åndelige oppvåkningene som har skjedd i vesten, som Wesleys metodist-vekkelse, pietist-vekkelsen og vekkelsen blant Zinzendorfs etterfølgere i Herrnhut.³⁶⁵ Han sier at et av kjennetegnene på at det foregår en genuin åndelig vekkelse er når “Guds folk blir grepet av en trang til å be inderlig for de dårlige tilstandene innenfor kirken og for den uomvendte verden”³⁶⁶. Lambert og de kristne som han siterer mener derved at alt som skjer i Kina dypest sett er Guds verk, at alle de andre grunnene, både de sosiologiske og åndelige, skjer fordi Gud i sin allmektighet styrer det som skjer. Derved blir også bønneiveren et resultat av at Gud handlet først ved å sende vekkelse.

³⁵⁸ Muntlig intervju med Mei Li den 17.10.2010

³⁵⁹ Muntlig intervju med Kang Wu den 18.08.2010

³⁶⁰ Paul E. Kauffman sitert i Leung 2004:104

³⁶¹ Muntlig intervju den 17.10.2010

³⁶² De åndelige forklaringene er “kirkens lidelse og martyrdom, en lidenskap for bønn og Skriften, en evangeliseringsiver [og] en kjærlighet mellom brødre” (Lambert 1994:156).

³⁶³ Senere røper Lambert at han selv deler synspunktet til disse kinesiske kristne, at veksten dypest sett er et “bevis på Den Hellige Ånds bemerkelsesverdige verk” (Lambert 1994:159).

³⁶⁴ Lambert 1994:156

³⁶⁵ Lambert 1994:157

³⁶⁶ Lambert 1994:156-157

Fordi Lambert mener at Gud svarer bønn³⁶⁷, så mener han nok at veksten og vekkelsen vil fortsette idet de kristne stadig får bønnesvar. Kang Wu deler de samme synspunktene som Lambert. Han forklarer den kinesiske kirkens vekst ved spontant å vise til “Den Hellige Ånds kraft”³⁶⁸ samtidig som han gjennom hele intervjuet henter til at Gud har kontrollen i alt det som skjer. Selv om Kauffman og Li og Lambert og Wu har ulike syn³⁶⁹ på hvordan den kinesiske vekkelsen begynte og i hvilken grad Gud styrer alt som skjer, så er de alle enige om at vekkelsen er Guds verk og at de kristnes bønner har påvirket kirkeveksten.

Når det kommer til spørsmålet om i hvilken grad mennesker i Kina konverterer fordi de opplever bønnesvar³⁷⁰, så er ikke Hunter og Chan så opptatt av om menneskene som ber får svar eller ikke, men i hvilken grad den kristne bønner blir en kontinuasjon av bønner som praktiseres innenfor kinesisk folkereligion. Bønner innenfor den kinesiske folkereligiøsitet dreier seg hovedsakelig om “materieell trygghet, helse, harmoni i familien, syke slektningers bedring og råd for framtiden”³⁷¹. Dette er en parallell til de kristnes bønner om hjelp - med unntak av at de kristne ofte i tillegg har fokus på “åndelig utvikling og fellesskapets goder istedenfor [kun å fokusere på] personlig berikelse”³⁷². I tillegg er bruken av hellige tekster³⁷³ i de kristnes bønner en parallell til de hellige bønnetekstene fra “buddhistiske og sekteriske tradisjoner”³⁷⁴. Er det noen av informantene som røper at de kom til kristendommen fordi de opplevde en kontinuitet i forholdet mellom folkereligiøsitetens og kristendommens syn på bønn? Det er spesielt et eksempel hvor dette virker sannsynlig. Biyu Lin kommer fra en bakgrunn av buddhistisk folkereligiøsitet og forteller at hun blant annet vokste opp med en bestemor som var besatt av en ånd (ånd som hengt på hennes kropp, 鬼附在她身上 [*guǐ fù zài tā shēnshàng*]). Idet hun tester ut kristendommen er det en slående likhet mellom de bønnebehovene hun kommer med og de typiske folkereligiøse bønneemnene som Hunter og Chan nevner ovenfor: “Hjelp til å gjøre en tilfredsstillende jobb” (materieell trygghet), “hjelp slik at alle familiemedlemmene kan være ved god helse” (syke slektningers bedring) og “glede og fred”³⁷⁵ (harmoni). Når hun da får svar fra kristendommens Gud så har hun ingen

³⁶⁷ Lambert 1994:287

³⁶⁸ Muntlig intervju den 18.08.2010

³⁶⁹ Det er vanskelig å vite hvilket syn de andre informantene har på disse problemstillingene siden vi ikke spesifikt berørte disse temaene under samtalen våre.

³⁷⁰ Andre bønnesvar enn helbredelse.

³⁷¹ Hunter & Chan 1993:143

³⁷² Hunter & Chan 1993:143

³⁷³ Blant de kristne i Kina brukes ofte “oversettelser av kjente bønner fra den anglo-amerikanske tradisjonen” (Hunter & Chan 1993:145) eller bønner fra Bibelen.

³⁷⁴ Hunter & Chan 1993:144

³⁷⁵ Muntlig intervju den 18.08.2010

problemer med å konvertere, siden “kineserne gjerne ønsker nye guder velkomne, [guder] som heller har en tendens til å bli bedømt etter ytelse enn [ut i fra] teologiske kriterier”³⁷⁶. Biyu Lins folkereligjøre bønneemner førte henne altså rett til kristendommen. Dette er med andre ord et soleklart tilfelle av konvertering på grunn av folkereligjøs kontinuitet når det gjelder bønn. Hva da med de andre tilfellene som nevnes i intervjuene? For de andre informantene så dreier bønnesvarene seg om Guds omsorg for livets små utfordringer (mistede ting³⁷⁷ og togsete³⁷⁸), og om hvordan Gud frelser dem på grunn av familiemedlemmers bønner. Det som overbeviser dem er hvordan Gud på en konkret måte griper inn i deres hverdagsliv, noe som man ikke kan utelukke har en viss sammenheng med en religiøs kontinuitet.

7.3.3 Min vurdering av den emiske forklaringen om ”bønnens makt” som årsak til vekst

Sosiologien har mange gode forklaringer på hvorfor mennesker blir kristne i Kina. Likevel kommer disiplinen til kort når det gjelder å forklare at så mange kinesere kommer til tro på så kort tid. Her virker informantenes og missiologenes forklaringer om at Gud har grepet inn mer tilfredsstillende. Jeg kommer ikke til å velge side når det gjelder de to ulike synspunktene når det gjelder vekkelsens begynnelse og opprettholdelse, men jeg tror at vekkelsen som pågår i sannhet er et Guds verk og at Gud fortsetter å svare på de kinesiske kristnes bønner.

Når det gjelder bønnesvar og religiøs kontinuitet så er bønn noe som man praktiserer i alle religioner, noe som gjør at man kan snakke om en kontinuitet hver gang noen konverterer fra en hvilken som helst religion til en annen. Likevel så er den kinesiske folkereligjøsitetens fokus på de praktiske hverdagsproblemene en skreddersydd mulighet til å nærme seg protestantismens Gud – en Gud som svarer bønn på det praktiske plan.

³⁷⁶ Hunter & Chan 1993:144

³⁷⁷ Muntlig intervju med Ai Chen den 05.08.2010

³⁷⁸ Muntlig intervju med Chow Huang den 12.08.2010

7.4.1 Guds velsignelse på grunn av forfølgelse

- *But it is like this that from the early times, Christianity has been very small in China, and then after the Cultural Revolution, from seventy-eight and onwards, it has just exploded in growth. Why do you think this change has taken place?*

- I think the main reason is that God bless the China.

- *He blesses China – why does he bless China?*

- Because of all the persecution in China.³⁷⁹

Mei Lis ord sier noe om hvordan hun mener at forfølgelsen skaper vekst i Kina. Hennes svar er bare delvis representativt for informantene, siden det hersker stor uenighet blant dem om forfølgelsen skaper vekst eller om den hindrer kristendommen i å spre seg. Forfølgelse hadde uansett flere av dem fått kjenne på kroppen. Mei Li hadde blitt anholdt (mens pastoren hennes ble arrestert)³⁸⁰, Ai Chen hadde måttet flykte fra politiet³⁸¹, Chow Huang hadde blitt arrestert (mens lederen hennes fikk en tre års fengselsdom for trykking av bibler³⁸²) og Kang Wu hadde opplevd arrestasjon og tortur.³⁸³ Likevel var de fleste enige om at det var mindre forfølgelser nå enn tidligere i Kina, og at den forfølgelsen som var nå mest dreide seg om maktmisbruk på lokalt plan.³⁸⁴

Niu Wang mener at forfølgelse “skremmer folk vekk” fra kristendommen, og at protestantismen vil vokse proporsjonalt med en økende religiøs ytringsfrihet.³⁸⁵ Bai Zhang setter det faktum at regjeringen løsner litt på grepet i møte med religiøse spørsmål som den tredje årsaken til kristendommens vekst i Kina, og Chow Huang legger til i sin oversettelse at en minskende forfølgelse skaper et bedre “miljø” for vekst:

³⁷⁹ Muntlig intervju den 17.10.2010

³⁸⁰ Muntlig intervju den 17.10.2010

³⁸¹ Muntlig intervju den 05.08.2010

³⁸² Chow Huang fortalte at lederen hennes fortsatt satt i fengsel, men at han kom til å bli løslatt neste år (muntlig intervju den 12.08.2010).

³⁸³ “The first time I was arrested was when we had a meeting at my home. I just started to share my experience and tried to write something on the blackboard. Then someone suddenly locked the door. The police always lock the door first and then call to ask more people to come with cars so they can send all the people in the house church to the police office. It was already the evening when we arrived at the police office and the police asked us to kneel against the wall. They knew that the meeting was at my place and asked me something about the preaching. I didn’t kneel exactly as their requested, so they prodded me with an electric rod, which scintillated in the dark room, but I didn’t feel anything. Until now I am still very grateful for God’s help” (muntlig intervju den 18.08.2010).

³⁸⁴ Det er i særdeleshet Niu Wang (muntlig intervju den 25.08.2010) og Chow Huang (muntlig intervju den 12.08.2010) som målbærer tanken om at det nå kun er lokale forfølgelser.

³⁸⁵ Muntlig intervju den 25.08.2010

3// Thirdly, compared to before, Chinese government start to loosen the policy about religion, and they are not so stressed as before.

2(E)// The regional government is not putting big pressure, not really control and persecute, so environment better.³⁸⁶

Chow Huang mener det er en selvfølge at det ikke er Gud som sender forfølgelse og at kristendommens vekst vil øke hvis forfølgelsen stopper:

-Ok. Do you think persecution is coming from the Boss³⁸⁷?

-No, of course not, but he can use something to (?) good.

-Yeah, do you think that's a reason for growth- that they see people are willing to be persecuted, and therefore people are converting?

-Partially not important.

-No. If the persecution stops, do you think the growth would decrease?

-No, I don't believe that.

-You think it will be bigger?

-Yeah.

-You think it will be bigger than today?

-Of course.³⁸⁸

Det er viktig å se at Huang likevel har noen nyanser i sine kortfattede svar. Selv om hun sier at Gud ikke sender forfølgelse, så sier hun likevel at Gud kan bruke den til noe godt. Hun spiller mest sannsynlig på verset fra Rom 8,28: "Vi vet at *alle* ting tjener til det gode for dem som elsker Gud, dem han har kalt etter sin frie vilje." Det kan virke som om utsagnet "he can use something [?] to good" derved ikke sier så mye om forfølgelsens særegne kvalifikasjoner som Guds redskap, men mer om Guds allmakt til å benytte hva han vil til sine hensikter. Forfølgelse er likevel et av redskapene som Gud bruker – på tross av lidelsene den fører med

³⁸⁶ Muntlig intervju den 05.08.2010

³⁸⁷ "Boss" er et synonym for "Gud" som vi måtte bruke av sikkerhetshensyn siden intervjuet ble gjort på et offentlig sted i Kina.

³⁸⁸ Muntlig intervju den 12.08.2010

seg. Det andre aspektet Huang nyanserer er hvorvidt menneskene i Kina vender om eller ikke i møte med den store styrken som de kristne utstråler midt i forfølgelser. Huang sier at dette delvis *ikke* er en faktor til at kristendommens vokser – derfor må den nødvendigvis også delvis være en vekstfaktor. Likevel mener hun klart at et totalt bortfall av forfølgelse ville ha skapt en vekst som langt overgår den veksten som forfølgelsen eventuelt skaper.

Ai Chen og Mei Li er de to som sterkest tar til orde for at forfølgelsen i Kina fører til vekst for kirken – både på en overnaturlig og en naturlig måte. Ai Chen mener at hovedgrunnen til at kristendommen vokser i Kina er den overgivelsen som tidligere generasjoner har vist:

2(M)// What do you think are the main reasons for why Christianity is growing so fast in China?

3 // The main reason is this: Many ancestors have devoted themselves to Christianity. Like the Bible says: “If a grain of wheat falls into the earth and dies, it bears much fruit.” Now it’s a time of renaissance for Christianity.

2(E)// Because before they have an older generation Christian, they die for the gospel, so right now we can see the harvest.³⁸⁹

Ai Chen siterer Jesu ord fra Johannes 12,24: “Sannelig, sannelig, jeg sier dere: Hvis ikke hvetekornet faller i jorden og dør, blir det bare det ene kornet. Men hvis det dør, bærer det rik frukt.” Chen kan mene to ulike ting med måten hun siterer verset på: i) “Hvetekornet” som dør symboliserer hvordan de kristne “forfedrene” hadde en så stor overgivelse at de i åndelig forstand døde fra seg selv og sin egen egoisme, noe som førte til at menneskene rundt dem kom til tro. Denne troen har gått i arv i generasjoner, og kristendommen i Kina opplever derved en ny renessanse i dag på grunn av det grunnlaget som de la. ii) “Hvetekornet som dør” symboliserer de overgitte forfedrene som gikk i døden for sin tro. Deres såkorn (martyrdød) “bærer mye frukt”. Deres offer fører med andre ord til at Gud nå velsigner Kina med en renessanse for kristendommen. Den sistnevnte tolkningen virker som den mest opplagte. Det er også den forståelsen Huang legger for dagen idet hun oversetter Ai Chens ord og bruker ordet “*harvest*” om resultatene etter deres død. Det virker med andre ord som om Ai Chen begrunner veksten med en åndelig lov - der Gud belønner kristnes martyrdøm med vekkelse og vekst i flere generasjoner.

³⁸⁹ Muntlig intervju den 05.08.2010

Når det gjelder forfølgelse som skjer i dagens Kina, så mener Mei Li at “vekkelsen” vil øke i takt med at forfølgelsen tiltar:

- I think more persecution – more revival.
- *More persecution – more revival. So if the persecution stops, do you think the revival will stop?*
- I don't think so.
- *No. Why not? Because what you say is that it will stop if the persecution stops – in a way...*
- I think that God will use another way to bless China, but for now I think persecution is the most important thing.³⁹⁰

Mei Li forklarer altså at for øyeblikket så er forfølgelsen det *viktigste* redskapet som Gud bruker for å skape “vekkelse” og vekst, men at han kan bruke andre redskaper hvis forfølgelsen stopper. Spørsmålet blir da på hvilken måte Gud bruker forfølgelsen til å skape vekst. Både Ai Chen og Mei Li nevner at forfølgelsen gjør at de kristne sprer seg – og derved forkynner evangeliet på nye steder. Mei Li uttrykker det slik:

- [...] maybe sometimes God will through the persecution to bless the church. You know in Bible, in book of Acts, you know, when the apostles – the persecution came to them – they separate – they left and go to different places to share the Gospel. So we need some - we need persecution, you know. We needed to leave, not getting together.³⁹¹

Ai Chen nevner også hvordan “folk i Jerusalem ble forfulgt slik at de måtte flykte, men at de samtidig brakte de gode nyhetene til nye steder”³⁹². Dette er en helt praktisk forklaring: De kristne blir forfulgt. De må flykte til et nytt sted hvor de møter nye mennesker. Disse nye naboene, som aldri ville fått høre forkynnelsen ellers, kommer til tro, og derved vokser kirken. Forfølgelsen hindrer, ifølge Li, også de kristne fra å isolere seg ved at de blir nødt til å spre seg istedenfor å søke seg sammen i sine vante fellesskap.

³⁹⁰ Muntlig intervju den 17.10.2010

³⁹¹ Muntlig intervju den 17.10.2010

³⁹² Muntlig intervju den 05.08.2010

Mei Li nevner også at forfølgelsen fører kristne som ikke er så ivrige tilbake til en fornyet iver i troen:

- *It was one man who said: “Don’t pray that persecution should stop in China, because then the church in China would be like the church in Europe – it would be very lukewarm.”³⁹³*
- Yeah, I’ve heard that.
- *What do you think about this?*
- I think that’s true.
- *You think it’s true? That if the persecution stops, you think the church will lose the fire?*
- Yeah, you know now, there is a little persecution. For some cities or for some villages they have a lot of freedom. They can share the gospel on the street, but you know, for many Christians, they are like: “Oh, ok”, they don’t want to go to church anymore, just relax at home, watch TV and go out and make money for themselves. They don’t want to go and preach the gospel with people. They feel: “Wow, we have a nice house, everything is very good for us.” That’s all.
- *So it’s like a pressure to go evangelize, because...?*
- Yeah, like a ball – you know like a ball. If you just put on the floor it will stay there, but if you press it – it will like jump.
- *So you think the pressure makes the Christians go out evangelizing and therefore more people are getting saved...?*
- Yeah, for example, a brother – a leader love the Lord very much, and one day we had a meeting – the policeman came and arrest him and put him into the jail. So a lot of Christians heard these things, they began to go to the church and pray with the Christians in church. Pray for the leader and ask the Lord to set him free. You know some Christians didn’t pray, you know, didn’t go to church and even don’t read the

³⁹³ Det er Broder Yun som skal ha uttalt dette ved en anledning. I boka “Den Himmelske Mann” sier han noe lignende om forfølgelsens viktighet i Kina: “Slik situasjonen er, blir det nesten umulig for menigheten i Kina å falle i søvn. Det er alltid noe som holder oss løpende, og det er svært vanskelig å sove mens du løper. Hvis forfølgelsene stanser, frykter jeg vi vil bli selvtillfredse og falle i søvn.” (Broder Yun i Hattaway 2003:307).

Bible, but when these things happened they begin to go to church and: “Oh Lord, you just want us to be awake through these things.”³⁹⁴

For det første så forklarer Li at forfølgelsen skaper et “press” som hindrer de kristne fra å bli for komfortable i en materialistisk livsstil. Hvis forfølgelsen er fraværende vil de kristne oppleve en så stor frihet at de prioriterer jobben og hjemmekosen foran tv’en framfor gudstjenesteliv og evangelisering. For det andre så fører nøden forfølgelsen skaper til at de som ellers ikke er så ivrige blir så desperate for Guds hjelp at de begynner å be, gå på møter og lese i Bibelen. Forfølgelsen skaper med andre ord en fornyet iver hos de kristne som fører til at de evangeliserer og vinner nye mennesker for kristendommen. Selv om Ai Chen var enig i Mei Lis syn på at forfølgelsen sprer de kristne og derved fører til at det kristne budskapet kommer til nye steder, så virker det ikke som hun er enig i at forfølgelsen påvirker evangeliseringsgløden til de kristne: “Even if the government persecuted us now, we would still preach as before. If they don’t persecute us, we will still evangelize.”³⁹⁵

Mei Li forteller også at de ikke-troende reagerer med sympati istedenfor frykt³⁹⁶ idet de ser kristne bli forfulgt:

- They don’t scare it, because why? My leader – my leader was put into jail for many, many years, but all in his village – all people know him that he was a really good man. He didn’t do any bad news and said bad word – everyone know him well – so he was put into jail just because he was a Christian. [...] Yeah, you know non-Christians will think the government is so bad. [...] You know my father was not a Christian, but a lot of people persecute by the government, my father would say: “Why persecute them? They are good person.”³⁹⁷

Det er urettferdigheten i det som skjer som får de ikke-troende til å reagere. De kristne virker som helt igjennom gode mennesker – og likevel blir de arrestert av myndighetene. En ting er hvis de kristnes rykte hadde vært dårlig. Da hadde folk følt at myndighetenes inngripen hadde vært på sin plass. Siden de kristnesandel derimot er plettfri så vokser sympatien for dem proporsjonalt med at aversjonen øker mot myndighetene.

394 Muntlig intervju den 17.10.2010

395 Muntlig intervju den 05.08.2010

396 Selv om Mei Li først forneker at de ikke-troende blir skremt av forfølgelse, så innrømmer hun etterpå at “noen folk” kan bli skremt bort fra kristendommen (muntlig intervju den 17.10.2010).

397 Muntlig intervju den 17.10.2010

7.4.2 Dialog mellom emisk og etisk perspektiv

“One lesson from the Chinese Church seems to be that full acknowledgment, even celebration, of martyrdom and suffering for the faith is necessary and healthy if the Church is to move on”³⁹⁸ sier missiologen Keith Baltrop, og røper derved at han deler en oppfatning som mange fra vesten har av en kinesisk kirke³⁹⁹ som er i konsensus når det gjelder glorifiseringen av forfølgelse, lidelse og martyrdom. Mine informanter rokker ved denne tesen ved at de viser stor bredde i sine synspunkter når det gjelder hvorvidt forfølgelse og lidelse er positivt og skaper vekst. Niu Wang⁴⁰⁰ og Bai Zhang mener at forfølgelse skremmer vekk folk fra kristendommen⁴⁰¹ og at kristendommen vokser i takt med en større religiøs frihet⁴⁰². Chow Huang mener også at kristendommens vekst vil øke idet myndighetene løsner grepet om de kristne, men mener samtidig at Gud kan bruke forfølgelsen i Kina til noe godt.⁴⁰³ Selv om deres meninger skiller seg ut fra teologien som man forventer seg fra den kinesiske kirken, så er de i fullt samsvar med de sosiologiske forklaringene på hvordan kristendommen i Kina har økt i takt med KKP's økende religiøse liberalisering.⁴⁰⁴ Likevel er det to av informantene som representerer den tradisjonelle linjen. Det virker som om Ai Chen begrunner kristendommens renessanse i Kina med martyrenes død, siden de blir som “hvetekorn som dør og bærer mye frukt”⁴⁰⁵. Denne uttalelsen minner mye om kirkefaderen Tertullians ord om at “martyrenes blod er kirkens såkorn”. Tertullian la nok en litt annen mening ned i disse ordene siden han siktet til det faktum at for hver kristne martyr som døde, så kom nye mennesker til troen fordi de så overgivelsen og fryktløsheten som preget de dødsdømte. Ai Chen snakker nok heller om en åndelig lov, siden hun sier det er “vanskelig å si”⁴⁰⁶ om forfølgelsen i Kina fører nye mennesker til troen. Samtidig appliserer hun Jesu ord om hvetekornet som dør på tidligere

³⁹⁸ Baltrop 2008:120

³⁹⁹ Når det gjelder glorifiseringen av forfølgelse, lidelse og martyrdom så er det som oftest husmenighetskirken man tillegger disse synspunktene. Likevel så er det nok store deler av de som er tilsluttet TSPM, og da spesielt i distriktene, som man også kan forvente at deler slike synspunkt.

⁴⁰⁰ Selv om Niu Wang først og fremst representerer Tre-Selv kirkens syn, noe som betyr at hans syn ikke er så uventet i denne sammenhengen, så har jeg likevel valgt å nevne hans synspunkt på forfølgelse her.

⁴⁰¹ Muntlig intervju med Niu Wang den 25.08.2010

⁴⁰² Muntlig intervju med Bai Zhang den 05.08.2010

⁴⁰³ Muntlig intervju den 12.08.2010

⁴⁰⁴ Blant annet så forklarer Jilin Xu den nye oppblomstringen av religioner i det sekulariserte Kina på følgende måte: “After China implemented the Open Reform Policy, the government has relaxed its control over religions; freedom of religion has gained a proper place among the basic rights of its citizens” (Xu 2008:45).

⁴⁰⁵ Muntlig intervju den 05.08.2010

⁴⁰⁶ Muntlig intervju den 05.08.2010

kinesiske kristne og deres overgivelse, og betegner fenomenet som en av “hovedgrunnene”⁴⁰⁷ til at kristendommen vokser i dag. Veksten er med andre ord en belønning fra Gud fordi mennesker har ofret sine liv. Mei Li ser også på veksten som en velsignelse fra Gud på grunn av forfølgelse, og sidestiller “mer forfølgelse” med “mer vekking”⁴⁰⁸. Chens åndelige lov og Lis velsignelsesforklaring er nok helt uforståelige ut i fra et sosiologisk perspektiv, siden det her er snakk om at Gud skaper vekst ut i fra noe som i det naturlige skremmer mennesker bort. Det er likevel ikke slik at sosiologene har like store problemer med alle argumentene som Chen og Li presenterer. De har nok ikke problemer med å akseptere Ai Chens og Mei Lis argumenter om at kristendommen sprer seg i Kina fordi de kristne blir spredt på grunn av forfølgelse.

Mei Li forteller om hvordan de ikke-troende føler sympati med de troende og avsky mot myndighetene idet de kristne blir forfulgt. Dette minner om Tony Lamberts synspunkter når det gjelder de kristnes lidelser under kulturrevolusjonen:

By sharing the sufferings of the nation at the deepest level Christians appear to have cast off the old suspicion of being somehow less Chinese through association with a “foreign” religion. This identification in suffering appears to have made the Christian faith much more acceptable to many other Chinese.⁴⁰⁹

Fordi hele folket led, og de kristne led sammen med dem, så fikk de kinesiske kristne kastet av seg sitt utenlandske stempel og ble anerkjent som fullverdige kinesere. De kristne identifiserte seg med det kinesiske folks lidelser. Ifølge Li så går identifiseringen den andre veien i dagens Kina: Ved at de kristnes gode oppførsel blir en grell kontrast til myndighetenes tyranni, så blir det lettere for de ikke-troende å identifisere seg med de kristne enn med myndighetene.

7.4.3 Min vurdering av den emiske forklaringen om “velsignelse på grunn av forfølgelse” som årsak til vekst

Ai Chens og Mei Lis meninger om forfølgelse representerer den delen av den kinesiske kristenheten som forfekter lidelse for Kristi skyld som en sentral del av det kristne livet. Her står de på solid bibelsk grunn (Rom 8,17, 2.Kor 1,5 og 1.Pet 4,13) og følger i Paulus sine

⁴⁰⁷ Muntlig intervju den 05.08.2010

⁴⁰⁸ Muntlig intervju den 17.10.2010

⁴⁰⁹ Lambert 1994:12

fotspor, apostelen som gledet seg over sine lidelser (Kol 1,24) og som lengtet etter å få del i Kristi lidelser (Fil 3,10). Deres villighet til personlig lidelse for Kristus er med andre ord en viktig og ofte oversett del av den kristne tradisjonsarven. Det er ingen tvil om at man gjennom lidelse kan oppleve vekst i sitt åndelige liv, noe som flere vitnet om etter å ha gjennomgått “ildens renselse”⁴¹⁰ under kulturrevolusjonen. Under alle former for press er det også naturlig å oppleve det Mei Li forteller om – at man blir dratt ut av sin egen komfortsone og blir tvunget til å søke hjelp hos Gud, noe som både kan føre til kvantitativ og kvalitativ vekst. På dette planet er jeg enig i Chow Huangs ytring om at Gud i visse tilfeller kan “bruke [forfølgelsen] til noe godt”⁴¹¹. Jeg er derimot uenig i Ai Chens uttalelse om at “forfølgelsen [i Kina] er Guds nåde”⁴¹² og i Mei Lis uttalelse om at Gud bruker forfølgelsen til “å velsigne Kina”⁴¹³. At Gud bevisst sender kollektiv lidelse til sin kirke for å velsigne et land høres underlig ut i mine ører. Likevel blir dette dypest sett et teologisk spørsmål om hva som er Guds tillatelige vilje og hva som er Guds fullkomne vilje, og i ytterste konsekvens så blir dette også et spørsmål som fører oss inn i den evige debatten rundt *det ondes problem*, en debatt jeg ikke vil ta for meg nå. Siden mine to informanter bruker Apostlenes Gjerninger⁴¹⁴ som eksempel, så ønsker jeg likevel i korthet å møte dem på deres egen banehalvdel. De henviser til Apg 8,1.4 hvor “alle unntatt apostlene ble spredt omkring i Judea og Samaria” på grunn av forfølgelse og at “de som var spredt omkring drog rundt og forkynte evangeliet”. Et vers som kommer litt senere og som de ikke nevner er dette: “Menigheten hadde nå fred over hele Judea og Galilea og Samaria. Den ble bygd opp og levde i ærefrykt for Herren, og den vokste, styrket av Den Hellige Ånd” (Apg 9,31). Med andre ord så utbredte kristendommen seg geografisk i tider av forfølgelse, mens kirken ble styrket og vokste i fredstider. Kapittel 8 ser ut til å beskrive en unntakstilstand, mens kapittel 9 beskriver hvordan menighetens vekstmiljø var ment å være. Derfor blir det vanskelig å bruke Apostlenes Gjerninger som belegg for å forklare hvordan Gud bruker forfølgelse til å skape numerisk vekst.

Selv om kulturrevolusjonen og de påfølgende forfølgelsene i Kina ser ut til å ha gjort kirken sterkere og sørget for at kristendommen har blitt internalisert, så representerer nok dette et unntak heller enn en regel. Hvis man ser på andre land som opplever sterk

⁴¹⁰ Xin 2009:31

⁴¹¹ Muntlig intervju den 12.08.2010

⁴¹² Muntlig intervju den 05.08.2010

⁴¹³ Muntlig intervju den 17.10.2010

⁴¹⁴ Yalin Xin påpeker hvilken sentral rolle Apostlenes Gjerninger spiller i husmenighetsnettverket *Word of Life* og siterer deres misjonsmanual: “*The establishment and development of the early church in Acts is the model for the churches today*” (Xin 2009:162).

forfølgelse så går tendensen mer mot at kristendommen ender opp med å bli utrydningstruet i tider av forfølgelse, mens den blomstrer i tider av frihet. Så hva er det mest gunstige for kirken i Kina – forfølgelse eller frihet? Selv om den kinesiske kirken har blitt lutret og styrket gjennom forfølgelsene, så er det nok ikke alle som har opplevd det på denne måten. De menneskene som ikke har vært så sterke i troen har kanskje blitt skremt bort eller sagt fra seg troen under press, noe som igjen har ført til at det har oppstått to typer kristne, A- og B-kristne, eller for å bruke Mei Lis ord, de kristne og de “virkelige kristne”⁴¹⁵. Kirkehistorisk så minner dette om “forfølgelsen under Decius (ca år 250), da mange kristne ikke stod imot det presset som lå i påbudet om å ofre til keiseren.”⁴¹⁶ Kirkehistorikeren Brynjar Haraldsø kommenterer kirkens forhold til forfølgelse på denne måten:

Når det gjelder kirkens hellighet, så er den hellig fordi den tilhører den hellige Gud og ikke fordi kirkens medlemmer er hellige f. eks. ved å tåle forfølgelser og lidelser for sin tros skyld. Om forfølgelsene rensket kirken, så ble den dermed ikke mer hellig enn den før hadde vært. Når kirken er allmenn, så betyr det at den er for alle, dvs. også for de svake, redde og engstelige. Det betyr at kirken under forfølgelsene mistet mange som skulle hatt sin plass i kirken, og som i dens fellesskap om Guds ord og sakramentene skulle få vokse både i tro og gjerninger. Det kan neppe være noe ideal for kirken at den skal bestå av superkristne som utholder alt og tåler alt i enhver situasjon.⁴¹⁷

Med disse refleksjonene som begrunnelse så vil jeg si meg enig i ytringene til de informantene som påstår at det mest gunstige vekstmiljøet for den kinesiske kirken er et miljø preget av fred og frihet.

7.5.1 Spesielle møter med det overnaturlige: “Besøk fra himmelen”

Siden jeg har valgt å se på informantenes fortellinger som narrativ meningsytring, så ønsker jeg å ta for meg to historier som beskriver hvordan et “besøk fra himmelen” ble tungten på vektskålen i valget om å konvertere. Det er bare to av informantene som forteller om slike spesielle hendelser, noe som gjør at fenomenet kan virke som om det forekommer svært sjelden i deres verden og derfor bør være for ubetydelig til å regnes som en vekstårsak. Likevel så spurte jeg aldri informantene spesifikt om slike hendelser, men historiene kom som en naturlig del av deres presentasjon av virkeligheten. I stedet for å utforske hyppigheten av

⁴¹⁵ Muntlig intervju den 17.10.2010

⁴¹⁶ Haraldsø 1997:58

⁴¹⁷ Haraldsø 1997:22

englebesøk så vil jeg derfor heller konsentrere meg om hvilken innvirkning informantene sier at slike besøk har på deres liv.

Mei Li forteller om hvordan moren hennes måtte selge blodet sitt til sykehuset for å skaffe penger til sykehusopphold for Mei. På grunn av en kombinasjon av press fra familien og den tærende blodmangelen så ble moren psykisk syk:

- [...] So at that time my mother got a mental disease. She didn't recognize us. [...] One day my mother had a dream – an angel appeared to her and told her: “Tomorrow morning you need to go to your sister's house”, so my mother didn't know the dream, so the next morning she asked my father to take her to my aunt's house. But you know, my mother had a mental disease. My father thought: “You are kidding! Why do you want to go to your sister's house?” But my mother told: “I want to go to my sister's house!” My father didn't have [?], just took her to the aunts house. You know God is really good – he really meets my mother's need because my aunt was a Christian. So when my mother went to my aunt's house, my aunt preached the gospel to her. So at that time, my mother became the Christian – she accept Jesus immediately.⁴¹⁸

I denne historien så kommer en engel inn i en håpløs situasjon for å gi moren til Mei beskjed om å besøke søstera si. Da jeg senere i samme intervju spør Mei om moren visste at søstera var kristen sier Mei: “At that time – you know my mother had a mental disease. She didn't recognize my aunt. [...] She didn't know, just went to there.”⁴¹⁹ Uten å vite hvem hun var eller hvorfor hun skulle dit, så drar altså denne kvinnen til søstera si fordi en engel i en drøm har sagt at hun skal gjøre det. Opplevelsen med denne engelen må med andre ord ha gjort et veldig inntrykk på henne. Jeg spurte Mei Li om moren hadde beskrevet engelen for henne:

-Did she say something about how the angel looked like, or?

- She said he wear a white clothes and his head was very, very beautiful – never seen [such] a beautiful angel – yeah, like a man. He wear white clothes.

-With wings, or? [...]

⁴¹⁸ Muntlig intervju den 17.10.2010

⁴¹⁹ Muntlig intervju den 17.10.2010

- No wings, just like a man and very bright – his face is very bright – like light – sun -
sunshine –like that. ⁴²⁰

Engelen beskrives altså som en lysende, vakker mann. At det var en engel hun så må hun ha forstått i ettertid siden hun ifølge Mei på det tidspunktet aldri hadde hørt om evangeliet eller engler før.⁴²¹ Det er interessant å se at engelen ikke forteller moren det kristne budskapet, men at moren må dra til et kristent menneske for å få høre det. Idet Meis mor kommer til sin søster så får hun høre evangeliet med en gang. Meis tante har sikkert hatt mulighet til å forkynne evangeliet flere ganger tidligere før moren ble syk, men det virker som om hun aldri har grepet muligheten. Denne gangen er tanta beredt:

- After my mother got healed, my mother asked my aunt: “So why, when I go to your house, you preach the gospel with me?” So my aunt told her: “I had a word from God. God told me tomorrow you will come, and asked me to share the gospel with you. So that’s why. ⁴²²

At synet av en engel blir bekreftet som noe mer enn kun en merkelig drøm blir understreket ved at Mei Li forteller at tanta også fikk en tiltale fra Gud. Det var ingen engel som kom til henne, men hun fikk kun “et ord fra Gud” som forberedte henne på det som skulle skje. Hun trengte nok ikke en like stor åndelig opplevelse som sin ikke-troende søster for å bli overbevist om hva som var Guds vilje. Da moren får høre evangeliet tar hun imot Jesus “med en gang”. Det er nok hennes møte med engelen som har gjort henne mer mottagelig for det som søsteren har å fortelle, og derved kan hun gå rett fra å høre evangeliet til å konvertere uten å gå gjennom perioden på “en eller to måneder”⁴²³ som Mei Li ellers snakker om som det vanlige tidsrommet mellom ordets forkynnelse og mottagerens bekjennende respons. Det faktum at moren til Mei så en engel har nok også påvirket iveren i troen hennes:

-[...] So my mother began to follow Jesus and give her life to the Lord. So she read the Bible every day and she build a close relationship with God. So God really used her and raised her up to be a leader in my area. So my mother go to church every Sunday and teach a lot of Christians in church. ⁴²⁴

Niu Wang forteller om en professor som fikk et overnaturlig besøk:

⁴²⁰ Muntlig intervju den 17.10.2010

⁴²¹ Muntlig intervju den 17.10.2010

⁴²² Muntlig intervju den 17.10.2010

⁴²³ Muntlig intervju den 17.10.2010

⁴²⁴ Muntlig intervju den 17.10.2010

- [...] In 1994, there is a professor in the University, and he teaches Chinese literature, language and Western Philosophies. And he became a personal, Chinese tutor of one of my friend, and my friend is a businessman in China and so one day this professor become very sick, he was lying in bed and he was about to die. And when the doctors declared that he would die, his wife, who was also another professor in the university, was crying - sitting next to him by the bed at night. And then there is if this man in white that walk into the room in the middle of the night - didn't say a word, and now this lady professor, both of them are not Christian, and she look at this man in white and immediately she knew that this is a visit from heaven. She can't tell who it is, but it is a visit from heaven for sure. And because this man has such glow on his face, she said, but he didn't say a word. He walked in, stood for a while and he walked out. And that made that scientist professor a believer. And then the husband woke up without any more trouble. He was healed. Totally healed. And so he became a fervent believer. So when he teach now, when he teaches the western philosophy, his textbook is the Bible.⁴²⁵

Den kvinnelige professoren visste ikke hva eller hvem det var som kom inn i rommet mens hun satt på mannens sykeseng, men hun forsto at det var "et besøk fra himmelen". Uten at den skinnende skikkelsen sa noe som helst forsto hun at han representerte kristendommen.

Kanskje var dette en overnaturlig intuisjon som var en del av erfaringen? Eller valgte hun og hennes ektemann å tro at han representerte kristendommen av den enkle grunnen at det var den religionen de hadde mest kjennskap til? Dette er vanskelig å vite. Det er også vanskelig å si om Niu Wang mener at det var en engel eller Jesus Kristus som kom inn i rommet. Måten han forteller det på åpner for begge mulighetene. Det er visse likheter mellom denne fortellingen og Mei Lis englehistorie: i) I begge historiene forteller ikke de hvite skikkelsene evangeliet, ii) i begge historiene fører den overnaturlige visitten til konvertering innen et kort tidsrom, iii) i begge historiene skjer det et annet tegn som bekrefter at det himmelske besøket er autentisk (Mei Lis tante fikk et ord fra Gud og professoren ble helbredet) og iv) i begge historiene så fører englebesøket til at evangeliet blir videreformidlet til nye mennesker. Det som er spesielt med denne historien er at det er to professorer som kommer til tro. Niu Wang påpeker hvordan det må slike overnaturlige erfaringer til for å overbevise de mest intellektuelle:

⁴²⁵ Muntlig intervju den 25.08.2010

- [...] So I am very glad for the miracle in their life, because we could not convert them – they are brilliant people, they are professors, so they know how to argue left and right, they know how to do that, but I think for people like that, a miracle is a very good thing. So we don't have to explain anything. That was a touch from God, I would say. And then there are people who are simpler, they are university students that we used to go to minister to... ⁴²⁶

Det er med andre ord de som er i den høyeste intellektuelle eliten som mest av alt trenger “en berøring av Gud” av dette slaget for å bli overbevist. Studentene som er “enklere” til sinns trenger ikke slike spektakulære opplevelser for å konvertere. Ifølge Wang blir det derved de menneskene i Kina som aldri kan overbevises av argumenter som kan ende opp som verter for de “himmelske besøkene”.

7.5.2 Dialog mellom emisk og etisk perspektiv

Selv om Caroline Fielder ikke direkte forteller om “himmelske besøk”, så bevitner hun at folk i Kinas distrikter kommer til tro ved “åndelige manifestasjoner [som] visjoner og drømmer” ⁴²⁷. Bortsett fra dette så er det beskjedent med ytringer fra både sosiologisk og missiologisk hold om hvorvidt englebesøk og åndelige syner forekommer i Kina og i hvilken grad slike fenomen påvirker veksten. Man må derfor gå til en annen kulturell setting for å kunne danne en dialog. Missiologen Seppo Syrjänen har skrevet en banebrytende bok om hvorfor mennesker med en pakistansk-muslimsk kulturbakgrunn konverterer til kristendommen. Hans informanter forteller om hvordan drømmer, syner og besøk fra det hinsidige har påvirket deres konverteringsprosess. ⁴²⁸ Han siterer definisjonen til Honko og Pentikäinen på hva som er en overnaturlig opplevelse:

The basic concept of the ‘supernatural experience’ is regarded as an interactional situation in which a religious personality or, rather, through him the religious tradition actualizes an encounter with one or more supernatural beings that dominate his beliefs. In a supernatural experience, a religious frame of reference is actualized on an experiential and behavioral level. The frame of reference includes both unique and collective elements. ⁴²⁹

⁴²⁶ Muntlig intervju den 25.08.2010

⁴²⁷ Fielder 2008:53

⁴²⁸ Syrjänen 1984:129-141

⁴²⁹ Honko og Pentikäinen sitert i Syrjänen 1984:129

Med andre ord så må den personen som opplever det overnaturlige ha en religiøs bakgrunn, og den overnaturlige opplevelsen vil derved bestå av i) et møte med et eller flere overnaturlige vesener fra personens religiøse univers, ii) en manifestasjon av personens religiøse referanseramme på et opplevelsesmessig eller atferdsmessig nivå og iii) en kombinasjon av både unike og kollektive elementer innenfor denne referanserammen. De av Syrjäns informanter som hadde hatt overnaturlige opplevelser bekreftet nesten uten unntak tesene i denne definisjonen – siden de som oftest møtte personer/vesener som de kjente igjen fra Koranen som viste dem veien til kristendommen. Når det derimot gjelder mine informanters opplevelser så følger de ikke mønsteret som denne definisjonen fastlegger. Ingen av informantene hadde en religiøs referanseramme som de kunne forstå opplevelsene sine ut i fra. Verken den kvinnelige professoren eller hennes mann hadde en religiøs bakgrunn, men likevel så forsto de at personen som kom på besøk var en representant for kristendommen. Den himmelske skikkelsen dukker opp helt uventet og forårsaker derved en radikal omveltning på det livssynsmessige planet. Mei Lis mor blir heller ikke framstilt som religiøs, og Mei Li understreker senere i samme intervju at moren aldri hadde hatt kjennskap til verken engler eller kristendommen før det påståtte englebesøket.⁴³⁰ I tillegg hadde moren utviklet en psykisk lidelse som gjorde at hun ikke gjenkjente ting som hun ellers under normale omstendigheter ville gjenkjent – noe som underbygger påstanden om at det hun opplevde kom plutselig som ut av intet, og ikke som en hendelse som hun selv kunne ha konstruert ut i fra sin egen referanseramme.

7.5.3 Min vurdering av den emiske forklaringen om "himmelske besøk"

Siden mine informanter ikke eksplisitt legger fram dette som et argument for at kristendommen vokser i Kina, men kun på en indirekte måte henter til dette gjennom sine fortellinger, så kan jeg heller ikke gjøre en vurdering av holdbarheten til noe som ikke er et uttalt vekstargument. Likevel vil jeg påpeke at de "himmelske besøkene" som mine informanter forteller om blir vanskeligere å bortforklare som konstruerte erfaringer på grunn av deres manglende religiøse bakgrunn, noe som tilsier at deres erfaringer mest sannsynlig er autentiske. Selv om det virker som at slike overnaturlige besøk ikke forekommer så ofte i Kina og derved ikke kan tillegges vekt som et vekstargument, så er ringvirkningene av slike møter mellom himmel og jord uvurderlige. Historier som disse vil bli fortalt og gjenfortalt, og

⁴³⁰ Muntlig intervju den 17.10.2010

de vil mest sannsynlig styrke troen til de troende og utfordre livssynet til de ikke-troende i Kina.

8 Emiske forklaringsmodeller av ikke-religiøs art

“In the rural and small towns in China, when asked about the rapid church growth most Christians would give you an immediate answer: the Spirit moves.”⁴³¹ Denne uttalelsen setter ord på hva mange fra vesten forventer at de kinesiske kristne skal forklare kristendommens vekst med: Den Hellige Ånds verk. Som vi har sett på i forrige kapittel så stemmer det til en viss grad at informantene forklarer veksten ved å vise til Guds kraft og inngripen. Blant annet sier Kang Wu direkte at den viktigste årsaken til at kristendommen vokser i Kina er “Den Hellige Ånds kraft”⁴³². Likevel setter Wu opp de kristnes evangeliseringsinnsats og tomheten i menneskers hjerter etter Mao Zedongs død som de påfølgende årsakene til veksten. Dette er et mønster som også går igjen hos de andre informantene: De har en blanding av religiøse og ikke-religiøse⁴³³ årsaksforklaringer på veksten. Dette kapitlet vil derfor være et verdifullt forskningsbidrag siden det viser at kinesiske kristne har et mer balansert og reflektert syn på vekstens årsaker enn tidligere antatt.

8.1.1 Relasjoner

“Because my *friend* tells me about Jesus, I come to belief in Jesus Christ and that’s the number one⁴³⁴ reason [for why Christianity is growing in China]”⁴³⁵ sier Niu Wang, og gir derved et lite hint om hvilken viktig plass de mellommenneskelige relasjonene har i den kinesiske kirkens vekst.

Vi har allerede sett mange eksempler på hvordan informantene forteller om hvilken avgjørende betydning familiemedlemmer har hatt i deres konverteringsprosess. Familierelasjoner er derfor en svært viktig faktor til at nye mennesker blir en del av den kinesiske kirken. Biyu Lin forteller derimot at hele familien hennes er buddhister, men at sjefen hennes og hans familie er kristne og tok henne med til kirken:

⁴³¹ Zhaoming 2005:437

⁴³² Muntlig intervju den 18.08.2010

⁴³³ Når jeg bruker begrepet *ikke-religiøs* om deres forklaringer så mener jeg ikke at informantene fornekter at det er Gud som virker gjennom disse faktorene, men heller at man fra et perspektiv utenifra kunne ha påpekt at disse vekstvilkårene kunne ha forekommet uten Guds inngripen.

⁴³⁴ Niu Wang omtaler flere årsaker som “*the number one reason for growth*”. Når han bruker denne formuleringen om en vekstfaktor så er det nok kun for å understreke at denne er én av de viktigste årsakene til vekst, og ikke nødvendigvis at den er den viktigste.

⁴³⁵ Muntlig intervju den 25.08.2010

3// [My boss] often told me some stories about Jesus, but I didn't believe it at first. Because my family is Buddhists and they believe in all superstitions, I couldn't accept what my boss said to me at the beginning. After I had been working there for half a year, I was not happy at all and often felt emptiness. One day when I talked about it with the wife of my boss, she suggested me to go to the church and listen to the preaching there. So I went to the church.⁴³⁶

Biyu Lins sjef bruker den naturlige relasjonen som oppstår mellom en sjef og en ansatt som en plattform for forkynnelse. I begynnelsen er ikke Lin åpen for det hun hører på grunn av sin buddhistiske bakgrunn. Etter hvert blir hun bedre og bedre kjent med sjefens kone, og tilliten blir så stor at Lin kan betro seg til henne om sine eksistensielle utfordringer (en indre tomhet og mangel på glede). Det er i denne situasjonen at sjefens kone foreslår at Lin skal bli med på et kristent møte. Biyu Lin ville nok aldri oppsøkt et kristent møte på egen hånd, men på grunn av at det ligger en tillitsrelasjon til denne kvinnen i bunnen så gir Lin det kristne fellesskapet en sjanse.

Chow Huang mener at det er flere i Kina som kommer til tro gjennom vennskap enn gjennom annen type evangelisering.⁴³⁷ Niu Wang trekker også fram vennskapsevangelisering som den vanligste måten som kristendommen vokser på:

- [...] Everybody can preach Jesus. So because of that, they are able *to network and pull in their friends [and] relatives* to their homes⁴³⁸ and then they can talk about Christ there, and so house gathering in small groups or just because friends talk to friends, relative talk to relative, you can't control that, I mean how on earth can you control that kind of thing? And so because of that, the informal preaching, as we say, laymen doing it, Christians doing one to another, and Christianity just spread. There is no need to come to church to accept Christ; you can accept Christ anywhere, as long as your *friends* are able to pray with you, to help you through why and what you are believing.⁴³⁹

⁴³⁶ Muntlig intervju den 18.08.2010

⁴³⁷ Muntlig intervju den 12.08.2010

⁴³⁸ Niu Wang snakker nok ikke først og fremst om typiske husmenigheter her. Denne antagelsen bekreftes av differensieringen han gjør mellom "kirken" og "hjemmene". Wang snakker nok derfor mer om impulsive sammenkomster i hjemmene, eller om bibelstudium og bønn i hjemmene, noe som både Tre-Selv kirken og husmenighetene praktiserer.

⁴³⁹ Muntlig intervju den 25.08.2010

Det er med andre ord ved at de kristne sprer budskapet gjennom sitt naturlige sosiale nettverk at kristendommen vokser. Ved at de “drar inn sine venner og familie” i hjemmene sine og forteller dem om Jesus der, så får kristendommen også et mer personlig preg. Selv ikke konverteringen eller oppfølgingen må skje i en kirkebygning, men det holder at man er omgitt av kristne venner som ber for en og forklarer trosinnholdet nærmere. På grunn av den fleksibiliteten som denne formen for vennskapsevangelisering skaper, så oppstår det en vekst som ingen kan kontrollere.

Når Niu Wang snakker om det kristne fellesskapet i hjemmene som et generelt fenomen i Kina, så snakker Chow Huang om det særegne som preger fellesskapet i husmenighetene:

-They love each [other] and encourage each other, and [it is] easy to handle each other, you know. To have a relationship - *a close relationship*. [...] But when you go to the big [Three-Self church], you don't know everybody, you know. The teacher they don't know you, even if you go many thousand times. It's too many people. Sometimes you feel offside. But in the cell it is different. Encourage each other, just *like a family*. More easy to handle other people. And encourage you to bring more people. Cause you *feel you are loved*.⁴⁴⁰

Her beskrives et fellesskap bestående av nære relasjoner, og for Huang blir *familien*⁴⁴¹ det mest nærliggende å sammenligne fenomenet med. Det er snakk om et familiefellesskap hvor man blir “oppmuntret” og “føler seg elsket”. Huang setter opp den manglende oppmerksomheten den enkelte møter i Tre-Selv kirken som en grell kontrast til den oppmerksomheten og kjærligheten individet blir møtt med i husmenighetsfellesskapet. På grunn av at den enkelte føler seg elsket, så blir det naturlig “å ta med flere folk”. Biyu Lin, som selv bare har vært en del av en husmenighet et par måneder, forteller om hvordan de bevisst legger opp til relasjonsbygging i forbindelse med gudstjenestene:

- Many people stay [after the meeting] *to communicate*. For example, if any of them need help, they can stay longer. If you are busy, you can leave first. If you are free,

⁴⁴⁰ Muntlig intervju den 12.08.2010

⁴⁴¹ Senere i intervjuet bruker hun faktisk uttrykket “å bli et familiemedlem” om å bli en kristen (muntlig intervju den 12.08.2010), og i likhet med de andre informantene med husmenighetsbakgrunn så omtaler hun alltid enkeltpersoner fra menighetsfellesskapet som “søster” og “bror”.

you can stay there. [...] Also when people go to church the first time, we will ask where you are from and *who bring you here*, in order to communicate. ⁴⁴²

Det skapes et rom for kommunikasjon i etterkant av møtene, men likevel ikke på en slik måte at noen blir tvunget til å sosialisere. De som ikke har tid eller mulighet har frihet til å gå. Når folk er der for første gang så tar Lin det som en selvfølge at de ikke har kommet på egenhånd, men at familie, kollegaer eller venner har tatt dem med seg. Likevel så virker det som om fellesskapet hun er med i har en bevisst strategi i å inkludere disse ved å ha faste spørsmål som åpning på samtalene for å kunne “kommunisere” og bli bedre kjent med dem. På den måten kan nykommerne få flere venner, og derved bli sterkere knyttet til fellesskapet.

8.1.2 Dialog mellom emisk og etisk perspektiv

Sosiologene bekrefter informantenes forklaring om hvordan folk blir rekruttert til det kristne fellesskapet gjennom nære relasjoner. Blant annet så utga *Shanghai Academy of Social Science* et detaljert studium av moderne religion i Kina, hvor en av de sosiologiske forklaringene de kom med på hvorfor kristendommen vokste raskere enn de andre religionene var at de kristne tilbød et unikt fellesskap med “sterke sosiale bånd” ⁴⁴³. Hunter og Chan setter også opp relasjoner som en årsak til at kristendommen vokser, og de nevner spesielt hvordan grupper av unge jenter blir dratt inn i menighetsfellesskapet gjennom en form for gruppentallitet ⁴⁴⁴:

Another cause of church attendance is a kind of peer-group pressure. Some people went to church merely to accompany their friends but gradually became converts themselves. [...] Local girls, before they start courting, like to go out in groups of three or four. They visit each other after school or work, and may go to cinemas, dances or restaurants together. [...] It seems quite natural for such groups of young women to attend church together on Sundays. ⁴⁴⁵

At mennesker blir rekruttert til religiøse fellesskap gjennom nære relasjoner er ikke bare et fenomen i Kina, men det er også et allment fenomen ifølge sosiologisk forskning. I Lofland og Starks pionerartikkel om konverteringssosiologi så drar de følgende slutning ut i

⁴⁴² Muntlig intervju den 18.08.2010

⁴⁴³ Lambert 1994:114

⁴⁴⁴ To av informantene nevner en slik gruppentallitet blant venninnene: Biyu Lin nevner at hun dro med venninnene sine på kristne møter (muntlig intervju den 18.08.2010) og Chow Huang begynte i en husmenighet fordi ei venninne tok henne med dit (muntlig intervju den 12.08.2010).

⁴⁴⁵ Hunter & Chan 1993:190

fra sine funn om en amerikansk sekts rekruttering: “*Conversions frequently moved through preexisting friendship pairs or nets*”⁴⁴⁶. Carsten T. Vala og Kevin J. O’Brien understreker også denne åpenbare mekanismen:

For religious movements, a current member connects someone they know with a community of believers, places a text in their hands, or sits alongside them through a broadcast. [...] Close personal ties enhance feelings of trust and offers newcomers reassurance, while also providing recruiters with opportunities to apply subtle forms of pressure (“If you go, I’ll go too”). [...] Social networks, in short, are a crucial “pull factor” that connect recruits with a chance to participate.⁴⁴⁷

Innenfor dette allmenne fenomenet av relasjonsrekruttering så påføres den potensielle konvertitten altså et underliggende sosialt press fra den som rekrutterer – et press hvor pressmiddelet er den overhengende faren for at relasjonen skal lide skade. Chow Huang innrømmer at hun opplevde en viss form for sosialt press både idet hun ble tatt med på møte, idet hun ba frelsesbønn og idet hun gikk med på å døpe seg:

- Mum said: “Do you believe him?” I said: “Ok”. “Do you want to go with me to the church?” I said: “Ok”. You know, when you are happy, you can easy say: “Yes, yes, yes”. And the next day, *I have to go with my mum because I already promise her*. But when I go to there, and her leader said: “Do you want to receive?” You know Chinese people – face is very important. *I don’t want to lose face*, I don’t want to refuse him [her]. I said: “Ok”. And she said: “I lead you receive the Lord”. “Ok”, I said, “I repeat”. And funny things, you know, she said: “You need to baptize”. I said: “What?”. She said: “After three days we have a chance, you can baptize in the river. I said: “Ok”. It was hard to refuse it, I just following.⁴⁴⁸

Idet hun blir tatt med på møte er det fordi hun i et svakt øyeblikk har lovt moren det, og hvis hun bryter dette løftet så frykter hun nok at det skal tære på relasjonen deres. Idet Chow godtar å repetere en frelsesbønn og å døpe seg så er det derimot en annen frykt som driver henne – frykten for å miste ansikt foran den kristne lederen. Chow Huang sier selv at “ansiktet er viktig” for det kinesiske folket⁴⁴⁹, noe som også Hsien Chin Hu bekrefter i sin artikkel kalt

⁴⁴⁶ Lofland og Stark 1965:871

⁴⁴⁷ Vala og O’Brien 2008:108-109

⁴⁴⁸ Muntlig intervju den 12.08.2010

⁴⁴⁹ Som vi tidligere har sett så påstår Wolfram Eberhard det stikk motsatte – at “skyld” betyr mer enn “skam” i den kinesiske kulturen (Eberhard 1967:120). Kanskje dette ikke trenger å være en motsetning, siden Eberhard fokuserer på den religiøse dimensjonen ved kulturen, mens Chow Huang her snakker om den mellommenneskelige dimensjonen.

The Chinese Concepts of "Face", hvor hun differensierer mellom to typer "ansikt", *lien* og *mien-tzū*:

Lien refers to the confidence of society in the moral character of ego. [...] A disregard for the standards of behavior causes the group to doubt the moral character of the individual and to question his ability to perform his roles. This "loss of *lien*" puts ego outside the society of decent human beings and threatens him with isolation and insecurity. *Lien* is not only an external sanction for behavior that violates moral standards, but constitutes an internal sanction as well. [...] *Mien-tzū* differs greatly from *lien* in that it can be borrowed, struggled for, added to, padded, - all terms indicating a gradual increase in volume. It is built up through initial high position, wealth, power, ability, through cleverly establishing social ties to a number of prominent people, as well as through avoidance of acts that would cause unfavorable comment.⁴⁵⁰

Chow Huang er nok mest redd for å miste *lien*. Hun er redd for at den kristne lederen skal tro at hun er en dårlig person hvis hun nekter å delta i bønner og dåpen. Hvis denne typen sosial frykt var motivasjonen for Huangs første skritt i troen, hvordan kan det da ha seg at hun i dag fortsatt er en aktiv kristen? For å prøve å finne et svar på dette så vil jeg gå til et av Robert W. Hefners forskningsbidrag, et bidrag som handler om hvordan store deler av den muslimske befolkningen på den indonesiske øya Java konverterte til kristendommen. Hefner mener at javaene, etter å ha bekjent sin nye tro, gikk inn i en prosess av indre rasjonalisering idet de ble konfrontert med sider av troen som de på forhånd ikke var klar over:

After publicly committing themselves to Christianity most of the post-1965 converts still had an only elementary understanding of their new religion. Having put their conversion on public record, however, they had taken it from the realm of abstract reflection and made it a social fact, with far-reaching consequences for their social relationships. Even when the converts discovered that Christianity had entailments other than those they expected, they could not revert from their faith. Public profession of the faith had inspired an interior rationalization quite unlike anything that would have occurred on a purely individual basis. The faith of these young men and women had been made practically compelling by their public declarations and the intense self-legitimation those declarations inspired.⁴⁵¹

Siden de hadde bekjent troen offentlig, så var det lettere å akseptere de vanskelige og uventede sidene ved kristendommen enn å møte den sosiale skammen som et tilbaketog ville ha medført. For å kunne akseptere disse nye kravene så begynte intense prosesser av indre rasjonalisering – prosesser som ikke ville ha startet hvis de hadde konvertert i det skjulte. Hvis man tar utgangspunkt i denne forklaringsmodellen så kan man enkelt forklare Chow Huangs handlingsmønster. Hun bekjenner troen sin til moren, og i møte med de nye utfordringene som den kristne lederen fronter henne med så vil hun ikke "miste ansikt" ved å

⁴⁵⁰ Hu 1944:61

⁴⁵¹ Hefner 1993:120

gå bort ifra det som hun tidligere har bekjent. Hun ber derfor både frelsesbønn og blir døpt, noe som gjør at det blir enda vanskeligere å trekke seg tilbake. I tillegg får hun mange nye venner som også deler den samme troen. Derved kommer hun dypere og dypere inn i det kristne miljøets sosiale nettverk, noe som igjen fører til at hun heller velger å gå inn i en indre rasjonaliseringsprosess av troen i møte med utfordringer enn å forlate troen. Etter hvert fører en kombinasjon av disse prosessene og egne troserfaringer til at troen blir hennes egen, noe som igjen fører til at hun går fra å være “en verbal konvertitt”⁴⁵² til å bli “en fullstendig konvertitt”⁴⁵³. Ut i fra et etisk perspektiv så har derved ikke det sosiale presset bare ført Huang til troen, men det har også gjort at Chow Huang har blitt værende i den helt til den har blitt hennes egen.

8.1.3 Min vurdering av relasjonsbygging som vekstargument

Flere av mine informanter hevder at mye av den kinesiske kirkens vekst skyldes vennskapsevangelisering, noe som også sosiologene bekrefter, både på det allmenne planet og som et særskilt kinesisk fenomen. Selv om mange kommer til tro gjennom relasjoner, så er det viktig å understreke at det ikke er *på grunn av en relasjon* at mennesker kommer til tro, men at relasjonen kun er et bindeledd mellom den potensielle konvertittens verden og den troendes verden. Selv om Biyu Lin aldri ville vært på et kristent møte hvis ikke sjefens kone hadde invitert henne, så var det først i gudstjenestens atmosfære at Lin fikk en erfaring med Gud som gjorde at hun konverterte.⁴⁵⁴ Derfor mener jeg at relasjonsrekrutteringen ikke kan stå på egne ben som en fullverdig forklaringsmodell på hvorfor kirken vokser, men at den likevel kan spille en avgjørende rolle som medvirkende faktor i kombinasjon med andre forklaringer.

8.2.1 Sosialt hjelpearbeid

“*Social relief work contribute to the growth of Christianity, but I don’t think that is the major reason*”⁴⁵⁵ sier Niu Wang, og setter med denne uttalelsen tydelig ord på noe flere av de andre informantene kun ymter fram på om. Selv om sosialt hjelpearbeid derved ikke regnes som en

⁴⁵² “*Verbal converts [are those] who professed belief and were accepted by core members as sincere, but took no active role in the [sect]*” (Lofland og Stark 1965:864).

⁴⁵³ “*Total converts [are those] who exhibited their commitment through deeds as well as words*” (Lofland og Stark 1965:864).

⁴⁵⁴ Muntlig intervju den 18.08.2010

⁴⁵⁵ Muntlig intervju den 25.08.2010

hovedfaktor, så påvirker den i hvert fall kristendommens vekst til en viss grad i Kina. Det avgjørende spørsmålet blir da på hvilken måte den gjør det?

Niu Wang forteller først om sosialt hjelpearbeid som de kristne gjør i byene i forhold til mennesker med AIDS, spedalske og i forhold til hjemløse barn. Han mener det viktigste er at de gode gjerningene kommer først, og at evangeliet deretter kommer senere:

- When Christians going to do relief work, what they are doing is that the people we reach out to would be needing help. Otherwise we won't go, and one of the help we give them, besides sometimes doing good for them, is to counsel them. And in counseling them we give them the love of God, we give them the peace of God, because when people needs help they are uncertain in their heart. [...] And because of that people know that you are a Christian. And so there are times they would accept, there are times where they would think about whether they want to accept, but they would not reject because you are doing good for them. I am pretty confident that we should preach our gospel – it's a matter of time. What come first – your gospel come first, or your good works come first? [...] To me I have the patience to wait. And it comes to pass that people ask me: "Why are you so good to us?" And then we are able to tell them our reason for doing so.⁴⁵⁶

Wang mener at det kun er etter at de troende tålmodig har vist kjærlighet over en lengre periode at de ikke-troende spør hvorfor de kristne gjør dette. Da kan evangeliet forkynnes. Da jeg senere spør han om han har hørt om noen som har tatt imot Jesus på grunn av de gode gjerningene som de kristne i Kina gjør, så svarer han likevel: *"I haven't heard about someone who did that, so I can't say. I can't even say these words like: "I'm sure someone would become Christians because they see it"*⁴⁵⁷.

Ai Chen mener at det viktigste det kristne sosiale hjelpearbeidet bidrar med er å gi Jesus og kristendommen et godt rykte i Kina:

3// At my mum's hometown, if somewhere the bridge is broken, nobody would go to repair it, but as soon as the church calls for Christians, all Christians would go to repair and fill the vacancy under the bridge. Also when the road is broken somewhere, most people would only repair it when the local government pays them, but Christians

⁴⁵⁶ Muntlig intervju den 25.08.2010

⁴⁵⁷ Muntlig intervju den 25.08.2010

told the local government that we don't need money to repair it. After they repair the bridge, the people in the local government think that *Christians are nice people*. If you tell them to thank God, they will also show appreciation to God.

2(E)// [Oversettelse.]

1//2(M)// Do you know about someone who became Christians because they saw the love of Christians - they saw the social work they are doing?

3// Yeah, there are some people like this. Jesus has a good reputation in China. No matter whether they believe in God or not, they would think *Jesus is a nice person*.⁴⁵⁸

De kristne får favør hos de lokale myndighetene fordi de hjelper til med brobygging og veiarbeid uten å kreve betaling. Ryktet de får er at de er "gode mennesker". Dette fører også til at den gjengse kineser får et godt inntrykk av Jesus, noe som igjen fører til at "noen mennesker" kommer til tro. Det kristne sosiale hjelpearbeidet har med andre ord en funksjon av omdømmebygging i Kina.

Mei Li forteller om en liten gutt som blir kristen på grunn av de kristnes sosiale hjelpearbeid:

- A group from our church, they *went to the earthquake area*, and open a restaurant. So every day they cook for the people. When they are eating, they will play the Christian songs and they will play the story of the Jesus to them and they will ask the question: "Who the Jesus?", like this. So *if someone is interested in Jesus*, our coworkers, the missionaries will share the gospel with them. A [boy], maybe only nine or eight years old, God really touch his heart. So when he was eating, [...] a brother played the Jesus story to them, so this boy cried and asked the missionary: "Who the Jesus? Can you share more?" [...], so the brother shared the gospel and told the Jesus-story to him. [...] This boy asked the missionary: "*Why you cook the meal for us every day, and you didn't ask us money?* If you asked us we can't come because we don't have the money to pay it." [...] He said: "We are Christians, so God tell us to do that, just to show Gods love to you. He cried and he said: "Thank you Lord, and if I became a Christian, will God receive me?" The missionary said: "Yeah, God really need you and he love you and he want to receive you and want to accept you to be his child." So

⁴⁵⁸ Muntlig intervju den 05.08.2010

at that time he said: “Please pray for me”. The missionary prayed for this young boy.

459

For det første så skjer det en katastrofe – et jordskjelv – og de kristnes første respons er ikke at de passivt bare ber for jordskjelvsofrene, men de drar dit og åpner en matstasjon. Samtidig som folk spiser så avspilles både kristen musikk og “historien om Jesus” (mest sannsynlig en film om Jesus) i bakgrunnen. Det er interessant å se at de ikke forkynner verbalt til alle som er tilstede, men kun til de som er “interessert i [å høre om] Jesus”. Idet jordskjelvsofrene mottar mat blir spørsmålet fra den lille gutten gjort til allemannseie: “Hvorfor serverer dere oss gratis mat?” Da kan de kristne arbeiderne fortelle at Guds kjærlighet er deres motivator, og på samme måte som dette svaret fører gutten til omvendelse, så kan dette lede folk til Gud. Mei Li mener altså, i motsetning til Niu Wang, at kristent sosialt hjelpearbeid er en direkte årsak til at mennesker omvender seg i Kina. At mennesker blir kristne på grunn av at de kristne viser kjærlighet i praksis er også Kang Wus vitnesbyrd:

- I heard that some Christians were serving in the local hospital in Sichuan Province, which really moved so many people to believe in God. Then they built a church there and there are many people in the church now. ⁴⁶⁰

På tross av disse vitnesbyrdene er det ingen av informantene som mener at kristent sosialt hjelpearbeid er en av hovedårsakene til at kristendommen vokser i Kina.

8.2.2 Dialog mellom emisk og etisk perspektiv

Så langt jeg vet så finnes det få Kina-eksperter som hevder at sosialt hjelpearbeid på en direkte måte fører til omvendelser i Kina, noe som gjør at historiene som noen av mine informanter forteller blir ganske unike. De fleste av ekspertene er nok heller enig i Ai Chens uttalelse om at det kristne sosiale hjelpearbeidet først og fremst både gir de kristne og Jesus et godt rykte i Kina ⁴⁶¹. Blant annet så uttaler Tony Lambert følgende etter å ha beskrevet de kristnes sosiale nødhjelpsinnsetts:

Such practical demonstrations of Christian love have broken down much prejudice. No longer is it said, as in the old days, “One more Christian – one less Chinese!” Christians are seen as moral examples and model citizens

⁴⁵⁹ Muntlig intervju den 17.10.2010

⁴⁶⁰ Muntlig intervju den 18.08.2010

⁴⁶¹ Muntlig intervju den 05.08.2010

whose self-sacrificing care often shines out in painful contrast to venal officials who mouth empty slogans about “serving the People”. Whereas in the days of Mao, Christians were a despised and suspect minority, viewed as a subversive force linked with foreign imperialism, today there seems much evidence that in the eyes of the general populace, both peasants and intellectuals, Christians are often respected and seen as a force for good in society.⁴⁶²

Med andre ord så har de kristnes gode gjerninger og deres sosiale hjelpearbeid på en svært effektiv måte forbedret omdømme til kristendommen i Kina. På grunn av at de kristne har vist kjærlighet i praksis så har kristendommen gått fra å være en fremmed religion til å bli en religion som har blitt internalisert og godtatt i den kinesiske kulturen.

8.2.3 Min vurdering av kristent sosialt hjelpearbeid som vekstårsak

På tross av at mine informanter forteller et par historier om direkte omvendelser på grunn av sosialt hjelpearbeid, så virker det som om disse hendelsene er visse unntak i en ellers forutsigbar regel. Da er Ai Chen og Tony Lambert mer på sporet i sine uttalelser om det sosiale hjelpearbeidets funksjon som redskap for omdømmebygging i Kina. Selv om det sosiale hjelpearbeidet derved ikke på en direkte måte fører så mange til tro, så må ikke effekten av en slik kollektiv holdningsendring undervurderes. Nedbrutte fordommer kan føre til åpenhet og nysgjerrighet, noe som igjen på lengre sikt kan føre til konverteringer.

8.3.1 I byene: Tomhet og mangel på tilhørighet, spesielt blant de unge

*“There are great needs in cities, and if you are able to reach out to them [the young people] – they will come to church. And right now you will have churches that are growing very fast because of these people in the cities are being reached out with the gospel.”*⁴⁶³ Niu Wangs ytring om at kristendommen vokser i Kinas byer fordi de unge søker tilflukt i den for å få sine behov møtt er ikke et unikt utspill, og flere andre av uttalelsene fra informantene bekrefter det samme bildet. Behovene som driver dem mot kristendommen er tomhet, frihetstrang og mangel på tilhørighet.

⁴⁶² Lambert 2006:43-44

⁴⁶³ Muntlig intervju den 25.08.2010

“Now there are many people who feel emptiness in heart even though they are getting richer and richer, so they need a belief to depend on and help them.”⁴⁶⁴ Idet Bai Zhang gjør rede for de fem viktigste grunnene til at kristendommen vokser i Kina, er det “tomheten i hjertene” som havner øverst på listen. På mandarin bruker han 内心非常空虚 [*nèixīn fēicháng kōngxū*], som direkte oversatt blir “ekstremt hul/tom i sinnet/hjertet”. Det er altså ifølge Zhang et ekstremt tomrom i hjertene til de nyrike i Kinas byer som bare troen kan fylle. Det er flere informanter som påpeker tomheten som preger kineserne. Kang Wu mener at tomheten oppsto etter Mao Zedongs død:

3// In China, at the era of Mao Zedong, Mao was the idol for all the Chinese and no one was allowed to believe in God. But since the era of Deng Xiaoping, he viewed that economic development was the most important thing for Chinese, so people changed. And also after the death of Mao Zedong, all Chinese feel much emptiness - almost everyone. [...] But now we enter an explosive renaissance period for Christianity. Thanks God, I think it's what God does himself.⁴⁶⁵

Wu mener altså at Mao fikk den plassen i kinesernes hjerter som religionen ellers ville hatt ved at han ble deres (av)gud og forbilde (偶像, *ǒuxiàng*, oversettes på engelsk både med *image, idol og model*), men at Deng Xiaoping klarte å ta folks oppmerksomhet bort fra Mao og til sine økonomiske reformer. Den økonomiske utviklingen og den økende velstanden som kom i kjølvannet av denne kunne likevel ikke fylle det religiøse behovet som Mao-dyrkelsen tidligere hadde møtt. Derfor oppstod det et tomrom i hjertene – et tomrom som nådde sitt klimaks idet Mao døde. Denne tomheten skapte grobunn for “en eksplosiv renessanse for kristendommen”, en renessanse som Wu mener er et verk av Gud.

Mei Li mener at mange unge i byene vender seg til Gud på grunn av tomheten som preger arbeidshverdagen deres:

- The young people go to the cities - to the factory to make money. Every day they need to work fourteen hours, even more, but they didn't get a lot of money. Only harder work, but a little salary. For them the only happy time is when they get the salary. At that moment they are very happy, but a lot of time they feel very empty inside. [...] They think they don't have the good future, they don't think they have the

⁴⁶⁴ Muntlig intervju den 05.08.2010

⁴⁶⁵ Muntlig intervju den 18.08.2010

hope, just everyday go to the factory to work, work, work. But they just got a little money. So they feel no hope. Everyday is same, no new thing for them.

- *So therefore you think they turn to Jesus?*

- Yeah.⁴⁶⁶

Li beskriver en tomhet som oppstår som et resultat av usedvanlige lange og ensidige arbeidsdager, dårlige lønnsvilkår og dystre framtidsutsikter. Den eneste gleden disse unge menneskene opplever kommer idet de mottar lønsslippene sine - en glede som på alle måter er kortvarig. Opplevelsen av at tilværelsen er meningsløs fører derved mange av de unge og urbane menneskene til Kristus, ifølge Li.

Niu Wang setter opp behovet for å frigjøre seg fra foreldrenes tradisjon og behovet for familietilhørighet som de viktigste grunnene til at unge mennesker slutter seg til kirkene i byene:

- You see young people, they come to the city to look for a job. They are away from home. So number one: they are away from tradition – parents cannot tell them what to do. They are free to do anything they want to do in the city. Number two: They are young people or they are working adults, but they have not many relatives. So if you care for this people, if you preach to these people, then there will be a big portion of them that wants to have a belonging somewhere. Church can be a big family for them – an extended family for them. [...] You don't get people in the village to search for homes – you don't. [...] So all these reasons happens in the cities, not in the countryside. So the Christianity in the city is booming – is growing so fast that you don't know what to do.⁴⁶⁷

8.3.2 Dialog mellom emisk og etisk perspektiv

Mine informanters forklaring om “tomheten i hjertene” som en årsak til at kristendommen vokser stemmer i forbausende stor grad overens med utbredte sosiologiske forklaringer på veksten. Når det gjelder Mei Lis forklaring om tomheten og meningsløsheten som de urbane

⁴⁶⁶ Muntlig intervju den 17.10.2010

⁴⁶⁷ Muntlig intervju den 25.08.2010

unge opplever i arbeidslivet⁴⁶⁸, så minner dette mye om Fenggang Yangs beskrivelse av den relative deprivasjonen og “de eksistensielle engstelsene”⁴⁶⁹ som unge kinesere opplever i møte med det økonomiske markedet i Kinas byer. Likevel er det spesielt Kang Wus uttalelse om tomheten etter Mao som Xiaopings økonomiske reformer ikke kunne fjerne⁴⁷⁰ som finner klangbunn hos sosiologene. Lambert siterer kinesiske sosiologer som kaller det “et ideologisk vakuum”⁴⁷¹, og Jilin Xu kommer med en uttalelse som minner mye om Wus resonering:

During the Mao years, the ascetic ideal of a revolutionary Utopia governed the lifestyle of the people, but as the Cultural Revolution reached its end, the emotional vacuum created by a lack of spiritual life propelled the uncontested onslaught of materialism. Traditional values of Confucius' thinking seemed very out of place, the revolutionary Utopia of the Mao era was considered as defunct. Since there was such lack of ultimate religious values, the newly introduced market economy stirred up primal desires among the people, giving rise to a soulless and naked materialism.⁴⁷²

Her forklarer Xu i likhet med Wu at “vakuemet” hadde sitt opphav i fraværet av det åndslivet som Mao kunne tilby⁴⁷³. I motsetning til Xus tanker om at det følelsesmessige vakuemet oppsto i savnet av åndelig liv og Wus tanker om at tomheten oppsto i savnet av Mao-dyrkelsen, så siterer Philip Yuen-Sang Leung kommunistiske akademikere som mener at det er skuffelsen over kommunismen⁴⁷⁴ og ikke savnet av dens storhetstid som fører til tomhet: *“Even Communist scholars have conceded that Christianity became popular in the post-Mao period because the youth had lost faith in Communism and because Christianity appeared able to fill the vacuum in their hearts”*⁴⁷⁵. Dette synet er det ingen av informantene som deler. Istedenfor skuffelse over kommunismen og den kinesiske kulturen så er det ifølge dem rikdommens tomhet (Bai Zhang og Mei Li) og tomheten etter Mao (Kang Wu) som leder dem til Gud.

Niu Wang peker på to faktorer som spesielt gjelder veksten i byene: i) De unge er borte fra foreldrene og tradisjonen, og de er derfor fri til å gjøre hva de selv måtte ønske uten at foreldrene kan blande seg inn. ii) Folk som kommer til byene fra distriktene har ofte ingen

⁴⁶⁸ Muntlig intervju den 17.10.2010

⁴⁶⁹ Yang 2005:432

⁴⁷⁰ Muntlig intervju den 18.08.2010

⁴⁷¹ Lambert 1994:114

⁴⁷² Xu 2008:39

⁴⁷³ Selv om begge to mener at Mao ga livene til innbyggerne i Kina en åndelig dimensjon, så mener Wang at denne åndsdimensjonen besto av at befolkningen dyrket Mao som Gud, mens Xu mener at de først og fremst dyrket idéen om et Utopia.

⁴⁷⁴ Som vi tidligere har sett i denne avhandlingen så påpeker Fenggang Yang (1998,2005) at flere og flere kinesere har blitt desillusjonerte i forholdet til sin egen kultur på grunn av grusomhetene i nyere historie.

⁴⁷⁵ Leung 2004:103

slektninger i nærheten, og kirken blir derfor en slags “utvidet familie”⁴⁷⁶ for dem. I møte med hans første faktor så beskriver Lofland og Stark en lignende tendens i sin analyse av de som konverterte til den amerikanske sekten:

Recent migration, disaffection with geographically distant families and spouses and a very few nearby acquaintances made a few converts “social atoms;” for them extra-cult attachments were irrelevant. More typically, converts were acquainted with nearby persons, but none was intimate enough to be aware that a conversion was in progress or to feel the mutual attachment was sufficient to justify intervention.⁴⁷⁷

Med andre ord så var personer som ellers ville ha forhindret at de konverterende ble med i sekten fraværende, noe som førte til at konverteringsprosessen gikk mye raskere. Noe av det samme kan nok leses ut i fra Wangs uttalelse: Siden de unge er geografisk adskilt fra sine foreldre, så slipper de at foreldrene skal blande seg inn og gi råd som er tuftet på tradisjonen. Derved går konverteringen til kristendommen mye raskere enn den ellers ville ha gjort. Niu Wangs andre faktor om menighetens familiefunksjon nevnes også eksplisitt som en sosiologisk forklaringsmodell idet det “ekklestiastiske fellesskapet [blir betegnet som en] surrogatfamilie”⁴⁷⁸. Det som sosiologene ikke eksplisitt nevner her, men som Wang spesifikt påpeker, er at denne forklaringen først og fremst har gyldighet i byene, siden “du ikke får folk i landsbyen til å lete etter hjem”⁴⁷⁹.

8.3.3 Min vurdering av de spesielle årsakene til vekst i byene

Selv om mine informanter framstiller “tomheten i menneskers hjerter”, de unges frihetstrang og manglende familietilhørighet som årsaker til vekst, så er det nok mer riktig å beskrive disse faktorene som “gode forutsetninger” som skaper gunstige vekstvilkår for kristendommen. De to sistnevnte kunne vært forutsetninger som kunne blitt brukt i alle land hvor urbanisering pågår. Den førstnevnte forutsetningen er derimot et spesielt kinesisk fenomen. Idet en nasjon opplever så drastiske interne omveltninger over et så kort tidsrom så kan det raskt oppstå et påtagelig vakuum – et vakuum som både kan manifestere seg i kulturen og i menneskehjertene.

⁴⁷⁶ Muntlig intervju den 25.08.2010

⁴⁷⁷ Lofland og Stark 1965:872

⁴⁷⁸ Hunter & Chan 1993:169

⁴⁷⁹ Muntlig intervju den 25.08.2010

8.4.1 I distriktene: “Regjeringen tillater store kirker i byene, derfor må kristendommen være sann”

Når det gjelder de særegne årsakene til at kristendommen vokser i distriktene, så har jeg valgt å presentere synspunktene til Niu Wang. Jeg har valgt hans forklaringsmodell siden de andre informantene kun berørte temaet i form av bisetninger. Wang derimot penset inn på temaet ved eget initiativ, noe som viser at han på forhånd hadde gjort seg refleksjoner rundt problemstillingen.

Niu Wang mener at kristendommen vokser i distriktene fordi regjeringen tillater den i byene:

- I may not be in the city, but there is Christianity, so it is true, so when my friends tell me about Christianity, it is not a false religion, it is not a cult, it is something true because the government allows it in the city. [...] So sometimes people just point to that big church in a city as a reference. Because it is allowed, it must be true. And people generally in China, when they are not certain of things, they would look to what the government allows in the city. [...] That is a simple way of preaching. I mean, that is different from the outside world, I know, but that is how China works.⁴⁸⁰

Wang framstiller her noe han mener er et særegent kinesisk fenomen: At folk på bygda opplever at kristendommen er sann fordi regjeringen tillater at store Tre-Selv kirker bygges i byene. Det faktum at regjeringen tillater kristendommen å utbre seg i urbane områder viser at den verken er en farlig kult eller et marginalt fenomen, men at den tvert imot er noe man trygt kan slutte seg til. At man i Kina forventer at myndighetene har en form for formynderansvar i forhold til å beskytte sin egen befolkning mot vranglære er noe som også skinner igjennom hos Bai Zhang : “[...] *the government don’t want religion to bring any bad influence to social order. Without control, there would be some heresy, like Falun Gong*⁴⁸¹.”⁴⁸² I tillegg til at kirkene i byene skaper en indre overbevisning om sannhet hos landsbyboerne, så mener Niu Wang at de urbane kirkenes størrelse også har en overbevisende effekt:

⁴⁸⁰ Muntlig intervju den 25.08.2010

⁴⁸¹ *Falun Gong* er en organisasjon som fokuserer på spesielle øvelser og meditasjon. Den kinesiske regjeringen prøvde i juli 1999 å knekke denne organisasjonen gjennom en nasjonal kampanje. Regjeringen mente *Falun Gong* var en farlig sekt. På det tidspunktet hevdet organisasjonen å ha 70 millioner praktiserende tilhengere (Spiegel 2004:48).

⁴⁸² Muntlig intervju den 05.08.2010

- [In] Zhenzhen you have a church called *Mei-Ling* church, is seven thousand people there. So a lot of people don't go to *Mei-Ling*, but they know Christianity is true because it can't be wrong if seven thousand people go there, and the government allows it to happen. So because of that great testimony [...] that the government allows Christianity in the city and allows it to be huge, not just ten or one hundred people, but allows it to be very huge. [...] So if one small home church look at another house church, all within the countryside, they may not believe because it's just another house church, the other road or in the next village.⁴⁸³

Wang mener altså at hvis befolkningen i distriktene kun får kjennskap til en liten husmenighet så kan de tro at det er en liten og ubetydelig sekt, men idet de ser den store kirken i byen med flere tusen medlemmer så tenker de at så mange mennesker ikke kan ta feil og at regjeringen ikke ville godtatt dens eksistens hvis den formidlet overtro. Likevel vil de ikke bli med i kirken som er i byen, men heller slutte seg til en lokal kristen gruppe som holder til i nærheten. Jeg spurte Wang om ikke denne effekten også ville slå til i forhold til andre store religiøse grupperinger som myndighetene tillot i byene:

-But don't they allow other religions also, like Buddhism, to gather in big gatherings?

- Only when you have a large portion population of Muslims in a city, then you will have a Mosque.

- But you don't get the same effect, that people say: "Oh, oh" ...?

- But you see, out of all the five religions, only Christians are very zealous in preaching the gospel. I don't see Buddhists are very fervent in preaching Buddhism.

- But Muslims can...

- All my life no Chinese Muslim come to me and said: "Would you come with me to the Mosque?". All my life. [...] Nobody ever come to me and talk to me about Daoism, plead: "Come to Daoism". No, but only Christians I have met more than ten times. They would come to me: "Would you take this gospel track?", "would you listen to my gospel-story?" [...].

- So the combination of evangelism and allowance - that the government allows it in the cities?

⁴⁸³ Muntlig intervju den 25.08.2010

-Right, right. ⁴⁸⁴

Wang sier altså at flere faktorer må være på plass hvis denne forklaringsmodellen skal være gjeldende: i) personen må bo i distriktet, ii) personen må være i kontakt med en by, iii) personen må ha sett eller hørt om en stor kirke i byen, iii) personen må ha tillit til myndighetenes formynderansvar og iv) personen må ha møtt kristne som evangeliserer og som prøver å rekruttere vedkommende til fellesskapet. Hvis disse omstendighetene ligger til rette vil personen mest sannsynlig bli en del av et lokalt kristent fellesskap, ifølge Wang.

8.4.2 Dialog mellom emisk og etisk perspektiv

I min søken etter synspunkter som ligner på Niu Wangs nevnte tese så har jeg ikke funnet noen klare paralleller innenfor den sosiologiske og missiologiske litteraturen. Dette er i seg selv interessant, siden det derved er mulighet for at Wangs tese kan være et unikt forskningsbidrag. Et av tesens elementer har jeg likevel gjenfunnet hos Donald J. Munro. Han beskriver hvordan den kinesiske kulturen legitimerer at myndighetene kontrollerer befolkningens tro:

Nothing in the Chinese conception of thought suggests autonomous decision for which the individual is solely responsible. [...] The term *will (yichi)* means primarily strength of purpose. The significance of this fact for our study is that it increases greatly the ruler's obligation to undertake fosterage. Human evils or transgressions cannot easily be explained away as a product of misuse of free choice by individuals. Instead the state bears a burden of ensuring through educational arrangements that a preponderance of good thoughts exists in the brains of the citizens. ⁴⁸⁵

Tanken om at myndighetene har et ansvar for å oppfostre Kinas befolkning er et perspektiv som vi allerede har sett at Zhang målbærer⁴⁸⁶, og som også underbygger Wangs tese om at "fordi myndighetene tillater det, så må det være sant." Det er med andre ord et tankesett som er dypt fundamentert i den kinesiske kulturen. Hvis resten av Wangs tese også stemmer, så vil nettopp denne typen tankegang på en unik og kinesisk måte kunne føre til kirkevekst.

⁴⁸⁴ Muntlig intervju den 25.08.2010

⁴⁸⁵ Munro 1977:30

⁴⁸⁶ Muntlig intervju den 05.08.2010

8.4.3 Min vurdering av “regjeringen tillater store kirker i byene, derfor må kristendommen være sann”

Hvis man tenker ut i fra en vestlig tankegang så faller det på sin egen urimelighet at noe skal være sant kun fordi det er “stort” eller fordi “mange tror på det”. Fremmed virker også tankegangen om at myndighetenes tillatelse legitimerer sannhetsgehalten i en religiøs grupperings lære. Wang innrømmer jo nettopp selv at fenomenet kan virke underlig for ikke-kinesere, men at det er slik kineserne tenker: *“That is different from the outside world, I know, but that is how China works”*⁴⁸⁷.

Hos de menneskene som ikke har blitt skuffet over KKP og ikke er desillusjonerte i forhold til den kinesiske kulturen⁴⁸⁸, så vil nok Wangs tanker om myndighetenes formynderansvar falle i god jord. Det som er interessant å se er at også husmenighetspastoren Bai Zhang godtar myndighetenes formynderansvar, selv om han senere i intervjuet avslører sin negative holdning til KKP ved å påpeke at Tre-Selv kirken har problemer på grunn av “press fra myndighetene”⁴⁸⁹. Kanskje sitter den tradisjonelle tanken om myndighetenes fostringsansvar dypere i han enn indignasjonen over uretten som er blir begått? Hvis dette er tilfelle så kan det være at tanken om myndighetenes formynderansvar også kan gjenfinnes hos andre som ellers er skeptiske til regjeringen.

Idet Wang fortalte meg tesen sin for første gang, så tenkte jeg at antallet premisser som måtte ligge til grunn for å sikre vekstargumentets gyldighet var så stort at argumentet bare kunne appliseres på en marginal gruppe. Etter grundigere refleksjon så fant jeg likevel ut at sannsynligheten var stor for at en person fra bygda dro til byen, at personen så eller hørte om en stor kirke, at personen hadde tillit til myndighetenes formynderansvar og at personen i sine hjemtrakter møtte kristne som evangeliserte. Det var de to sistnevnte premissene jeg mente var de mest marginale, men som jeg nå har godtatt omfanget av. I møte med holdningene jeg tok for meg ovenfor, så virker altså ikke formynderpremisset så usannsynlig lenger, og i møte med informantenes evangeliseringsiver så virker heller ikke evangeliseringspremisset helt utenkelig.

⁴⁸⁷ Muntlig intervju den 25.08.2010

⁴⁸⁸ En tendens som vi tidligere har sett at Yang (1998, 2005) rapporterer om.

⁴⁸⁹ Muntlig intervju den 05.08.2010

8.5.1 Spesielt for husmenighetene: Målrettet evangelisering

Bai Zhang og Kang Wu setter opp evangelisering⁴⁹⁰ som grunn nummer to til at kristendommen vokser i Kina, mens Chow Huang og Mei Li lister evangelisering som grunn nummer fire. Målrettet evangelisering er med andre ord en viktig årsaksforklaring for mange av informantene. Alle sammen beskriver evangelisering som en egen aktivitet innenfor husmenighetene. Det virker som om Chow Huang beskriver evangeliseringen som en aktivitet som de fleste i menigheten deltar på idet de arrangerer kristne happeninger⁴⁹¹, mens Bai Zhang, Kang Wu og Mei Li snakker om egne evangelister som på en målrettet måte bruker tida si for å nå andre mennesker. Kang Wu sier at disse evangelistene er “lederne for de kristne”: “*There is a group of people, the leaders of Christians, who have strong sense of mission and work hard to preach*”⁴⁹². Dette gir ikke gjenklang hos Bai Zhang som på en alminnelig måte betegner evangelistene som “brødre og søstre”, eller hos Mei Li som forteller om helt vanlige menighetsmedlemmer som setter av lengre perioder for å jobbe som evangelister. Li forteller at Gud på en bestemt måte har gitt misjonsbefalingen til den kinesiske menigheten, og at det utadrettede menighetsarbeidet derfor er oppdelt i tre deler:

- I think God give the great commission to Chinese church and then why the local leader focus on sending missionaries to go out and preach the gospel. [...] You know, there are three ministry in our church – number one is campus work and Sunday school work – children ministry, number two is factory ministry. [...] Number three is overseas⁴⁹³ ministry.⁴⁹⁴

⁴⁹⁰ Med *evangelisering* mener de at de på en målrettet måte vitner om Jesus til ukjente mennesker, noe som gjør at denne grunnen er ulik relasjonsforklaringen. Relasjonsforklaringen sier at noe av kristendommens vekst skyldes at de kinesiske kristne vitner for mennesker som de allerede kjenner og har en naturlig relasjon til.

⁴⁹¹ Muntlig intervju den 12.08.2010

⁴⁹² Muntlig intervju den 18.08.2010

⁴⁹³ Med “*overseas*” mener hun utlandet. Når hun snakker om tjenesten i utlandet så sikter hun til *Tilbake til Jerusalem* bevegelsen som menigheten hennes er en del av. Denne bevegelsens visjon er at kineserne evangeliserer landene mellom Kina og Jerusalem, med vestens kirker som økonomiske partnere. Hjemmesiden til bevegelsen formulerer visjonen slik: “*Back to Jerusalem is the goal of the Chinese church to evangelize the unreached peoples from eastern provinces of China, westwards towards Jerusalem. The vision was birthed among the Chinese in the 1920s, and since that time, the church of China have strived and even suffered persecution to fulfill what they believe is their integral role in fulfilling the great commission*” (Back to Jerusalem 2010 [URL]).

⁴⁹⁴ Muntlig intervju den 17.10.2010

Det er med andre ord de lokale kristne lederne som lyder misjonsbefalingen ved å sende ut vanlige kristne for å drive barnemisjon, fabrikkemisjon og utenlandsmisjon. Av disse tre misjonsområdene så er det “fabrikktjenesten” som Mei Li beskriver mest inngående:

- Our church began to send the missionaries – young people go to the factories to work with them – and then the missionaries can feel what their feelings, and they build a relationship with them and when they have the free time they will share the gospel with them. Because they need a love from God. This year my sister⁴⁹⁵ went to a factory – a electricity factory – and work with the workers. So my sister helped them, and when my sister had time, she shared the gospel with them and invited them to my sister’s house. So my sister cooked for them and sing a song for them and they feel very happy. When my sister shared the gospel with them, they are willing to receive. Now several young people came to the Lord and my sister has a small group – when they have time, they will get together and have a small meeting in her house.⁴⁹⁶

Mei Lis menighet har altså en bevisst evangeliseringsstrategi hvor de sender unge kristne til fabrikk slik at de kan identifisere seg med arbeidernes tunge hverdag og bygge en relasjon med dem, for deretter å forkynne evangeliet. Den unge kvinnen som Mei Li forteller om hjelper fabrikkarbeiderne når de har det vanskelig, hun inviterer dem hjem, gir dem mat og synger for dem. Siden hun viser dem så mye omsorg så er de åpne for å ta imot det hun har å si, og på den måten vender flere seg til kristendommen.

Mei Li forteller også at menigheten hennes praktiserer gateevangelisering, og at de da både deler ut traktater og invitasjoner til spesielle arrangementer. Da jeg spurte hva slags arrangementer det var snakk om svarte hun: “*Maybe like a Christmas day⁴⁹⁷ and thanksgiving and Chinese springfestival – it’s the biggest festival in China*”⁴⁹⁸. Hun forteller videre at de lover folk en gave hvis de kommer på arrangementet. Når folk da kommer får de nyte arrangementet, de får presangen sin, og deretter får de høre evangelieforkynnelse. Det er med andre ord en bevisst strategi hvor mennesker blir lokket med høytidsfeiring og gaver, og hvor målet er at de skal høre evangeliet.

Mei Li forteller også at menigheten hennes bruker ulike strategier i byen og på landet:

⁴⁹⁵ Søster i åndelig forstand.

⁴⁹⁶ Muntlig intervju den 17.10.2010

⁴⁹⁷ Chow Huang forteller også at hennes menighet lager egne julefester hvor de inviterer folk og vitner for dem (muntlig intervju den 12.08.2010).

⁴⁹⁸ Muntlig intervju den 17.10.2010

- In cities I think a lot of people have a high education – higher than the education in the villages – so if you go to the villages, it is very easy to preach the gospel to them and it's very easy to reach them, but when you go to the cities it's very difficult for you to contact with them and approach them.

- *Because they have a high education?*

- Yeah, and they have a lot of money. They are very pride maybe...

- *Yeah, so what do you do then, to reach them?*

- First we just build relationship with them and show the Gods love for them – in the beginning we can't preach the Gospel with them, if we did, they will ask us to leave.

- *You say you show Gods love for them, how do you do this?*

- When we visit them, and make a friends with them – then we can help them with doing the housework or take care of their children. I have a sister⁴⁹⁹[...]. She went to Shanghai and worked for help a family, take care of their children, just a volunteer, no money, just help them, so they ask: "Why do you want to help us?". She said: "I am a Christian" .⁵⁰⁰

Selv om Li senere i intervjuet sier at de også hjelper fattige mennesker på landsbygda med praktiske oppgaver (hjelper dem med "å plante grønnsaker" og "å høste inn"⁵⁰¹) som en måte å komme i kontakt med dem på for å kunne forkynne evangeliet, så er likevel hennes klare ståsted at landsbybeboerne er mer mottagelige enn byfolk på grunn av sin manglende utdanning. De rike vil bare be dem gå hvis de prøver å forkynne, og derfor er den praktiske hjelpen et helt nødvendig skritt for å kunne få innpass i deres liv.

8.5.2 Dialog mellom det emiske og etiske perspektivet

Som vi tidligere har sett så enes de fleste sosiologer om at rekruttering til ulike religiøse grupperinger som oftest skjer gjennom allerede eksisterende relasjoner, noe også mine informanter har hevdet skjer i Kina. Sosiologene har derimot vært særdeles skeptiske til hvor

⁴⁹⁹ Søster i åndelig forstand.

⁵⁰⁰ Muntlig intervju den 17.10.2010

⁵⁰¹ Muntlig intervju den 17.10.2010

effektivt det er å rekruttere helt fremmede mennesker, og da spesielt gjennom dør-til-dør evangelisering:

Door-to-door proselytizing, on the other hand, seldom proved fruitful for Mormons or American Pentecostals, and early efforts to recruit members to the Unification Church through radio spots, public meetings, and press releases usually floundered, once recruiters went beyond members' extramovement networks. To this day, one of the key findings of research on religious recruitment is that "the network channel is the richest source of movement recruits." Even more unambiguously, "all faiths rest on network influences."⁵⁰²

Selv om sosiologene ikke har så stor tro på rekruttering av fremmede, så har de kinesiske husmenighetskristne det, og de praktiserer det på tross av at "offentlig religiøs rekruttering er forbudt"⁵⁰³ i Kina. I samsvar med mine informanters begrunnelse for vekst så sier Hunter og Chan at en av årsakene til protestantismens vekst i Kina er dens "evangelistiske natur" og dens mange "dyktige og utholdende evangelister som dedikerer sin energi til å vinne nye tilhengere til troen"⁵⁰⁴. Carsten T. Vala og Kevin J. O'Brien har gjort et studium når det gjelder hvordan protestantiske husmenighetskristne rekrutterer fremmede til troen, og de har kommet fram til at dette ikke bare viser seg å være en hyppig benyttet rekrutteringsstrategi i dagens Kina, men at den også viser seg å være effektiv. Blant annet forteller de om hvordan et team på ti evangelister fra landsbygda delte seg i mindre grupper og besøkte ulike hjem i Liaoning provinsen for å konvertere nye mennesker. I løpet av tre år hadde de etablert seks husmenigheter med til sammen 300 medlemmer.⁵⁰⁵ Vala og O'Brien påpeker at evangeliseringen både kan foregå på steder som representerer "*the ordinary flow of life*"⁵⁰⁶, det være på gårder, på markedet eller i parken, men at den også kan foregå på offentlige steder i form av et større arrangement⁵⁰⁷, noe informantene mine også bekrefter. Vala og O'Brien nevner gateevangelisering som en hyppig brukt metode i hverdagslivet, hvor evangelistene "*plant themselves in highly visible and densely trafficked areas and start up conversation with possible recruits*"⁵⁰⁸. Denne metodens hyppighet bevitner både Niu Wang⁵⁰⁹ og Mei Li⁵¹⁰ i samtalene jeg hadde med dem. En metode av den mer offentlige varianten er ifølge Vala og O'Brien arrangering av julefester⁵¹¹ hvor protestantene får "kontakt med nye grupperinger av

⁵⁰² Vala og O'Brien 2008:110

⁵⁰³ Vala og O'Brien 2008:111

⁵⁰⁴ Hunter & Chan 1993:172

⁵⁰⁵ Vala og O'Brien 2008:119

⁵⁰⁶ Vala og O'Brien 2008:122

⁵⁰⁷ Vala og O'Brien 2008:122

⁵⁰⁸ Vala og O'Brien 2008:120

⁵⁰⁹ Muntlig intervju den 25.08.2010

⁵¹⁰ Muntlig intervju den 17.10.2010

⁵¹¹ Vala og O'Brien 2008:115,120

potensielle kirkegjengere”. Arrangering av julefester forteller både Chow Huang⁵¹² og Mei Li⁵¹³ at deres menigheter regelmessig gjennomfører. Den eneste metoden som Vala og O’Brien nevner at husmenighetskristne ofte bruker i Kina, men som ingen av mine informanter nevner, er dør-til-dør evangelisering.⁵¹⁴ Selv om denne formen for evangelisering ikke nevnes eksplisitt, så inngår den mest sannsynlig i samlebetegnelser som “vitning” eller “misjonering”. For eksempel så må de kristne nødvendigvis gå fra dør til dør idet de “blir sendt ut for å gå til ulike byer og landsbyer” og misjonere i perioder på “et år eller tre måneder”⁵¹⁵.

Vala og O’Brien sier at den mest effektive rekrutteringen skjer idet “de rekrutterende agentene og de potensielle rekruttene deler den samme sosiale posisjonen”⁵¹⁶:

As religious and social movement scholars have long known, “like attracts like”: the individuals most available for recruitment are similar to existing participants, since people have the most contact with others whose attributes mirror their own. [...] Along these lines, university students from an unregistered church in northeastern China served as natural recruiters for other students. [...] Painters who established a Protestant enclave outside Beijing also sought to evangelize their fellow artists. Some rural women in Guangdong Province set up a food stall to spread Christianity to farmers coming to market.⁵¹⁷

Prinsippet om at “like vinner like” finner vi også igjen i mine informanternes misjonsstrategi, hvor det klareste eksempelet er fabrikkmisjonen til Mei Lis menighet: Evangelisten blir en fabrikkarbeider for å nå fabrikkarbeiderne.⁵¹⁸

8.5.3 Min vurdering av “målrettet evangelisering” som årsak til vekst

Selv om mine informanter legger mest vekt på at mennesker blir lagt til menighetene i Kina gjennom allerede eksisterende relasjoner, så er det også stor konsensus om at evangelisering rettet mot fremmede mennesker fører til resultater. Denne meningen ser ut til å bli støttet av det sosiologiske perspektivet, noe som skiller seg ut fra undersøkelser gjort andre steder i verden. I et land der offentlig rekruttering av fremmede er forbudt går de husmenighetskristne til aksjon og oppnår resultater som er uten sidestykke i den globale sammenheng. Selv om

⁵¹² Muntlig intervju den 12.08.2010

⁵¹³ Muntlig intervju den 17.10.2010

⁵¹⁴ Vala og O’Brien 2008:118

⁵¹⁵ Muntlig intervju med Mei Li den 17.10.2010

⁵¹⁶ Vala og O’Brien 2008:117

⁵¹⁷ Vala og O’Brien 2008:117

⁵¹⁸ Muntlig intervju den 17.10.2010

noen av evangeliseringsstrategiene som mine informanter fortalte om kunne virke litt kyniske, med mennesker som frelsesobjekter og deres behov som døråpnere for evangelisering, så er likevel misjonsiveren de legger for dagen forbilledlig for resten av kristenheten. Det er en iver som vil føre til at den kinesiske kirken bare fortsetter å vokse.

Kapittel 9: Informantenes svar på sosiologiske påstander

Selv om noen av de sosiologiske påstandene fra kapittel fem og seks hittil har blitt anvendt i dialogene med mine informanter, så er det fremdeles noen av de mer omfattende sosiologiske påstandene fra disse kapitlene som ikke har blitt berørt. Dette er fordi informantenes argumenter så langt har styrt diskursen. I dette kapitlet vil det derimot være de sosiologiske ytringene som setter dagsordenen, mens informantenes uttalelser vil bli gjennomført for å finne eventuelle likheter og forskjeller.

9.1.1 Omvendelse på grunn av deprivasjon?

Hunter og Chan beskriver både relativ og absolutt deprivasjon i sine beskrivelser av det meningsløse livet på bygda⁵¹⁹, mens Yang beskriver tilfeller av relativ deprivasjon i Kinas rike byer.⁵²⁰ Lian Xi mener at deprivasjon er en hovedårsak til den kinesiske kirkens vekst:

As a whole, popular Chinese Protestantism has appealed to individuals whose personal crises, powerlessness, and helplessness cried out for Pentecostal intervention and eschatological redemption. Though not always poor and downtrodden, the majority of them were trapped in what some sociologists have termed “relative deprivation,” which helps precipitate millenarian and sectarian movements. Above and beyond the general and otherworldly salvation promised by established churches, the masses who flocked into sectarian Christianity were able to find an ecstatic experience of the divine; free themselves from their frustrated, sinful and worthless selves; build an exultant community separate from the corrupt, desolate world; and catch glimpses of their imminent, millenarian deliverance.⁵²¹

Med andre ord så er det på grunn av sine dype behov at massene kommer til kristendommen i Kina – for å få hjelp i dette livet gjennom det kristne fellesskapet og for å finne trøst i håpet om det evige liv. Selv om mine informanter selvfølgelig ikke bruker begrepet “deprivasjon” om fenomenet, så forteller de om flere omvendelsesprosesser der drivkraften var en tro på at kristendommens Gud kunne møte deres behov. Dette gjelder i de tilfellene hvor informantene grunngir veksten for kristendommen ved å vise til syke som søker helbredelse, folk med problemer som søker bønnesvar, mennesker med tomhet i hjertet som søker mening, motløse fabrikkarbeidere som søker håp, nyinnflyttede som søker familie og katastroferammede som søker hjelp. Behovene driver dem til kristendommen slik at de blir det mange vil kalle

⁵¹⁹ Hunter & Chan 1993:208

⁵²⁰ Yang 2005:432-435

⁵²¹ Xi 2010:240

“risbolle-kristne” - kristne som blir en del av kirken på grunn av det de kan få.”⁵²² Som vi tidligere har sett, og da spesielt under avsnittet om “ordets makt”, så er det likevel ikke alltid slik at de som omvender seg har et behov som trenger å bli møtt. Dette gjelder blant annet frelsesopplevelsene til Bai Zhang⁵²³, Kang Wu⁵²⁴ og gutten Mei Li vitnet for blant *Wha-folket*⁵²⁵. Niu Wang forteller også om ei rik businessdame som eksporterte energisparende lyspærer til store selskaper som *Philips* og *Osram*. Hun var buddhist, men etter et møte hvor Wang talte så ble hun kristen. Wang lurte derfor på hvorfor hun plutselig bestemte seg for å bli kristen. Hun svarte: “Jeg følte at alt du sa var sant, og alt du sa har berørt hjertet mitt.”⁵²⁶ Kvinnen vender med andre ord om selv om hun allerede har en religion, er vellykket og har alt hun trenger materielt sett. Hennes eneste forklaring er at hun opplever det som blir sagt som sant. Niu Wangs personlige mening strider også imot alle former for deprivasjonsteorier, idet han hevder at de rike og vellykkede i Kina har lettere for å akseptere kristendommen enn de fattige:

- So I think that one of the contributing factors to church growing is the flourishing of business in the city. *When people get more comfortable, generally then people accept ideas.* Of course, the other way, there are people who said there are very poor people in the countryside, their life is simple, and they accept Christ. I think that's not very true. *I think that when people are very poor, they generally hang on to very superstitious thoughts. Because that's what they have, and they don't change at all.* People who became rich is because they keep changing pace with life.⁵²⁷

Siden de fattige krampaktig holder fast ved sin overtro, mens de rike har en mer fleksibel tilnærming til livet, så blir de rike mer mottagelige for nye idéer og derfor også for kristendommen. Hos Niu Wang så faller med andre deprivasjonsteoriene på steingrunn.

De informantene forteller om som kommer til kristendommen fordi de har behov, blir de værende innenfor religionen fordi behovene deres fortsatt blir møtt eller er det andre grunner til at de forblir kristne? Til en viss grad kan det nok stemme at de forblir i troen fordi deres behov stadig blir møtt. Mei Li sier blant annet at hun fortsatt tjener Gud på grunn av den

⁵²² Fielder 2008:54

⁵²³ Muntlig intervju den 05.08.2010

⁵²⁴ Muntlig intervju den 18.08.2010

⁵²⁵ Muntlig intervju den 17.10.2010

⁵²⁶ Muntlig intervju den 25.08.2010

⁵²⁷ Muntlig intervju den 25.08.2010

helbredelsen hun en gang opplevde⁵²⁸, mens både Ai Chen⁵²⁹ og Chow Huang⁵³⁰ beskriver hvordan menighetsmedlemmenes stadige behov blir bedt for i menighetsfellesskapet. Likevel så er nok ikke hovedårsaken til at de blir værende at behovene blir møtt, men det er måten behovene blir møtt på som overbeviser de troende om at de fortsatt er på riktig spor. Kang Wu uttaler dette på en kort og konsis måte som i særdeles stor grad er representativ for mine informanter: “I choose to believe in God because I think, as the Bible says, that God has greater power”⁵³¹. Gud møter med andre ord informantenes behov på en så kraftfull måte at de blir overbevist om at hans kraft er den største – og hvem vil vel ikke forbli på det sterkeste laget?

9.1.2 Min vurdering av “omvendelse på grunn av deprivasjon”

Den sosiologiske forklaringen om at masseomvendelsen i Kina skjer på grunn av enten absolutt eller relativ deprivasjon stemmer forbausende godt overens med mine informanters vitnesbyrd. Likevel er det hos mine informanter visse unntakstilfeller hvor det kristne budskapets overbevisningskraft i seg selv blir tungen på vektskålen som leder til konvertering. Wangs uttalelse stemmer heller ikke helt med deprivasjonsmønsteret, idet han hevder at de rikes fleksibilitet og komfort får dem til å bli mer mottagelige for kristendommen enn det de fattige er. Her vil jeg si meg uenig med Wang. I en situasjon av materiell velstand og komfort mener jeg at det mest nærliggende behovet som oppstår vil være en trang til å opprettholde status quo, noe man nødvendigvis ikke trenger en gud for å gjøre. Fleksibiliteten som ellers råder i businesshverdagen vil derved ikke gjøre seg gjeldende i møte med nye livssyn som kan ødelegge det gode livets stabilitet. De rike som opplever relativ deprivasjon og de fattige som lider under både relativ og absolutt deprivasjon opplever derimot et indre press til å forandre sin egen situasjon, noe som igjen fører til at de søker hjelp i ulike religioner.

Jeg mener at de ulike deprivasjonsteoriene på en fullgod måte forklarer hvorfor mange kommer til kristendommen, mens de bare delvis kan forklare hvorfor de kristne blir værende i troen. Wus begrunnelse om Guds krafts overlegenhet er nok en mer adekvat forklaring i så måte. Likevel vil jeg si at Lausanne bevegelsen har kommet med en uttalelse

⁵²⁸ Muntlig intervju den 17.10.2010

⁵²⁹ Muntlig intervju den 05.08.2010

⁵³⁰ Muntlig intervju den 12.08.2010

⁵³¹ Muntlig intervju den 18.08.2010

som er mer presis. Selv om den er uttalt ut i fra et globalt misjonsperspektiv, så mener jeg at den på en særdeles god måte beskriver kinesiske forhold: *“People sometimes come to Christ to meet a personal need, but they stay with Christ when they find him to be the truth.”*⁵³²

9.2.1 Kontinuasjon av kinesisk kultur og folkereligiøsitet?

Hunter og Chan mener at protestantismen blir mer attraktiv på Kinas landsbygd fordi den viderefører elementer fra folkereligiøsitet⁵³³ og Yang mener at kinesiske kristne viderefører konfusianismens moralske kodeks⁵³⁴. Hvordan forholder mine informanter seg til slike påstander? Og finnes det noen indirekte spor av kulturell og religiøs kontinuitet i deres uttalelser?

Idet jeg konfronterte mine informanter med den sosiologiske påstanden om folkereligiøs kontinuitet så fikk jeg to ulike reaksjoner: i) De forsto ikke i det hele tatt hva jeg mente, ii) de benektet både at det fantes likhetselementer og enhver form for kontinuasjon.⁵³⁵ Likevel er det mulig å finne eksempler på folkereligiøs kontinuitet i det de ellers sier.⁵³⁶ Det klareste eksemplet kommer fra intervjuet med Kang Wu:

3// In my hometown in the Henan province, people have a strong belief to follow God because they saw God doing miracles. They don't care about the big pressure from the government. I heard that they were very poor at that time in my hometown. It was not enough food and people just ate the roughage. The wheat flour was the best flour there, so people used it *to serve God, instead of eating it themselves*. That was really a hard time. *They gathered flour and oil from every family for serving God, coz one family could not provide too much. So they were blessed by God.*

⁵³² The Lausanne Movement 2011:34 (The Cape Town Commitment. A confession of Faith and a Call to Action, del IIA, 1B).

⁵³³ Hunter & Chan 1993:171

⁵³⁴ Yang 1998:253

⁵³⁵ Det eneste unntaket er Niu Wang, men han mener at dette argumentet kun kan brukes om to geografiske områder i Kina i tillegg til at det kan appliseres på etniske minoriteter som *“fortsatt dyrker stammeguder”* (muntlig intervju den 25.08.2010).

⁵³⁶ Vi har allerede sett på muligheten for at Ai Chens fars praksis av eksorsisme i møte med syke kunne være en videreføring av den lokale sjamanens helbrederfunksjon (muntlig intervju den 05.08.2010) og på hvordan Biyu Lins bønneemner hadde en slående likhet med de mest vanlige bønneemnene innenfor folkereligiøsiteten: Materiell trygghet, syke slektingers bedring og indre harmoni (muntlig intervju den 18.08.2010).

2(E)// They really experienced God.⁵³⁷

For det første er det interessant å se på oversetter Chow Huangs sammendrag av Wus fortelling. Huang er fra byen og tenker nok sitt om overtroen som Wu avslører at eksisterer blant de kristne på landsbygda. Selv om jeg ikke kan være hundre prosent sikker på dette, så virker det som om Huang bevisst utelater de pinlige detaljene i det Wu sier slik at jeg ikke skal få et dårlig bilde av den kinesiske kirken. Ordet Wu her bruker om Gud er 神 [*shén*], som både kan bety *ånd* og *Gud*. Det vil si at hvis denne teksten hadde blitt tatt helt ut av sin sammenheng så ville man kunne tro at det hele dreide seg om ofring av mat til forfedrenes ånder. Julia Ching sier at ofringstradisjonen innenfor folkereligiøsitetten begynte ut i fra et ønske om “å gi mat til de avdøde”⁵³⁸ og at “det kinesiske ordet *chi/ji* [祭] (offer) sies å ha sin opprinnelse i et diagram som representerte ofring av kjøtt (og mest sannsynlig også vin) til en ånd.”⁵³⁹ Ching sier senere i sin bok at den folkereligjøse skikken i dagens Kina er å ofre “frukt og kokt mat”⁵⁴⁰ til åndene istedenfor kjøtt. Med andre ord så virker det som om de kristne i Wus landsby praktiserte en folkereligjøs kontinuitet, idet matofrene som tidligere hadde blitt skjenket til fedrenes ånder nå ble ofret til kristendommens Gud. På grunn av denne praksisen så mener Wu at landsbyen ble “velsignet av Gud”.

Bai Zhang forteller at han ikke har opplevd noen mirakler eller helbredelser, men at han hadde en spesiell drøm i 2005:

3// At that time, I liked to watch some action movies. During my dream my hands and feet were bound by some bad guys in the movie. Usually I won't call for Jesus during a dream, but at that time, I felt that I would almost die, and then suddenly Jesus came into my mind. I said something I never said before “God, please save me, I believe that you will save me”. After that I heard a voice, then the rope was broken and all the bad guys left, and then I heard some very beautiful music. I also heard a voice coming from the sky, above the clouds, “I am pleased with you”, the sound of the voice was very far away, and it disappeared when I woke up.⁵⁴¹

Denne drømmen må ha betydd mye for Zhangs åndelige liv siden han spesifikt husker hvilket år han drømte den, og siden han nevner den i mangel på en helbredelse eller et mirakel. En

⁵³⁷ Muntlig intervju den 18.08.2010

⁵³⁸ Ching 1993:36

⁵³⁹ Ching 1993:36

⁵⁴⁰ Ching 1993:206-207

⁵⁴¹ Muntlig intervju den 05.08.2010

drøm som denne, hvor Gud deler scene med action-figurer, ville nok mest sannsynlig ikke blitt nevnt av en person med en vestlig kulturbakgrunn. Det kan derfor være at den kinesiske tradisjonens vektlegging av drømmetydning⁵⁴² kan ha fått Zhang til å gi denne erfaringen mer åndelig betydning enn hvis han hadde hatt en annen kulturell bakgrunn.

Som vi tidligere har sett så løfter Yang fram de kinesiske kristnes konfusianske kontinuasjon når det gjelder “*familism and this-worldly asceticism (the Protestant ethic)*”⁵⁴³. Ai Chens beskrivelse av den kristnes moralske plikter kan derved i dette henseende også være en videreføring av konfusiansk moral:

3// After a person becomes a Christian, he never steals anything or robs anyone. The Bible teach us and we need to follow. [...] Moreover, many Christian families want to find a daughter-in-law who is also Christian, so she could treat the parents-in-law very well, showing filial obedience, instead of scolding old people, also being very diligent, not doing anything wrong, so that they can have a happy family.⁵⁴⁴

Den første setningen beskriver altså en mulig kontinuitet av den asketiske livsstilen, mens resten av avsnittet fokuserer på familietikken. Når Chen understreker viktigheten av ikke “å skjenne på eldre mennesker” så er også dette i samsvar med “det konfusianske prinsippet om at de unge skal ofre sin egen komfort slik at de eldre kan ha det godt”⁵⁴⁵.

9.2.2 Min vurdering av “kontinuasjon av kinesisk kultur og folkereligiøsitet”

Først vil jeg spørre om det i det hele tatt er sannsynlig at mennesker vender seg til protestantisk kristendom på landsbygda på grunn av dens likheter med kinesisk folkereligiøsitet? Dette er, som vi allerede har sett, et argument som Hunter og Chan aktivt har promotert. Etter å ha gjennomført empiriske studier av hvordan en hel muslimsk befolkningsgruppe vender seg til kristendommen, så lanserer Hefner en teori som motsier kontinuasjonsprinsippet. Han mener at “*the basic socioreligious institutions of society, and the sense of social identity they inspire, has to be placed in question before [people] even*

⁵⁴² Ching 1993:30

⁵⁴³ Yang 1998:253

⁵⁴⁴ Muntlig intervju den 05.08.2010

⁵⁴⁵ Chao 2006:100

begin to contemplate the Christian option”⁵⁴⁶. Det er med andre ord først idet mennesker setter spørsmålstegn ved sine egne sosiale og religiøse institusjoner at de er klare for å konvertere, og ikke idet de finner elementer av sin nåværende tro i en annen religion. I Kinas distrikter føler nok mange at kommunismens ideologi har sviktet og at åndene de dyrker ikke makter å hjelpe dem ut av fattigdommen. Derved snur de seg mot kristendommen.

Når det gjelder eksemplene på mulig religiøs kontinuitet hos mine informanter, så er Kang Wus eksempel det mest åpenbare. På grunn av mangel på grunnleggende bibelsk undervisning så virker det som de kristne i Wus landsby har videreført den folkereligiøse matofringen i sitt kristne gudstjenesteliv. Synkretistiske elementer som dette er nok ikke uvanlig blant de kristne på den kinesiske landsbygda, noe Jilin Xu understreker idet hun viser til en spørreundersøkelse som viser at mange kinesiske kristne velger “å tilbe sine forfedre og folkeguder istedenfor å slutte seg til utøvelsen av europeisk monoteisme”⁵⁴⁷. De andre eksemplene er mer tvilsomme. Zhangs vektlegging av drømmen som et åndelig tegn kan like mye ha sitt opphav i Bibelen (1.Mos 28,12, Matt 1,20, Matt 2,13) som i kinesisk drømmetydning. Det samme gjelder Ai Chens familiemoral, som like godt kan være inspirert av Bibelens hustavler (bl. a i Kol 3,18-22 og Ef 6,1-4) som av konfusianske verdier. Fra et kristent teologisk ståsted så kan man her også påpeke at de moralske likhetene man finner i andre religioner kan være et resultat av at “lovens krav står skrevet i deres hjerter” (Rom 2,15). Derved vil enhver religions morallære ha et innhold som vil ha en viss kontinuitet med Guds moralske vilje.

9.3.1 Higen etter en vestlig livsstil?

Som vi tidligere har sett så hevder Yang at urbane kinesere begynner å tro på kristendommen fordi de assosierer den med vesten og med smaken av individuell frihet og modernitet.⁵⁴⁸ Niu Wang er den eneste av informantene som slutter seg til en slik tankegang. I historien om professoren som fikk et “himmelsk besøk” så forteller han at vedkommende satte opp Bibelen som pensumlitteratur i sin undervisning om vestlig filosofi, og at han reklamerte for den ved å si: *“Why the West is rich, is because they believe in the Bible. So if you want to be rich, read*

⁵⁴⁶ Hefner 1993:120

⁵⁴⁷ Xu 2008:46

⁵⁴⁸ Yang 2005:438

this book."⁵⁴⁹ Senere i intervjuet hevder Wang at folk flest i Kina ikke vet så mye om kristendommen, men at "de vet såpass mye som at kristendommen er fra vesten"⁵⁵⁰. Deretter understreker han at det først og fremst er de med utdanning og de som følger med i media som søker seg til kristendommen fordi den er "en av veiene til vesten":

- [...] *because they want to have a western lifestyle, therefore they want to be Christians? Do you think that's...?*

- Only for the educated. Only for those who are exposed to it through media. That Christianity in the West is a good thing [...]. One of the ways to the West is to adopt this religion called Christianity.⁵⁵¹

Wang mener likevel at de som kommer til kristendommen med den vestlige livsstilen som motiv ikke virkelig kjenner til "sannheten om kristendommen"⁵⁵², men at denne tilnærmingen kun på lengre sikt vil kunne føre til at det kristne budskapet går fra "overflaten og inn i [...] hjertet"⁵⁵³.

Både Chow Huang og Ai Chen forbinder vesten med frihet, men begge avslår bastant at en higen etter en vestlig livsstil på noen måte skulle kunne lede mennesker til kristen tro i Kina.⁵⁵⁴ Det er heller ingen av de andre informantene som viser til en slik sammenheng. Ai Chen påpeker derimot at selv om kristendommen ble brakt til Kina med vestlige misjonærer, så misforstår folk når de tror at kristendommen er en religion fra vesten:

1//2(M)// Do you think some nonbelievers in China think Christianity as a religion from the west? [...]

3// People think like that because they don't understand, and they think it's the God of foreign countries. They don't know the truth, but they will understand after you explain.⁵⁵⁵

En slik uttalelse viser at kristendommen i Chens øyne har mistet sitt utenlandske stempel, og at den derved i hennes tilfelle virkelig har blitt internalisert. Den samme tendensen kan man

⁵⁴⁹ Muntlig intervju den 25.08.2010

⁵⁵⁰ Muntlig intervju den 25.08.2010

⁵⁵¹ Muntlig intervju den 25.08.2010

⁵⁵² Muntlig intervju den 25.08.2010

⁵⁵³ Muntlig intervju den 25.08.2010

⁵⁵⁴ Muntlig intervju med Chow Huang den 12.08.2010 og muntlig intervju med Ai Chen den 05.08.2010.

⁵⁵⁵ Muntlig intervju den 05.08.2010

finne igjen hos Mei Li idet hun kaller noen av sine kinesiske medkristne for *misjonærer*⁵⁵⁶, en tittel som tidligere kun har vært forbeholdt utenlandske kristne.

Selv om informantene ikke på en direkte måte forbinder kristendommen med vesten, så mener de likevel at kristne kirker i vesten påvirker kristendommens vekst i Kina. Bai Zhang mener at de kinesiske kirkene i vesten påvirker veksten i Kina ved sine “bønner, økonomiske støtte og [undervisnings]materiale”⁵⁵⁷. Ai Chen på sin side mener at noe av kristendommens gode rykte i hennes hjemtrakter kan spores tilbake til de utenlandske misjonærenes kjærlighet og selvoppofrelse:

3// Long time ago, there were eight preachers coming to my hometown, from Australia and England. When they were preaching, they did nothing but just giving people candy on the street, but they were killed by the Boxers, all eight people. It was two families, and each family consisted of one couple and two children. It has been over one hundred years after they died, but even nowadays, the old people at my hometown will still talk about this story, and they say that all the Christians were very nice people, but they were killed.”⁵⁵⁸

Chens beskrivelse av de utenlandske misjonærenes religiøse arv og ettermæle er ganske annerledes enn det bilde flere vestlige historikere tegner av hva misjonærene egentlig oppnådde. Blant annet så beskriver Jerome Ch'en misjonærene og deres resultater i krasse ordelag idet han kort summerer opp deres utvisning fra Kina:

Handicapped by their foreignness, their small numbers, the language barrier, their intellectual mediocrity, their racial prejudice, their sectarianism, and their growing bureaucratism, what little the missionaries had succeeded in achieving collapsed like a house of cards in 1949.⁵⁵⁹

9.3.2 Min vurdering av “higen etter en vestlig livsstil?”

Niu Wang deler stort sett det samme synet som sosiologene på hvordan lengselen etter den vestlige livsstilen kan få mennesker til å oppsøke kristendommen i Kina. Det er likevel en nyanseforskjell som gjør seg gjeldende idet Wang påpeker at disse urbane menneskenes kristendomsforståelse ofte blir mangelfull og grunn, og at troen først etter hvert slår dypere

⁵⁵⁶ Muntlig intervju den 17.10.2010

⁵⁵⁷ Muntlig intervju den 05.08.2010

⁵⁵⁸ Muntlig intervju den 05.08.2010

⁵⁵⁹ Che'n 1979:149-150

røtter. Dette virker som en sunn refleksjon, siden Wang her ikke kontant avfeier dette kjente fenomenet, samtidig som han ikke inntar det nesten mekaniske synet på religionsadopsjon som sosiologene her legger for dagen. De andre informantene virker derimot litt for bastante i sin fornektelse av fenomenet. Likevel ser det ut til at de bevisst eller ubevisst utnytter kristendommens vestlige rykte idet de arrangerer “*Thanksgiving*”⁵⁶⁰ og “*Christmas partys*”⁵⁶¹, arrangementer som Vala og O’Brien påpeker “appellerer til den kulturelle fascinasjonen for vesten”⁵⁶².

Når det gjelder synet på hvordan vesten og dens misjonærer har påvirket kristendommens rykte i Kina, og derved også påvirket dens vekst, så virker Ai Chens beskrivelse av de utenlandske misjonærenes innflytelse særdeles troverdig. Hunter og Chan hevder også at noen av de provinsene som i dag har størst prosentandel kristne blant annet har det fordi de geografisk har vært lettere tilgjengelig for de utenlandske misjonærenes innflytelse.⁵⁶³

⁵⁶⁰ Muntlig intervju med Mei Li den 17.10.2010

⁵⁶¹ Muntlig intervju med Chow Huang den 12.08.2010

⁵⁶² Vala og O’Brien 2008:120

⁵⁶³ Hunter & Chan 1993:67-68

10 Konklusjon

10.1 Sammendrag av presentasjonen og analysen av det emiske perspektivet, dialogen med det etiske perspektivet og vurderingene

Informantenes forklaringer vil bli nummerert kronologisk etter viktighetsgrad, hvor de viktigste årsakene til at kristendommen vokser vil bli oppført først. Denne viktighetsgraderingen bygger på min egen sammenslåing av mangfoldige sitater fra mine informanter og blir derfor høyst subjektiv. Meningene som blir summert opp skal likevel være svært dekkende for det mine informanter har sagt. Det første avsnittet under hvert punkt består av en kort sammenfatning av informantenes ytringer, det neste avsnittet inneholder et kort sammendrag av dialogen mellom det emiske og etiske perspektivet og det tredje avsnittet sammenfatter mine vurderinger av informantenes påstander.

Det som er særdeles interessant ved mine informanters svar er at de ikke kun forklarer veksten med “Den Hellige Ånds kraft”, slik noen forskere hevder at de fleste kinesiske kristne har for vane å gjøre, men at informantene i stedet viser seg å være særdeles reflekterte idet de kombinerer argumenter av religiøs og ikke-religiøs art.

1. Helbredelse

Mine informanter har et svært nyansert bilde på helbredelse. Ved sine mange uttalelser og narrativer mener de ikke bare at helbredelse er den største grunnen til at nye mennesker kommer til tro i Kina, men deres vitnesbyrd viser også at helbredelsene spiller en viktig rolle for de som allerede er kristne. For de ikke-troende har den en *konverterende funksjon*, for de nye i troen har den en *bekreftende funksjon*, for de som ikke er så ivrige i troen har den en *fornyende funksjon* og for de som allerede er i full tjeneste for Gud har den en *stabiliserende funksjon*.

Ifølge det sosiologiske perspektivet til Hunter og Chan så er troen på helbredelse en viktig årsak til at kristendommen vokser i Kina. Likevel så mener de at helbredelsene ikke er reelle på det fysiske planet, men at de kun består av følelsesmessige religiøse erfaringer. De kategoriserer tre forklaringsmodeller i møte med alle vitnesbyrdene om helbredelse i Kina: i) Sykdommen er psykosomatisk, derved vil en følelsesmessig religiøs erfaring hjelpe psyken og lindre smertene. ii) Helbredelsen er kun kortvarig, og smertene vender tilbake kort tid etter forbønnen. iii) Helbredelsen skyldes massesuggesjon eller manipulasjon på folkerike møter. Hos mine informanter er det opplagt at de mener helbredelsene er fysiske. I møte med Hunter

og Chans forklaringsmodeller så er det lite samsvar med informantenes vitnesbyrd: i) Informantene forteller ikke om noen psykiske lidelser i forkant av helbredelsene. ii) Flere av informantene forteller at de fortsatt er friske i dag, på tross av at noen av helbredelsene skjedde for flere år tilbake. iii) Ingen av helbredelsene skjer på store kristne møter. I stedet finner de som oftest sted under små samlinger i hjemmene hvor det kun er lekmannskristne som ber.

Jeg tror informantene har rett i at helbredelsene både skaper kvantitativ og kvalitativ vekst, og jeg tror at den kvalitative veksten også på lengre sikt vil føre til kvantitativ numerisk vekst. Jeg holder også med informantene i deres påstand om at helbredelsene er av fysisk art. Uansett hvor fantastiske eller uvanlige helbredelsene er, så vil guddommelige helbredelser alltid kunne bli bortforklart med at de er forårsaket av ukjente faktorer som legevitenenskapen naturlig vil kunne oppklare ved videre forskning.

2. Rekruttering gjennom relasjoner

Informantene forteller om hvordan et familiemedlem, en venn eller en arbeidskollega har hatt avgjørende betydning i deres omvendelsesprosess. De forteller også om hvor effektivt den relasjonsbaserte evangeliseringen i hjemmene er, og om hvordan noen husmenigheter har en egen strategi for å knytte relasjoner med nye gudstjenestebesøkende.

Både i Kina (*Shanghai Academy of Social Research* og Hunter & Chan) og på det generelle plan (Lofland og Stark og Vala og O'Brien) er rekruttering gjennom relasjoner en viktig sosiologisk forklaring på numerisk vekst innenfor religiøse organisasjoner, kirker og sekter. Det forekommer da ofte et underliggende press med vennskapet som pressmiddel for å få med seg en venn på et kristent arrangement.

Selv om det stemmer at mange kommer til tro gjennom relasjoner, så mener jeg det er viktig å understreke at det som oftest ikke er *på grunn av en relasjon* at mennesker kommer til tro, men at relasjonen kun er et bindeledd mellom den potensielle konvertittens verden og de religiøse erfaringene som venter vedkommende i den troendes verden.

3. Ordets makt

Flere av informantene vitner om omvendelser hvor den kristne forkynnelsen i seg selv skaper en dyp overbevisning. Likevel mener de at ordet i seg selv ikke har en magisk kraft, men at omvendelsene skjer idet Gud virker gjennom sitt ord. Ifølge flere informanter så virker Guds kraft i menneskehjertene både før, under og etter ordets forkynnelse. En sammenfatter

prosessen slik: “Gud forbereder jordsmonnet [hjertet], du planter et såkorn [ordet], noen andre vanner og Gud gir vekst”.

Ut i fra et teologisk perspektiv kan man fastslå at informantenes syn på ordets makt har en likhet med “zwingliansk” teologi, men at noen av synspunktene, blant annet modellen med “forberedelse-plantning-vanning-vekst”, er unike sammensetninger av løsrevede bibelske sitater og egne erfaringer.

Det faktum at millioner av kinesere forlater sine tidligere religioner og livssyn til fordel for kristendommen mener jeg underbygger informantenes påstand om at den kristne forkynnelsen har en overbevisende kraft som man ikke finner i andre religioners læresetninger. Likevel kan ikke dette argumentet stå alene, siden det kristne budskapet også er tilgjengelig andre steder i verden uten at dette automatisk skaper vekst.

4. Målrettet evangelisering i husmenighetenes regi

Noen av informantene fra husmenighetene forteller om egne evangelister som på fulltid jobber for å lede nye mennesker til frelse. De har ulike strategier, blant annet fabrikkmisjon, traktatutdeling, hushjelpmisjon og evangelistiske happeninger hvor det overordnede målet er at mennesker som ikke har andre kristne kontakter skal få høre evangeliet.

Selv om sosiologene på generell basis er skeptiske til effektiviteten når det gjelder rekruttering av fremmede, så mener blant annet Hunter og Chan at innsatsen til Kinas “utholdende og dyktige evangelister” bidrar til kristendommens vekst. Vala og O’Brien bekrefter gjennom sitt studium av husmenighetskristnes evangeliseringsmetoder at utadrettet evangelisering både er en utbredt og effektiv rekrutteringsmetode i Kina.

Jeg mener at noen av evangeliseringsstrategiene som mine informanter forteller om kan virke litt kyniske idet de reduserer mennesker til frelsesobjekter og deres behov til døråpnere for evangelisering. Likevel virker det som om deres innsats gir resultater og bidrar til at kristendommen vokser i Kina, noe som gjør dette til et viktig vekstargument.

5. Bønnens makt

Det kommer fram i informantenes historier at de har et aktivt bønneliv, og da spesielt når det gjelder bønn i menighetssammenheng. Noen av dem mener at den kinesiske kirkens vekst er et klart svar på bønn, mens andre ikke eksplisitt framhever dette. Flere vitner om konkrete bønnesvar som en årsak i seg selv til konvertering.

Ut i fra et sosiologisk perspektiv så vil man hevde at Guds inngripen på grunn av bønn både er et ugyldig og forenklet vekstargument. Missiologer kommer derimot opp med like forklaringer som informantene, hvor Kauffman deler syn med en informant som mener at Guds svar på bønn bare er en av vekstårsakene innenfor den kinesiske vekkelser, mens Lambert deler syn med en informant som mener at alle vekstfaktorene dypest sett er “et verk av Den Hellige Ånd”. I møte med konkrete bønnesvar som direkte årsak til vekst så er sosiologene Hunter og Chan av den oppfatning at bønneemnene innenfor protestantismen er en tematisk kontinuitet av kinesisk folkereligiøsitet. Dette svarer til det en av mine informanter forteller om i sin omvendelsehistorie. Hun ba om materiell trygghet, helse for slektninger og indre harmoni. Hun fikk bønnesvar, og derved ble hun en kristen.

Selv om sosiologene har mange gode forklaringer på den kinesiske kirkens vekst, så kan ikke deres forklaringer på en adekvat måte gjøre rede for hvordan en vekst av slike dimensjoner kan ha foregått over en så kort periode. Her er informantenes forklaringer om at Gud må ha grepet inn mer tilfredsstillende. Når det gjelder den tematiske kontinuiteten i forhold til folkereligiøsitetens bønneemner, så er den absolutt reell. Den kinesiske folkereligiøsitetens fokus på hverdagsproblemene blir derved en skreddersydd mulighet til å nærme seg protestantismens Gud.

6. Spesielt i byene: Tomhet, frihetstrang og mangel på tilhørighet

“Tomhet i hjertene” etter Maos død og rikdommens tomhet blir av flere informanter regnet som viktige årsaker til at nye mennesker søker Gud i Kina. En informant hevder også at unge mennesker i byene får en spesiell trang til å ta egne utradisjonelle valg i foreldrenes fravær, og at de derfor slutter seg til kristendommen. Den samme informanten mener også at arbeidere som flytter til byene savner den familietilhørighet de hadde i landsbyen, og at de derved søker seg til det kristne fellesskapets “utvidede familie”.

Sosiologenes teorier samstemmer med informantenes forklaringer idet de beskriver “vakuumet” etter Mao. Når det gjelder informantens påstand om at de unge slutter seg til kristendommen som et utradisjonelt valg i foreldrenes fravær, så hevder noen sosiologer (Lofland og Stark) at det ofte er et nødvendig premiss at man er adskilt fra sin vanlige omgangskrets idet man slutter seg til en religiøs bevegelse. I møte med informantens argument om familietilhørighet så nevner også Hunter og Chan eksplisitt en sosiologisk forklaringsmodell hvor kirken blir beskrevet som en “surrogatfamilie” for de som ønsker å konvertere.

Disse tre argumentene, som mine informanter har beskrevet som årsaker til vekst, mener jeg heller bør betegnes som gode forutsetninger som bidrar til gunstige vekstvilkår for kristendommen. Argumentene om de unges frihetstrang og søken etter familietilhørighet beskriver premisser som kan appliseres i ethvert land der det pågår urbanisering. Argumentet om “tomhet i hjertene” er derimot et spesielt kinesisk fenomen. Et vakuum har oppstått både i kulturen og i menneskehjertene grunnet de enorme politiske omveltningene som har skjedd over et så kort tidsrom.

7. Sosialt hjelpearbeid

Ingen av informantene betegner det kristne sosiale hjelpearbeidet som en hovedårsak til at kristendommen vokser, men flere mener at det i stedet fører mennesker nærmere Gud ved at de opplever Guds kjærlighet i praksis. En informant hevder også at Jesus og de kristne har fått et godt rykte i Kina på grunn av det sosiale hjelpearbeidet.

På samme måte som hos mine informanter så er det få sosiologer eller missiologer som vil si at sosialt hjelpearbeid på en direkte måte skaper vekst for kristendommen. Lambert uttaler likevel noe som samstemmer med min informants påstand om at det sosiale hjelpearbeidet betraktelig har bedret kristendommens omdømme i Kina.

Selv om mine informanter ikke betegner det sosiale hjelpearbeidet som en direkte årsak til vekst, så må ikke dets omdømmebyggende funksjon undervurderes. Nedbrutte fordommer kan føre til åpenhet og nysgjerrighet, noe som igjen på lengre sikt kan føre til konverteringer.

8. Guds velsignelse på grunn av forfølgelse

Det har vært en vanlig oppfatning blant forskere at det spesielt blant de husmenighetskristne i Kina har rådet en forherligelse av forfølgelse, lidelse og martyrdom. Flere av mine informanter hevder derimot at kristendommens vekst vil øke idet forfølgelsen avtar og at forfølgelsen skremmer folk bort fra kristendommen. To informanter presenterer likevel et synspunkt der de hevder at forfølgelsen i Kina kommer på grunn av Guds nåde og at mer forfølgelse vil skape mer vekst. En informant hevder også at de kristne holder seg åndelig våkne på grunn av forfølgelsens press og at kristne som ellers har en lunken iver søker seg til menigheten og bønner idet deres kristne ledere blir arrestert.

Meningene til de informantene som forfekter at kristendommen vokser i takt med KKP's økende religiøse liberalisering er i fullt samsvar med sosiologenes oppfatning. Ut i fra et sosiologisk perspektiv er det derimot vanskeligere å akseptere at et fenomen som ellers skaper frykt og lidelse, på en overnaturlig måte skal kunne føre til større vekst og vekkelse, slik som to av mine informanter hevder.

Synspunktene til de to informantene som forherliger forfølgelse og lidelse mener jeg stemmer godt overens med Bibelens syn på lidelse når det gjelder det personlige plan. Det er ingen tvil om at man gjennom lidelse kan oppleve vekst i sitt åndelige liv, i tillegg til at lidelsene ofte kan føre en ut fra ens egen komfortsone og inn i en desperat avhengighet av Gud. At Gud bevisst sender kollektiv lidelse til sin kirke for å velsigne et land synes jeg derimot høres underlig ut. Den kinesiske kirken bør være en kirke for alle – også for de som under forfølgelsens press blir skremt bort eller tvunget til å fornekte troen. Derfor vil jeg si meg enig i ytringene til de informantene som påstår at det mest gunstige vekstmiljøet for den kinesiske kirken er et miljø preget av fred og frihet.

9. Spesielt i distriktene: Regjeringen tillater store kirker i byene, derfor må kristendommen være sann

En av informantene fortalte at det var en vanlig tankegang i Kinas distrikter at hvis de så at regjeringen tillot en religiøs gruppering å etablere seg stort i en av byene, så måtte denne grupperingens budskap være sant. En annen informant bekrefter også denne kinesiske tanken om myndighetenes formynderansvar – hvor myndighetene beskytter befolkningen mot farlige sekter. Derved vil en som hører det kristne budskapet forkynt på bygda tenke på den store kirka med flere tusen medlemmer som myndighetene har tillatt i byen, for så å bli så overbevist at hun/han mest sannsynlig konverterer.

Jeg har ikke funnet noen paralleller til min informants sammensatte tese i den sosiologiske eller missiologiske faglitteraturen, noe som kanskje betyr at hans argumentasjon i seg selv kan være et unikt forskningsbidrag. Likevel har jeg gjenfunnet et av tesens elementer hos Munro. Han påpeker at det er en tradisjonell kinesisk tanke at den som styrer landet har et viktig oppfostringsansvar i forhold til landets innbyggere.

Ut i fra min vestlige kulturbakgrunn så virker logikken i min informants argumentasjon ganske fremmed, idet et religiøst budskap påstås å være sant kun fordi mange tror på det eller fordi myndighetene tillater at det forkynnes. Min informant innrømmer også

selv at dette er en typisk kinesisk tankemåte som verden utenfor ikke forstår. Selv om det virker som et høyt antall premisser må ligge til grunn for at dette vekstargumentet skal ha gyldighet, så er sannsynligheten likevel stor for at en person fra bygda drar til byen, at personen ser eller hører om en stor kirke, at personen tenker tradisjonelt i forhold til myndighetenes formynderansvar og at personen møter kristne i sitt distrikt som evangeliserer.

10. “Himmelske besøk” som årsak til vekst

To av mine informanter forteller historier om hvordan “besøk fra himmelen” fører til konvertering. Den ene historien handler om en professor som ligger dødssyk mens hans kone, som også er universitetsprofessor, sitter på sengekanten. Plutselig kommer en hvit skikkelse inn i rommet og mannen blir helbredet. De forstår at skikkelsen er en representant for kristendommen, og begge professorene blir derfor kristne. Den andre historien handler om mora til en av informantene som plutselig får besøk av en engel som sier at hun skal oppsøke søstera si. Kvinnen besøker søstera som forteller henne evangeliet, og hun blir derfor en kristen. Ingen av informantene hevder at “himmelske besøk” er en viktig årsak til at kristendommen vokser, men én hevder at tegn som dette må til for å overbevise de mest skeptiske i Kina.

Det er så langt jeg vet lite omtale av dette fenomenet, både innenfor sosiologisk og missiologisk litteratur om Kina. Derfor valgte jeg å sammenligne mine informanters fortellinger med forskning innenfor en annen kulturell setting, og valgte Syrjänens forskning på konvertitter fra en pakistansk-muslimsk kulturbakgrunn som samtalepartner. I hans definisjon på overnaturlige erfaringer var en av tesene at den erfarende møtte vesener fra sitt eget religiøse univers som en manifestasjon av sin egen “religiøse referanseramme”. Dette mønsteret hadde han funnet igjen hos sine egne informanter idet de møtte ulike skikkelser fra Koranen som viste dem veien til kristendommen. I møte med de to som informantene mine fortalte om så hadde ingen av dem noen religiøs bakgrunn, og idet de fikk “besøk fra himmelen” kom dette derved helt plutselig og ikke som en hendelse de selv kunne ha konstruert ut i fra sin egen religiøse referanseramme.

“De himmelske besøkene” som mine informanter forteller om mener jeg mest sannsynlig er autentiske grunnet vertenes manglende religiøse bakgrunn. Selv om det virker som at slike overnaturlige besøk ikke forekommer så ofte i Kina og derved ikke kan tillegges vekt som vekstargument i seg selv, så vil gjenfortellingen av slike hendelser mest sannsynlig fortsatt styrke troen til de troende og utfordre livssynet til de ikke-troende i Kina.

10.2 Sammendrag av informantenes svar på sosiologiske påstander

Det første avsnittet under hver underoverskrift kommer til å presentere et sammendrag av de sosiologiske hovedforklaringene på hvorfor den kinesiske kirken vokser og informantenes respons på disse, mens det andre avsnittet kommer til å inneholde et sammendrag av mine vurderinger.

10.2.1 Omvendelse på grunn av deprivasjon?

Hunter og Chan beskriver både relativ og absolutt deprivasjon i sine beskrivelser av det meningsløse livet på bygda, Yang beskriver tilfeller av relativ deprivasjon i Kinas byer og Xi løfter opp ulike former for deprivasjon som en hovedårsak til at kristendommen vokser i Kina. Flere av mine informanter bekrefter gjennom sine historier at det ofte er menneskers behov som driver dem til å søke hjelp i kristendommen: De som er syke søker helbredelse, de som har problemer søker bønnesvar, de som føler tomhet søker mening, de som arbeider på fabrikker søker håp, de ensomme i byene søker familie og de katastroferammede søker humanitær hjelp. Likevel er det flere som forteller om hvordan mennesker som ikke er nødlidende søker seg til kristendommen fordi de blir overbevist om at den er sann. En av informantene hevder til og med at det er de rike og ikke de fattige som er mest mottagelige for evangeliet, siden de rike har en mer fleksibel livsstil mens de fattige ofte henger fast ved sin overtro. En annen av informantene sier at grunnen til at han tror på Gud er fordi Guds kraft er den største – en uttalelse som viser at vedkommende ikke bare blir værende i troen fordi hans behov blir møtt, men fordi kristendommens Gud møter behovene på en måte som er overlegen i forhold til andre religioners guder.

Jeg vil si meg uenig i uttalelsen til den informanten som hevder at de rikes fleksibilitet og komfort får dem til å bli mer mottagelige for kristendommen enn det de fattige er. I en situasjon av materiell velstand og komfort mener jeg at den mest naturlige trangten som oppstår hos de rike vil være trangten til å opprettholde status quo, noe man nødvendigvis ikke trenger en gud for å gjøre. Jeg mener at de ulike deprivasjonsteoriene på en fullgod måte forklarer hvorfor mange kommer til kristendommen, mens de bare delvis kan forklare hvorfor de kristne blir værende i troen. Lausanne bevegelsen uttrykker på en presis måte det mange av mine informanter vitner om: *“People sometimes come to Christ to meet a personal need, but they stay with Christ when they find him to be the truth.”*

10.2.2 Kontinuasjon av kinesisk folkereligiøsitet?

Hunter og Chan mener at protestantismen blir mer attraktiv på Kinas landsbygd fordi den viderefører elementer fra folkereligiøsiteten og Yang mener at kinesiske kristne viderefører konfusianismens moralske kodeks. Da jeg presenterte utsagn som dette for mine informanter så responderte de enten med manglende forståelse, eller med en benektelse av all form for religiøs likhet og kontinuasjon. Likevel så finner jeg elementer som kan minne om kinesisk folkereligiøsitet i noen av mine informanters historier. Blant annet så forteller en av mine informanter om hvordan de kristne i landsbyen hans manglet mat. På tross av nøden så ga de det beste melet og den fineste oljen de hadde til Gud, noe som ifølge informanten førte til at Gud velsignet dem. Dette eksempelet gir assosiasjoner til hvordan mennesker ofrer mat til fedreåndene i Kinas distrikter, noe som kan bety at disse kristne viderefører den folkereligiøse ofringen i sin praktisering av kristendommen. Når det gjelder en mulig konfusiansk kontinuitet så er det spesielt en av mine informanter som vektlegger typiske konfusianske prinsipper som familiesamhold og respekten for eldre idet hun beskriver en kristen livsførsel.

Jeg mener, i likhet med Hefner, at det er idet mennesker setter spørsmålsteget ved sine egne sosiale og religiøse institusjoner at de er klare for å konvertere, og ikke idet de finner elementer av sin nåværende tro i en annen religion. Når det gjelder min søken etter tilfeller av religiøs kontinuitet hos mine informanter, så mener jeg eksempelet med de kristnes matofring er det mest åpenbare tilfelle. Jeg er derimot ikke like sikker i møte med ytringene til den informanten som vektlegger familieverdier og respekten for de eldre, siden disse uttalelsene like godt kan ha sitt opphav i Bibelens hustavler som i den konfusianske morallæren.

10.2.3 Higen etter en vestlig livsstil?

Yang hevder at urbane kinesere begynner å tro på kristendommen fordi de assosierer den med vesten og med smaken av individuell frihet og modernitet. Det er kun en av mine informanter som sier seg enig i en slik tankegang. Han mener at det spesielt er folk med høy utdanning som søker seg til kristendommen fordi den er "en av veiene til vesten". Samtidig understreker han at de som kommer til Gud med slike motiver ofte får et overfladisk kristenliv, men at flere av dem etter hvert opplever at budskapet til slutt går "inn i hjertet". Andre av mine informanter benekter at en higen etter en vestlig livsstil på noen måte skulle kunne lede mennesker til kristen tro i Kina. De benekter også at kristendommen er en vestlig religion.

Samtidig mener noen av dem at mye av kristendommens vekst i dagens Kina skyldes vestlige kristnes bønner og misjonærinnsats.

Jeg mener at den informantene som sier seg enig i at higenen etter en vestlig livsstil kan føre mennesker til tro har en meget sunn forståelse, siden han ikke kontant avfeier dette kjente fenomenet, samtidig som han kun ser på det som et første steg på veien til dypere trosforståelse. De andre informantene mener jeg derimot virker litt for bastante i sin fornektelse av fenomenet. Likevel ser det ut til at de bevisst eller ubevisst utnytter kristendommens vestlige rykte, idet de arrangerer “*Thanksgiving*” og “*Christmas partys*”, arrangementer som “appellerer til den kulturelle fascinasjonen for vesten” (Vala og O’Brien).

10.3 Utblikk

Historisk sett så har kristendommens største hemsko i Kina vært dens utenlandske stempel. I møte med mine kinesiske informanter så har jeg på nært hold sett hvordan denne holdningen har endret seg. Kristendommen har i deres liv virkelig blitt internalisert. Ut i fra deres egne uttalelser så tolker jeg det dithen at internaliseringen skyldes de kristnes gode omdømme og de ikke-troendes identifisering med de kristnes lidelser. Det faktum at kristendommen endelig har blitt kinesisk fører til at den vokser i et enormt tempo, og David Aikman anslår at “tjue til tretti prosent av Kinas befolkning [vil være kristne] innen tre årtier”⁵⁶⁴. Et slikt anslag kan ved første øyekast virke som et tilfelle av absurd optimisme. I møte med det knippe av representanter fra den kinesiske kristenheten som vi i denne avhandlingen har lyttet til, så framstår likevel ikke dette som en fullstendig umulighet. Informantene som her har ytret seg framstår som særdeles reflekterte idet de analyserer den numeriske veksten som foregår rundt dem. Det virker som de er jordnære samtidig som de er himmelvendte. De er lidelsesmotiverte, men ikke dumdristige. De har en iver når det gjelder bønn og evangelisering som på alle måter er forbilledlig for den vestlige kristenheten. Deres mest forbilledlige egenskap er likevel deres avhengighet av Gud. I møte med slike mennesker så trenger man ikke være profet for å forutsi at kristendomsfeber bare vil fortsette å spre seg i verdens mest folkerike land.

⁵⁶⁴ Aikman 2003:303

11 Appendix

11.1 Forkortelser

APC – Amity Printing Company

CCC - China Christian Council

CIM – China Inland Mission

hm – husmenighet(er)

KKP – Kinas Kommunistiske Parti

TSPM – Three-Self Patriotic Movement

11.2 Tegnsetting

1// - Intervjuer (undertegnede), utsagn på engelsk

2(M)// - Tolk (Chow Huang), utsagn på mandarin (oversatt til engelsk i ettertid)

2(E)// - Tolk (Chow Huang), utsagn på engelsk

1//2(M)// - Intervjuerens spørsmål på engelsk og tolkens oversettelse til mandarin er nesten identiske

3// - Informant, utsagn på mandarin (oversatt til engelsk i ettertid)

Hele avsnitt som starter med bindestrek (-) og som er merket med *kursiv* – Intervjuet foregår på engelsk, og undertegnedes utsagn er merket med *kursiv*.

12 Bibliografi

Aikman, David. 2003. *Jesus in Beijing. How Christianity is transforming China and changing the global balance of power*. Oxford: Monarch Books, Lion Hudson.

Amity Foundation. 2010 *Celebration to commemorate printing 80 million Bibles* [URL]

Amity Foundation, [oppsøkt 10.01.11 2011]. Tilgjengelig på

<http://www.amityfoundation.org/wordpress/?p=1932>

Austnaberg, Hans 2007, "Bruk av samfunnsvitskapar som komplementære vitenskapar i missiologien. Muligheter og begrensningar". *Norsk tidsskrift for misjonsvitenskap* nr 1 2007. Oslo Trondheim: Egede instituttet i samarbeid med Tapir Akademiske Forlag.

Back to Jerusalem. 2010. *What is "Back to Jerusalem"?* [URL] Back to Jerusalem, [oppsøkt 02.06.11 2011]. Tilgjengelig på <http://www.backtojerusalem.com/btjPages/vision.html>

Baltrop, Keith. 2008. "Why China?". I *China and Christianity*, redigert av Felix Wilfred, Edmond Tang og Georg Evers. London: SCM-Canterbury Press Ltd.

Bainbridge, William Sims. 1992. "The Sociology of Conversion". I *Handbook of Religious Conversion*, redigert av H. Newton Malony og Samuel Southard. Birmingham, Alabama: Religious Education Press.

Birnbaum, Raoul. 2003. "Buddhist China at the Century's Turn". I *Religion in China Today. The China Quarterly Special issues New Series, No. 3*, redigert av Daniel L. Overmyer. Cambridge: Cambridge University Press.

Chao, Paul K. 2006. *Chinese Culture and Christianity*. Lanham: University Press of America.

Ch'en, Jerome. 1979. *China and the West. Society and Culture 1815-1937*. London: Hutchinson & Co. Ltd.

Ching, Julia. 1993. *Chinese Religions*. Maryknoll, New York: Orbis Books.

DesAutels, Peggy. 1999. "Challenging Medical Metaphysics". I *Praying for a Cure. When Medical and Religious Practices Conflict*, redigert av Peggy DesAutels, Margaret P. Battin og Larry May. Lanham: Rowman & Littlefield Publishers, Inc.

- Dunch, Ryan. 2001. "Protestant Christianity in China Today: Fragile, Fragmented, Flourishing". I *China and Christianity, Burdened Past, Hopeful Future*, redigert av Stephen Uhalley Jr. and Xiaoxin Wu. New York: M. E. Sharpe.
- Eberhard, Wolfram. 1967. *Guilt and Sin in Traditional China*. Berkeley og Los Angeles: University of California Press.
- Engelsviken, Tormod. 2004. "Misjonstenkningen fra 1900 til vår tid". I *Missiologi i dag*, redigert av Jan-Martin Berentsen, Tormod Engelsviken og Knud Jørgensen. Oslo: Universitetsforlaget.
- Fielder, Caroline. 2008. "The Growth of the Protestant Church in Rural China". I *China and Christianity*, redigert av Felix Wilfred, Edmond Tang og Georg Evers. London: SCM-Canterbury Press Ltd.
- Fällman, Fredrik. 2008. *Salvation and Modernity. Intellectuals and Faith in Contemporary China*. Lanham: University Press of America.
- Fossåskaret, Erik. 1997. "Ustrukturerde intervjuer med få informanter gir I seg selv ikke noen kvalitativ undersøkelse". I *Metodisk feltarbeid. Produksjon og tolkning av kvalitative data*, redigert av Erik Fossåskaret, Otto Laurits Fuglestad og Tor Halfdan Aase. Oslo: Universitetsforlaget AS.
- Frøen, Eivind. 2011. "Tredje bølge i Kina". *Rapport fra Asia. Nyhetsmagasin fra Asia Link*, nr. 1, 2011.
- Haraldsø, Brynjar. 1997. *Kirke og Misjon Gjennom 2000 År*. Oslo: Lunde Forlag.
- Harbakk, Ernst. 2004. "Misjon og kirke i Kina". I *Missiologi i dag*, redigert av Jan-Martin Berentsen, Tormod Engelsviken og Knud Jørgensen. Oslo: Universitetsforlaget.
- Hattaway, Paul. 2003. *Den Himmelske Mann*. Ottestad: Prokla Media.
- Hattaway, Paul. 2009. *Henan: the Gallilee of China. (Fire and blood: the story of the Church in China; v. 2)*. Carlisle: Piquant Editions Ltd.
- Hefner, Robert W. 1993. "Of Faith and Commitment: Christian Conversion in Muslim Java". I *Conversion to Christianity. Historical and Anthropological Perspectives on a Great*

Transformation, redigert av Robert W. Hefner. Berkeley og Los Angeles: University of California Press.

Hexter, Jimmy og Jonathan Woetzel. 2007. *Operation China. From Strategy to Execution*. Boston, Massachusetts: Harvard Business School Press.

Hiebert, Paul G. 1999. *Missiological Implications of Epistemological Shifts. Affirming Truth in a Modern/Postmodern World*. Harrisburg, Pennsylvania: Trinity Press International.

Hu, Hsien Chin. 1944. "The Chinese Concepts of "Face". *American Anthropologist*, vol 46, 1944.

Hunter, Alan og Kim-Kwong Chan. 1993. *Protestantism in contemporary China*. New York: Cambridge University Press.

Jordan, David K. 1993. "The Glyphomancy Factor: Observations on Chinese Conversion. I *Conversion to Christianity. Historical and Anthropological Perspectives on a Great Transformation*, redigert av Robert W. Hefner. Berkeley og Los Angeles: University of California Press.

Kindopp, Jason. 2004. "Policy Dilemmas in China's Church-State Relations: An Introduction". I *God and Caesar in China. Policy Implications of Church-State Tensions*, redigert av Jason Kindopp og Carol Lee Hamrin. Washington D.C: Brookings Institution Press.

Kvale, Steinar og Svend Brinkmann. 2009. *Interviews. Learning the Craft of Qualitative Research Interviewing*. Thousand Oaks, California: SAGE Publications, Inc.

Kutty, M. C. Andrews. 2009. *Christianity in Asia*. Darya Ganj: Sumit Enterprises.

Kwok, Pui-lan. 1992. *Chinese Women and Christianity*. Atlanta: Scholars Press.

Lambert, Tony. 2006. *Chinas Christian Millions*. Oxford: Monarch Books, Lion Hudson.

Lambert, Tony. 1994. *The Resurrection of the Chinese Church*. Wheaton, Illinois: Harold Shaw Publishers.

Leung, Philip Yuen-Sang. 2004. "Conversion, Commitment, and Culture: Christian Experience in China, 1949-99". I *Christianity Reborn. The Global Expansion of*

Evangelicalism in the Twentieth Century, redigert av Donald M. Lewis. Michigan: Wm. B. Eerdmans Publishing Co.

Lofland, John og Rodney Stark. 1965. "Becoming a World-Saver: A Theory of Conversion to a Deviant Perspective." *American Sociological Review*, vol 30, No 6 (Des 1965), s 862-875.

Mandryk, Jason. 2010. *Operation World; The Definitive Prayer Guide to every nation*. 7th ed. Colorado Springs: Biblica Publishing.

McGavran, Donald A. og C. Peter Wagner. 1990. *Understanding Church Growth. Third Edition*. Grand Rapids, Michigan: William B. Eerdmans Publishing Company.

McGrath, Alister E. 1999. *Reformation Thought. An Introduction*. Malden: Blackwell Publishing.

Micklethwait, John og Adrian Wooldridge. 2009. *God is back. How the Global Revival of Faith Is Changing the World*. New York: The Penguin Press.

Moffett, Samuel Hugh. 1998. *A history of Christianity in Asia. Volume I: Beginnings to 1500*. Maryknoll, New York: Orbis Books.

Moffett, Samuel Hugh. 2005. *A history of Christianity in Asia. Volume II: 1500-1900*. Maryknoll, New York: Orbis Books.

Munro, Donald J. 1977. "Belief Control: The Psychological and Ethical Foundations". I *Deviance and Social Control in Chinese Society*, redigert av Amy Auerbacher Wilson, Sidney Leonard Greenblatt og Richard Whittingham Wilson. New York: Praeger Publishers.

Oblau, Gotthard. 2005. "Pentecostal by default? Contemporary Christianity in China". I *Asian and Pentecostal. The Charismatic Face of Christianity in Asia*. Redigert av Allan Anderson og Edmond Tang. Baguio City: Regnum Books International og APTS Press.

Reiter, Florian C. 2002. *Religionen in China. Geschichte, Alltag, Kultur*. München: Verlag C.H Beck oHG.

Repstad, Pål. 2007(A). *Hva er sosiologi*. Oslo: Universitetsforlaget.

Repstad, Pål. 2007(B). *Mellom nærhet og distanse. Kvalitative metoder I samfunnsfag*. Oslo: Universitetsforlaget.

- Ritzer, George. 2011. *The McDonaldization of Society* 6. Thousand Oaks, California: Pine Forge Press, SAGE Publications, Inc.
- Rubenstein, Murray A. 1991. *The Protestant Community on Modern Taiwan. Mission, Seminary, and Church*. New York: M.E Sharpe, Inc.
- Rule, Paul A. 2001. "Does Heaven Speak? Revelation in the Confucian and Christian Traditions". I *China and Christianity, Burdened Past, Hopeful Future*, redigert av Stephen Uhalley Jr. and Xiaoxin Wu. New York: M. E. Sharpe.
- Silverman, David. 2006. *Interpreting qualitative data*. London: SAGE Publications Ltd.
- Spiegel, Mickey. 2004. "Control and Containment in the Reform Era". I *God and Caesar in China. Policy Implications of Church-State Tensions*, redigert av Jason Kindopp og Carol Lee Hamrin. Washington D.C: Brookings Institution Press.
- Standaert, Nicolas. 2001. "Christianity in Late Ming and early Qing China as a Case of Cultural Transmission". I *China and Christianity, Burdened Past, Hopeful Future*, redigert av Stephen Uhalley Jr. and Xiaoxin Wu. New York: M. E. Sharpe.
- Syrjänen, Seppo. 1984. *In Search of Meaning and Identity. Conversion to Christianity in Pakistani Muslim Culture*. Helsinki: The Finnish Society for Missiology and Ecumenics.
- Tang, Edmond. 2005. "'Yellers' and Healers – Pentecostalism and the Study of Grassroots Christianity in China". I *Asian and Pentecostal. The Charismatic Face of Christianity in Asia*. Redigert av Allan Anderson og Edmond Tang. Baguio City: Regnum Books International og APTS Press.
- The Lausanne Movement. 2011. *The Cape Town Commitment. A confession of Faith and a Call to Action*. Bodmin, Cornwall: Printbridge.
- Vala, Carsten T. og Kevin J. O'Brien. 2008. "Recruitment to Protestant House Churches". I *Popular Protest In China*, redigert av Kevin J. O'Brien. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press.
- Vogel, Arthur A. 1995. *God, Prayer and Healing. Living with God in a World Like Ours*. Grand Rapids, Michigan: William B. Eerdmans Publishing Company.

- Wesley, Luke. 2004. *The Church in China. Persecuted, Pentecostal and Powerful*. Baguio City: AJPS Books.
- Wickeri, Philip L. 2007. *Reconstructing Christianity in China. K. H. Ting and the Chinese Church*. Maryknoll, New York: Orbis Books.
- Witek, John W. 2001. "Christianity and China: Universal Teaching from the West". I *China and Christianity, Burdened Past, Hopeful Future*, redigert av Stephen Uhalley Jr. and Xiaoxin Wu. New York: M. E. Sharpe.
- Xi, Lian. 2010. *Redeemed by Fire. The Rise of Popular Christianity in Modern China*. New Haven & London: Yale University Press.
- Xin, Yalin. 2009. *Inside China's House Church Network. The Word of Life Movement and Its Renewing Dynamic*. Lexington: Emeth Press.
- Xinping, Zhuo. 2001. "Discussion on "Cultural Christians" in China". I *China and Christianity, Burdened Past, Hopeful Future*, redigert av Stephen Uhalley Jr. and Xiaoxin Wu. New York: M. E. Sharpe.
- Xu, Jilin. 2008. "Spiritual Crisis and Renaissance of Religions in Contemporary China". I *China and Christianity*, redigert av Felix Wilfred, Edmond Tang og Georg Evers. London: SCM-Canterbury Press Ltd.
- Yang, Fenggang. 1998. "Chinese Conversion to Evangelical Christianity: The Importance of Social and Cultural Contexts". *Sociology of Religion 1998*, vol. 59, 237-257.
- Yang, Fenggang. 2005. "Lost in the Market, Saved at McDonald's: Conversion to Christianity in Urban China". *Journal for the Scientific Study of Religion*, vol. 44, 423-441.
- Yang, Fenggang og Joseph B. Tamney. 2006. "Exploring Mass Conversion to Christianity Among the Chinese: An Introduction". *Sociology of Religion*, vol 67, 125-129.
- Yuen, Wai Man. 2006. "Embracing Life: An Interfaith Dialogue between Conducian Self-Cultivation and Charismatic Christian Self-Transformation". I *Spirits of Globalization: The Growth of Pentecostalism and Experiential Spiritualities in a Global Age*, redigert av Sturla J. Stålsett. London: SCM Press.

Zhaoming, Deng. 2005. "Indigenous Chinese Pentecostal Denominations". I *Asian and Pentecostal. The Charismatic Face of Christianity in Asia*. Redigert av Allan Anderson og Edmond Tang. Baguio City: Regnum Books International og APTS Press.

Zhaoming, Deng. 1996. "The Church in China". I *Church in Asia Today. Opportunities & Challenges*, redigert av Saphir Athyal. Singapor: Trykt av *Academe Art and Printing Services Sdn. Bhd* for *The Asia Lausanne Committee for World Evangelization*.

Zürcher, Erik. 2001. "China and the West: The Image of Europe and Its Impact". I *China and Christianity, Burdened Past, Hopeful Future*, redigert av Stephen Uhalley Jr. and Xiaoxin Wu. New York: M. E. Sharpe.

