

Vis meg hvem du er!

En analyse og vurdering av forfedredyrkelse i Indonesia som en missiologisk utfordring.



Master i teologi

AVH 502 (55 ECTS) - våren 2012

Magnus Gillebo

Det teologiske Menighetsfakultet

Veileder: Dr. Tormod Engelsen

Forord

Jeg ønsker med dette å rette en stor takk til alle som har vært behjelpelige i skrive- og forskningsprosessen rundt masteravhandlingen. Først og fremst; hjertelig takk til kirken, misjonærene og informantene fra Indonesia. Uten dere ville det ikke vært mulig å gjennomføre forskningsopplegget. Jeg setter stor pris på tiden dere har stilt til min disposisjon, og velviljen, ærligheten og engasjementet dere har vist.

Jeg vil også takke de teologiske seminarene Abdi Sabda i Medan og Lutheran Theological Seminary i Hong Kong for deres service og hjelp. Deres litteratur var til stor hjelp for gjennomføringen av denne avhandlingen. Takk for deres service og ikke minst den tid dere har brukt for å finne fram bøker og artikler til denne avhandlingen.

Min veileder, Tormod Engelsen, fortjener ros for viktige innspill og gode tilbakemeldinger underveis i arbeidet med oppgaven. Jeg setter pris på samarbeidet.

Takk til mine foreldre som alltid har støttet meg og vært trofast i forbønn. Deres oppmuntring gjennom denne prosessen har vært uvurderlig.

Så vil jeg rette en stor takk til min kone Janne, for den tålmodighet som hun har vist meg. Dine konstruktive kommentarer og kritiske blikk har hatt stor betydning for denne avhandlingen.

Til slutt vil jeg rette min takknemlighet mot Jesus, Han som aldri svikter. Må hvert ord i denne avhandlingen være til din ære.

Oslo, 15. mai 2012

Magnus Gillebo

Innhold

1 Innledning	5
1.1 Personlig bakgrunn for valg av tema	5
1.2 Problemstilling og forskningsspørsmål	6
1.3 Avgrensning	9
1.4 Avhandlingens formål	11
1.5 Ordforklaringer og definisjoner	11
1.6 Aktuell litteratur	12
1.7 Disposisjon	14
2 Teori	16
2.1 Innledning	16
2.2 Hvilken tilnærming?	16
2.2.1 Niebuhr sin modell	16
2.2.2 Et uløselig forhold?	18
2.2.2.1 Kultur	18
2.2.2.2 Verdensbilde	20
2.3. Kontekstualisering	22
2.3.1 Hvor kommer begrepet fra?	22
2.3.2 En strategi fra Bibelen?	23
2.3.3 Håndtering av gamle tradisjoner	23
2.3.4 Kritisk kontekstualisering som vår modell	26
2.3.5 Hva er det teologiske grunnlaget for en slik modell?	28
2.3.6 En vurdering av modellens betydning	28
2.4 Konklusjon	29
3 Metode	31
3.1 Plassering av avhandlingen innenfor teologien	31
3.2 En empirisk kvalitativ metode	33
3.2.1 Kildematerialet og intervjuguide	35
3.2.2 Hvordan ble informantene utvalgt?	36
3.2.3 Hvordan foregikk prosessen videre i den kvalitative metoden?	37
3.3 Metodologiske overveielser	38
3.3.1 Metodekritikk	38
3.3.2 Min egen tolkning og den hermeneutiske metoden	39
3.3.3 Validitet og reliabilitet i undersøkelsen	40
3.3.4 Etske overveielser	42
4 Et riss av Indonesias historie, kultur og religion	44
4.1 Kort innføring	44
4.2 Et snitt gjennom historien	45
4.2.1 Hva skjedde i starten av landets historie?	45
4.2.2 Veien mot selvstendighet	46
4.2.3 Suharto overtar og veien videre	47
4.3 Befolkning	48

4.4 Religion	49
4.4.1 Indonesias religiøse demografi	49
4.4.2 Indonesia i dag	50
4.4.3 Det ideologiske fundament	51
4.4.4 Gudsforståelsen i Pancasila.....	53
4.4.5 Pancasilaas betydning i dagen samfunn.....	54
4.5 Batakfolket.....	54
4.5.1 Toba-batakene.....	56
4.5.2 Kristendommen sitt inntog.....	56
4.6 Konklusjon.....	58
5 Forståelsen av forfedredyrkelsen som et fenomen.....	59
5.1 Kan vi generalisere når det gjelder forfedredyrkelsen?.....	59
5.2 Begreper og definisjoner.....	60
5.3 Generelle trekk og karakteristikk ved forfedredyrkelsen	61
5.4 Forfedredyrkelsen i Indonesia	63
5.5 Forfedredyrkelse hos batakfolket	64
5.5.1 Folkereligiøsitet.....	64
5.5.2 Tre ulike sfærer som en helhet.....	65
5.5.3 Adat.....	67
5.6 Hvorfor har ikke forfedredyrkelsen forsvunnet?	69
5.6.1 Familiesolidaritet	69
5.6.2 Frykt	70
5.7 Konklusjon.....	71
6 Den gamle religion og forfedrekulten i batakkirken.....	72
6.1 Misjonærene og ”den gamle religion”	72
6.2 Tondi-kulten	75
6.3 Den åndelige situasjonen og okkulte fenomen i batakkirken	78
6.3.1 Informasjon om det empiriske materialet	79
6.3.2 Strengt regler ved fødsel.....	80
6.3.2.1 Kommentar	81
6.3.3 En kristen datu?.....	81
6.3.3.1 Kommentar	82
6.3.4 To lignende historier	83
6.3.4.1 Kommentar	84
6.3.5 ”Daniel” sin åpenbaring	85
6.3.5.1 Kommentar	89
6.3.6 Begravelsesritualer fra ”den gamle religion”	90
6.3.6.1 De dødes kult	90
6.3.6.2 Mangongkal holi-holi.....	93
6.3.6.3 Kommentar.....	99
6.4 Avsluttende refleksjon	100
7 En teologisk refleksjon.....	102
7.1 Innledning	102

7.2 Hva sier Bibelen om åndemaning?.....	103
7.2.1 Var åndemaning utbredt i Israel?.....	103
7.2.2 Hva sier 3 Mosebok 19: 31 om åndemaning?.....	104
7.2.3 Hva sier Lukas 16: 19-31 om åndemaning?.....	105
7.2.4 Døden som en terskel inn i ny verden?.....	107
7.3 Utgjør forfedredyrkelsen en form for avgudsdyrkelse?.....	107
7.3.1 ”Du skal ikke ha andre guder enn meg”	107
7.3.2 Nidkjærhet.....	109
7.4 Hvordan skal tobaneserne forholde seg til mat som er ofre til åndene?.....	110
7.4.1 Hva er problemet i korintermenigheten?	111
7.4.2 Kultiske måltider?.....	111
7.4.3 Paulus’ teologi fra 1 Kor 8-10.....	112
7.4.4 Kan vi spise uren mat?.....	113
7.4.5 Beskjed om å avstå fra avgudsdyrkelse	113
7.4.6 Av hensyn til de ikke-troende	114
7.5 Eskatologi	114
7.6 Konklusjon.....	116
8 En vurdering av skikkene fra forfedredyrkelsen	118
8.1 En historisk debatt	119
8.2 Bibelske retningslinjer og premisser som kan gjelde for kirkens forhold til forfedrekulten	119
8.2.1 Det første budet i dekalogen	120
8.2.2 Det fjerde budet i dekalogen	121
8.2.3 Begravelsesritualer.....	123
8.2.4 Er innviet mat til åndene synonymt med uren mat?.....	124
8.3 ”Selv-teologiseringen”.....	125
8.3.1 En ny kontekstualisert praksis.....	125
8.3.2 Evangeliet og kulturen	127
8.4 Min forståelse av forfedrenes ånder	127
8.5 Konklusjon.....	129
9. Konklusjon	130
9.1 Oppsummering og konklusjon.....	130
9.2 Veien videre.....	132
10. Bibliografi	134
10.1 Upubliserte kilder	134
10.2 Publiserte kilder	134
10.3 Internet kilder:	141

1 Innledning

1.1 Personlig bakgrunn for valg av tema

Min interesse for denne avhandlingens overordnede tematikk – kontakt med ånde verdenen – har sprunget ut av et møte med virkeligheten gjennom min barndom. Som misjonærbarn fra Hong Kong på 1980- og 1990-tallet var jeg vitne til at forfedredyrkelsen gjennomsyret hele den buddhistiske kulturen. Det eksisterte i hjemmene til folk, på arbeidsplassen og på gaten hos de mest alminnelige menneskene samt hos de mer høytstående i samfunnet. Misjonærene måtte således forholde seg til denne virkeligheten med utgangspunkt i ”misjonærrollen”.

I veldig mange land verden over er det et allment faktum at en persons forståelse av verden og universet er veldig nært knyttet til deres identitet, religiøse og kulturelle arv. Når enkeltpersoner konverterer til kristen tro, for eksempel i muslimske land, legger de ut de på en reise hvor de kommer til å stå overfor en identitetskrise av betydelige proporsjoner. Dette forsterkes av press fra deres lokalsamfunn om å være tro mot sine røtter og tradisjonelle verdisystemer.

Misjonærer som forsøker å plante kirken i land som tradisjonelt sett er kjent for sin praksis av forfedredyrkelse vil møte en hard kamp. Kulturer og lokalsamfunn preget og formet av disse tradisjoner og ritualer fungerer ofte i henhold til en annen virkelighetsoppfatning. Det kan være en virkelighetsoppfatning som skiller seg ikke bare fra Vesten, men i mange tilfeller også fra det kristne livssyn som sådan.

Dette er tilfellet med Indonesia, som er et mangfoldig land med mange assosiasjoner til forfedredyrkelsen. Landet byr på en unik blanding av tradisjonelle religioner og kristendom, hvilket er en stor utfordring og et problem for kirken i møte med forfedredyrkelsen. Bildet på framsiden og tittelen på avhandlingen, «Vis meg hvem du er», er en henspilling på nettopp dette¹. Tittelen er et sentralt spørsmål som mange av det indonesiske folket kjemper med. Mens mange roper ut ordene «Vis meg hvem du er» i ren frustrasjon, håper de samtidig at åndene vil vise sitt sanne vesen. En rekke indonesiere, spesielt mange ungdommer, lever i spenningen mellom den tradisjonelle religion og kristendommen. Mange lever i uvisshet om hvem eller hva (forfedrenes) ånder er. Noen tilber åndene, mens andre frykter dem.

Av denne grunn har jeg besluttet å forske på fenomenet forfedredyrkelse i Indonesia i dette studiet. Den utløsende årsaken til arbeidet med avhandlingen var at jeg skulle studere noen måneder i Indonesia våren 2011, og ønsket å skrive om et tema relatert til

¹ Forsidebildet er tatt av Per Birkeli som har gitt tillatelse til at bildet blir brukt i denne avhandlingen. Bildet ble tatt i Medan, i Indonesia, i forbindelse med en okkult seanse.

misjonsarbeidet der. Ettersom jeg hadde kontakter i landet, ble det enklere å gjennomføre prosjektet mitt. En annen sentral og mer forklarende bakgrunn er at jeg venter på å reise til Indonesia som misjonær i nær framtid. Et kort studieopphold i Indonesia som student, ”misjonskandidat” og som nyforlovet, betydde å se meg selv og misjonsarbeidet med nye øyne. Slik ble masteravhandlingens tema en ekstra stor inspirasjon.

1.2 Problemstilling og forskningsspørsmål

Og simpelthen å snakke nedsettende om praksis knyttet til forfedrekulten og si at det er helt feil, er upassende og for det meste av tiden mot sin hensikt. Vi må huske på at slik praksis er ytre manifestasjoner av inngrodde oppfatninger og kulturelle verdier, og utgjør viktige faktorer av identitet. Den anerkjente sosialantropologen Clifford Geertz hevder at en kulturs verdensbilde henger nøye sammen med måten menneskene lever på (dvs. deres etos). Han mener at verdensbildet og etos bekrefter hverandre gjensidig. Videre påpeker han at det som finnes i kulturen av religiøse riter og symboler, bidrar nettopp til å styrke forbindelsen mellom lære og liv².

Dersom misjonen skal lykkes i land der folk er bundet av tradisjonelle religioner som er essensielt animistiske, må misjonærer være følsomme for behovene til folk, men samtidig holde fast på det grunnleggende i evangeliet. Dette innebærer ikke nødvendigvis et kompromiss eller å akseptere religiøs pluralisme, men heller en følsom bevissthet om behovene til samfunnet som misjonærene tjenestegjør i, eller hvor Kirken er etablert.

For å møte disse behovene må misjonærer og kirker ha en dyp forståelse av betydningen av troen på forfedrenes tro og ritualer eller praksis knyttet til den. Dette er nødvendig for å få en klar forståelse av hvilke funksjoner dette tjener i de respektive lokalsamfunn og hvorvidt praksisen er i strid med Skriften³. Forståelsen av fellesskapets religiøse verdensbilde er veldig viktig her. Med det sikter jeg til forståelsen av forfedrenes ”eksistens” og virkelighet. Hvilket bilde har de av liv og død? Er det noe liv etter døden? Dette er sentrale spørsmål som det er viktig å ta på alvor.

I dette henseende kan vi også trekke inn Hiebert og hans definisjon av kultur (selve definisjonen presenterer vi nedenfor). I sin bok *Anthropological Insights for Missionaries* (1985) taler han om ideer, følelser og verdier, og knytter dette opp mot sin forståelse av ”world view” (verdensbilde) - hvilket han mener er det helt sentrale i enhver kultur. Dette står som

² Referert fra Berentsen et al 2004: 231

³ Dette er i tråd med Hiebert ”sin rekkefølge” i hans misjonsteori, nemlig å først forstå fenomenet, og så vurdere det. Hiebert 1985: 186-187

uttrykk for de grunnleggende dimensjonene i kulturen og som inneholder både kognitive (dvs. kunnskapsmessig), følelsesmessige og verdimeslige perspektiver⁴.

For at misjonen skal møte behovene til folkene og for at misjonen skal lykkes, er det av største betydning at misjonærer er klar over at kulturen har ulike dimensjoner. Hva betyr dette i praksis? Det betyr nemlig at misjonærer ikke kan begrense seg til kun et felt som for eksempel dogmatikken i evangeliet, eller til etikken⁵. Misjonen må kunne forholde seg til alle dimensjonene som Hiebert var inne på, nemlig tanke, vilje og følelse. Poenget til Hiebert er at det finnes både kulturelle, etiske og religiøse verdier i kulturen som vi må ta vare på i en kristen sammenheng.

Forståelsen av dette er altså viktig fordi med mindre *forkynnelsen av evangeliet* er i stand til å løse disse behovene på et grunnleggende nivå, vil budskapet ikke nå frem til folket. I mange tilfeller har misjonærer og kirkens folk vært uvitende om det nære forholdet mellom kulturell identitet og religion. Mang en gang har misjonen og kirken blitt anklaget for kulturimperialisme og manglende forståelse av forholdet mellom kulturell identitet og religion⁶. Når kirken/misjonærene stod i en situasjon der den skulle formidle evangeliet fra en kultur til en annen, var det nokså vanlig å avvise alle religiøse ritualer fordi de mente at de var forbundet med hedensk religion. Den tradisjonelle religionen ble ofte oppfattet som primitiv, tilbakestående, og var dermed "ensbetydende med fortapelse"⁷. I følge Hiebert ble denne avvisningen flere ganger begrunnet i misjonærenes etnosentrisme. Ved å gjøre dette forkastet de også den kulturelle arv og identitet i folket. Dette etterlot et kulturelt og eksistensielt tomrom i livene til menneskene⁸.

Hva blir det nødvendige og mer essensielle fokuset for oss? Det blir (1) å undersøke, samle og forstå den tro, praksis og ritualer som er knyttet til forfedredyrkelse i sin videste form. Ved å gjøre dette vil vi få en forståelse av dens religionsvitenskapelige og sosialantropologiske betydning. For å finne ut av dette har jeg valgt to tilnærminger. Den ene er et studium av litteratur som ble gjort tilgjengelig for meg. Dette i seg selv er ikke nok, og

⁴ Hiebert 1985: 30-35, 45-48. Mer om dette i neste kapittel under punkt 2.2.

⁵ Berentsen et al 2004: 231-232

⁶ Berentsen et al 2004: 225. Gustav Warneck, en meget innflytelsesrik tysk teolog og missiolog på 1900-tallet, kritiserte dette og delte sine synspunkter om at ikke-kristne burde bli kristne innenfor rammene av sin egen kultur. Han mente også at Tyskland var overlegen overfor "hedningene" på flere måter. Dette gjaldt spesielt i forhold til kultur og religion, og innebar således at tyskerne hadde rett på kolonier. Men det var viktig at konvertittene ikke skulle bli "europisert". Aritonang 1994: 80;; Hasselgren 2000: 86

⁷ Vilby 2006: 78

⁸ Ved å bruke begrepet "etnosentrisme" sikter jeg til at en plasserer sitt eget folkeslag i sentrum og at de andre folkeslagene blir rangert ellers på en skala, Vilby 2006: 14. Se også Hiebert 1985: 184-185

derfor har jeg også valgt en kvalitativ tilnærming, hvor jeg foretar en undersøkelse med intervjuer⁹.

Gjennom det sistnevnte ønsker jeg (2) også å fremheve de største utfordringene som foreligger for kirken i dag. Etter dette kan vi (3) analysere og vurdere Bibelens syn på de ulike skikkene og se om eventuelle problemstillinger oppstår. Til slutt (4) skal de gamle skikkene kort vurderes og drøftes i lys av den nye bibelske forståelsen¹⁰. Hovedvekten i denne avhandlingen vil ligge på de to første punktene. Det som jeg mener først og fremst er nytt og informativt til forskningsverdenen er det kvalitative arbeidet fra Indonesia. Derfor vil dette utgjøre nærmere en tredjedel av avhandlingen.

Det må understrekes at denne avhandlingen taler for at evangeliet skal bevares for enhver pris. Eventuelle kontekstualiserte tolkninger av evangeliet som muligens kan føre til et kompromiss eller synkretisme er kort og godt uakseptabelt fra min side. Den autoritet Bibelen har som Guds inspirerte ord er det mest grunnleggende og fundamentale som ligger til grunn for dette studiet.

Det skal også nevnes at denne oppgaven jobber ut i fra et teoretisk perspektiv som er inspirert av Hiebert, nemlig hans metode for kritisk kontekstualisering. Denne teorien er brukt i mange ulike sammenhenger ellers i forskningsverdenen. Blant annet forskeren og missiologen Hwa Yung fra Malaysia bruker denne metoden til Hiebert. Yung kommer med sine 4 kriterier hvor han setter opp sitt eget program. Han bruker blant annet Bibelen som vurderings norm¹¹. Etter inspirasjon fra Yung kommer jeg også til å gjøre noe av det samme.

Kontekstualiseringen til Hiebert vil jeg anbefale som en passende missiologisk strategi i en indonesisk kontekst. Vi skal følge flere av hans steg i prosessen, noe som forhåpentligvis kan være til nytte for kirken i Indonesia. Det betyr imidlertid ikke at jeg vil komme med et utkast til en kontekstualisert praksis for de kristne i Indonesia. Jeg har ingen forutsetning for å vise hvordan strategien skal gjennomføres i praksis. Ettersom jeg ikke har nok kunnskap og erfaring om forfedrekulten i landet, ønsker jeg å overlate det til den lokale kirken.

Vi går uansett et skritt lengre enn Hiebert. Han viser oss trinnene, mens vi går videre og relaterer dette til forfedredyrkelsen. Vi tar for eksempel opp hvilke bibelske tekster som er relevante for å vurdere forfedredyrkelsen. Vi foretar også en vurdering av de gamle skikkene fra forfedrekulten. Det betyr at vi i praksis gjør noe av det som kirken skal gjøre (i følge Hiebert). Vi gjør altså noe av forarbeidet, hvor premissene blir gitt. Med dette ønsker vi å

⁹ I litteraturstudiet vil vi ta for oss forfedredyrkelsen fra ulike kulturer, og ikke bare den indonesiske. I den kvalitative undersøkelsen blir det derimot fokusert utelukkende på Indonesia.

¹⁰ Jeg er vel vitende om at en slik fremgangsmåte og progresjon er tilnærmet lik Hiebert sin.

¹¹ Yung 1997: 61-79

hjelpe kirken et stykke på vei. Men hvordan bør kirken i Indonesia forholde seg til de utfordringer som forfedrekulten reiser? Dette er et reelt spørsmål som kanskje noen vil savne svarene på. Ved å eventuelt svare på dette beveger vi oss i retning av kirkens praksis. Det er ikke ønskelig, og derfor vil vi kun presentere premisene som kirken må ta hensyn til i sitt svar. Dette kommer vi tilbake til under kapittel 8.

Til syvende og sist mener jeg at den kritiske kontekstualiseringen bør foregå av kirken selv, og ikke av misjonærene. Jeg støtter altså Hieberts sentrale poeng om at den lokale kirken selv må finne løsninger på sine kulturelle problemer - riktignok i overensstemmelse med Bibelen. Dette er hva han kaller "the fourth self"¹². Vår hensikt med denne avhandlingen er således å være til disposisjon for kirken som en ressurs.

Da har vi kommet til problemstillingen som ligger til grunn for avhandlingen. Den er formulert slik: *"Hvordan skal vi forstå forfedredyrkelsen i Indonesia, og hvordan skal kirken forholde seg til den?"* Og på bakgrunn av det foregående vil vi i arbeidet med å besvare problemstillingen ta hensyn til følgende tre underproblemstillinger:

- i. Hva er den religionsvitenskapelige og sosialantropologiske forståelsen av fenomenet forfedredyrkelse?
- ii. Hvilke utfordringer står kirken og misjonsarbeidet overfor i møte med dette fenomenet i dag?
- iii. Hvordan skal vi teologisk vurdere de ulike aspektene ved forfedrekulten?¹³

1.3 Avgrensning

Forfedredyrkelsen har eksistert i Indonesia i veldig mange år over store deler av landet, men oppgavens størrelse gjør at den naturligvis ikke kan dekke hele tidsperioden eller landområdet like grundig. Denne kulten varierer en del fra landområde til landområde og fra folkeslag til folkeslag, derfor har jeg valgt å avgrense fokuset til Sumatra, Indonesias største øy.

Hovedgrunnen er at forfedredyrkelsen er utbredt og aktuell i mange ulike kontekster, samtidig som det er en stor utfordring for kristne generelt. Hovedfokuset vil i så måte ligge på batakfolket, et folkeslag som holder til på Sumatra. Dette har sin grunn i at de er svært opptatt av tilbedelse av sine forfedre, og spesielt for de av dem som er kristne er opplevelsen av et sosialt press for å delta i forfedredyrkingen stor.

¹² Hiebert 1985: 193-198

¹³ Jeg vil i arbeid med dette spesielt ta for meg det bibelske materialet som omhandler okkultisme og kontakt med åndeverden. Det å bruke et rent bibelsk perspektiv er også en form for teologi, og det begrenser vi oss til i denne avhandlingen.

Som kapittel fem vil vise, ble Batakkirken (HKBP) etablert i 1930 som Indonesias første selvstyrte kirke. Et avgjort brudd med gammel hedenskap og overtro ble det imidlertid aldri noe av. Dette gjør at mange batakere ikke klarer å løsrive seg helt fra forfedredyrkelsen i dag. Dermed vil masteravhandlingen fokusere spesielt på hvordan denne situasjonen utspiller seg i dagens Batakkirke.

Ved underproblemstilling iii, under punkt 1.2, kunne jeg valgt en mer omfattende vurderingsform. Jeg kunne ha inkludert ressurser fra den kristne tradisjon og historie, eller fra den kristne etiske debatt i dag. Jeg vurderte å ha et mer systematisk teologisk perspektiv. Men av hensyn til oppgavens størrelse, og det faktum at jeg ønsker å følge Hiebert sin metode, velger jeg kun et bibelsk perspektiv. Det vil si at det argumenteres ut i fra Bibelen. Det at jeg bruker Bibelen slik kan også begrunnes med følgende: (1) Bibelen er den høyeste autoritet (*Sola scriptura*), (2) alminnelige kristne har tilgang til Bibelen (jf. Hieberts tanke om alle troendes prestedømme og at vanlige mennesker skal være med å bestemme¹⁴), og (3) det er praktisk mulig å bruke Bibelen.

Noen vil kanskje betrakte dette som kritikkverdigg, og mene at det er for lite vekt på en hermeneutisk tilnærming. Leseren vil kanskje savne at jeg tar opp spørsmål om avstand i tid, kirkehistorien, og den praksis som kirken har fulgt gjennom århundrene. Til tross for dette velger jeg likevel å følge Hiebert sin metode.

Det som imidlertid er viktig å være oppmerksom på i arbeid med slikt er hvilke hensyn vi må ta når Skriften skal anvendes. Hvis vi skal anvende eller overføre en bibelsk tekst til vår tid må vi bruke en god hermeneutikk som gjør det gamle budskapet aktuelt. John R. Stott og Robert T. Coote gjengir dette i sin bok fra 1979, *Gospel and Culture*, på en treffende måte: "The basic problem of biblical hermeneutics is to transpose the biblical message from its original context into the context of the modern readers or hearers so as to produce in them the same kind of impact that the message was meant to produce in the original readers or hearers."¹⁵ Ut fra dette forstås det at vi må gjennom en hermeneutisk prosess før teksten kan brukes i vår tid. Den hermeneutiske utfordringen ligger da i å frembringe det samme inntrykket og mening i tilhørerne, som Stott/Coote skriver de tidligere hadde. Dette har jeg ikke tenkt å gjøre, men det er likevel viktig å være klar over.

¹⁴ Hiebert 1984: 293

¹⁵ Stott og Cooke 1979: 83

1.4 Avhandlingens formål

Først må det poengtere at avhandlingen ikke er skrevet på oppdrag fra et bestemt misjonselskap eller kirkesamfunn. Arbeidet er et selvstendig verk, og jeg er selv ansvarlig for innholdet.

Utenom at avhandlingen er en del av min teologiske mastergrad, har den også flere formål. Først og fremst er det et håp om at avhandlingen skal være et vitenskapelig arbeid. Et personlig ønske er at dette skal være interessant og nyttig for de ulike misjonsorganisasjonene som har noe med Indonesia å gjøre. Jeg håper avhandlingen kan virke konstruktivt og positivt inn på misjonsarbeidet i Indonesia i årene som kommer.

I tillegg er det et mål at innholdet og resultatene som presenteres vil være et lite, men dog nyttig innspill i den generelle faglige diskusjonen rundt misjonsarbeid i møte med forfedredyrkelsen. Etter mitt syn har missiologien rettet for lite fokus på den mer vage og udefinerte praksisen fra folkereligionen og forfedredyrkelsen. Jeg føyer meg i rekken av forskere som sier seg enig med Berentsen vedrørende dette¹⁶.

1.5 Ordforklaringer og definisjoner

Oppgaven inneholder noen sentrale ord og begreper som jeg vil avklare nærmere i det følgende:

- *Kirken*: Dette brukes som en betegnelse på det fellesskapet av mennesker som samles i Jesu navn. Denne avhandlingen støtter seg til Harald Hegstad sin definisjon om at kirken består av et fellesskap som er erfarbart og konkret, som da kvalifiseres som en kirke på grunn av relasjonen til den treenige Gud¹⁷.
- *Kontekstualisering*: Jeg må være varsom med å presentere en endelig definisjon da det ikke foreligger en allmenn enighet om forståelsen av ordet. Men vi kan si såpass at begrepet som regel anvendes om ulike forsøk på å tydeliggjøre Bibelens budskap for vår tid slik at det blir forståelig og relevant¹⁸.

¹⁶ En slik bekymring ble også blitt uttrykt av en professor ved Nommensen Universitet i Indonesia under "All-Asia Lutheran Conference". Berentsen 1985: 2, 7.

¹⁷ Han utdyper det ytterligere ved å hevde følgende: "En kirke som er tro mot sitt kall må derfor være oppmerksom på hvordan den fremtrer som kristent fellesskap, hvordan fellesskapet om Ordet og sakramentene kan være et åpent fellesskap der også den fremmede er inkludert. Hegstad 2009: 17, 197. Se også Tormod Engelsen sin definisjon av kirken i Corrie 2007 (red): 51-55

¹⁸ Hesselgrave og Rommen 1989: 2, 33-35. Se også R. Musasiwa sin artikkel om kontekstualisering i Corrie 2007 (red): 66-70

- *Kultur*: Å kunne gi en presis og konsis definisjon av kultur er ikke en lett oppgave. Sosialantropologisk litteratur byr på mange ulike definisjoner av begrepet¹⁹. Jeg støtter meg derimot til Hiebert sin definisjon av kultur, som sømmer seg til avhandlingens rammer: Kultur er ”mer eller mindre integrerte systemer av ideer, følelser og verdier, og deres tilhørende atferdsmønstre og produkter som deles av en gruppe mennesker som organiserer og regulerer hva de tenker, føler og gjør”²⁰.
- *Okkultisme*: Ordet brukes ut fra sin latinske betydning; skjult eller hemmelig. Den fungerer som en fellesbetegnelse for ulike religiøse fenomener slik som åndemaning, spådomskunster, spiritisme og magi²¹.
- Av begrepene som brukes i masteravhandlingen er *forfedredyrkelsen* og *forfedrekulten* som regel ensbetydende og brukes om hverandre.

1.6 Aktuell litteratur

Den overordnede tematikken for dette studiet, kontakt med ånde verdenen, er et omfattende felt som det er forsket på både nasjonalt (til en viss grad) og internasjonalt (i vesentlig grad). Tema for denne oppgaven er imidlertid fenomenet forfedredyrkelse på Sumatra, i Indonesia, og hvilke utfordringer dette representerer for kirken. Av den grunn har jeg prioritert aktuell litteratur som behandler vårt tema med en særlig vektlegging av et sosialantropologisk og missiologisk perspektiv.

Etter inspirasjon fra Syrjänen sin doktoravhandling har jeg valgt en tverrfaglig tilnærming til temaet forfedredyrkelse²². Hiebert arbeider også slik - i og med at han inkluderer flere fagfelt. Hans kontekstualiseringsmetode trekker inn andre vitenskaper som antropologi, sosiologi og psykologi. Dette bruker han som hjelpemidler for teologien i misjonsarbeidet²³.

Dette valget foretar jeg helt bevisst vel vitende om at oppgavens omfang blir utvidet i så måte. Som Syrjänen antyder, har mang en forsker blitt for ensidige i sitt fagfelt. Det vil si at en rekke forskere står i fare for å nå en snever forståelse av temaet de undersøker²⁴. I vårt tilfelle kan dette understrekes, i og med at fenomenet forfedredyrkelse er et så komplekst tema

¹⁹ For flere tolkninger se Klausen 1992: 12; Geertz 1973: 89 og Oyama 1999: 8

²⁰ Hiebert 1985: 30, egen oversettelse. Jeg liker også Klausen sin definisjon: Kultur er de ideer, verdier, regler, normer, koder og symboler som et menneske overtar fra den foregående generasjon, og som man forsøker å bringe videre..”. Klausen 1992: 27

²¹ Ottosen 2003: 227

²² Selv om han skrev om et annet tema, blir hans tilnærming nyttig for vår del. Syrjänen, Seppo: *In Search of meaning and Identity*. The Finnish society for Missiology and Ecumenics. Vammala, Finland: 1987

²³ Hiebert 1985: 15

²⁴ Jf. Syrjanen 1987: 24

som det er. Derfor, for å oppnå en mest mulig helhetlig forståelse av forfedrekulten, ønsker jeg gjennom en tverrfaglig tilnærming å benytte ”briller fra andre vitenskaper”.

Det ble for eksempel et krav om et bredt spekter av spesialister for å få Apollo 11 til månen. Det vil også kreve et bredt spekter av vitenskapelige briller for at vi skal fatte dybden i forfedredyrkelsen. Og med det sagt må jeg påpeke at missiologien forblir utgangspunktet for dette studiet, hvilket medfører at missiologien som fagfelt blir prioritert foran andre fagfelt.

En rekke internasjonale studier om forfedredyrkelse har blitt utgitt i de siste årene. De fleste av disse verkene er antropologiske studier, som har vist seg å være ytterst informative og nyttige for vår utforskning av emnet. Dette gjelder blant annet verk av Ma 2004; Chambert-Loir og Reid 2002; Sibeth 1991; Lai 1996; Mullins 2004 og Fowler 2003, for å nevne noen.

Noe av litteraturen om Indonesia, Sumatra ogatakene er forholdsvis gammel og det er et heller sparsomt materiale som foreligger i Norge. Men det vil bli benyttet utgivelser av henholdsvis Tobing 1963; Stöhr 1965 og Pedersen 1975. Aritonang og Steenbrink 2008, med sin nye utgivelse om kristendommens historie i Indonesia, er en av de få tilgjengelige bøkene i Norge fra nyere tid som var relevant for dette studiet. Nyere og mer informative litteratur ble hentet fra utlandet, slikt som Ricklefs 1991; Schwartz 1994; Taylor 2003; Friend 2003 og Vickers 2005.

Mer oppdatert litteratur ble benyttet under mitt feltarbeid i Indonesia²⁵, hvor jeg blant annet fikk tilgang til biblioteket på den teologiske høyskolen (STT) Abdi Sabda, i Medan. Her ble indonesiske skrifter anvendt, som for eksempel *Banyumas: Wisata dan Budaya* (av Koderi/Tohari fra 1991), og *Urbanisasi, Pendidikan dan Identitas* (upubliserte forelesningsnotater fra Nommensen Universitet av Reid fra 1995). Disse ble anbefalt meg og det viktigste stoffet ble oversatt muntlig av en engelskspråklig indonesier.

Annen litteratur som jeg fikk god nytte av herfra var de meget interessante og relevante utgivelsene; *Batak: peoples of the island of Sumatra: living with ancestors* (skrevet av Sibeth i 1991), *The Toba-Batak High God* (skrevet av Sinaga 1981), *The potent dead* (skrevet av Chambert-Loir og Reid i 2002), *Pancasila and the search for Identity and Modernity in Indonesian society* (skrevet av Darmaputera i 1988) og *Religion and Adat* (skrevet av Sianipar i 1973). Ellers benyttet jeg også den eldre, men dog høyst relevante boken *The Structure of the Toba-Batak Belief in the High God* (skrevet av Tobing i 1956).

²⁵ I tillegg til materialet jeg benyttet under studieoppholdet i Hong Kong. Se punkt 3.2.1.

I skandinavisk sammenheng foreligger det en interessant doktoravhandling om utviklingen til Toba-Batakene sin etno-religiøse identitet i Medan, skrevet av Hasselgren (2000) fra Uppsala universitet. Jeg vil dra spesielt nytte av historien samt drøftingen fra disse verkene. I Norsk tidsskrift for misjon fra 1997 finner vi en interessant artikkel av Erik Waaler (tidligere misjonær i Indonesia og nå førsteamanuensis). Artikkelen *Gudsbegrepet i indonesisk statsfilosofi* var med på å gi et mer nyansert bilde av situasjonen i Indonesia.

Og i henhold til det missiologiske perspektiv er det tre forskningsarbeid som især er av interesse for oss. En doktoravhandling av Berentsen (1985); *Grave and gospel*, boken *Mangoes or Bananas?* (2004) av Hwa Yung og Hiebert sin bok (1985); *Anthropological insight for missionaries* har med sitt sentrale teoretiske og teologiske perspektiv gitt undertegnede et fruktbart perspektiv for å drøfte misjonsteorier.

Med tanke på vårt formål ville det være en umulig oppgave å gjennomgå alt materiale om forfedredyrkelse som foreligger på engelsk og indonesisk. Det som ligger til grunn for analysen i denne avhandlingen mener jeg er et representativt utvalg, og er tilstrekkelig for en ansvarlig tolkning av temaet.

1.7 Disposisjon

Opgavens disposisjon blir på følgende måte: Kapittel 1 redegjør for avhandlingens bakgrunn, problemstilling, avgrensning, formål samt ordforklaring. I det andre kapittel presenteres den teoretiske rammen for avhandlingen, hvor metoden vil ligge i sentrum. I det etterfølgende kapittel behandler metodologiske forhold knyttet til den kvalitative undersøkelsen. Her blir det gjort rede for metodene som er brukt både i det forberedende feltarbeidet, presentasjonen og analysen av kildene. Kapittel fire presenterer Indonesias historie, kultur og religion. Her ser vi blant annet nærmere på landets religiøse demografi og statsfilosofi, før vi avslutter med batakfolket og tobaneserne.

Kapittel 5 fokuserer på en fenomenologisk forståelse av forfedredyrkelse. Dette kapitlet hevder at vi må utforske og forstå den underliggende kosmologi for å fange opp en pålitelig forståelse av fenomenet. Dette er viktig fordi disse grunnsyn er primære konstruksjoner som ligger til grunn for tilbederes måter å tenke og tro på. Denne delen presenterer og gir en viktig forforståelse av mange av de undertemaer og problemstillinger som tas opp igjen senere.

Deretter følger kapittel seks med en undersøkelse av forfedredyrkelsen i en indonesisk kontekst. Det er få steder i verden hvor vi vil finne en slik unik blanding av tradisjonelle religioner og kristendom som i Indonesia. Innledningsvis presenteres det første møtet mellom

misjonærene og ”den gamle religion”, før *tondi*-kulten beskrives. Så rettes fokuset mot okkulte fenomen og den åndelige situasjonen i Batakkirken. Her ligger hovedvekten på informantenes fortellinger og erfaringer.

Kapittel 7 vil deretter forsøke å behandle, diskutere og tolke bibelens beretninger om aspekter ved forfedredyrkelsen og ånde verdenen. Kapittel åtte vil bruke det bibelske materialet som jeg har skrevet (og opparbeidet) kritisk i møte med den forfedredyrkelsen som det litterære – og det kvalitative arbeidet kom fram til. I dette vurderingskapittelet vil jeg komme med normative utsagn om hva som er akseptabelt, basert på skriften og feltstudiet. Her vil jeg dra sammen Bibelen og det empiriske, og foreta en drøftelse. I kapittel ni, avslutningskapittelet, oppsummeres de viktigste momenter hvor de store linjene trekkes sammen fra denne avhandlingen.

God lesing!

2 Teori

2.1 Innledning

I dette kapittelet skal vi se nærmere på hva som vil være en passende missiologisk tilnærming i møte med forfedrekulten. Vi kommer til å se på ulike teorier som kan brukes for å utvikle en praksis. Vi skal se nærmere på spørsmål som: ”Hvordan skal kirken gjøre evangeliet mer tilgjengelig for folk når deres verdensbilde innebærer prinsipper og verdier som kommer i konflikt med kristendommen?” og ”Hvordan kan vi nå disse samfunnene uten å gå på akkord med det grunnleggende i evangeliets budskap?” Hensikten med dette kapittelet er å tilrettelegge for en metode som jeg mener er best anvendt for kirken i Indonesia. Denne metoden fungerer også som premiss for å kunne besvare problemstillingene som ligger til grunn for avhandlingen. Med det mener jeg at metoden er den teoretiske rammen for avhandlingen. Metoden er også en måte som kirken kan arbeide videre med i spørsmål om forfedredyrkelsen.

2.2 Hvilken tilnærming?

2.2.1 Niebuhr sin modell

I sin klassiker *Christ and Culture* fra 1951, påpeker Niebuhr at forholdet mellom Kristus og kulturen har vært et varig problem²⁶. Selv om denne boken ble skrevet for mer enn seksti år siden, kan vi trygt si at den er like relevant i dag som på den tiden. Dette ”varige problemet” som Niebuhr omtaler er fortsatt like tydelig i dag når vi tenker på hvilke utfordringer ”den globale sør” og resten av verden står overfor.

Ja, det er klart at vi har nyere analyser og undersøkelser av forholdet mellom kirken og kulturen i dag. Visse forskere som Kraft, Bevans, Rommen, Hesselgrave, Chao²⁷ og Stauffer²⁸ har forsket videre på dette og gjort en god undersøkelse. Til tross for dette, forblir Niebuhr sitt bidrag (etter min mening) uvurderlig, hvor hans 5 modeller og hans analyse er og forblir en klassiker når vi skal ha et referansepunkt til dette temaet.

Hans første modell er *Christ against culture*. Kort sagt går dette ut på at de som bryter med kulturen også bryter med samfunnet. Denne modellen er avvisende overfor kulturen og viser hvordan evangeliet motstår de kulturelle trendene. Den andre modellen er *Christ of Culture*, som er en mer ”liberal versjon”. Med det mener jeg at samfunnet bestemmer og at

²⁶ Niebuhr 1951: 1-5

²⁷ Chao 2000: 99-120

²⁸ Stauffer 1994: 9-20

mer er tillatt. Denne modellen foreslår en assimilering av evangeliet og kulturen²⁹. Ut fra hva Niebuhr skriver, forstår jeg denne modellen som at det er et harmonisk forhold mellom evangeliet og kulturen. Her virker det som at kulturen får være normativ over kristendommen. Denne metoden er dermed helt aksepterende. Dette svarer på en måte til Hiebert sin metode som er *ikke-kontekstualisering* (dette skal vi komme nærmere tilbake til).

Den tredje modellen er *Christ above culture*. Denne peker på hvordan evangeliet ”løftet og rensset” de kulturelle realitetene³⁰. I følge Niebuhr er ikke Kristus noen motsetning til kulturen, men han skal komme for å ”perfeksjonere” kulturen. Dette kan betegnes som den katolske modellen. Niebuhr sitt fjerde paradigme *Christ and culture in paradox* beskriver et forhold som er paradoksalt og dualistisk. Paradokset er at Kristus er god mens den menneskelige naturen er syndig og korrump. Dette betegnes av mange som den lutherske modellen, med toregimentslæren i sentrum. Den siste modellen beskriver Kristus som *The transformer of culture*³¹. Dette kan vi kalle den reformerte modellen. Denne sier at kulturen kan og må forvandles av Kristus. Niebuhr mener at Johannes evangeliet er et eksempel på denne modellen³².

I vårt tilfelle ønsker jeg å trekke frem hans femte paradigme som det mest relevante, altså *The transformer of culture*. Dette er et begrep som er ganske vanlig å bruke i dag, noe vi blant annet ser innenfor Lausannebevegelsen. Her vektlegges *transformation of culture*³³. Denne kan også knyttes opp mot den missiologiske modellen vi skal se på senere i kapittelet. Jeg mener denne siste modellen er best anvendt på land som har en kultur med sterk fokus på forfedredyrkelsen. Dette sier jeg fordi modellen tar til etterretning konsekvensen av synd. Jeg skal forklare hva jeg mener med dette.

Slik jeg forstår Niebuhr sin modell, fungerer ”Transformation” (dvs. forvandling på norsk) som et missiologisk prinsipp. Det tar hensyn til den falne menneskelige natur. Våre utilstrekkeligheter og svakheter blir tatt til etterretning. Og da er tanken at i land hvor forfedredyrkelsen rår og er utbredt (som i eksempelvis Japan, Korea og Indonesia), kan den falne menneskelige natur bli forvandlet. Et nytt verdensbilde kan bli opprettet hos vedkommende, hvor verdssystemet og oppførselen blir i tråd med frelsesåpenbaringen (som

²⁹ Corrie 2007 (red): 84

³⁰ Corrie 2007 (red): 83

³¹ Niebuhr 1951: 197-200

³² Niebuhr 1951: 197; Corrie 2007 (red): 84

³³ Vinay og Sugden 1987: xi

fremstilt i Bibelen). Som følge av dette mener Hiebert at kristendommen gir det kulturelle liv en ny og forbedret hermeneutisk kontekst. Med det mener han at alle mennesker forvandles i lys av det nye bildet i Kristus³⁴.

2.2.2 Et uløselig forhold?

Forfedredyrkelse kan fungere som et svar på hva en kultur krever. Dette fikk jeg høre gjennom mine informanter ved feltarbeidet i Indonesia. Dermed kan vi ikke utelukke at det er et uløselig forhold mellom kultur og forfedredyrkelse. Jeg mener derfor at en klar og tydelig forståelse av begrepet ”kultur” og ”verdensbilde” må ligge til grunn for denne avhandlingen. Dette er nødvendig for å kunne utvikle eller fastslå en passende missiologisk strategi. Disse begrepene skal jeg kort redegjøre for.

2.2.2.1 Kultur

Ordet *kultur* kommer fra det latinske ordet *colere*, som betyr dyrke eller dyrking. Dette er et komplekst begrep og ofte kan det defineres ut fra motsetningen *natur*, skriver Vilby.

Forskjellige kulturer opererer med ulike sannheter. Selv de mest fundamentale sannhetene er ikke alltid de samme. Vi tilegner oss vår kultur på ulike måter. Derfor kan vi si at kultur ikke er statisk og at den forandrer seg. Dermed blir også kulturbegrepet dynamisk³⁵.

Som nevnt i forrige kapittel er det ikke allmenn enighet om definisjonen av dette begrepet. Det foreligger utallige definisjoner av antropologer, sosiologer og filosofer. Klausen har en kulturdefinisjon som omfatter menneskelig oppførsel og som inkluderer flere plan. Han hevder at kultur ikke er synonymt med samfunnet, men at det er fellesskapets innhold som utgjør samfunnet. Han definerer kultur som ”de ideer, verdier, regler, normer, koder og symboler som et menneske overtar fra den foregående generasjon, og som man forsøker å bringe videre.”³⁶. Oyama er ikke helt enig i et slikt syn og mener derimot at kultur kun skal betegnes som menneskelige aktiviteter, og ikke så mye som den totale summen av levemåter³⁷.

Clifford Geertz, på den andre siden, kommer med annen forklaring. I sin bok *The Interpretation of Cultures: Selected Essays* viser han til en mer kognitiv definisjon: "... an historically transmitted pattern of meanings embodied in symbols, a system of inherited

³⁴ Hiebert 1985: 184-190

³⁵ Vilby 2006: 14-18

³⁶ Klausen 1992: 27

³⁷ Oyama 1999: 8

conceptions expressed in symbolic forms by means of which men communicate, perpetuate, and develop their knowledge about and attitudes toward life”³⁸. Dette er ganske likt med Hiebert sin definisjon, hvilket vi presenterte under punkt 1.5.

Fra Hiebert sin definisjon kan vi se at han deler kulturen i tre ulike dimensjoner; den kognitive, den evaluerende og den affektive. Det som er viktig for vårt anliggende er at de ulike momentene innenfor en kultur står i et forhold til hverandre, noe som betyr at de påvirker hverandre gjensidig³⁹. Hiebert var imidlertid ikke den første til å foreta denne inndelingen. En av de første som gjorde dette var engelskmannen Edward Tylor. Han introduserte sitt *kulturkonsept* til den antropologiske verden i 1871. Han gjenkjente de tre ulike delene ved kulturkonseptet og som følge av hans bidrag blir han omtalt som den første ”profesjonelle antropologen”⁴⁰.

Willowbank-rapporten fra 1978 nevner andre viktige sider ved kulturbegrepet. Det er for eksempel ikke medfødt, men tillært. Derfor er det ikke noe grunnlag for å knytte kultur og rase sammen. Berentsen skriver at kultur er *systemisk*, det vil si at det finnes en sammenheng mellom de ulike elementene i kulturen⁴¹. Dette er likt med hva Hiebert også mener⁴².

Rapporten summerer opp kulturbegrepet på en treffende måte (sisert i Stott/Coote):

*Kultur er et integrert system av trosforestillinger (om Gud eller virkeligheten eller den egentlige mening), av verdier (om hva som er sant, godt, vakkert og normativt), av skikker (hvordan man opp fører seg, relaterer til andre, snakker, ber, kler seg, arbeider, leker, driver forretning, dyrker jorden, spiser osv.), og av institusjoner som uttrykker disse trosforestillingene, verdiene, skikkene (regjering, lover, domstoler, templer eller kirker, familie, skoler, hospitaler, fabrikker, butikker, fagforeninger, klubber osv.) som binder et samfunn sammen og gir det en opplevelse av identitet, verdighet, trygghet og kontinuitet.*⁴³

³⁸ Geertz 19673: 89

³⁹ Hiebert 1985: 37-38

⁴⁰ Vilby 2006: 17; Scupin 2011: 40

⁴¹ Berentsen et al 2004: 230

⁴² Hiebert 1985: 37-38

⁴³ Stott og Coote 1979: 435

2.2.2.2 Verdensbilde

I følge Musk sin illustrasjon er menneskets verdensbilde det innerste i en kultur. Alle de øvrige kulturelementene er organisert rundt dette. I selve verdensbildet er det de grunnleggende trosforestillinger, ideer og verdier som bestemmer holdningene og atferden til mennesket. Det er i kjernen at hovedspørsmålene vedrørende liv og tro avgjøres. Det er langt vanskeligere å forandre dette i en kultur, sammenlignet med de kulturelle ytringer. Kort forklart kan vi forstå et verdensbilde som grunnleggende forestillinger om virkeligheten⁴⁴. Dette kan vi knyttet til religion, men de to er vel og merke ikke identiske. Sammenhengen mellom de to er viktig å ha klar for seg. I min behandling av forfedredyrkelsen vil jeg ta høyde for at dette har implikasjoner innenfor både kultur og religion i Indonesia.

I følge Willowbank-rapporten kan et verdensbilde være religiøst. Dette er også med på å forklare menneskets plass i universet⁴⁵. I sin bok fra 1976, *Cultural Anthropology*, hevder Hiebert at et verdensbilde gir menneskene sine grunnleggende antakelser om virkeligheten. Religion, derimot, gir dem det konkrete innholdet i denne virkeligheten⁴⁶.

Mennesker har altså ulike forestillinger om hvordan verden virkelig er fordi de har ulike antakelser om virkeligheten. Ved å kombinere dette får vi, i følge Hiebert, det som kan kalles ”verdensbilde”. Han sier: “Taken together, the basic assumptions about reality which lie behind the beliefs and behaviour of a culture are sometimes called a world view”⁴⁷. I følge Nishioka sin artikkel fra 1998 i *Missiology*, utgjør disse antakelsene en ”struktur som gir folk erfaring og mening med livet”⁴⁸. For Hiebert utgjør verdensbildet det helt sentrale i enhver kultur, som berører alle livets områder, noe som heller ikke er ulikt fra Kraft sin tankegang⁴⁹.

I sine to artikler fra 1980-tallet, henholdsvis *The Flaw of the Exclude Middle* (1982) og *Form and meaning in contextualization of the Gospel* (1989), skriver Hiebert noe interessant vedrørende verdensbildet som er å finne i Vesten og Østen. Han presenterer to forskjellige verdensbilder, henholdsvis ”neoplatonic” og ”holistic” verdensbilde. Jeg velger bevisst ikke å gå for detaljert inn på disse to, av hensyn til avhandlingens størrelse. Vi skal imidlertid kort fokusere på det holistiske verdensbildet, for der finner vi den ”midterste sonen”. Det holistiske verdensbildet er sannsynligvis det som ligger nærmest batakfolket. Her ser vi at virkelighetsoppfatningen, religionen og kulturen glir inn i hverandre. Dette gjør det

⁴⁴ Hiebert 1985: 45. Musk (1992: 26-28) har også en god illustrasjon som viser betydningen av verdensbildet.

⁴⁵ Stott og Coote 1979: 434

⁴⁶ ”a world view provides people with their basic assumptions about reality. Religion provides them with the specific content of this reality”. Hiebert 1976: 17

⁴⁷ Hiebert 1985: 45

⁴⁸ Nishioka 1998: 457-476

⁴⁹ Sammenlign Hiebert (1985: 45-46) med Kraft (1996: 52)

veldig vanskelig å skille de ulike elementene fra hverandre. Det er ikke veldig ulikt med hva Hesselgrave skriver: "It is rather the unity of a continuum on which boundaries between deities, spirits, animals, men, and natural phenomena are more or less obscure and shifting"⁵⁰.

Hiebert antyder at Vesten har utelukket den "midterste sonen", noe Østen ikke har gjort. Tvert imot anerkjenner Østen tre nivåer av virkeligheten, hvor den "midterste sonen" er sentral. Her finner vi overnaturlige krefter, spøkelseser, ånder, demoner og ikke minst forfedrene⁵¹.

I dette verdensbildet er det ingen rette linjer, det vil si at de ulike nivåene overlapper hverandre. I følge Hiebert forsøker mange å kontrollere kreftene fra denne "sonen" og derfor spiller de en viktig rolle i enkelte religioner. Når vedkommende spør misjonærer om hvordan deres gud kontrollerer disse kreftene, har misjonærene ofte ikke noe svar. Hiebert skriver: "It should be apparent why many missionaries trained in the West had no answers to these problems of the middle level – they often did not even see it. When tribal people spoke of the fear of evil spirits, they denied the existence of the spirits rather than claim the power of Christ over them"⁵².

Ved å lese disse artiklene, og Hiebert sin beskrivelse av verdensbilde, forstår vi at den gir uvurderlig innsikt for misjonærer. Den viser hvor viktig det er for misjonærer å ha en forståelse av den kulturelle konteksten før de forsøker å forandre den. Følgende utdrag fra 1982 artikkelen understreker dette:

The reasons for my uneasiness with the biblical and Indian world views should now be clear. I had excluded the middle evil of supernatural this-worldly beings and forces from my own world view. As a scientist I had been trained to deal with the empirical world in naturalistic terms. As a theologian, I was taught to answer ultimate questions in theistic terms. For me the middle zone did not really exist. Unlike Indian villagers, I had given little thought to spirits of this world, to local ancestors and ghosts, or to the souls of animals. For me these belonged to the realm of fairies, trolls and other mythical beings. Consequently, I had no answers to the questions they raised⁵³.

⁵⁰ Hesselgrave 1991: 222

⁵¹ Referert fra Hiebert sin artikkel i Gilliland 1989: 101-120. Se også Hiebert 1982: 35-47

⁵² Hiebert 1994: 197

⁵³ Hiebert 1982: 35-47

På samme måte som Hiebert gjorde i teksten over, kan nok mange misjonærer undervurdere hvor omfattende og viktig et verdensbilde er for enkelte folkeslag. Hvis vi ikke er møysommelig i arbeidet og forundersøkelsen, er det stor fare for å gjøre denne type feil. Om ikke misjonærene tar i betraktning alle sidene ved et verdensbilde, blir det vanskelig å utføre oppdraget en er kommet for å gjøre.

2.3. Kontekstualisering

2.3.1 Hvor kommer begrepet fra?

Dette begrepet dukket først opp i begynnelsen av 1970-tallet i forbindelse med diskusjoner rundt det teologiske utdanningsfond (til Kirkens Verdensråd). Diskusjonene fokuserte på riktig lederopplæring i forhold til lokale kulturer, religioner og sosio-økonomiske sammenhenger⁵⁴. Under Lausanne konferansen fra 1974 begynte det å komme uttrykk for bekymring overfor den ukritiske kontekstualiseringen som forelå⁵⁵. En samling sponset av Lausanne-bevegelsen i 1978 hadde som formål å definere begrepet *kontekstualisering*. Møtet fant sted ved Willowbank hvor samlingstemaet ble ”Evangeliet og Kultur”⁵⁶.

Det mest ambisiøse forsøket på å løse spørsmålet om kontekstualisering fra et evangelikalt perspektiv ble foretatt av Charles H. Kraft. Han var professor i antropologi ved *Fuller School of World Mission*. Kraft adresserte emnet i en rekke artikler på slutten av 1970-tallet, hvilket kulminerte i hans bok fra 1979; *Christianity in culture: A study of dynamic biblical theologizing in cross-cultural perspective*. Hans hovedanliggende var å oppdage betydningen av likeverdighet og tverrkulturell kommunikasjon gjennom bruk av kulturelle former. På den måten håpet han å skape en lokal kontekstuell forståelse⁵⁷. Kraft sin tilnærming fikk kraftig kritikk og fikk således ikke bred aksept i konservative teologiske kretser.

Ikke lenge etter dette skrev Hiebert sin artikkel om ”kritisk kontekstualisering” (1984). Her presenterte han en alternativ tilnærming til forholdet mellom Bibelens autoritet og kulturelle praksiser. Denne artikkelen ble gjentatte ganger revidert og publisert, og står i dag som en av de mest respekterte og innflytelsesrike tilnærminger vedrørende kontekstualisering i evangeliske kretser. Denne skal vi se nærmere på litt senere.

⁵⁴ Bosch 1991: 420; Hesselgrave 2005: 250

⁵⁵ Referert fra Moreau sin artikkel i Pocock et al 2005: 323

⁵⁶ Hesselgrave 2005: 252; Moreau 2000: 225-227

⁵⁷ Kraft 1979: 276-285

2.3.2 En strategi fra Bibelen?

Evangeliet skal forkynnes på en måte som gjør det relevant for adressatene. Kristne må kunne forkynne det samme budskapet, men dog på forskjellige vis slik at det blir tilpasset de ulike sinn. Jan Martin Berentsen, professor i teologi, har en kommentar vedrørende dette som jeg liker godt. Han skriver at misjonæren sin oppgave av å formidle evangeliet består ikke kun i å gjøre det kjent, men også i å gjøre det forstått⁵⁸. Dette mener jeg er nøkkelen til kontekstualisering. Dette er også en utfordring som enhver misjonær (i tverrkulturelt arbeid) ikke kan unngå.

Som Berentsen påpeker, har kirken som oppdrag å forkynne evangeliet. Dette er et budskap som det må holdes fast på og som ikke må endres i henhold til tid og rom⁵⁹. Olav G. Myklebust hevder at evangeliet er uforanderlig og han taler om ”konstans”. Han tolker den kristne tro som noe universelt, og mener derfor at det kristne budskapet må formidles på en slik måte at det blir forståelig og håndgripelig. Han peker på Det nye testamente og viser hvordan evangeliet blir forkynt på utallige måter slik at budskapet blir relevant. Gjennomgående i Det nye testamente ser vi hvordan kontekstualisering blir brukt som en bibelsk strategi⁶⁰.

Den store utfordringen (og fallgraven) ligger i balansegangen mellom å være tro mot Skriften (altså sørge for at Skriften ikke blir kompromittert på noen måte) og å gjøre evangeliet relevant og forståelig i den lokale kulturen. Spørsmålet er hvor langt en kan gå for å tilpasse dette til kulturen. Dette er en stor utfordring som alle misjonærer står overfor.

2.3.3 Håndtering av gamle tradisjoner

Når misjonærer kommer til et nytt sted, møter de aldri et folk med et religiøst og kulturelt tomrom. Tvert imot finner de samfunn med velutviklede kulturer, gjerne med religiøse og filosofiske overbevisninger som gir folk svar på mange av deres dypeste spørsmål⁶¹. Da er spørsmålet hvordan misjonærer skal forholde seg til dette. Og hvordan skal konverterte kristne forholde seg til sin fortid hvor okkultismen stod sentralt? Hvilket ansvar har misjonærer overfor alt dette? For å komme fram til et godt svar, skal vi først se på hvordan kirken har reagert i møte med kultiske tradisjoner ved tidligere tilfeller. Fra misjonshistorien kan vi se hva resultatet kan bli dersom vi ikke tar dette på alvor. Hiebert nevner tre måter som misjonsarbeidet kan bruke for å møte kultur og tradisjon.

⁵⁸ Berentsen 1985: 122

⁵⁹ Berentsen 1985: 120-122

⁶⁰ Myklebust 1976: 116; se også Berentsen 1985: 121

⁶¹ Hiebert 1985: 171

Som Hiebert skriver i en artikkel fra 2000, *Cultural Differences and the Communication of the Gospel*, og i boken *Anthropological Insights for Missionaries*, var protestantisk misjon i det 19. århundre preget av direkte avvisning av ikke-kristne religioner. De fleste gamle skikker ble regelrett avvist som hedenske⁶². Dette nevner Hiebert som den første av tre fremgangsmåter kirken har brukt i møte med tradisjonell praksis (se figur 1)⁶³. I sin bok *Transforming mission: Paradigm shifts in theology of mission* (1991) understreker David Bosch nettopp dette, hvor han argumenterer for at misjonærer på den tiden hadde en overlegen tro på kristendommen. De kristne opplevde seg selv som overlegne over andre mennesker, også kulturelt. Det var den bestemte begrunnelse for dette i vesten som var problematisk, nemlig tanken om at kristendommen stod på toppen av religionenes utvikling. Som følge av dette, trodde misjonærene at dette også gjaldt overlegenhet i forhold til de lokales kultur. Som historien viser, endte dette ofte med at de ikke-vestlige kulturene ble sett på mindreverdige⁶⁴.

Denne hovedsakelige kolonialistiske tankegangen var imidlertid full av problemer. Et kulturelt tomrom ble som oftest etterlatt, som misjonærene forsøkte å fylle med vestlige skikker⁶⁵. Avvisningen av de kulturelle mønstrene resulterte ikke i at de ble fjernet, men heller at de ble tvunget under jorden. I og med at dette problemet ikke ble adressert, ble resultatet at folk praktiserte dette videre i det private. Dette førte til ”synkretisme nedenfra”, som Hiebert kaller det. Misjonærene (som vi kan kalle etnosentriske⁶⁶) endte da opp med å fungere som ”politi”, som skulle passe på folkene⁶⁷.

⁶² Vilby 2006: 78

⁶³ Hiebert 2000: 373-383; se også Hiebert 1985: 184-185

⁶⁴ Bosch 1991: 291-298

⁶⁵ Fra den japanske konteksten viser Dale et eksempel. Han argumenterer for at det kristne samfunnet i dag er forholdsvis lite - grunnet forbudet mot forfedredyrkelse. Han hevder dette ble en stor hindring for kristen konvertering. Folket ønsket ikke å bli adskilt fra sin forfedre, men ettersom dette ikke ble adressert av misjonærene, vokste ikke det kristne samfunnet i særlig grad. Dale 1998: 277-278

⁶⁶ ”En iakttagelse eller en fortolkning er etnosentrisk når den er preget av de verdier som dominerer i det samfunn forskeren er vokst opp i”. Repstad 1998: 141

⁶⁷ Hiebert 1994: 81



Figur 1: Modell over de ulike kontekstualiseringsmetodene.

Kirkens andre svar på denne utfordringen var *ukritisk kontekstualisering*. Her gjaldt det å ha bred aksept og ukritisk inkludere skikkene i kirken. Noe av dette ser vi hos den romersk-katolske kirken. De mener at visse elementer ved de religiøse skikkene er positive og kan assimileres. Hvis vi for eksempel ser på afrikanske tradisjonelle religioner, ser vi at den romersk-katolske kirken utvilsomt blir ansett som mer fleksibel og tilgjengelig sammenlignet med den protestantiske kirken⁶⁸.

Denne fremgangsmåten har imidlertid alvorlige svakheter som vi bør være oppmerksom på. Det tar ikke til etterretning den kulturelle så vel som den personlige synd. Med det mener jeg at synd er både individuell og kollektiv. Den finnes hos enkelte mennesker og i institusjoner/strukturer (som politiske institusjoner, familie situasjon og kastesystemet), og i kulturelle overbevisninger som for eksempel stolthet, segregering og avgudsdyrkelse⁶⁹. Metoden har også en tendens til å nekte bibelske absolutter, samtidig som den svikter når det

⁶⁸ Theron 1996: 23

⁶⁹ Hiebert 2000: 373-383; se også Hiebert 1985: 184-186

gjelder mulighet for ”prøving mot bibelske og teologiske forvrengninger”⁷⁰. En annen svakhet er faren for synkretisme⁷¹. I sin interessante doktoravhandling om kontekstualisering fra den koreanske kirken, beretter Kim om flere katolske missiologer som gir uttrykk for respekt overfor andre kulturer. De gjør dette i så stor grad at de åpner opp for assimilering og samtidig synkretisme, kommenterer Kim⁷².

2.3.4 Kritisk kontekstualisering som vår modell

I motsetning til de to ovennevnte tilnærmingene, fremlegger Hiebert en modell han kaller *kritisk kontekstualisering*. Denne metoden verken avviser eller aksepterer gamle skikker og tro, men vurderer heller kritisk de kulturelle problemstillingene i lys av bibelske normer. Vårt studie støtter denne tilnæringsmetoden og mener at en slik kontekstualisering er best anvendt som missiologisk strategi på land som Indonesia.

Når vi skal vurdere en kulturell praksis eller tro i Indonesia, kan vi følge de ulike tiltakene som Hiebert foreslår for en slik tilnæringsmåte.

1. Som utgangspunkt må kirken eller enkeltindivider erkjenne behovet for å håndtere alle livets områder etter bibelske retningslinjer. Hiebert fremhever evnen til å skjelne mellom hvilke områder i livet som er gjenstand for kritikk. Han mener dette er en av de viktigste funksjonene til kirkens lederskap.
2. På det andre stadiet skal misjonsorganisasjonene og kirkens ledere engasjere seg i et forsøk sammen med menigheten (som riktignok er fenomenologisk og "ukritisk"). Forsøket går ut på å samle og forstå de kulturelle praksisene som er involvert. På dette stadiet aksepteres ingen form for avvisning. Formålet er ikke å evaluere, men å forstå de gamle skikkene. Hvis vi som ledere og misjonærer viser noen form for kritikk på dette punktet, vil folket sannsynligvis ikke snakke åpent om dem – i frykt for å bli fordømt.
3. På det tredje trinnet foreslås det at en pastor eller en misjonær undersøker Bibelens syn på de relevante problemstillingene. Pastoren/misjonæren sin rolle blir svært viktig i dette tilfellet ettersom han eller hun må granske de relevante skriftstedene både eksegetisk og hermeneutisk. Dette er kanskje det viktigste skrittet i hele prosessen, fordi med mindre folket ikke forstår det bibelske studiet vil de heller ikke være i stand til å forandre sin kulturelle bakgrunn. Derfor er det ytterst nødvendig at menigheten

⁷⁰ Hiebert 1994: 85. Jf. med Lausanne-paktens artikler i Berentsen et al 2004: 441-446

⁷¹ Hiebert 1985: 187-188

⁷² Kim 1991: 90

blir aktivt involvert i studiet og i tolkningen av Skriften. Slikt vil deres evner til å skjelne mellom det sanne og falske vokse.

4. Det siste tiltaket er for menigheten som skal kritisk vurdere sine gamle skikker i lys av deres nye bibelske forståelse. De skal også ta en beslutning i lys av den nye sannheten de har kommet til. Det er viktig at folket selv tar beslutningen, slik at de også er klar over det endelige utfallet. Dessuten vil folkets egen vurdering av sin kultur være med på å fremheve deres styrke. De vil også vokse åndelig sett når de lærer å anvende skriften på sine egne liv.
5. På dette punktet skal det etableres en ny kontekstualisert praksis som de kristne skal anvende til sin kontekst⁷³.

Ved å se på den indonesiske konteksten, i lys av Hiebert sin metodologi, ser vi at Batakkirken kan avvise noen av sine tradisjonelle begravelseritualer samt flere aspekter ved forfedredyrkelsen. Spesielt ved de dødes kult og *mangongkal holi-holi* (fra kapittel seks), kan det argumenteres for at det foreligger et iboende religiøst element. Dette kan for eksempel erstattes med noe fra et protestantisk kristent ritual.

Det er for øvrig interessant å sammenligne hvordan den protestantiske kirken i Japan og i Korea på hver sin måte har håndtert forfedredyrkelsen opp gjennom årene. Forfedrekulten ble undertrykt og forbudt i Japan, samtidig som det ikke ble adressert av de kristne, og som resultat vokste ikke det kristne samfunnet noe særlig⁷⁴. I Korea derimot, erstattet de forfedredyrkelsen med en form for minnesamvær (hvor kun deler av folkets verdensbilde ble beholdt) – til tross for enorm motstand. Det var risikofullt å inkludere dette i kirken ettersom det tradisjonelle verdensbildet var rikt med religiøse elementer. Ved å bruke en metode som svarer til Hiebert sin kritiske metode innstiftet kirken en liturgi som var i form av en minneseremoni. Dette ble gjort i håp om å erstatte det kulturelle og sosiale tomrom etter forfedrekultens ritualer⁷⁵. Her ser vi at den koreanske protestantiske kirken har tenkt riktig, og fulgt Hiebert sin kritiske metode.

⁷³ Hiebert 1985: 185-188; Se også Hiebert 2000: 373-383

⁷⁴ Dale 1998: 277-278

⁷⁵ Kim 1999: 112-114

2.3.5 Hva er det teologiske grunnlaget for en slik modell?

Først skal det sies at jeg mener denne modellen er rotfestet i teologiske overveielser hvor Skriften fungerer som det autoritative grunnlaget. Slik jeg ser det understreker modellen først og fremst det teologiske prinsippet om alle troendes prestedømme. Det vil si at beslutninger ikke bare skal tas av ledelsen, men av alle de troende. Hiebert sier at hvis vi holder de unge troende borte fra sin rett til å bli involvert i beslutningene, benekter vi samtidig at den Hellige ånd veileder oss - på samme linje som dem⁷⁶.

Tanken er at kirken, uavhengig av kulturen og den historiske konteksten, skal klare å samarbeide og fungere som en hermeneutisk menighet. Da kan den tolke og anvende Skriften i sin egen kontekst. I følge Hiebert, er dette hva C. Norman Kraus kaller den ”autentiske kristne menighet”⁷⁷. Kritisk kontekstualisering søker bunn i grunn å finne ”meta-kulturelle og meta-teologiske rammer som gjør folk i stand til å forstå rituelle skikker fra en annen kultur, uten at deres verdensbilde blir forvrengt”⁷⁸.

2.3.6 En vurdering av modellens betydning

Det er liten tvil om at denne kritiske modellen satte tonen for mye av den teologiske og missiologiske diskusjonen som fulgte. Den viste blant annet at kontekstualisering var forenlig med den autoritative Skriften. Som flere forskere har påpekt, ble denne metoden en klassiker innen missiologi, ikke bare for sitt teologiske grunnlag men også for sin hermeneutiske metode⁷⁹. Den mangeårige redaktøren av *Missiology*, Darrel Whiteman, setter denne tilnærmingen så høyt at han sier den ”kritiske kontekstualiseringen har blitt mer brukt enn noen annen metode som et teoretisk rammeverk av studenter i sine avhandlinger”⁸⁰.

Jeg tror mye av grunnen til modellens betydning i dag ligger i det faktum at Hiebert presenterer svært konkrete praktiske tiltak for å gjennomføre den. Ved å se hans modell i lys av modellen til Kraft, for eksempel, ser vi at Hiebert sitt sterkeste kort er der hvor Kraft ble mest kritisert. Da tenker jeg i sær på det å foreskrive en metode som tillater Skriften å fungere normativt og samtidig korrigerende på kulturen til de (ny)konverterte. Ved å se på historien fram til (og gjerne etter at) Hiebert presenterte sin modell, ser vi at mange evangelikale var bekymret for at kontekstualiseringen ville medføre i kultur-relativisme og etter hvert

⁷⁶ Hiebert 1984: 287-296

⁷⁷ Hiebert 1985: 192

⁷⁸ Hiebert 1987: 104-11.

⁷⁹ Bosch 1991: 427; Hesselgrave 1994: 73-83

⁸⁰ Referert fra Whiteman sin artikkel i Ott og Netland 2006: 52-69

synkretisme. Spesielt Kraft advarer mot to typer for synkretisme i kontekstualiseringen⁸¹. Og nettopp dette hadde Hiebert i tankene da han satte sammen sin modell, fordi denne direkte vender seg mot slike tanker. Han laget bevisst en modell som skulle beskytte mot synkretisme.

De som benytter seg av Hiebert sin modell kan søke fokuset på potensielle problemer som kan oppstå innenfor kulturen til konvertittene. Dette kan være kvinnelig omskjæring, flerkoneri eller forfedredyrkelse. I motsetning til Hiebert sin modell, fokuserte Kraft heller på den kulturelle bagasjen som misjonærene fra den vestlige verden tok med seg. Kraft mente at dette bidro til dårlig kontekstualisering. Etter hans syn var det misjonærenes holdning (mot eksempelvis dans og trommer) som stod i veien for en sunn kontekstualisering i Afrika. Dette er naturligvis en av grunnene til at Hiebert sin modell fikk mer positiv oppmerksomhet og er mer anerkjent i dag. Den har altså mindre saklig kritikk mot de vestlige misjonærene.

Videre skal det sies at det som fremkommer i Hiebert sin modell er at den forutsetter tilstedeværelsen av en innfødt kirke. Det vil si at den ikke retter fokuset på den opprinnelige evangeliseringen og menighetsplantingen, men heller på kontekstualiseringen som den innfødte kirke skal utføre. Dette mener jeg Batakkirken⁸² kan ta lærdom av og prøve å anvende i Indonesia.

2.4 Konklusjon

Dette kapittelet har reflektert rundt hvilken missiologisk strategi som er best egnet for kulturer og land med utfordringene fra forfedredyrkelsen. Etter å ha blitt kjent med paradigmen til Niebuhr, så vi nærmere på begrepene ”kultur” og ”verdensbilde”. Dette gjorde vi for å ha et bedre grunnlag før vi kunne fastslå en riktig missiologisk strategi. Vi fant så ut at den ”kritiske kontekstualisering” er den beste metoden.

Før i tiden var det vanlig å avvise tradisjonelle religiøse ritualer. Den gamle tro og dens skikker ble oppfattet som onde. Men som Hiebert påpeker, må vi først forstå de kulturelle behovene til folk (som er forskanset i deres verdensbilde) før vi foretar oss noe. Det samme gjelder for verdsetting av kulturelle verdier (som respekt, kjærlighet og takknemlighet overfor foreldrene som må tas vare på). Det betyr med andre ord at vi må være klar over det tomrommet som blir etterlatt i kjølvannet. En annen form for kontekstualisering var den

⁸¹ Den ene omtaler han som ”kristen nativitet”, hvilket er også kjent som ”Christo-paganism” i Sør-Amerika. Kraft 2000: 390. Jfr. med Nicholls (1979: 33) sin beskrivelse av ”teologisk synkretisme”.

⁸² For mer info om batakene og Batakkirken se kap 4

”ukritiske”, hvor alt ble akseptert. Her finnes alvorlige farer som blant annet undertrykkelse av bibelske absolutter og faren for synkretisme.

Grunnen til at vi valgte den ”kritiske kontekstualiseringen” som strategi, skyldes at forfedredyrkelsen har en religiøs og sosiologisk karakter. Hvis vi avviser kulten av religiøse grunner, og fjerner det fra folkets religiøse opplevelse (som kirkene i Japan og Korea gjorde), må vi fortsatt forbli følsomme overfor de kulturelle behovene - som også må håndteres. Det positive med den ”kritiske kontekstualiseringen” er at den har en bevissthet overfor begge områdene. Derfor egner den seg best i vårt tilfelle.

3 Metode

I et overordnet perspektiv handler valg av metode om hvordan vi skal forsøke å komme fram til målet, det vil si: å finne svar på problemstillingen. I følge ”Det kvalitative forskningsintervju”, av professor Steinar Kvale, er nettopp dette betydningen av begrepet ”metode”- nemlig ”veien til målet”⁸³. Utfallet av enhver type forskning blir svært påvirket av de metodene som benyttes. Derfor er fokus på metode og åpenhet gjennom hele forskningsperioden av ytterste betydning. Jeg avviser derfor alle positivistisk forestillinger om forskeren som en nøytral fortolker av det han eller hun måtte finne⁸⁴. I det følgende skal jeg beskrive metodiske aspekter knyttet til den kvalitative undersøkelsen, før vi ser nærmere på hvordan jeg har gått fram for å innhente datamaterialet. Deretter drøfter jeg metodologiske problemstillinger knyttet til undersøkelsen.

3.1 Plassering av avhandlingen innenfor teologien

Før vi ser nærmere på metodevalget og den kvalitative undersøkelsen, skal jeg foreta enkelte bemerkninger vedrørende avhandlingens plassering. Dette studiet kan i all hovedsak plasseres under fagfeltet *missiologi*. David Bosch skriver i sin bok *Transforming Mission* (1991) at missiologien egentlig ikke kan defineres. Han mener vi kun kan komme med tilnærminger. Han presenterer tretten ulike punkter når han omtaler missiologien, men ingen av disse er en klar definisjon⁸⁵. Berentsen et al har imidlertid en definisjon som jeg mener er passende i vår sammenheng. Vi støtter oss til den som ”læren om kirkens misjon”⁸⁶.

Selv om missiologien er helt klart en teologisk disiplin, er den også et typisk tverrkulturelt fagområde. Dette ser vi i og med at misjonsvitenskapen de senere årene har tatt sosialantropologien i bruk som hjelpevitenskap⁸⁷. Noen stiller seg kritisk til forholdet mellom missiologi og de andre vitenskapene. Kan det oppstå konflikter? Forholdet mellom disse to fagområdene har ikke alltid vært harmoniske. I en artikkel fra 1986 i *Missiology* ytrer Salamone sin mening, på vegne av mange antropologer, om at misjonærene forårsaker mye skade. Misjonærene, på den andre siden, følte ofte at de ikke ble respektert og at de kun ble brukt for å samle data⁸⁸. Hiebert mente at begge parter var jevn gode i denne saken. Han sa

⁸³ Kvale 1997: 114

⁸⁴ Brunstad 1998: 41

⁸⁵ Bosch 1991: 7-11

⁸⁶ Berentsen et al 2004: 16

⁸⁷ Berentsen et al 2004: 17, 229

⁸⁸ Salamone 1986: 60, 67-68

at antropologene ikke var noe særlig mer etnosentriske, filosofisk sett, i sitt forhold til andre verdensbilder - sammenlignet med de kristne misjonærene⁸⁹.

Dette er et av flere eksempler på at det har oppstått konflikter mellom disse to fagfeltene. Det er imidlertid ikke like lett å svare på om de står i motsetning til hverandre. Uten å gå nærmere inn på dette henviser jeg derfor til boken *Missiology and the Social Sciences* (1996), hvor Edward Rommen, professor i missiologi, presenterer sine forklaringer og prinsipper rundt dette⁹⁰. Før vi går videre, ønsker jeg imidlertid å summere opp noe. Hiebert avsluttet denne debatten med å skrive at antropologien og missiologien er nesten som halvsøsken. De deler samme ”opphav”, kommer fra samme setting og krangler over de samme tingene⁹¹. Hans påstand er at antropologien i stor grad kan hjelpe misjonærene i deres arbeid med evangelisering. Av den grunn bør samtlige misjonærer aktivt søke etter å lære hvordan å stille de riktige spørsmålene på en riktig måte⁹².

Videre så ser vi at missiologien inneholder fire viktige perspektiver; *det bibelteologiske, det misjonshistoriske, det systematisk-teologiske og det misjonsmetodiske* (evt. misjonsstrategi). Selv om vi bruker flere av disse perspektivene, kan vi i all hovedsak plassere denne avhandlingen under det misjonsmetodiske. Hovedvekten for studie vårt ligger her⁹³.

Ettersom deler av formålet er å undersøke samt finne strategier til bruk i det praktiske misjonsarbeidet i Indonesia, kan vi dermed påstå - som en av kirkelederne i Indonesia med rette gjorde - at innholdet i studiet også er praktisk teologisk rettet. I tillegg kommer misjonshistorien også til å bli delvis behandlet i denne avhandlingen. Senere skal vi få en kort innføring i Indonesias misjonshistorie, noe som vil gi oss ”nødvendig empirisk erfaring”. Med det sikter jeg til ”Det kvalitative forskningsintervju” og til den erfaring som kan gi et grunnlag for å trekke konklusjoner og eventuelt lage (normative) strategier i møte med forfedrekulten. Som en av mine professorer sa, må det dog påpekes at disse strategiene også må ha basis i misjonsteologiske perspektiver innenfor temaet. Vi kan på et vis si at dette vil ”fullføre ringen” fra den opprinnelige praktiske erfaringen til en forhåpentligvis mer hensiktsmessig misjonsstrategi til praktisk bruk som misjonær. Denne strategien skal vi se nærmere på i slutten av masteravhandlingen.

⁸⁹ ”..anthropologists were no less philosophically ethnocentric in their relationship to other world views than were most Christian missionaries”. Hiebert 1978: 169

⁹⁰ Rommen og Corwin 1996: 220-221

⁹¹ Hiebert 2009: 79

⁹² Nida 1966: 273-277

⁹³ Berentsen et al 2004: 16-17

Forskjellige teologiske grener har sin egen metode, men det har ikke misjonsvitenskapen. Derfor kan vi si at den type missiologisk sidegren som vi skal se nærmere på, den vil være med på å avgjøre hvilken metode som skal bli brukt i det missiologiske arbeidet. Metoden vil som regel variere ettersom de ulike sidegrenene bruker metoder tilsvarende de øvrige teologiske disiplinene. Et eksempel ser vi fra misjonshistorien som benytter den samme metoden som i kirkehistorien. På lignende måte følger denne masteravhandlingen en praktisk teologisk metode, som nevnt tidligere. Og i en slik praktisk teologisk metode er det viktig å være bevisst på forholdet mellom nettopp praksis og teori. Hvorfor? Fordi praksisen legger premisset for teorien, som igjen gir basisen for ny praksis.

3.2 En empirisk kvalitativ metode

Ved valg av metodisk tilnærming er det svært viktig å bestemme seg for hva slags informasjon en er på jakt etter. Ettersom mitt fokus er på forfedredyrkelse og dens innvirkning på folk, er det viktig å huske at hvert individ har sin egen unike historie. Derfor ønsket jeg en metode med en narrativ tilnærming som gir rom for nyansering og fleksibilitet. Jeg er av den oppfatning at den empiriske kvalitative metoden er best egnet for denne type tilnærming. Pål Repstad, professor i religionssosiologi, definerer en empirisk metode meget treffende når han skriver; ”Undersøkelse basert på data innhentet fra virkeligheten”⁹⁴.

Det er hovedsakelig to måter å gjøre empirisk forskning på: kvalitativ og kvantitativ. Sistnevnte har å gjøre med antall forekomster av en gitt funksjon, hvor det er vanlig å innhente tellbare data fra et større antall enheter. Styrken til den kvalitative metoden ligger først og fremst i å forstå fenomenet. ”Gjennom de statistiske teknikkene en har til disposisjon, kan en også gjøre generaliseringer”⁹⁵. Men her ligger også svakheten. Svakheten er at den har en tendens til å stereotipe folk inn i ”rigide variabler” med den hensikt å montere det i et slags ”diagram”. Johan Galtung får frem dette gode poenget ved å si at det kvantitative intervjuet er ”som å gi alle sko av størrelse 8”⁹⁶. Den kvalitative metoden, på den andre siden, henvender seg til en liten, avgrenset gruppe med det for øye å undersøke personens opplevelse, vurdering og hensikt. Dermed ser vi at det å lage nye hypoteser eller teorier om et gitt tema, er et sentralt element i denne form for tilnærming. I en forenklet tommelfingerregel

⁹⁴ Repstad 1998: 141

⁹⁵ Holme/Solvang 1996: 83

⁹⁶ ”..to give everybody shoes of size 8”, Holme/Solvang 1996: 94

kan vi si at kvantitative undersøkelser vektlegger utbredelse og antall, mens kvalitative metoder vektlegger forståelse⁹⁷.

Jeg har valgt å bruke den kvalitative metode, som er hentet fra den allmenne samfunnsforskningen. Denne metoden blir brukt først og fremst fordi jeg ønsker å nå et dybdenivå. En positiv egenskap ved den kvalitative metoden som nevnes av flere forskere er nettopp dette; evnen til å nå et dybdenivå. Bridget Byrne støtter dette og sier at det kvalitative intervju kan nå et nivå som er utilgjengelig for andre tilnæringsmåter (som for eksempel spørreskjema)⁹⁸.

Under arbeidet med avhandlingen ble det avklart at jeg skulle drive feltarbeid og intervju en rekke personer for å innhente tilstrekkelig data til masteravhandlingen. I den forbindelse falt valget naturligvis på ”forskningsintervjuet”, hvilket utgjør et ledd i vitenskapelig arbeid. Videre valgte jeg å benytte meg av det som er kjent som ”halvstrukturert forskningsintervju”. Det innebar en utarbeidelse av en intervjuguide med ferdig formulerte spørsmål hvilket jeg tok utgangspunkt i og som var styrende for intervjuet⁹⁹. Dette gav imidlertid rom for endringer underveis i intervjuet. Fordelen med denne metoden er fleksibiliteten som jeg får i intervjuene, noe den kvantitative metoden ikke kunne gi.

Kvale definerer det som ”et intervju som har som mål å innhente beskrivelser av den intervjuedes livsverden, med henblikk på fortolkning av de beskrevne fenomenene”¹⁰⁰. Det åpner for at informanten kan beskrive sin forståelse av og forhold til de fenomenene som er tema for intervjuet¹⁰¹. I vår sammenheng vil det si å få en bedre forståelse av forfedredyrkelsen i Indonesia ved å innhente empirisk informasjon.

I avhandlingens sjette kapittel, hvor det kvalitative arbeidet blir presentert, vil det bli brukt både *emisk* og *etisk* perspektiv. Dette er termer brukt av blant annet antropologer i sosialvitenskapen¹⁰². Et *emisk* perspektiv er en beskrivelse fra innsiden, for eksempel en beskrivelse om en kultur fra en i selve stammen. Det *etiske* er en evaluering fra utsiden, fra en observatør som for eksempel studerer en kultur. Formålet med kvalitativ undersøkelse er at samtalen mellom informant og intervjuer skal bli mest mulig lik en vanlig samtale. Målet er å få informanten til å føle seg trygg og i stand til å dele det som vedkommende har på hjertet¹⁰³. Jeg kommer til å kombinere begge disse perspektivene i kapittel seks, det vil si at jeg ikke

⁹⁷ Thaagard 2009: 17

⁹⁸ Silverman 2006: 114

⁹⁹ Kvale og Brinkmann 2009: 130

¹⁰⁰ Kvale 1997: 21

¹⁰¹ Kvale 1997: 40

¹⁰² Hiebert taler om at alle kulturer må forstås på egne premisser fra et emisk perspektiv, før den vurderes i et etisk perspektiv. Hiebert 1985: 94

¹⁰³ Holme og Solvang 1996: 103

skal ha et eget analytisk kapittel hvor jeg senere analyserer de kvalitative intervjuene fra et *emisk* perspektiv. Jeg lar dem først fortelle sin egen historie, og så prøver jeg til en viss grad å analysere det gjennom mine kommentarer etterpå.

Som Kvale skriver, er ikke det kvalitative intervjuet fremmed for å bli kalt ustrukturert eller ustandardisert ettersom det finnes få standardregler eller prosedyrer for hvordan det skal utføres¹⁰⁴. ”Dette har sammenheng med at en ikke ønsker for stor grad av styring fra forskeren”¹⁰⁵. Kvale sin veiledning for forberedelser og gjennomføring av kvalitative intervjuer mener jeg er mest passende for min avhandling. Den følger jeg imidlertid ikke til punkt og prikke, men til en vesentlig grad.

Dokumentanalyse er en annen form for kvalitativ metode. Dette, sammen med det kvalitative intervjuet, er det mest fremtredende kvalitative metoden som blir benyttet i denne masteravhandlingen. I denne metoden blir visse tekster viet spesiell oppmerksomhet, noe som gjør dem til kilde eller data for det vitenskapelige arbeidet¹⁰⁶. De transkriberte intervjuene og kildematerialet om forfedredyrkelse utgjør basisgrunnet for denne analysen.

3.2.1 Kildematerialet og intervjuguide

Feltarbeidet begynte lenge før jeg reiste til Indonesia. Det begynte med at jeg innhentet forhåndskunnskap om fenomenet forfedredyrkelse. Som Kvale med rette hevder, er kunnskap om et fenomen nødvendig ”for å kunne stille de riktige og viktige spørsmålene”¹⁰⁷. En annen forutsetning som også bør ligge til grunn for å kunne bruke metoden på riktig måte i en intervjuundersøkelse er grunnleggende kjennskap til undersøkelsens tema og kontekst¹⁰⁸.

Forskningen i dette studiet bygger i vesentlig grad på fenomenologiske og bibelske analyser og teologisk vurdering. Studiet er således basert på en omfattende litterær undersøkelse. Det skriftlige kildematerialet stammer både fra Norge, Hong Kong og Indonesia. Noe litteratur om forfedrekulten, dens praksis og ritualer, ble funnet i Norge. En del av dette ble imidlertid ”veid og funnet for lett”. Dermed flyttet jeg søkelyset utenfor Norges grenser. Og som misjonærbarn fra Hong Kong kjente jeg til det store omfanget av litteratur om forfedredyrkelse som befant seg i ”den velduftende havn”¹⁰⁹.

Dermed gikk det slik at jeg fikk et studieopphold på flere uker i Hong Kong, hvor jeg fikk benytte biblioteket til MF sitt samarbeidsuniversitet Lutheran Theological Seminary. Det

¹⁰⁴ Kvale 1997: 27

¹⁰⁵ Holme og Solvang 1996: 95

¹⁰⁶ Repstad 1998: 86-90

¹⁰⁷ Kvale 1997: 53

¹⁰⁸ Kvale 1997: 64

¹⁰⁹ Store norske leksikon (27.01.12)

meste av kildematerialet om forfedredyrkelsen stammer direkte herfra. Dessuten fikk jeg også ytterligere litteratur fra den teologiske høyskolen (STT) Abdi Sabda, i Medan. Her fant jeg blant annet mer direkte informasjon om forfedrekulten fra Indonesias kulturer.

Denne informasjonen var svært viktig for avhandlingen. Dette gav meg nødvendig innsikt i situasjonen og problematikken, og stoffet klargjorde ytterligere oppgavens problemstilling og innhold. Dette var med og la grunnlaget for intervjuene. Etter at det skriftlige materialet var på plass var det tid for å utarbeide en intervjuguide. Der var alle intervju spørsmålene inndelt i forskjellige temaer. Guiden ble utarbeidet i en engelsk versjon, som guiden kunne bruke under intervjuene.

3.2.2 Hvordan ble informantene utvalgt?

Ved denne tilnæringsmåten er ikke generalisering og representativitet sentrale siktemål. Derfor blir utvelgelsen av informanter helt avgjørende. Dette skjer ikke tilfeldig, ”verken i statistisk forstand eller ut fra dagligdags språkbruk”¹¹⁰. Jeg valgte ut syv lokale informanter, og to misjonærer, som var villig til å delta. Ikke alle som ble spurt ville delta og derfor brukte jeg tid på å finne informanter. Jeg var imidlertid opptatt av å finne vanlige lekfolk og ledere i kirken, slik at det ble variasjonsbredde. Utvelgelseskriteriene for de lokale kan beskrives på følgende måte:

- De skulle ha flere års erfaring med forfedredyrkelsen.
- De skulle være kristne.
- De skulle tilhøre batakfolket.
- Begge kjønnene skulle være representert.

Det foreligger ulike strategier vi kan velge å bruke når det gjelder utvelgelse av informanter. Strategisk sett, er det viktig å søke de uvanlige og spektakulære tilfellene, og ikke bare de gjennomsnittlige, for å kunne få en stor variasjonsbredde i materialet som mulig¹¹¹. Dette er i tråd med tankegangen til Miles og Huberman, som har en fin oversikt over strategier å bruke ved utvelgelse av informanter. Jeg har brukt det de kaller ”typical case” og ”extreme case”. I følge deres tankegang kaster ”typical case” lys over de normale tilfellene, mens ”extreme case” er avvikende fra det normale, og har ofte høyst uvanlige manifestasjoner av fenomenet som det forskes på¹¹². Som vi skal se i kapittel seks, passer en av informantene

¹¹⁰ Holme og Solvang 1996: 99

¹¹¹ Holme og Solvang 1996: 99

¹¹² Miles og Huberman 1994: 28

mine godt i denne kategorien.

Informantene tok jeg kontakt med gjennom kirkeledere og misjonærer som jeg ble kjent med i Indonesia. I samarbeid med dem, ble seks av informantene valgt fordi de hadde ”normal” erfaring med forfedredyrkelsen. Den siste informanten ble utvalgt fordi vedkommende hadde en usedvanlig fortid, bestående av en svært uvanlig erfaring med forfedredyrkelsen, altså ”a extreme case”. Med dette for øye hadde jeg som hensikt å få en stor variasjonsbredde noe som ville være hensiktsmessig for avhandlingen.

3.2.3 Hvordan foregikk prosessen videre i den kvalitative metoden?

Gjennom disse kvalitative intervjuene samlet jeg informasjonen fra alle mine muntlige kilder. Samtlige intervju ble gjennomført over en periode på omtrent tre måneder, mens jeg oppholdt meg i Indonesia. Jeg gav tidlig beskjed til informantene om formålet med intervjuene slik at de kunne ta stilling til hvorvidt de ville delta god tid på forhånd. Alle gav tillatelse til at en båndspiller skulle ta opp intervjuene.

Som nevnt under punkt 3.2 fulgte jeg altså en ”halvstrukturert metode” for intervjuene mine. Tidsrammen jeg hadde satt for intervjuene var halvannen time, og ble foretatt på forskjellige steder i urbane områder. Av hensyn til tiden rakk jeg ikke alltid å stille samtlige spørsmål fra intervjuguiden. Sistnevnte brukte jeg fleksibelt i den forstand at informantene svarte på mine spørsmål, og der hvor det var nødvendig med mer utfyllende svar kom jeg med tilleggsspørsmål. Informantene fikk imidlertid forholdsvis fritt spillerom til å svare og fortelle sin historie. Dette anser jeg som viktig for at beskrivelsene skal bli mest mulig dekkende, slik som Dalland skriver¹¹³. Opptakene ble transkribert kort tid i etterkant av intervjuene. Senere slettet jeg lydfilene.

Gjennomgående i masteravhandlingen har jeg gjort forsøk på å gjengi informantene ordrett. Det var imidlertid flere steder under transkriberingen hvor jeg så nødvendigheten av å justere litt på språket - med det for øye å lette lesningen. Det skal sies at ingen korreksjoner har konsekvenser for meningsinnholdet.

To av (tilleggs)intervjuene var med norske misjonærer. I presentasjonen av intervjuene framstilles disse to som en stemme ettersom misjonærene stort sett var enige i de aktuelle sakene. Dette ble gjort med deres tillatelse. Dette er også med på å forenkle presentasjonen i kapittel åtte.

¹¹³ Dalland 2000: 122.

3.3 Metodologiske overveielser

3.3.1 Metodekritikk

Ulike feilkilder foreligger i metoden som ble benyttet i dette studiet. Et klassisk eksempel i kvalitative oppgaver er intervjuene med den påfølgende transkriberingen. For min del forløp dette stort sett uten komplikasjoner. Kvaliteten på opptakene var mer enn tilfredsstillende, og det forekom heller ikke at lydfiler forsvant. Dette gjorde at jeg fikk dobbeltsjekket sitatene opp mot lydfilene. Selve transkriberingen foregikk også tilfredsstillende.

Andre potensielle ”fallgruver” og feilkilder på veien mot en pålitelig masteravhandling er at det store flertall av intervjuene ble gjennomført gjennom en tolk. Dermed kan noe av meningen ha gått tapt ved oversettelsen, samtidig som oversetterens tolkning av historien kan ha blitt påvirket av hans eller hennes valg av ord. Ettersom jeg ikke kan indonesisk, måtte jeg stole fullt og helt på min tolkers oversettelse. Dermed ser vi muligheten til å gå glipp av noen detaljer. Dette bekreftes også av at tolkeren til tider gav et mer sammendrag, framfor en ”ord for ord oversettelse”.

I følge Silverman er et kjennetegn ved denne form for intervju at intervjustoffet produseres av samspillet mellom informant og intervjuer. Som Silverman påpeker, og som vi ikke må glemme, er det jeg som intervjuer som faktisk setter agendaen for samtalen, og det er således stor sjanse for at informantens svar blir preget av dette¹¹⁴. Jeg har imidlertid gjort alt jeg kan for å ivareta en mest mulig nøytral rolle.

Vi må også huske på at kulturelle høflighetshensyn kan ha påvirket intervjuene. Uansett hvor mye vekt jeg la på det faktum at dette arbeidet er et selvstendig verk og at oppgaven ikke ble skrevet på oppdrag fra noen spesiell misjonsorganisasjon, ble jeg antakeligvis ikke oppfattet som en nøytral part. Dette kom av at misjonærene (av og til) var med på intervjuene, og at jeg ventet på å bli antatt og plassert som misjonær i Indonesia.

Som vi kan se foreligger det flere potensielle feil i dette arbeidet. Jeg mener imidlertid at alt arbeidet ble foretatt og gjennomført på en god måte, og at verken validiteten eller reliabiliteten av analysene står i noen som helst fare. Dette skal vi også se nærmere på under punkt 3.3.3.

¹¹⁴ Silverman 2006: 112

3.3.2 Min egen tolkning og den hermeneutiske metoden

I enhver masteravhandling som denne mener jeg det er viktig at informantene får tale sin sak på egne premisser. Det betyr at deres synspunkter og analyser holdes tydelig adskilt fra mine konklusjoner og tolkninger. Derfor er det nødvendig at jeg leser selvkritisk gjennom mine egne tolkninger, og kontinuerlig forsøker å la det gå klart frem i oppgaven hva som er hva. Av denne grunn har jeg et eget punkt om min egen tolkning, nettopp for å tydeliggjøre informantenes synspunkter. En av fallgruvene ved ”deltagende observasjon” kan være at det er lett å blande informantenes tolkning med sine egne. For å best mulig unngå dette samt ivareta informantenes synspunkter, har jeg etterstrebet med å gjengi ordrette sitater fra transkriberte intervjuer. Jeg har gjort dette vel vitende om samspillet mellom informant og intervjuer, og at informantenes synspunkter muligens kan være influert av mine kommentarer og spørsmål (som nevnt under forrige punkt). Men som Kvale/Brinkmann forklarer er ikke dette nødvendigvis en svakhet. De skriver: ”The decisive issue is not whether to lead or not to lead, but where the interview questions lead, whether they lead to new, trustworthy, and worthwhile knowledge”¹¹⁵.

Når vi kommer til tolking av informantenes meninger og synspunkt, er den hermeneutiske metoden nyttig å ha. Hermeneutikken som vi kjenner den fra vår tid ble opprinnelig utviklet innenfor filosofi og litteraturvitenskapen. Metoden ble brukt mye til tolking av skriftlige tekster. I dag er metoden også velkjent innenfor samfunnsvitenskapen, hvor metoden brukes flittig til å fremheve forskerens fortolkning av sitt studieobjekt. Hermeneutikken brukes mer ”overordnet til å lese kultur som tekst”, som antropologen Clifford Geertz uttrykte det så fint¹¹⁶.

Denne metoden har jeg altså benyttet i analysen av intervjuene. I vår sammenheng er det hensiktsmessig å bruke den hermeneutiske metoden fordi metoden hjelper oss å se både de små delene og det store bildet. Ved bruk av hermeneutikk klarer vi å se delene i lys av helheten og helheten i lys av delene. Som Kvale/Brinkmann skriver, er det ikke uvanlig å betrakte hermeneutikk som en spiralbevegelse¹¹⁷. Når jeg skal tolke og analysere informantenes synspunkter, er det viktig at jeg ser på detaljene og det store bildet. Det ideelle er at dette foregår i en sirkel- eller spiralbevegelse, det vil si at jeg beveger meg mellom de ulike delene. På denne måten vil forståelsen øke.

¹¹⁵ Kvale og Brinkmann 2009: 173

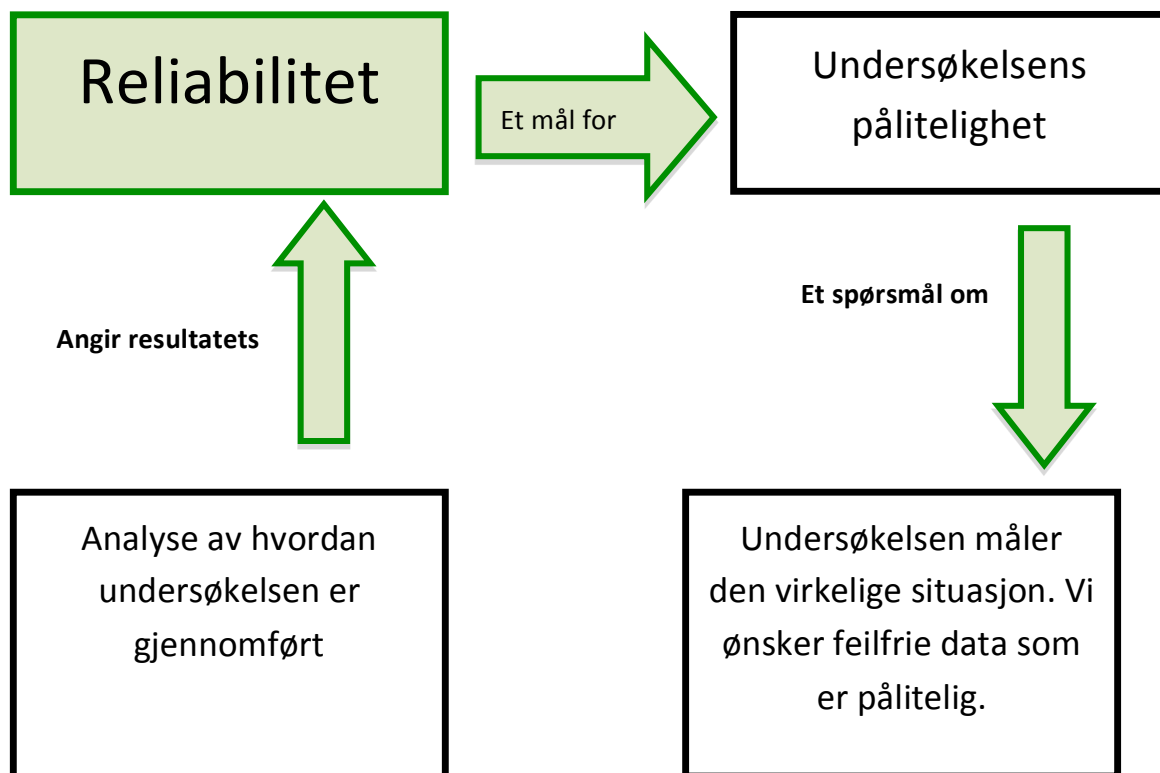
¹¹⁶ Her siteres Geertz fra artikkelen fra De nasjonale forskningsetiske komiteer (07.01.10)

¹¹⁷ Kvale og Brinkmann 2009: 210-211

3.3.3 Validitet og reliabilitet i undersøkelsen

Om et forskningsprosjekt skal ha relevans samtidig som det blir ansett for å være troverdig, bør den være pålitelig og gyldig. Her kommer validitet og reliabilitet inn i bildet. Når jeg skal utforme spørsmål til et intervju, bør de være av høy validitet og reliabilitet. I vitenskapelig forskning handler validitet om gyldighet eller relevans, og fungerer som en betegnelse på hvor godt vi klarer å undersøke det vi har til hensikt å undersøke¹¹⁸. Reliabilitet er forbundet med nøyaktighet eller pålitelighet, og er ofte knyttet til spørsmålet om undersøkelsen måler den virkelige situasjonen.

Et konstruktivistisk¹¹⁹ kunnskapssyn ligger til grunn for denne avhandlingen. I dette synet tar reliabilitets begreper for seg hvordan undersøkelsen er gjennomført. Som Thagaard skriver, måles reliabiliteten på ulike vis - gjennom for eksempel analyse av hvordan undersøkelsen er gjennomført og etterprøving av forskningsprosessen¹²⁰. Høy reliabilitet er viktig for å kunne gjøre *kunnskap* pålitelig (som igjen kan gjøre kunnskap/data egnet til å belyse en vitenskapelig problemstilling). Som illustrert på skissen nedenfor er reliabiliteten et mål for undersøkelsens pålitelighet, som igjen er et spørsmål om hvorvidt undersøkelsen representerer den virkelige situasjonen.



¹¹⁸ Griprsrud et al 2004: 72

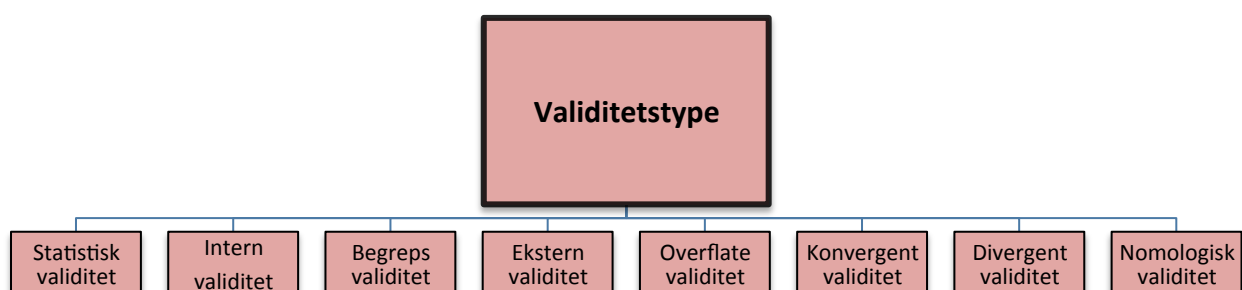
¹¹⁹ Dette synet vektlegger forholdet og den kunnskapen som produseres mellom informant og forsker.

¹²⁰ Thagaard 2009: 198-199

I vitenskapelig forskning er validitet (som også kan betegnes som gyldighet eller relevans) nøye forbundet med tolkning av data. Validiteten i en undersøkelse vil med andre ord bli dårlig hvis vi intervjuer mennesker om saker de har lite kunnskap om. Det store spørsmålet er om de tolkninger forskeren har kommet fram til representerer en del av en ekstern sannhet eller virkeligheten?¹²¹ Silverman er en av flere med den oppfatning at disse tolkninger kan representere *eksterne virkeligheter*, hvilket medfører at rapporteringene får et visst validitetsnivå for selve forskningen¹²². Her kan vi også trekke inn spørsmålet om informantenes representativitet. Er intervjuutvalget representativt for de gruppene oppgaven undersøker? Og hvordan påvirker dette masteravhandlingens validitet? Uten å utdype dette for mye, kan jeg si at svarene fra mitt intervjuutvalg blir ansett som *gyldige representasjoner av deres opplevde virkelighet*. I og med at jeg vektlegger informantenes eksempler i tolkningen av dataen, kan dette også være med på å svekke avhandlingens validitet. Dette kommer av at det er vanskelig å etterprøve disse resultatene.

For å bruke et eksempel som flere kan kjenne seg igjen med, trekker jeg fram markedsundersøkelser. Disse gjennomføres ofte med det for øye å anskaffe et beslutningsgrunnlag. For å muliggjøre dette, må resultatene ha høy validitet og reliabilitet. Blant disse to er validitet unektelig det viktigste (ellers står en i fare for å trekke feilaktige slutninger). Dermed ser vi at enhver markedsundersøkelse har et overordnet mål om å anskaffe pålitelig informasjon. Dette vil si data som både har høy validitet og reliabilitet.

Det foreligger imidlertid ulike former for validitet som vi må forholde oss til. Forskjellige forskere opererer med ulike former. De som forekommer oftest kan sammenfattes som modellen under viser oss:



¹²¹ Kvale 1997: 164-166

¹²² Silverman 2006: 144

Jeg vil at vi skal bemerke oss spesielt det som kalles *ekstern validitet*. Dette er også kjent som generalisering, og tilsier i hvor stor grad utvalget er representativt for selve befolkningen. Det som er mitt anliggende, og som er det sentrale spørsmålet, er i hvilken grad vi kan generalisere resultatene. Gjelder dette for andre personer eller i andre sammenhenger? Er prinsippet om overførbarhet/generaliserbarhet like aktuelt i dette henseende?¹²³ Steinar Kvale hjelper oss på veien ved å peke på at generaliserbarhet måles gjennom samsvaret mellom det som skjer i samfunnet og selve forskningskasuset¹²⁴.

Vi kan imidlertid ikke si med sikkerhet at det er samsvar mellom det informantene i forskningskasuset opplevde som store utfordringer og det som skjer mer allment i det indonesiske samfunnet – i forhold til forfedrekultens utfordringer. Til det er syv informanter et alt for lite grunnlag å generalisere ut i fra. Vi kan heller ikke si noe sikkert om hvordan kirken i Indonesia eller misjonsarbeidet vil gå fram for å møte denne utfordringen. Det som har overføringsverdi i denne undersøkelsen mener jeg først og fremst er knyttet til den fenomenologiske forståelsen (med sine primære konstruksjoner) som ligger til grunn for tilbedere av forfedredyrkelsen.

3.3.4 Etiske overveielser

I kvalitative undersøkelser møter vi etiske utfordringer i ulike faser. Jeg vil spesielt trekke fram tre utfordringer som vi må være forberedt på. Det første er *samhandlingsaspektet*. Mitt kvalitative prosjekt bygger nesten utelukkende på samtale med informanter. Her foreligger det en samhandling som kan utvikle seg i ulike retninger. I løpet av en samtale kan partene komme inn på temaer som er følsomme og vanskelige. Uansett hvor godt planlagt intervjuet er, kan vi aldri ha full oversikt over slike temaer før selve samtalen er i gang. Derfor bør det være et minimum krav om ytterst årvåkenhet og ansvar hos alle forskere.

Samtykkeaspektet er det andre momentet vi må være bevisst på. For meg var det viktig å sikre frivillig informert samtykke fra informantene. I dette inngår tilstrekkelig informasjon om undersøkelsens rekkevidde. Problemet er at vi aldri kan vite helt sikkert hvordan samtalen forløper i kvalitative forskningsintervju. Derfor er det viktig at intervjueren er bevisst sin egen rolle, at han viser høy aktsomhet og ikke minst forvalter kildematerialet på en god måte.

Personvern er også en utfordring som vi må være klar over. Dette er en etisk balansekunst - i den forstand at vi som forsker kan oppdage viktige funn som vi rett og slett ikke kan videreformidle. Det kan være en rekke grunner til dette, for eksempel følsomme og

¹²³ Thagaard 2003: 201-208

¹²⁴ Kvale 1997: 163

personlige historier som ikke er mulig å anonymisere fullt ut. Dermed må vi av og til utelate viktige funn, uansett hvor fristende det er å belyse problemstillingen med dataen.

For å kunne gjennomføre denne undersøkelsen, søkte jeg Norsk Samfunnsvitenskapelig Datatjeneste (NSD) om tillatelse til innhenting av datamateriale. NSD gav positiv tilbakemelding til oppstart av slik innhenting 5. november 2010. Som en del av avtalen med NSD, ble intervjuopptaket slettet etter transkripsjon og utskriftene anonymisert.

4 Et riss av Indonesias historie, kultur og religion

Hensikten med dette kapittelet er å gi noe bakgrunnskunnskap om Indonesia for å lettere forstå innholdet videre og for å gi et mer nyansert bilde av landet. Hvis vi skal fullt ut forstå den overordnede tematikken, må vi først undersøke den historiske, kulturelle og religiøse konteksten. Innledningsvis presenteres historien til Indonesia før vi ser nærmere på befolkningen. Deretter ser vi nærmere på Indonesias religiøse demografi og de ulike aspekter ved landets statsideologi. Avslutningsvis retter vi fokuset på Batak folket.

4.1 Kort innføring

Dette landet er det fjerde største i verden, med en befolkning som offentlighetene anslår til å være på 245 millioner (2008)¹²⁵. Indonesia er både verdens mest folkerike muslimske land og også det tredje største demokrati. Landet har en strategisk beliggenhet i Sørøst Asia, mellom det asiatiske fastland og Australia. Tatt i betraktning landets vektlegging av dialog og demokrati samt en grunnlov bygget på mangfold og religionsfrihet, står dagens Indonesia for mange som en strategisk viktig samarbeidspartner¹²⁶.

Den gjennomsnittlige befolkningstettheten på 127 innbyggere per kvm² er ikke særlig høy, men dog misvisende¹²⁷. For å gi et lite bilde; de to øyene Java og Bali omfatter 7 % av arealet, men utgjør 60 % av befolkningen¹²⁸. Nedenfor følger en oversikt over de største øyene i landet:

	<i>Areal km²</i>	<i>Innb. (2000)</i>
Java og Madura	127 499	121 352 600
Sumatra	482 393	43 309 700
Sulawesi	191 800	14 946 500
Kalimantan, Borneo	547 891	11 331 550
Bali	5 633	3 151 200
Vest Papua, Ny-Guinea	421 981	2 220 900
Maluku (Molukkene)	77 871	1 990 600

¹²⁵ Aritonang og Steenbrink 2008: vii

¹²⁶ Vickers 2005: 1; Store norske leksikon 1997: 469

¹²⁷ Befolkningen på Java, med sine 915 innbyggere per km², hører til de tettest befolkede områder i verden. Regjeringen har imidlertid prøvd å forbedre situasjonen med et kostbart folkeflyttingsprogram ("Transmigrasi") som startet i kolonitiden, og har siden 1969 overflyttet mer enn 2 millioner fra Java, Bali og Lombok til Sumatra, Kalimantan, Papua og Maluku. Prosjektet har hovedsakelig vært gjeldende for fattige og hjemløse folk. Ikke sjeldent blir folket tilbudt jord og lønn i ett år hvis de vil bosette seg andre steder i landet. Så langt har prosjektet hatt liten effekt. Sibeth: 1991: 9; Store Norske Leksikon (14.02.09)

¹²⁸ Store norske leksikon 1997: 473



Bilde 1. Som vi kan se fra kartet er Indonesia et land bestående av mange øyer¹²⁹.

4.2 Et snitt gjennom historien

4.2.1 Hva skjedde i starten av landets historie?

Indonesias store mangfold kommer som et resultat av landets historiske ”erfaring”. Dette viser hvorfor det er et land fullt av paradokser. På grunn av landets strategiske beliggenhet ble internasjonal handel etablert flere århundrer før vår tidsregning. Mye handel foregikk blant annet med de indiske kongedømmene og med Kina. I sammenheng med dette skjedde det en folkevandring fra India til Indonesia, hvor det etter hvert vokste fram flere hinduistiske kongeriker. I det 7 århundret e.Kr. blomstret kanskje det mest kjente riket, Srivijaya, kraftig som resultat av handel, og ikke minst på grunn av påvirkning fra hinduismen og buddhismen som fulgte med¹³⁰.

Til tross for at forskjellige kongeriker utgjorde store deler av øyriket gjennom mange år, ble ikke Indonesia til før begynnelsen av det 20 århundret¹³¹. Indonesias grenser og mål ble etablert av Nederland da de tok over samtlige øyer og samlet dem til en koloni. Dette ble kjent som ”Det forente østindiakompaniet”¹³². Det nederlandske herredømmet forklarer mange av de ulike aspektene ved dagens Indonesia. Herredømmet gav det administrative og økonomiske grunnlaget for den moderne staten som vi kjenner i dag. Rettssystemet, arbeidssamfunnet, byutviklingen og mange andre sider ved dagens Indonesia ble formet

¹²⁹ Bildet er hentet fra: http://no.wikipedia.org/wiki/Fil:Indonesia-CIA_WFB_Map.png

¹³⁰ Taylor 2003: 22-26; Sinaga 1981: 26-27; Store norske leksikon 1997: 480

¹³¹ Schwartz 1994: 3-5

¹³² Dette ble dannet i 1602 før det ble oppløst ca. 200 år senere.

gjennom tiden under Nederland¹³³.

4.2.2 Veien mot selvstendighet

De første europeerne som ankom Indonesia var portugiserne da de erobret Melaka i 1512¹³⁴.

De dominerte Indonesia frem til nederlenderne overtok rundt året 1611. Det nederlandske



kolonistyre styrte landet i mange år framover (riktignok med et britisk mellomspill i årene 1811-1816). Under nederlendernes styre begynte Indonesia sakte men sikkert å oppfatte seg selv som en nasjon. Først da det nederlandske herredømmet ble avsluttet og da japanerne okkuperte Indonesia under 2 verdenskrig, fikk folket anledning til å utfolde seg. Etter japanernes invasjon av Indonesia i 1942, utviklet en liten gruppe av indonesiere tanken om nasjonalisme i en kamp for uavhengighet. Dette førte til den indonesiske revolusjonen fra 1945 til 1949 ledet av Sukarno, Indonesias første president.

Bilde 2. Bung Tomo var leder for det indonesiske militæret under den indonesiske revolusjonen¹³⁵.

Selvstendigheten ble proklamert i 1945, men landet ble ikke anerkjent som selvstendig stat før i 1949. Da selvstendigheten omsider ble overført fra nederlandske til indonesiske hender på slutten av revolusjonen, ble Indonesia en i rekken av de nye nasjonene i epoken med avkolonisering¹³⁶.

¹³³ Vickers 2005: 2-3

¹³⁴ De hadde som mål å dominere krydderhandelen. Ricklefs 1991: 22-24

¹³⁵ Kartet er hentet fra: http://en.wikipedia.org/wiki/Indonesian_National_Revolution

¹³⁶ Taylor 2003: 323-326; Vickers 2005: 2-3; Ricklefs 1991: 20-27

4.2.3 Suharto overtar og veien videre

Sukarno fungerte som president fra 1945 til 1967. Lederen for militæret, general Suharto, så etter hvert hvor politisk svekket Sukarno ble med årene, og bestemte seg i 1968 for å avsette han. Sukarno ble utmanøvrert (og satt i husarrest frem til hans død) mens Suharto ble formelt utnevnt til president samme året av en konsultativ folkeforsamling. Han ble også gjenvalgt i 1972, 1978, 1983, 1988, 1993 og 1998¹³⁷.



Bilde 3. Her er Suharto (til høyre) i samtale med president Sukarno i 1966¹³⁸.

Under Suhartos styre opplevde Indonesia en betydelig økonomisk vekst og industrialisering. Dette har sammenheng med at han fikk økonomisk samt diplomatisk støtte fra vesten under den kalde krigen. Grunnen til dette kom dels på grunn av hans evne til å opprettholde stabilitet over mangfoldet i Indonesia, og dels på grunn av hans anti-kommunistiske holdning¹³⁹. Han fulgte en autoritær politikk, som ble stadig mer gjenstand for åpen kritikk¹⁴⁰. I 1983 vedtok Suharto en lov om at alle politiske partier måtte bekjenne seg til den statsbærende ideologien "Pancasila". Denne ideologien fikk en sentral rolle og ble etter hvert grunnlaget for den sosiale virksomhet. Samtlige organisasjoner måtte forholde seg til

¹³⁷ Schwarz 1994: 2; Vickers 2005: 163

¹³⁸ Bildet er hentet fra Time Magazine: www.time.com/time/photogallery/0,29307,1702682_1516310,00.html

¹³⁹ The Sydney Morning Herald (28.1.2008)

¹⁴⁰ Hans politiske liberalisering forgikk også veldig langsomt.

denne, det var ingen unntak¹⁴¹. Vi skal komme tilbake til Pancasila senere i kapitlet.

Årene 1998–99 var en mørk tid for landet med økonomisk krise, sterk sosial og politisk uro. Korrupsjon gjennomsyret landet og Suharto ble senere verdenskjent for å være det statsoverhode som utnyttet sitt land mest mulig til egen vinning¹⁴². Spesielt på 1990-tallet ble det uttrykt stor misnøye ved den utbredte korrupsjonen¹⁴³. Dette førte til at Suharto trakk seg i mai 1998, etter vel 30 år som Indonesias president.

Etter hans avgang har det politiske landskapet gjennomgått en endringsprosess. Det har vært turbulent, men fremskrittene har lagt spor etter seg. Landet har beveget seg mer i retning av et demokrati, noe valget i 2004 viser. Da ble presidenten valgt ved direkte valg for første gang. Grunnloven har blitt revidert, noe som også har gitt mer frihet til folket¹⁴⁴.

4.3 Befolkning

Det er omtrent 300 forskjellige etniske grupper i Indonesia, hvorav de fleste er malayiske. Det er faktisk 726 forskjellige språk og dialekter i landet¹⁴⁵. Mange innvandringsbølger siden førhistorisk tid har etterlatt et komplisert mønster med alle disse etniske gruppene og språk. Javaneserne er den største etniske gruppen i landet, som utgjør 42 % av befolkningen. De skiller seg ut fordi de er høyere på rangstigen, og er blant annet dominerende i politikken¹⁴⁶.

Samfunnet beskrives gjerne som harmonisk, til tross for religiøse (kirkebrann og trakassering av kirkemedlemmer) og etniske spenninger som har resultert i vold. I følge Chambert-Loir og Reid sin bok fra 2002 om forfedredyrkelsen i Indonesia (*The Potent Dead*), blir dette oversett av media og den religiøse karakteren benektet¹⁴⁷. Et vanlig eksempel på etniske spenninger omhandler kinesisk-indonesiere, som er en innflytelsesrik etnisk minoritet. Mye av landets privateide handel er kontrollert av dem, noe som har bidratt til mye vold og hån mot kineserne¹⁴⁸.

¹⁴¹ Chambert-Loir og Reid 2002: xvii; Darmaputera 1988: 145; Store norske leksikon 1997: 480

¹⁴² Vickers 2005: 1. Se også *The Independent* (28.01.08)

¹⁴³ *The Time* (11.09.2007); *BBC News* (25.03.2004)

¹⁴⁴ Store Norske Leksikon (14.02.09)

¹⁴⁵ *Ethnologue* (21.05.12); Store Norske Leksikon (14.02.09)

¹⁴⁶ Ricklefs 1991: 256. Nyere statistikk fra CIA World Factbook anslår javaneserne til å være 40,6 %.

<https://www.cia.gov/library/publications/the-world-factbook/geos/id.html>

¹⁴⁷ Chambert-Loir og Reid 2002: xvii

¹⁴⁸ Schwarz 1994: 52-54, 80-81; Friend 2003: 85-87, 164-165, 233-237

4.4 Religion

4.4.1 Indonesias religiøse demografi

Vi har sett at Indonesia uten tvil er en sammensatt nasjon og dette har påvirket den etniske demografien. Som Erik Waaler skriver i sin artikkel (fra 1997), *Gudsbegrepet i indonesisk statsfilosofi*, kom en rekke australske, kinesiske, malayiske og indiske innvandring med sine sterke påvirkninger. Disse formidlet religiøse impulser som etter hvert resulterte i nye statsdannelser¹⁴⁹. Sammen med innvandringen fra India, kom også hinduisme og buddhisme. De var lenge de store religionene i landet og var godt rotfestet i Indonesisk kultur. Spesielt buddhisme fikk godt fotfeste i landet, og etablerte seg som den dominerende religion, ikke minst på Sumatra¹⁵⁰. I dag er det fortsatt betydelige minoriteter som er tilhengere av disse trosretningene. For eksempel er det kinesiske templer over hele øygruppen, hvor mange indonesiere praktiserer gamle former for forfedredyrkelse eller animisme. Disse eldre tankegangene gjennomsyrrer i så måte overholdelsen av de større religioner¹⁵¹.

Buddhismen og hinduismen måtte vike i det 14. århundre da den store konverteringen til islam foregikk¹⁵². Gjennom misjonsvirksomhet og handel ble Indonesia gradvis islamisert (aldri ved militære erobringer som i Midtøsten). Selv om islamiseringen stagnerte litt da kristendommen ble innført i det 16. århundre, var Sumatra og Java på 1700-tallet så godt som fullstendig islamisert. I årene som fulgte på 1800-tallet ble båndene med den øvrige muslimske verden enda sterkere. Dette preger fortsatt dagens situasjon¹⁵³.

Da islam kom til landet, var det den mystiske sufi-islam som først slo rot. Dette er en tradisjon som har fellestrekk med indonesisk mystikk. Spesielt på Java ble islam særlig påvirket av hinduistiske tanker og praksis. Som Waaler skriver, er denne påvirkningen på indonesisk islam også tydelig institusjonelt sett. Vi kan for eksempel trekke paralleller fra dette til måten hinduer samler sine elever omkring seg i India¹⁵⁴. Hva hinduismen angår, har den fremdeles en dominerende rolle i enkelte samfunn (hovedsakelig på Bali). Innflytelsen finner vi også på Sumatra, hos batakene, da de begrunner noe av sin animisme fra hinduismen¹⁵⁵.

¹⁴⁹ Waaler 1997: 11

¹⁵⁰ Dette skjedde først og fremst ved den kinesiske innvandringen, som i dag utgjør den største minoriteten.

¹⁵¹ Vickers 2005: 1-2

¹⁵² Islam ankom landet antakelig i det 11. århundret. Hasselgren 2000: 75

¹⁵³ Chambert-Loir og Reid 2002: xvi; Aritonang 2008: 9-15. Fra 1900-tallet og utover har islam etter hvert blitt et viktig politisk ferment. Religionen får stadig en større betydning i dagens indonesisk politikk. Store Norske Leksikon (14.02.09)

¹⁵⁴ Waaler 1997: 11

¹⁵⁵ Mange av batakene legger ikke skjul på at hinduismen har preget deres religion. Sinaga 1981: 25-26, 30

Innenfor javanesisk mystisisme finner vi også en klar innflytelse fra hinduismen. Førstnevnte er antakelig en av de største religionene i landet, til tross for at den offisielt ikke blir betegnet som en egen religion¹⁵⁶. I sin klassiker *The Religion of Java* (1960) skriver antropologen Clifford Geertz at det religiøse systemet på Java kan karakteriseres som en blanding av animisme, hinduisme, og med elementer fra islam. Han forklarer at det er et synkretistisk religiøst system som ligger til grunn for folkets tradisjonelle religion¹⁵⁷.

Portugiserne introduserte katolisismen til Indonesia på 1500-tallet, hvor Francis Xavier var en av de mest fremtredende. Han kom til landet rundt året 1546 og oppdaget raskt hvor sterke røtter islam hadde i folket¹⁵⁸. Når det gjelder protestantismen, anslår en rekke forskere at den gjorde sitt inntog til landet i det 16. århundret¹⁵⁹. Dette var tiden under herredømmet til "Det forente østindiakompaniet". Sistnevnte førte en "politikk" om at katolisismen var forbudt. Dette førte til et stigende antall protestanter landet rundt¹⁶⁰. I begynnelsen førte imidlertid misjonærenes påvirkning ingen vei, verken til Java eller andre områder som var muslimske¹⁶¹.

I følge Waaler bærer landets religiøse demografi preg av at visse religioner dominerer enkelte områder. Han nevner at katolikkene dominerer Flores og Øst Timor, protestantene står sterkt blant batakene på nord Sumatra, i tillegg til Kalimantan, Sulawesi og Vest Papua (Indonesias halvdel av Papua Guinea). Det er verdt å merke seg at det var dobbelt så mange protestanter som katolikker i landet i 1997. Videre ser vi at Islam dominerer sør og helt nord på Sumatra, og på store deler av Java¹⁶². Den religiøse demografien varierer sånn sett graden av religiøs frihet.

4.4.2 Indonesia i dag

Vi må være varsomme når det gjelder religiøse statistikker, for på lik linje som at regjeringen kan se det som hensiktsmessig å bruke dette til politiske mål, slik kan også representantene for de ulike respektive religioner gjøre. Til tross for at Indonesia har en sterk muslimsk befolkning, at islam har en sentral rolle i politikken og at muslimene fra begynnelsen av Pancasila tilblivelse har ønsket det, blir ikke landet betegnet som en islamsk stat. Derimot

¹⁵⁶ Det anslås at 35 % av befolkningen tilhører javanesisk mystisisme, selv om de i navnet tilhører islam. Waaler 1997: 12

¹⁵⁷ Geertz 1960: 5

¹⁵⁸ Aritonang 2008: 5, 17-20

¹⁵⁹ Aritonang 2008: 9-15; Chambert-Loir og Reid 2002: xvi. Andre forskere, derimot, mener å kunne påvise at de første kristne ankom allerede i det 7. århundre. Aritonang 2008: 5-6; Sinaga 1981: 27

¹⁶⁰ Goh 2005: 80

¹⁶¹ Vickers 2005: 22

¹⁶² Waaler 1997: 12

har visse området, som Aceh, innført sharia lovgivning. Offisielle statistikk over religiøse tall fra 2011 hentet fra "CIA The World Factbook", sier følgende:

- Islam 86,1 %
- Protestantiske kristne 5,7 %
- Katolikker 3 %
- Hinduer 1,8 %
- Andre religioner 3,4 %¹⁶³

Hva de kristne angår er det offisielt 9,6 %, men kirkestatistikken antyder at protestantene utgjør 9,3 %¹⁶⁴. Disse tallene fungerer først og fremst som en indikasjon på at antallet kristne kan være høyere enn hva den offisielle statistikken tilsier¹⁶⁵. Waaler mener å kunne påvise dette, blant annet ved å peke på at kirkene har en årlig vekst på 4,7 %, noe som er betydelig høyere enn den generelle befolkningsveksten på 1,5 %¹⁶⁶.

4.4.3 Det ideologiske fundament

I de påfølgende årene etter krigen hvor landet fikk sin selvstendighet, ble det ideologiske fundamentet lagt for Indonesia som land. Statsfilosofien ble kalt for "Pancasila" - som betyr "de fem søylene"¹⁶⁷. Grunnlaget for den indonesiske stat og identitet blir definert av Pancasila. Det fungerer som en filosofi som binder sammen landet. Et grunnlag blir etablert slik at de (motsetningsfulle) gruppene som eksisterer i landet, ikke opererer som splittelser for landet. Gruppene vil dermed utgjøre en stat og ikke for eksempel fem-seks ulike nasjoner rundt de største øyene.

¹⁶³ <https://www.cia.gov/library/publications/the-world-factbook/geos/id.html>

¹⁶⁴ Waaler 1997: 12

¹⁶⁵ Ved presidentvalget i 2009 var 39 prosent av alle stemmeberettigede ikke-muslimer. det vil si at trolig er mer enn 30 prosent av de stemmeberettigede i Indonesia kristne.

¹⁶⁶ Waaler 1997: 12

¹⁶⁷ Det vil si de fem hovedprinsipp.



Bilde 4. Garude pancasila, symbolet for Indonesias ideologiske fundament¹⁶⁸.

Som vi kan se på figuren over, er parolen for den indonesiske identiteten ”*Enhet i motsetninger*” (*Bhinneka Tunggal Ika*)¹⁶⁹. Dette beskriver selve hjertet av pancasila. I sentrum ligger Indonesias hovedmål om at ”utviklingen om å få en nasjonal identitet skal overgå all etnisk lojalitet”. Hvordan skal vi da forstå Pancasila? Som en student forklarte meg en gang: ”forstå det som en filosofi for hvordan vi kan unngå at enheten i samfunnet går på bekostning av mangfoldet, eller mangfoldet på bekostning av enheten”¹⁷⁰.

I følge Eka Darmaputera, professor i teologi og pastor i den indonesiske kristne kirken på Vest-Java, må pancasila tolkes ut fra den settingen den oppstod i. Med dette sikter han til forståelsen av Pancasila som ”et svar på de konkrete utfordringene folket møtte da arbeidet med å skape en ny stat begynte”. Det var imidlertid et stort problem. Det foregikk en sterk polarisering i befolkningen mellom dem som ville at landet skulle være muslimsk og dem som ville at landet skulle være sekulært. Dette var utvilsomt et av de største hindrene i byggingen av nasjonen¹⁷¹.

Verken den ene eller den andre gruppen var villig til å akseptere motpartens alternativ. Hva ble løsningen på problemet? Det ble et kompromiss mellom partene, og dette ble komponert av Sukarno. ”Indonesia skulle verken være en muslimsk stat eller en sekulær stat, men en ”pancasila-stat”¹⁷². En ”Pancasila-stat” betydde en statsforfatning hvor islam ikke regjerte som statsreligion, samtidig som at staten ikke hvilte på et rent sekulært (ikke-

¹⁶⁸ Bildet er hentet fra: http://en.wikipedia.org/wiki/File:Coat_of_Arms_of_Indonesia_Garuda_Pancasila.svg

¹⁶⁹ Dette er et religiøst utsagn med klare røtter tilbake til hinduistisk tankegods, da dette var slagordet for det gamle hindukongedømmet Majapahit, som omfattet store deler av det nåværende Indonesia.

¹⁷⁰ Denne ideologien/statsfilosofien er lovfestet som idegrunnlaget for Indonesia. Darmaputera 1988: 145

¹⁷¹ Darmaputera 1988: 149

¹⁷² Som Waaler skriver, har nok Darmaputera rett ved å beskrive den indonesiske kulturen som ”hverken eller”, i motsetning til den europeiske som er preget av ”enten eller”. Waaler 1997: 24

guddommelig) grunnlag. *Det skulle likevel være en stat hvor konstitusjonen var religiøs, men dog ikke muslimsk*¹⁷³.

4.4.4 Gudsforståelsen i Pancasila

Det er spesielt det religiøse innholdet i Pancasila som er interessant for vårt vedkommende. Gudsforståelsen uttrykkes i det første av de fem prinsippene i Pancasila, som er følgende: 1) den ”all-ene guddommelighet” (one Lordship), 2) En rettferdig og sivilisert menneskehet, 3) Indonesias enhet, 4) prinsippet om at et folk voktes av ånden for visdom i overveielse og representasjon og 5) sosial rettferdighet. Noen mener at disse prinsippene fremstår som ”tilforlatelige, vage og universelle”. Darmaputera taler mot dette. Han forstår at noen oppfatter begrepene som åpne for et mangfold av ulike tolkninger, men dette er ikke ensbetydende med at de er vage og universelle.

Han understreker det kontekstuelle ved prinsippene, som han også mener er genuint indonesisk. Ved å gjøre dette, med spesielt fokus på det første prinsippet, håper han å oppklare eventuelle misforståelser. Han mener det er viktig å holde prinsippene samlet og ikke adskilt fra hverandre. Det er heller ikke tilfeldig at den ”all-ene guddommelighet” (*one Lordship*) kommer som det første, da dette gir en overordnet mening til de andre prinsippene. Prinsippene som følger etter må forstås i forhold til det første, og som en oppfølging av den ene Gud. Darmaputera mener at dette bør brukes som retningslinjer i livet slik at ingen avviker fra ”den rette vei” i sitt arbeid¹⁷⁴.

I følge Sukarno er det mulig å samle hjertet av disse fem prinsippene til en kjerne. Dette kan beskrives som begrepet om ”*gjensidig dugnad*”. Vi bør imidlertid merke oss at det ikke eksisterer en offentlig fortolkning av Pancasila. Det foreligger altså utallige tolkninger av den. Dette er også et av de fremste karakteristikkene ved Pancasila; den gir nemlig rom for ulike tilnærminger og forståelser. Darmaputera hevder at hvis myndighetene presenterte en offentlig tolkning av Pancasila, så ville dette være i strid med dens egen kjerne. Vi må se på dette som et praktisk konsept, og ikke noe abstrakt som fører til relativisme¹⁷⁵.

¹⁷³ Darmaputera 1988: 156. Det var ikke rent lite som stod på spill av det som utgjorde bakgrunnen for Pancasila. Det gjaldt selve Indonesias identitet: dens enhet og mangfold. Dersom ideen om en religiøs stat hadde vunnet frem, ville resultatet vært en deling av landet i to- på lik linje med det som hendte i India og Pakistan. Religiøs hensyn var altså avgjørende for utformingene av statens grunnlag.

¹⁷⁴ Darmaputera 1988: 152f

¹⁷⁵ Darmaputera 1988: 152, 176-181

4.4.5 Pancasila betydning i dagen samfunn

Waalder presenterer sine synpunkter omkring betydningen av Pancasila. Jeg vil i all hovedsak gjengi en del av dette, spesielt det som vi mener er viktig for vårt anliggende. Det foreligger utvilsomt mange forskjellige tolkninger av Pancasila. Mange av disse tolkningene må ses som innbyrdes uforenlige (innholdsmessig sett), mener Waalder. Ved å se på semantikken til Pancasila, vil vi oppdage at den er enklere å forene med javanesisk monisme, enn med kristen tro. Ved å legge stor vekt på betydningen av "Jakarta Charter"¹⁷⁶, har muslimene fått et vesentlig argument som forener deres ideologi med Pancasila. Ved å bruke "Jakarta Charter" i tolkningen av Pancasila, medfører dette også at "Pancasila tolkes prinsipielt monoteistisk i islamsk betydning". Er det da ikke rart og paradoksalt at de kristne forsvarer Pancasila i den grad de gjør? Jo, det kan virke sånn. Vi må imidlertid huske på, som Waalder skriver, at Pancasila gir de kristne forholdsvis stor frihet til å utøve sin tro. Gjennomgående i dette kapittelet har vi sett at Indonesia er preget av monisme og synkretisme. Derfor fremstår Pancasila som en utfordring til kirken, "ikke minst når det gjelder forholdet mellom monoteisme og kristologi"¹⁷⁷.

4.5 Batakfolket

Batakene er en av de største og mest kjente minoriteter i Indonesia. De utgjør omlag 3 millioner mennesker, og er dermed den fjerde største etniske gruppen i landet. Folkeslaget er kjent for å være veldig dynamisk og selvsikker. I følge Sibeth, har folket gjennom mange århundrer vært i stand til å vokte sitt hjemland mot utlendinger. Det er først i de siste århundrene at deres levemåte og kultur har gjennomgått en endringsprosess under påvirkning av kristendommen, islam og kolonialisme¹⁷⁸.

Deres hjem er på øyen Sumatra, som er situert vest i Indonesia. Dette er riktignok ikke kun deres hjem, da mange andre folkeslag også bor her. Majoriteten av batakene bor i det fjellrike høyland. De har lenge bodd avsidesliggende, og dalene som omgir dem er en av grunnene til at folket og regionen var utilgjengelig og ugjennomtrengelig i mange år. Batakene utgjør i virkelighet seks ulike grupperinger¹⁷⁹, som Toba-batak er en del av. Batak-gruppene deler visse kulturelle egenskaper, men det er også store forskjeller dem imellom. Blant de viktigste fellestrekkene er (1) det sosiale livet er patriarkalsk organisert i klaner som

¹⁷⁶ Dette er et kompromissforslag fra muslimenes side, i tilknytning til å knytte landets grunnlov til en av de historiske religioner i Indonesia.

¹⁷⁷ Waalder 1997: 30

¹⁷⁸ Sibeth 1991: 7

¹⁷⁹ Toba, Karo, Pakpak, Simalungun, Angkola og Mandailing

er kjent som *marga*, (2) overbevisningen om en felles stamfar ("Si Raja Batak") hvorfra alle *marga* kommer fra, og (3) at de deler samme språk som er manifestert i seks differensierte dialekter¹⁸⁰.

Av de ulike grupperingene er det kun Toba-batakene som betegner seg selv som "Bataker"¹⁸¹. De øvrige gruppene avviser denne betegnelsen umiddelbart, da de foretrekker å bli identifisert med det spesifikke navnet, for eksempel "Mandailing", "Karo" osv.¹⁸². Den gruppen vi skal fokusere på er Toba-batakene. Majoriteten av dem er bosatt rundt innsjøen Toba (som vist på bilde 3) i den vestlige delen av Sumatra.



Bilde 5. Kart over Toba regionen, hvor Batakene holder til¹⁸³.

¹⁸⁰ Andaya 2002: 369, 389-391; Sinaga 1981: 21. Se også Hasselgren 2000: 68

¹⁸¹ I følge Hasselgren gjør folket dette bevisst med konnotasjonen om at de er den virkelige og mest autentiske gruppen av samtlige batakere. Hasselgren 2000: 31

¹⁸² Andaya 2002: 369

¹⁸³ Bildet er hentet fra: <http://roysianipar.wordpress.com/toba-vulcano-still-active-in-batak-land/>

4.5.1 Toba-batakene

Den religiøse situasjonen til folkeslaget ”Toba-batak”, en fjellstamme nord på Sumatra, har pirret min interesse og er årsaken til at vi skal fokusere på forfedredyrkelsen hos dem. Som nevnt i kapittel 1, under punkt 1.3, er forfedredyrkelsen utbredt og aktuell blant dem. Dette er en stor utfordring for de kristne hvor mange føler et sosialt press (fra familien og samfunnet) for å delta i okkultiske handlinger. Deres ”gamle religion”, med forfedredyrkelsen i sentrum, er og forblir ganske unik. Ja, de har en del felles religiøse trekk med andre folkeslag i Sørøst-Asia. Men allikevel skiller de seg ut¹⁸⁴. Og i motsetning til andre folkeslag i Indonesia, har batakene klart å motstå det tunge presset fra hinduismen, buddhismen og islam. De har vært i stand til å utvikle samt opprettholde sin egen karakter¹⁸⁵.

I dag utgjør Batakfolket ”en øy i et islamsk hav”. Med dette sikter vi til det at flere av de andre batakgruppene konverterte til islam på midten av 1900-tallet¹⁸⁶, og til punkt 4.4.1, hvor vi så at Islam dominerer sør og nord på øya Sumatra¹⁸⁷. Til tross for omgivelsene rundt dem, har Toba-batakene stått i mot presset. I dag betegnes folket som et kristent folkeslag. Omtrent 9.5 % av folket blir regnet som evangelisk kristne¹⁸⁸. I andre halvdel av forrige århundret begynte antallet kristne å øke. Mens dette foregikk, og mange batakere valgte å følge Jesus, begynte folket samtidig å kjempe med spørsmål som: Må en ærlig Batak forkaste sine egne religiøse erfaringer, eller kan han utdype de når kristendommen omfavnes?¹⁸⁹ Dette er en høyst relevant problemstilling som mine informanter også kjemper med. Dette kommer vi mer tilbake til under kapittel 6.

4.5.2 Kristendommen sitt inntog

Hvis vi ser bort fra den omdiskuterte kontakten med nestorianene og kristendommen, som noen anslår til å være rundt det 7. århundret¹⁹⁰, var sannsynligvis det første arbeidet blant batakene rundt 1826. I 1834 forsøkte to amerikanske utsendinger å innta batakernes område med evangeliet. Dette var urolige tider, noe utsendingene fikk erfare. De ble overfalt, drept og sannsynligvis spist av batakene¹⁹¹. Senere rundt året 1850 reiste en lingvist ved navnet dr. Neubronner van der Tuuk på oppfordring fra kolonimakten Nederland til Sumatra. Hensikten

¹⁸⁴ Dette kommer vi mer tilbake til under kapittel 6.

¹⁸⁵ Sinaga 1981: 15

¹⁸⁶ Sibeth 1991: 11. Toba-batakene ble også satt under stort press, og i 1539 ble de angrepet fra nord som resultat av at de nektet å konvertere til islam. Hasselgren 2000: 75

¹⁸⁷ Waaler 1997: 12.

¹⁸⁸ Joshua Project (27.04.12)

¹⁸⁹ Sinaga 1981: 15

¹⁹⁰ Sinaga 1981: 27

¹⁹¹ Pedersen 1970: 50

var å studere batakpråket. Han klarte å lage en ordbok og oversette deler av Bibelen for batakfolket¹⁹². Gjennom denne perioden med oversetting oppdaget han hva som interesserte tobanserne mest fra Bibelen. Det var faktisk de lange bibelske ættelistene. Dette viser hvor viktig *marga* er for tobaneserne og de øvrige batakene¹⁹³.

14. mai 1862 steg Ludvig Nommensen i land på Sumatra, en utsending fra det tyske misjonsselskapet "Det rhinske misjonsselskap". Han skulle arbeide sammen med flere andre pietistiske misjonærer som var tilstede. En periode med suksess begynte i 1864 da han overtok ledelsen av misjonsarbeidet, og fikk etter hvert stor inngang blant batakene. Allerede samme år konverterte den første batakene¹⁹⁴. Denne fremgangen skyldes først og fremst ledelse av den talentfulle Nommensen - som senere ble kalt "batakenes apostel".

Fremgangen skyldes spesielt to viktige faktorer: (1) Nommensen maktet å nå høvdingene og kongene først¹⁹⁵, og (2) han la stor vekt på skolegang blant batakene. Nommensen så klart for seg dette som forutsetningen for at evangeliet skulle bli rotfestet. Han vektla innføring i de bibelske sannheter og økt allmenn kunnskap. Som et resultat av dette står *HKBP (Huria Kristen Batak Protestan)* i dag som den største kristne protestantiske menigheten i Indonesia (vi kommer nærmere tilbake til denne kirken i kapittel 6). Til minne om Nommensen er det protestantiske universitetet i Pematangsiantar oppkalt etter han: "Nommensen University"¹⁹⁶.

I tillegg til disse to punktene om Nommensen, nevner forskeren Theodore Müller-Krüger også en annen. Han mener batakfolket konverterte fordi de så noe helt spesielt i kristendommen. Der fant folket svaret på deres "religiøse, kulturelle og menneskelige aspirasjon og ambisjon". Han mener toba-batakene så på kristendommen som en frigjører fra isolasjon og fra de demoniske kreftene som var i sentrum i deres tradisjonelle religion¹⁹⁷.

¹⁹² Hasselgren 2000: 88. Dette verket ble senere utgitt av Det Nederlandske Bibelselskapet. Pedersen 1970: 54

¹⁹³ Andaya 2002: 390

¹⁹⁴ Sinaga 1981: 28. Hasselgren 2000: 89

¹⁹⁵ Han nådde fram til lederne, kalt *raja*. Hvis de først ble vunnet for evangeliet, så fulgte hele landsbyer etter. Hasselgren 2000: 89-90, 102

¹⁹⁶ Sinaga 1981: 28

¹⁹⁷ Müller-Krüger 1968: 258

4.6 Konklusjon

I dette kapitlet har vi forsøkt å få et lite blikk av landets historie, kultur og religion. Dette har vist oss at Indonesia utvilsomt er et sammensatt og mangfoldig land. Landet har gått gjennom store forandringer opp gjennom historien, og har blitt preget av områdene rundt. Både buddhismen og hinduismen har hatt et godt rotfeste i landet, noe som har preget det religiøse demografiet.

Indonesia som land er preget av monisme og synkretisme, noe som medfører i splittelser blant folket. Det ideologiske fundamentet Pancasila ble konstruert med den hensikt å binde sammen landet. Et grunnlag ble etablert slik at de ulike motsetningene ble samlet til et land. Endelig definisjon av fundamentet Pancasila er imidlertid ikke gitt, noe som gir rom for ulike tilnærminger og forståelser. Den står imidlertid som en utfordring for kirken i dag i Indonesia.

Til slutt i dette kapitlet så vi på batakfolket og tobaneserne. Vi oppdaget hva som er de viktigste fellestrekkene blant batakene, og hva som er særskilt for tobaneserne. De betegnes blant annet som et evangelisk kristent folkeslag, til tross for at forfedredyrkelsen står sterkt blant dem. Presset for å delta i okkultiske handlinger samt det å være en del av "den gamle religion" er stor blant de kristne. Vi så også på hvordan innføringen av kristendommen foregikk på 1800-tallet. Ludvig Nommensen var den store bidragsyteren i denne sammenheng. Derfor blir han kalt for "batakenes apostel".

5 Forståelsen av forfedredyrkelsen som et fenomen

Som det første leddet i Hiebert sin kontekstualiseringsmetode, skal vi nå samle og forstå. Dette (og neste) kapittel har som hensikt å tydeliggjøre en religionsvitenskapelig og sosialantropologisk forståelse av fenomenet forfedredyrkelse. For å fange opp en pålitelig forståelse av dette, må vi utforske den underliggende kosmologi som ligger hos folket. Denne avhandlingen hevder at disse grunnsyn er primære konstruksjoner som ligger til grunn for tilbederes måter å tenke og tro på. Derfor skal vi undersøke, samle og forstå tro, praksis og ritualer knyttet til de ulike aspektene ved fenomenet. Formålet er altså ikke å (kritisk) evaluere, men å forstå fenomenet. Dette er i tråd med hva som er foreskrevet tidligere i kapittel 1.2 og kapittel 2.3.4.

To tilnæringsmetoder er brukt for å redegjøre for dette. Den første er et litteraturstudium, som dette kapittelet vil bestå av¹⁹⁸. Her vil vi ikke gå så detaljert inn på skikker og ritualer (mer om dette i neste kapittel), men heller fokusere på sentrale begreper og definisjoner, generelle trekk og karakteristikk ved forfedredyrkelsen. Deretter skal vi se på folkereligiøsiteten, kosmosbildet og *adat* kulturen til toba-batakene. Ved å gjøre dette ser vi på de primære ”konstruksjoner” som ligger til grunn for folkets måte å tenke på.

I dette kapittelet skal vi for øvrig forsøke å gi en delvis generell fremstilling av forfedredyrkelsen. Det vil si at fremstillingen og drøftingen ikke bare vil være fra den indonesiske kulturen, men også fra andre kulturer. Avslutningsvis i dette kapittelet skal vi forsøke å finne en forklaring på hvorfor dette fenomenet er så utbredt i dagens samfunn.

5.1 Kan vi generalisere når det gjelder forfedredyrkelsen?

Det finnes en fare når vi skal forsøke å generalisere med hensyn til forfedredyrkelsen. Dette kommer blant annet av at vi ikke tar i betraktning særtrekkene og ulikhetene til de etniske grupperinger. Men er det kanskje mulig å se likhetslinjer mellom kulturer og grupperinger? Sosialantropologen Meyer Fortes mener det. I sin artikkel *Some reflections on Ancestor Worship in Africa* kommer han med skildringer av ulike former og praksis innenfor forfedredyrkelsen. Selv om dette i all hovedsak dreier seg om forfedrekulten fra afrikanske kulturer, trekker han likevel likhetslinjer til kulturen i Kina og Japan. Han fant altså mange paralleller¹⁹⁹. Etter inspirasjon fra Fortes har jeg tenkt å gjøre noe av det samme her.

¹⁹⁸ Neste kapittel vil bestå av en kvalitativ undersøkelse.

¹⁹⁹ I artikkelen av Ma (2004: 55) blir det henvist til M. Fortes og hans synspunkter.

Ettersom det er en del likheter mellom etniske grupperinger og kulturer i Asia og Afrika (når det gjelder forfedrekulten), mener jeg at vi kan generalisere til en viss grad. Etter mitt skjønn er det også mulig å foreta generelle observasjoner og samtidig peke på enkelte fellestrekk. Dette vil jeg gjøre i likhet med enkelte forskere som det vil bli henvist til.

5.2 Begreper og definisjoner

Før vi går videre skal vi se på noen sentrale begreper og definisjoner. Spørsmål som: Hvem er forfedrene? er grunnleggende - samtidig som at de er vanskelige å besvare. I følge Berentsen, er det omtrent like mange tolkninger av begrepet som det finnes forskere. Mange forskere er derfor enige om at begrepet "forfedrene" er forholdsvis elastisk og at vi kan bruke det i strengere eller løsere forstand²⁰⁰.

Om forfedrene i Indonesia, kommer Stöhr og Zoetmulder med følgende definisjon (sitert i Chambert-Loir og Reid): "...ancestors are an elite, the spirits of remarkable people whose deeds are meaningful to society, and these particular spirits are ritually installed as ancestors"²⁰¹. De sier med andre ord at forfedrene utgjør en elite, der åndene til de som har gjort meningsfulle gjerninger for samfunnet blir husket²⁰². Definisjonen til Stöhr og Zoetmulder mener vi er representativt for dette studiet. En nærmere definisjon av forfedrene kommer vi tilbake til senere i kapittelet.

Blant antropologer og missiologer er det en diskusjon omkring begrepene "ærefrykt"²⁰³ (*veneration*) og "tilbedelse" (*worship*). Hvilke er riktige å bruke når vi snakker om forfedredyrkelse? Noen forskere argumenterer for at termen "ærefrykt" skal bli foretrukket foran "tilbedelse". De hevder at det ikke er bevis for en *apoteose*, det vil si en guddommeliggjøring av forfedrene. Selv om forfedrene ikke er guddommelige, så er det etter deres mening likevel en religiøs og kultisk karakter²⁰⁴. Professor Johannes Triebel er ikke enig i dette synspunktet, noe han gir uttrykk for i en artikkel i *Missiology*. Han mener at flere faktorer (som for eksempel frykt for forfedrene) må tas i betraktning²⁰⁵.

²⁰⁰ Berentsen 1985: 24

²⁰¹ Chambert-Loir og Reid 2002: 2

²⁰² Hva forfedrene i Japan angår, mener Berentsen en litt annen definisjon er mer passende. Den må vi riktignok forstå ut i fra den japanske konteksten, men det er likevel interessant å følge resonneringen hans. Se Berentsen 1985: 24-26

²⁰³ Ordet kan også oversettes som ærbødighet på norsk.

²⁰⁴ Anderson 1991:81; Nyirongo 1997:87; og Kruger et al 2002:34

²⁰⁵ Triebel 2002:192. Se også hva Zahan skriver om dette i Olupona 2000:13

Jan Martin Berentsen tar også opp denne problemstillingen i sin bok. Etter sin drøfting ender han til slutt med å bruke begrepet "ancestor worship"²⁰⁶. David Reid (tidligere professor fra Tokyo Theological Seminary) drøfter dette videre og ser nærmere på semantikken til begrepet. Han mener det blir feil å bruke begrepet "ancestor worship" fordi den engelske forståelsen av ordet (som Berentsen bruker) ikke er tilstrekkelig for å beskrive situasjonen i Japan²⁰⁷. Drøftingen rundt disse begrepene kan vi fortsette videre med, men vi velger å stanse her. Debatten er forholdsvis stor, og av den grunn ønsker vi ikke å utdype den videre av hensyn til avhandlingens rammer. Vi henviser derfor bare til forskerne og debatten slik den er.

Innenfor kristne rammer kan vi kort merke oss forskjellen mellom disse to begrepene. I følge Berentsen er begrepet "tilbedelse" den riktige å bruke når vi snakker om menneskelige holdninger overfor Gud. "Ærefrykt" kan brukes både i denne "menneske-Gud" konteksten og til å beskrive en viss holdning i "innen-menneskelige" relasjoner²⁰⁸. Til syvende og sist står kun Gud som gjenstand for begge. "God is the object of worship and veneration. Man may be object of veneration, but never of worship"²⁰⁹.

5.3 Generelle trekk og karakteristikk ved forfedredyrkelsen

Helen Hardacre, professor ved Harvard University, skriver i en artikkel i *Encyclopedia of Religion* at forfedredyrkelsen ble på slutten av det 19. århundret identifisert som den mest grunnleggende form for alle religioner. De påfølgende undersøkelsene av selve fenomenet har i de senere årene også gitt "et stimulerende utgangspunkt når det gjelder problemene knyttet til religion, samfunn og kultur"²¹⁰. Dette er (delvis) i tråd med hva Chambert-Loir og Reid skriver om i sin bok om forfedredyrkelsen i Indonesia (*The Potent Dead*). Der betegnes ikke forfedredyrkelsen som en religion i seg selv, men fenomenet utgjør derimot en del av en religion²¹¹. Dette gjelder ikke bare for Indonesia, men sannsynligvis også for store deler av verden. Dette betyr imidlertid ikke at forfedrekulten er en isolert praksis, som kan skilles ut

²⁰⁶ Berentsen 1985: 26-28

²⁰⁷ Reid 1991: 130

²⁰⁸ The former – worship- is terminus dechnicus for the proper human attitude toward God. The latter may be used both in this man-God context, and - just as well - to describe a certain attitude in inter-human relationships. Berentsen 1985: 27

²⁰⁹ Berentsen 1985: 27

²¹⁰ "In the late nineteenth century, it was identified as the most basic form of all religion, and subsequent studies of the subject in specific areas have provided a stimulating point of access to related problems of religion, society, and culture". High Beam Research (01.01.05)

²¹¹ Jf. Hardacre som mener forfedredyrkelsen er en religiøs praksis og at det er en del av et mer omfattende religiøst system. High Beam Research (01.01.05)

fra religionen. I følge Chambert-Loir og Reid må vi forstå forfedredyrkelsen som en av flere ”elementer av en trosbekjennelse”²¹².

Generelt kan vi si at forfedredyrkelsen er basert på en underliggende tro om at de avdøde fortsatt eksisterer og at de har evnen til å påvirke de levende. I noen kulturer, som den indonesiske, er folket overbevist om at åndene ikke bare kan forutsi fremtiden, men også påvirke den²¹³. For å nå gjennom til åndene forsøker folket gjennom spesielle handlinger å bevare det gode forholdet til de avdøde. Folket prøver gjerne å berolige eller tjenestegjøre de døde ånder – ved å tilby dem det de trenger i sin nye tilværelse²¹⁴. Denne overbevisningen henger nøye sammen med folkets kosmologi, verdensbilde og ideer om sjelen og etterlivet (senere skal vi se på hvilke oppfatninger batakfolket har om dette)²¹⁵.

I noen kulturer er forfedrene ”et resultat av samfunnet”. Med det mener jeg at forfedrene blir ”skapt” av menneskene og at forfedrene blir et produkt av folkets fantasi. Mytene som folket lever etter og tror på, er sentral når det gjelder å lage dette bildet av forfedrene²¹⁶. Dessuten blir flere av de guddommelige trekkene som forfedrene får, også skapt av menneskenes vide fantasi²¹⁷.

I en rekke land i Sørøst Asia kombineres forfedredyrkelsen ofte med buddhismen, og det samme gjelder for praktiseringen av konfutsianismen. Det er generelt anerkjent at forfedredyrkelsen bidrar til å opprettholde de eldstes autoritet, sosial kontroll, ferming av konservative og tradisjonelle holdninger²¹⁸. Innenfor det sistnevnte kan vi trekke fram idealet *familie fromhet (filial piety)*. Dette er sentralt i kinesisk kultur og i konfutsianismen, hvor dette blir ansett som en dyd. Blant det kinesiske folket i en rekke land (også i Indonesia) er oppfatningen om *familie fromhet* noe som rettes mot både de levende og de døde forfedrene. Av denne grunn er *familie fromhet* et sentralt element når det gjelder forfedredyrkelsen hos det kinesiske folk²¹⁹.

I ulike kulturer lever forfedredyrkelsen på lik linje med kristendommen. Det virker nesten som at de lever side om side i harmoni. Da forskjellige folkeslag ble kjent med kristendommen for første gang og valgte å slutte seg til den, ble ikke deres religiøse verdensbilde endret av den grunn. Deres grunnleggende tro forble likevel den samme, hvor kristendommen ble et element på lik linje med andre elementer i det religiøse verdensbildet.

²¹² Chambert-Loir and Reid 2002: xviii

²¹³ Dorney 1990: 20

²¹⁴ Hwang 1977: 343

²¹⁵ High Beam Research (01.01.05)

²¹⁶ Bediako 1990: 38-39

²¹⁷ Mbiti 1990: 76

²¹⁸ High Beam Research (01.01.05)

²¹⁹ Yu 1985: 16, 21-24

En luthersk biskop gav uttrykk for dette: ”Dette skulle jeg kanskje ikke si som lutheraner, men som afrikaner må jeg innrømme at forfedrene våre er her sammen med oss. De spiser sammen med oss. De er en del av oss”. Dette sitatet viser oss hvordan forfedrene lever i hverdagen sammen med folket, akkurat som om det var levende mennesker det var snakk om. For mange er forfedrene avgjørende aktører ettersom forfedrene er ”levende døde”. Det betyr at de har makt til å styre overfor de levende. Denne troen er like gyldig blant muslimer og kristne i ulike kretser²²⁰.

Vi bør også merke oss at denne troen på åndene er innvevd i importerte religioner på bestemte områder. I den religiøse tro hos enkelte folkeslag kan vi ikke peke på en autoritativ religiøs overhøyhet når vi taler om forfedredyrkelse. I stedet for er frykten ofte avgjørende for mange av de konkrete handlingene²²¹.

5.4 Forfedredyrkelsen i Indonesia

Aburrahman Wahid, den første presidenten i Indonesia som ble valgt ved demokratisk valg, hadde et sterkt forhold til forfedredyrkelsen. Han kunne finne på å forlate regjeringen rett før viktige møter for å be ved forfedrenes graver. En gang avskjediget han to viktige økonomiske rådgivere som resultat av at en åndelig leder (som var død for lenge siden) ikke var fornøyd med presidentens innsats. De fleste indonesiere forstår denne oppførselen, selv om ikke alle liker det. For en del av befolkningen i landet er det rett og slett utenkelig å leve uten velsignelsen og veiledningen til de avdøde åndene. Folket er overbevist om at åndene har en makt som kan skille mellom liv og død²²².

En utbredt tankegang i Indonesia er at forfedrene er velvillige. Det vil si at de beskytter sine etterkommere og garanterer dem velstand. Dette skjer imidlertid på en betingelse, nemlig at åndene selv blir bæret og ofret til. Hvis de levende forsømmer sine plikter overfor forfedrenes ånder, vil sistnevnte straffe dem ved å påføre forskjellige ulykker (sykdom, dårlige avlinger, sult). Dette ”gjensidige forholdet” blir vel å merke ikke styrt av noe moralsk hensyn, i følge Chambert-Loir og Reid. Forfedrene straffer for eksempel ikke lovbrudd mot noen overordnet etisk kode, men de søker heller hevn for mangel på oppmerksomhet²²³.

²²⁰ Vilby 2011: 78-79

²²¹ Vilby 2011: 78-79

²²² Chambert-Loir og Reid 2002: xv-xvi; Hasselgren 2000: 71

²²³ This reciprocal relationship is not apparently governed by any moral considerations. Ancestors do not punish offences against any overarching ethical code: they seek retribution for any lack of proper attention to themselves. Chambert-Loir and Reid 2002: xxi

Forholdet mellom forfedrenes ånder og de levende blir sett på som nesten ”kontinuerlig” av folk flest i Indonesia. Med det sikter vi til at forfedrene åpenbarer seg gjennom sine velsignelser (eventuelt sin vrede), og fremtrer gjerne i drømmer. Til gjengjeld blir de invitert til ulike seremonier for de levende, hvor de blir tilbedt - enten kollektivt eller individuelt²²⁴.

5.5 Forfedredyrkelse hos batakfolket

5.5.1 Folkereligiøsitet

Batakfolkets religiøse ideer reflektere de forskjellige kulturelle påvirkninger som de har gjennomgått i de siste århundrene. I forrige kapittel, under punkt 4.4.1, skrev vi at en rekke innvandringer fra India, Australia, Kina og Malaysia kom sterke påvirkninger. Spesielt hinduismen fra India har satt sitt preg på batakfolket. Dette gjelder også andre steder i landet som på Java. Her ser vi tydelig hvordan javanesisk mystisisme er preget av hinduismen²²⁵.

I følge antropologen Achim Sibeth stammer mange elementer fra kulturen og religionen til batakfolket fra kontakten med hinduismen. Dette ser vi i *språket* deres, hvor ord fra det indiske sanskrit er tatt i bruk, i *begravelsesrituale* kjent som *de dødnes kult* (denne skal se nærmere på i neste kapittel²²⁶) og i forståelsen av *astrologien*²²⁷. Waldemar Stöhr, en anerkjent forsker på indonesiske religioner, forsket blant annet på hvilken påvirkning hinduismen har hatt på toba-folket og deres religion. Han konkluderte med følgende (siteret fra Sibeth):

*One can only conjecture to what extent the intrinsic characteristics of the deities were adopted, since nobody knows about the pre-Hindu world of ideas. A considerable probability attaches, however, to the "conjecture" that Indian and Hindu-Javanese influence had a modifying effect on pre-existing concepts of gods and creation. Although this question is of importance for the cultural history of the Batak, it is only of secondary significance in the ethnology of religion, since, wherever the individual elements may have come from originally, they fused together in the Toba religious system and so became Toba Batak concepts, and should be regarded as such.*²²⁸

²²⁴ Chambert-Loir and Reid 2002: xxi

²²⁵ Waaler 1997: 10-11

²²⁶ Jf. Punkt 6.5.7

²²⁷ Parkin 1978: 145; Sibeth 1991: 14; Hasselgren 2000: 75

²²⁸ Stöhr 1965: 56; Sibeth 1991: 64

Som Stöhr konkluderer med, har nok hinduismen hatt en modifierende påvirkning på de religiøse ideer innenfor toba-folkets kultur. Denne påvirkningen er nok det som klarest skinner i gjennom i folkereligiositeten. Det mest iøynefallende er troen på gudene og skapningen, ordningen av kosmos og åndetro. La oss se litt nærmere på dette.

5.5.2 Tre ulike sfærer som en helhet

Hos den tradisjonelle religionen til toba-batakene er kosmos inndelt i tre sfærer. Deres verdensbilde er altså tredelt, hvor det skilles mellom oververden, mellomverden og underverden:

- I. **Banua Atas- oververden.** Dette er den øvre del av kosmos. Regnet som faller på jorden kommer herfra, og det samme gjelder for sollyset og månelysset. I følge antropologiske studier finner vi forfedrene i denne delen av kosmos. Nettopp derfor skal denne delen behandles med respekt. Men framfor alt er *Banua Atas* gudenes tilholdssted. Den øverste guden, som er kjent under navnet *Mula Jadi Na Bolon* ("han som har sitt opphav i seg selv"), holder til i det øverste laget i denne sfæren. Denne øverste delen kalles "Den høyeste himmel".

Mula Jadi Na Bolon er en personlig gud som er opphav til alle ting. I følge mytene er det tre andre guder som er under *Mula Jadi Na Bolon*. Disse har også sitt opphav fra den øverste guden. Han blir ikke bare forstått som skaperen, men også som *makrokosmos*. Mennesket blir forstått som det motsatte, nemlig *mikrokosmos*. Denne tankegangen ligger helt sentralt hos tobaneserne. For batakfolket er det sentralt at denne øverste guden har antropomorfe trekk. Folket mener at han kom en gang på besøk fra oververdenen. Han kom for å løse opp i problemene til folket og ellers sørge for at de hadde det godt. Etter at oppdraget var utført, lovet han å komme tilbake en gang. I håp om at dette skal skje snart, oppsøker folket *Mula Jadi Na Bolon* i bønn og de ber om hans tilbakekomst²²⁹.

²²⁹ Sibeth 1991: 65f; Sinaga 1981: 57f; Tobing 1963: 35, 148

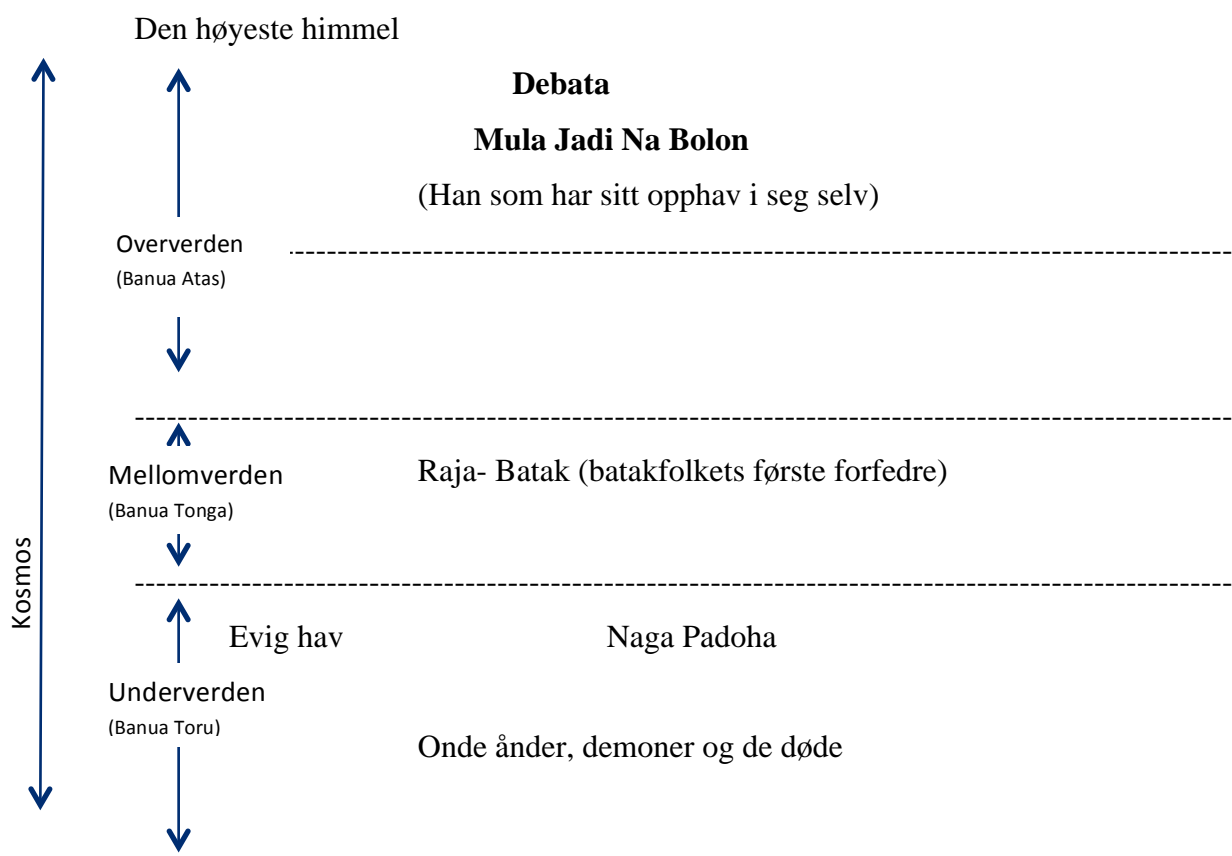
II. **Banua Tonga- mellomverden.** Her holder menneskene til. For batakene er det viktig å forstå at disse tre sfærene fungerer som en helhet. Hver sfære er avhengig av den andre for at de skal fungere. Og i det kosmiske samspillet er mennesket en viktig brikke. De er med på å styre den gode ordning i kosmos gjennom bestemte handlinger og seremonier. Om de mot all formodning skulle bryte med denne gode ordningen, da vil alt komme i ubalanse og til slutt gå til grunne. Dette skal vi komme mer tilbake til senere under *adat kulten*.

Et annet sentralt element er *helheten* symbolisert ved *Pohon Hidup* ("livets tre"). Dette "livets tre" vokser fra *Banua Toru* (underverdenen), gjennom *Banua Tonga* og opp til i *Banua Atos*. Mytene sier at på hver gren vokser det fullt av løv, og på hvert løv står enkeltmenneskets skjebne nedskrevet. En legende forteller om et menneske som foretok en vandring til *Banua Atos* for å møte den høyeste gud. På veien dit ble mennesket hovmodig og dette resulterte i at forbindelsen til mennesket ble brutt. Som resultat av dette ble ikke *Mula Jadi Na Bolon* lenger opptatt av menneskets situasjon²³⁰.

III. **Banua Toru- underverden.** Dette kan vi forstå som den nedre verden. En rekke forskere påpeker imidlertid at dette ikke skal sammenlignes med fortapelsen eller helvete slik den vestlige verden kjenner det. Batakene har nemlig ingen lære om fortapelse. For å prøve å illustrere, kan vi si at *Banua Toru* er mer å sammenligne med fundamentet til en bygning. På samme måte fungerer *Banua Toru* som fundamentet for hele kosmos. I *underverdenen* holder demoner og onde spøkelser til. Herfra kommer onde plager som sykdom, tørke, epidemier og død. Alt dette blir styrt av *Naga Padoga*. Dette er herskeren i underverdenen, kjent som en slange, og som er hovedmotstander til *Mula Jadi Na Bolon*²³¹.

²³⁰ Tobing 1963: 35-37

²³¹ Tobing 1963: 93-94, 148; Sibeth 1991: 65



Figur 1: Toba-batakenes verdensbilde

5.5.3 Adat

Dette er noe av det mest sentrale i batakfolkets folkereligiøsitet og kultur. Vi kan betrakte *adat* som en tradisjon og en rettesnor i alle livets situasjoner, eller som en etikk og moral som dekker alle livets aspekter. *Adat* smelter sammen kultur, religion og det sosiale samspillet mellom mennesker. For batakene er mennesket en manifestering av to sentrale elementer: (1) den høyeste gud og (2) *adat*. Disse to til sammen styrer det individuelle mennesket. I følge tradisjonell tro passer *adat* på at mikrokosmos (altså mennesket) alltid er en gjenspeiling av den gode ordning i makrokosmos (det vil si gud)²³².

Ved å lese kirke- og misjonshistorien til Indonesia, med spesielt fokus på batakfolket, fremgår det tydelig at et av de største problemene var *adat* kulturen. Dette gjennomsyret hele det kulturelle, religiøse og sosiale liv hos toba-batakene. Hasselgren og Sinaga nevner at *adat* har en guddommelig opprinnelse og at dette er en samling av normer som stammer fra de første forfedrene²³³. Forfedrene skal ha vært under inspirasjon fra den høyeste gud, *Mula Jadi*

²³² Sianipar 1973: 29-30, 89-90, 225

²³³ Hasselgren 2000: 68-69; Sinaga 1981: 88-91

Na Bolon, som gav påbud om at disse normene skulle overleveres fra generasjon til generasjon. På denne måten gjennom muntlig overlevering har *adat* overlevd til i dag. De er overbevist om at dette styrer den individuelle person, og den som ikke følger *adat* vil bli hjemmsøkt av ulykker. De som derimot følger *adat* vil bli rikelig belønnet. Dette er sannsynligvis en av grunnene til at toba-batakene holder fast på tradisjonen²³⁴. Nettopp fordi *adat* blir sett på som uforanderlig (på grunn av sin guddommelige påvirkning), kan dens tolkning også være årsak til konflikt og krangel. Dette har nesten alltid vært en del av kulturen, og av den grunn mener mange utenforstående at denne folkegruppen mer enn noen annen er ”mester i å krangle”. Det interessante er at tobaneserne selv godtar denne betegnelsen²³⁵.

F. H. Sianipar, tidligere rektor ved Nommensen Universitet, har skrevet en interessant artikkel om *adat* sin betydning i dag. Han forstår *adat* som den bestemmende og styrende del av kulturen - fordi menneskelige verdier dannes og praktiseres innad i *adat*. Han mener det er viktig å skille dette fra vanlige skikker - fordi *adat* er ikke en sum av ulike skikker. For eksempel må enkelte skikker holdes adskilt på grunn av sin filosofiske eller religiøse bakgrunn. Hvis vi ser på et enkelt eksempel som det å holde gaffelen i sin høyre hånd, er ikke dette et spørsmål om *adat*, men om skikker. I motsetning til skikker som kan endres på relativt kort tid (som følge av påvirkning fra ytre omstendigheter), vil ikke *adat* rystes like lett - grunnet sine sterke tradisjonelle røtter.

Men hva er egentlig den grunnleggende betydningen av ordet? Sianipar kommer med følgende formulering: ”Adat is the law which orders attitude and actions in all human relationships within a tribe, based upon values which are rooted in ancestral tradition”²³⁶. Som underforstått hos Sianipar, henger *adat* nøye sammen med den gamle religion og forfedredyrkelsen i Indonesia. Før ankomsten av monoteistiske religioner i Indonesia, var det i følge Sianipar aldri noen spenning mellom religion og *adat* - siden begge var sider av samme virkelighet. *Adat* er helt klart ikke et produkt av monoteistisk religion, skriver han. De som er ubevisste over denne spenningen mellom religion og *adat* lever enten i a.) en verden bestående av de gamle forfedrenes verdier, eller b.) i en verden hvor en skal fortsette å opprettholde sin egen stammes overlegenhet²³⁷.

²³⁴ Sinaga 1981: 90

²³⁵ Hasselgren 2000: 74

²³⁶ Sianipar 1973: 28-29

²³⁷ ”Here in this tribal tradition, adat is firmly rooted”. Sianipar 1973: 29

5.6 Hvorfor har ikke forfedredyrkelsen forsvunnet?

Svarene til dette spørsmålet er kompliserte og varierte. Jeg mener ikke å ha funnet de beste eller de endelige svarene, men kanskje mitt feltarbeid og min barndom i en kultur hvor dette fenomenet nærmest blomstrer, har gitt noe antydninger? Jeg har spurt meg selv flere ganger hva som gjør at forfedredyrkelsen blomstrer som den gjør, selv i dagens moderniserte samfunn. Jeg har identifisert og utpekt to motivasjonsfaktorer som skal presenteres kort nå²³⁸.

5.6.1 Familiesolidaritet

Det er fortsatt flere steder i dag hvor forfedredyrkelse blir praktisert kun for samfunnets beste, det vil si for å ivareta og beskytte samfunnet fra den vestlige moderniseringen. Dette henger nøye sammen med sosiologiske og antropologiske grunner. Blant annet Berentsen skriver at forfedredyrkelsen i Japan utgjør et sosiologisk problem²³⁹. Kulturen spiller en viktig rolle, i den forstand at forholdet mellom forfedrenes ånder og den levende familien blir ivaretatt. Dette ser vi tydelig i den kinesiske kulturen²⁴⁰. Dette forholdet vil opprettholde familien, noe som helt klart er en stor motivasjonsfaktor for å beholde forfedredyrkelsen. Professor Triebel kommenterer følgende: "It is important to understand this interdependence, this mutual relationship of living people and ancestors. This is the only way to understand the subject of ancestor veneration or ancestor cult"²⁴¹. Som Triebel understreker er det viktig å forstå det gjensidige forholdet (og hva dette innebærer) mellom de levende og forfedrene. Uten denne forståelsen tror jeg ikke at vi kan begripe den sosiologiske og antropologiske motivasjonsfaktoren.

I både den indonesiske og kinesiske kulturen har familien en sentral rolle, dette ser vi i og med at begge kulturer er familieorienterte. Å kunne etablere sin egen husholdning var og er et av de store målene for enhver tobaneser i Indonesia. De forstår dette som et kriterium for å kunne få status som "herre" samt å få respekt²⁴². Alt dette er samtidig en viktig motivasjonsfaktor i forhold til forfedredyrkelsen²⁴³.

²³⁸ Berentsen (1985: 21) skriver også om dette fra en japansk kontekst.

²³⁹ Berentsen 1985: 22

²⁴⁰ Hwang 1975: 50

²⁴¹ Triebel 2002: 188

²⁴² Hasselgren 2000: 72. Å være ufruktbar eller steril er en av de verste ulykkene som kan ramme en batak. Sinaga 1981: 23

²⁴³ Meyer Fortes beretter om noe av det samme i sin artikkel *Some reflections on ancestor worship in Africa*. Han skriver at familien har en sentral rolle i den sosiale strukturen. Han trekker fram den sør-afrikanske forståelsen av ordet *Ubuntu* for å understreke dette. Her settes samfunnet foran individet og skal altså være første prioritet. Fortes mener det er underforstått at ingen mennesker kan eksistere uten et fellesskap, og at det er samfunnet som gir mening til den enkelte. Hentet fra Ma 2004: 53-58

Når det gjelder den kinesiske kulturen, påpeker Hwang hvilken sentral rolle *familie fromhet* har: ”The teaching of filial piety is the backbone of the Chinese ethical system and religious thinking. Consequently, ancestor cult is a very important tool of the Chinese educational system. It helps the Chinese to live the teaching of filial piety when they are alive, mourn them when they die, and continue to honour them when they are gone”²⁴⁴.

Ut fra det foregående som vi har sett på fremgår det hvilken betydning familien har for kulturen. Og ut fra et sosialantropologisk synspunkt tyder disse eksemplene på at familiesolidariteten kan fungere som en motivasjon for å fortsette med forfedredyrkelsen.

5.6.2 Frykt

En av de mest sentrale faktorene innenfor dette området er frykt. Det er interessant å undersøke på hvilken måte *frykt* påvirker menneskelig oppførsel og ikke minst hvilken makt den har over våre liv. Resultatet vil kanskje overraske mange. Det er kanskje ingen overraskelse at *frykt* har en sentral rolle også innenfor forfedredyrkelsen. Anderson skriver at spesielt frykt for døden og det ukjente gjør mennesker mer avhengig av de døde åndene²⁴⁵. Denne frykten for døden og hva åndene kan komme til å gjøre, er nok en faktor for at mange praktiserer forfedrekulten i dag. Som nevnt under punkt 5.5.3 og 5.4, er mange indonesiere redd for å forsømme sine plikter overfor sine forfedre, ettersom forfedrene kan påføre alle typer ulykker.

Det er et omstridt tema hvorvidt forfedredyrkelsen skal bli anerkjent som en religion, og om *frykt* skal bli betegnet som en religiøs-fenomenologisk faktor. Noen forskere argumentere for at dette kun skal være en sosiologisk motivasjonsfaktor. Pyun støtter dette siden han mener forfedredyrkelsen ikke kan bli ansett som en religion - ettersom dens ”utløp” er fra etiske -, og ikke religiøse hensyn²⁴⁶. Anh er enig med dette og avviser forfedredyrkelsens som religion – nettopp fordi den ikke har en bestemt grunnlegger eller en trosbekjennelse²⁴⁷.

Wallace taler imidlertid i mot Anh og påpeker at forfedredyrkelsen egentlig passer inn i kategorien ”religiøs atferd”. Wallace sier at forfedrekulten er knyttet til den overnaturlige og åndelige verden, og at den faktisk har en sentral plass for tilbedelse (hjemme hos den eldste sønn). Det mangler heller ikke en leder eller ”geistlighet”, da dette kan være den eldste levende mannen i familien. Han hevder videre at bruk av bønner, rituelle ofringer og

²⁴⁴ Hwang 1975: 50

²⁴⁵ Anderson 1993: 27

²⁴⁶ Pyun 1988: 25

²⁴⁷ Anh 1969: 25

tilbedelse støtter dens status som religion. Dessuten opererer forfedredyrkelsen faktisk med en hellig bok, nemlig slektshistorie boken. Denne kan brukes til å lede familien i tilbedelse, hevder Wallace²⁴⁸. Reimer støtter denne tankegangen og mener at forfedredyrkelsen fra et antropologisk synspunkt ikke kan benektes som en religion. Han konkluderer med at ”i århundrer i Asia mens importerte religioner som buddhisme, taoisme og konfutsianisme oppstod, regjerte og falt, så var forfedrekulten alltid tilstede for å forklare dette livet og det neste. Forfedrekulten representerer altså en religion på alle måter”²⁴⁹.

5.7 Konklusjon

I dette kapittelet har vi forsøkt å få et bilde av hvordan forfedredyrkelse er som et fenomen. For å ha et bedre grunnlag for å forstå, begynte vi med å tydeliggjøre definisjoner og begreper. Videre så vi at forfedredyrkelse er sentral og grunnleggende i ulike religioner. Og av den grunn kan fenomenet fungere som et godt utgangspunkt når det skal forskes på religion, samfunn og kultur. Dette betyr vel og merke at forfedredyrkelsen ikke utgjør en religion i seg selv.

En sentral og underliggende tro i forfedredyrkelsen går ut på at de avdøde ånder lever og at de kan påvirke nåtiden og fremtiden for de levende. Derfor er mange mennesker opptatt av å bruke tid, energi og økonomiske midler for å blidgjøre åndene. I Indonesia blir forfedrene betraktet som velvillige, hvor det foreligger et symbiotisk forhold mellom dem og de levende. Dette er viktig i tobanesernes folkereligiøsitet, hvor *adat* ligger i sentrum. *Adat* ligger dypt hos alle tobanesere ettersom dette gjennomsyrrer det kulturelle, religiøse og sosiale liv.

Avslutningsvis så vi på hvorfor forfedredyrkelsen fortsatt eksisterer i dag. Vi kom fram til at det hovedsakelig er to grunner; familiesolidaritet og frykt. I kulturer som er familieorienterte blir samholdet opprettholdt ved at forfedredyrkelsen blir ivaretatt. Forfedrekulten kan også fungere som et vern for den vestlige moderniseringen. Av hva frykt angår, er frykten for straff fra forfedrene en viktig motivasjonsfaktor.

²⁴⁸ Wallace 1966: 52-87

²⁴⁹ Reimer 1975: 165

6 Den gamle religion og forfedrekulten i batakkirken

Hensikten med dette kapittelet er å presentere den åndelige situasjonen hos toba-batakene. De få informantene som jeg har brukt er ikke nok for å beskrive situasjonen hos hele folket. Men det kan allikevel være med på å gi et lite bilde av hvordan situasjonen er. I presentasjonen av den kvalitative undersøkelsen i dette kapittelet, ønsker jeg at informantene selv skal skildre fra sine liv. Vi skal se på sentrale spørsmål som: Hvilken betydning har forfedredyrkelsen i deres liv? Hvordan er den åndelige situasjonen i kirken? Og hvilke utfordringer står kirken overfor i møte med forfedredyrkelsen? Med sine egne historier og refleksjoner skal de berette om dette. Ved å la informantene snakke for seg selv demonstreres det narrative aspektet ved den kvalitative metoden: fortellingen i seg selv er verdifull for forskningen.

Jeg velger bevisst å ikke bruke en veldig tematisk inndeling i presentasjonen av feltarbeidet. Jeg er klar over hva jeg taper og vinner ved dette, og at dette kan være kritikkverdig. Etter mitt syn er det både fordeler og ulemper ved en tematisk inndeling. Fordelene er at det blir systematisert og oversiktlig med klarte punkter. Ulempene er at vi ikke kommer så tett innpå informantene. Resultatet kan fort bli at vi får korte glimt av hva enkeltpersonene sier om temaet.

I min fremstilling og inndeling kommer vi dypere inn i materialet og nærmere inn på informantene. De får større rom å ”utfolde” seg på. Det negative er at det blir litt mindre struktur hvor intervjuene ikke blir systematisert i samme grad. Jeg mener likevel at en slik inndeling blir den mest hensiktsmessige for dette studiet.

Før vi retter fokuset på det kvalitative arbeidet, skal vi (1) se på hvordan møtet mellom de første misjonærene og ”den gamle religion” var, og (2) hva tondi-kulten betyr for tobaneserne.

6.1 Misjonærene og ”den gamle religion”

Som nevnt i forrige kapittel under punkt 5.5.3, var *adat* kulturen en av de største utfordringene for kirken og misjonærene. Dette har alltid hatt sentral rolle innenfor ”den gamle religionen” til batakfolket. *Adat*, sammen med *tondi kulten* (mer om dette litt senere), er noe av det viktigste innenfor *perbegu/pemena*. Direkte oversatt betyr *perbegu* ”tilbedelse av åndene til forfedrene”²⁵⁰. Dette er hva de kristne batakere kaller ”den gamle religion”. De øvrige tilhengerne av ”den gamle religion” foretrekker betegnelsen *pemena*, fordi dette betyr

²⁵⁰ Dette blir av noen forskere betegnet som ”sjelens kult”. Andaya 2002: 393

”den første (religion)²⁵¹. Fra gammelt av har batakene bevart sine religiøse ideer og praksis.

”Den gamle religion”, som en rekke forskere omtaler det, ble altså ikke supplert med religiøse ideer og begreper fra andre land. I likhet med *adat* har ”den gamle religion” blitt overlevert muntlig fra generasjon til generasjon²⁵².

Flere av misjonærene fra Det rhinske misjonsselskap prøvde å fjerne eller modifisere bestemte kulturelle og religiøse praksiser innenfor den gamle religion. Dette var imidlertid ikke lett å gjennomføre. I følge Hasselgren, ble pietisten Nommensen tydelig berørt av batakernes sterke tro på *adat*²⁵³. Denne troen på *adat* virket nesten urokkelig. Videre ønsket misjonærene at de kristne tobaneserne skulle skrinlegge sine begravelsesritualer knyttet til forfedrene. Dette var heller ikke enkelt å gjennomføre. Etter hvert som tiden gikk ble det mer et spørsmål om hvordan de kunne tilpasse kristendommen til batakulturen²⁵⁴.

Ulike forskere hevder at de første misjonærene fra Det rhinske selskap som arbeidet blant tobaneserne skal ha vært i en tilstand preget av *kognitiv dissonans*. Dette vil si at de erkjennelsesmessig var i uoverensstemmelse med seg selv. Innenfor sosialpsykologien er det en teori om at dette postulerer at en person handler i strid med sine egne vurderinger. En handler altså på en måte som er i uoverensstemmelse med sine egne tanker og innstillinger²⁵⁵. Hasselgren kommenterer at de idealene som misjonærene prioriterte og ønsket å følge, egentlig ble motsagt av måten de drev misjon på. Deres egne idealer var ikke i overensstemmelse med hvordan tobaneserne konverterte og hvordan det øvrige misjonsarbeidet ble utført²⁵⁶.

Et klart eksempel på dette er da misjonærene begynte å implementere sin strategi. Deres holdning ble sakte men sikkert endret. I frykt for at det lokale folket skulle konvertere til en annen religion, godtok de (etter noe press) at mange kunne bli døpt samtidig. Det endte med at mange av konvertittene ikke hadde noe kunnskap om sin nye tro. Misjonærene mente imidlertid at det var bedre å døpe folket først, for så å utdanne de og bygge opp deres kristne tro. Denne strategien la altså lite vekt på personlig religiøs overbevisning²⁵⁷.

²⁵¹ Sibeth 1991: 86, 98; Andaya 2002: 393

²⁵² Andaya 2002: 393-394

²⁵³ Hasselgren 2000: 100

²⁵⁴ Chambert-Loir og Reid 2002: 94

²⁵⁵ Store norske leksikon (10.02.12)

²⁵⁶ Hasselgren 2000: 103

²⁵⁷ Hasselgren 2000: 104

For å bedre situasjonen ble ledere i samfunnet kjent som *datu* (det vil si en slags heksedoktor) utvalgt til å bli ledere i kirken. På den måten kunne de være forbilder og veiledere for resten av folket. Disse hadde tidligere kommunisert med ånde verdenen og fikk nå ansvarsfulle stillinger i kirken etter sin konvertering²⁵⁸. Som vi skal se senere i kapitlet, ble denne overgangen ikke så lett for spesielt datuene. I følge Chambert-Loir og Reid ble dette ansvaret som datuene fikk en viktig faktor for tobanesernes videreutvikling. Dette gjorde at de kunne flykte fra en verden hvor åndene styrte, og nå fikk *datuene* anledning til å vise moralsk ansvar²⁵⁹.

Før vi går videre må vi oppklare en ting, nemlig hvordan implementeringen av batakernes religiøse ideer og skikker i kirken foregikk. Flere forskere har påpekt den nære forbindelsen mellom Gustav Warneck og misjonsarbeidet blant batakene. Påvirkningen fra hans teologi ble etter hvert mer og mer synlig i dette arbeidet, ikke minst da hans sønn begynte å arbeide blant dem. Et grunnleggende element i Warneck sin teologi var at kirken til (batak)folket skulle bevare de unike karakteristikkene fra kulturen. Dette innebar altså at de elementene som ikke var i strid med evangeliet, skulle bli fundamentet som kirken ble bygd på²⁶⁰.

En slik teologi prøvde de å følge, og dette ser vi i deres vurdering av tobanesernes kultur. Et eksempel er med *adat* kulturen. Etersom misjonærene ikke klarte å fjerne *adat*, måtte de inkludere det på et vis. Da begynte de å skille mellom *adat* og *hedenskap*. Dette ble gjort til tross for at tobaneserne selv ikke opererte med skiller mellom religion og kultur. Dermed ble folkets tradisjonelle religion (til en viss grad) fjernet mens *adat* ble akseptert - som *preparatio evangelica*, det vil si som ”forberedelse på evangeliet”²⁶¹.

Mange elementer fra *adat* kulturen ble videreført, spesielt begrepene, verdiene og normene som stod sentralt i ”den gamle religion”. Misjonærene antok at dette med tid og stund ville bli erstattet med kristne begreper. Det gikk imidlertid ikke slik med alle elementene, og på den måten har flere sentrale trekk fra ”den gamle religion” blitt bevart til i dag²⁶². Dette vil vi se mer tydelig i den kvalitative undersøkelsen senere i kapitlet.

²⁵⁸ Chambert-Loir og Reid 2002: 94; Hasselgren 2000: 104; Pedersen 1970: 63-64

²⁵⁹ Chambert-Loir og Reid 2002: 94

²⁶⁰ Hasselgren 2000: 101-102, 105-106

²⁶¹ Hasselgren 2000: 106

²⁶² Sibeth 1991: 67

Polygami er et annet eksempel. Dette var utbredt blant tobaneserne, og ble ikke akseptert da folket konverterte. Misjonærene mente dette var i strid med kristen etikk. Resultatet ble at mange menn valgte å fortsette med polygami fordi de foretrakk straff fra kirken framfor å leve med kun en kone. Andre skikker som viste seg å være vanskelig å fjerne var ”brudeprisen” (en pris som ble betalte for bruden sin). Misjonærene forsøkte å fjerne dette, men til ingen nytte. Warneck fant imidlertid noe trøst i og med at dette tross alt var utbredt blant israelittene også²⁶³.

Samtidig som misjonærene prøvde å forstå *adat*, og se hvordan de skulle forholde seg til de ulike aspektene ved den, hadde tobaneserne etter sin konvertering også gjort noe av det samme med kristendommen. De prøvde aktivt å inkorporere den kristne tro til sitt verdensbilde.

Ettersom forfedredyrkelsen hadde en sentral rolle i tobanesernes kultur, var det helt naturlig at misjonærene prøvde å koble dette til det kristne budskapet. Med hensyn til dette, fikk tobaneserne lov til å fortsette med sine begravelsesritualer (disse skal vi se nærmere på senere), men med en forandring. De skulle bruke kors på toppen av gravene²⁶⁴.

Tobanesernes forestilling om gud (*Mula jadi na Bolon*) ble ansett av misjonærene som *preparatio evangelica*. Dette kunne de med andre ord bruke for å formidle det kristne budskapet. De valgte imidlertid ikke å bruke *Mula jadi na Bolon* da de skulle oversette ”Gud”, men heller ”Debata”. Dette var tobanesernes eget konsept som ble brukt om de tre gudene som var under *Mula jadi na Bolon*. Misjonærene anså dette som et mer passende begrep. Det er vanskelig å spekulere i hvordan folket selv oppfattet dette, men det ble antakelig oppfattet som en blanding mellom det tradisjonelle og det kristne gudsbegrepet²⁶⁵.

6.2 Tondi-kulten

En rekke forskere har gjort ulike forsøk på å oversette dette ordet, men det har vist å være særdeles vanskelig. Ordet *tondi* blir også knyttet til et annet begrep som tobaneserne bruker mye, nemlig ordet *begu*. Flere forskere mener det kristne begrepet *sjel* ikke er passende for batakernes forståelse av *tondi* eller *begu*. Etter mye forskning rundt begrepene *tondi* og *begu* konkluderte Stöhr med følgende: ”Probably the most useful translation of the terms are ”life-soul” and ”death-soul”, because they are the least explicit and leave room for all aspects of the

²⁶³ Dette er sitert fra Hasselgren 2000: 106-107

²⁶⁴ Hasselgren 2000: 107

²⁶⁵ Hasselgren 2000: 108

two concepts of soul”²⁶⁶. Sibeth beretter om en nederlandsk teolog ved navnet Leertouwer som på slutten av 1970-tallet forsket på batakernes forståelse av disse begrepene. Han kom fram til at disse to begrepene egentlig var to sider av samme sak²⁶⁷.

Ved å lese litteraturen til forskere og antropologer som Sibeth (1991), Sinaga (1981), Andaya (2002), Hasselgren (2000), Chambert-Loir og Reid (2002) virker det som at ordet *ånd* blir foretrukket foran *sjel*, ved en beskrivelse av *tondi*. Jeg ønsker å være entydig med dette og bruker derfor ordet *ånd* i samme grad.

Sinaga definerer begrepet *tondi* som et dynamisk prinsipp som eksisterer i alle mennesker og guddommer. Han mener *tondien* er annerledes fra kroppen, fordi *tondien* utgjør ånden inni mennesket som er kilden til kraft, liv og pust. Kroppen blir betegnet som statisk, mens ånden er dynamisk. I likhet med hva Warneck mente, påpeker Sinaga at *tondien* har en personlig karakter. I en egen kult som er utbredt blant tobaneserne (kjent som *Manulangi-seremonien*), blir *tondien* bedt og ofret til. I denne kulten blir *tondien* betegnet som guddommelig, da den konstituerer deres egen eksistens. Sinaga mener denne ånden er en av flere sentrale elementer som til sammen gjør at *tondien* representerer gud i mennesket²⁶⁸. Denne kulten fra ”den gamle religionen” har vel og merke blitt betegnet som panteistisk av flere forskere²⁶⁹.

I følge de gamle mytene mottar en person sin ”ånd” fra *Mula Jadi Na Bolon* før selve fødselen. *Mula Jadi Na Bolon* vil spørre *tondien*, før den treffer livmoren, om hvilken skjebne den ønsker, og dette ønsket vil bli oppfylt. Som følge av dette tror tobaneserne at menneskets *ånd* har vært i kontakt med den høyeste gud, før selve mennesket er født. Sinaga siterer: ”Before a man sees the light of day, he [the tondi] has already asked [his fate] from the High God.. the tondi of living men, of the deceased and of those who are still to be born are with the High God. The High God is in all men and beings that have breath. The tondi determines the way of living and the fate of man”²⁷⁰. Mytene forteller videre at *tondien* reiser til *Banua Atas* for å plukke et blad fra *Pohon Hidup*, altså livets tre. På denne måten blir skjebnen til en person bestemt før mennesket er kommet til verden²⁷¹. Som forklart her er tobanesernes bilde av skjebnen og forutbestemmelsen nøye knyttet til *tondi*-kulten og er dermed sentralt i forfedredyrkelsen.

²⁶⁶ Stohr 1965: 177. Sibeth 1991: 66

²⁶⁷ Sibeth 1991: 66

²⁶⁸ Sinaga 1981: 103-105, 236

²⁶⁹ Tobing 1963: 94

²⁷⁰ Sinaga 1981: 64

²⁷¹ Sinaga 1981: 64

Gjennom hele livet er det avgjørende for en tobaneser å ha et godt samarbeid med sin egen ånd. En av informantene forklarte at mange tobanesere ikke ser fram til et bedre liv etter døden. For han selv var det viktig å få et rikt og godt liv her og nå på jorden. Det viktigste for å oppnå dette, mente han, var å ha en god ånd. *Tondien* gir trygghet til folket, som igjen gir styrke og god helse²⁷².

Å miste sin *tondi* er for alle batakere noe av det verste som kan skje. Denne kan blant annet fjernes ved bruk av makt, for eksempel ved svart magi (forbeholdt datuene).

Tobaneserne tror at *tondien* kan overleve en viss tid utenfor kroppen. Men hvis det går for lang tid vil dette uunngåelig resultere i døden. Sykdom blir derfor av mange batakere forbundet med at *tondien* er borte. Det finnes ulike teorier om hvor *tondien* befinner seg i kroppen. Warneck mente dette eksisterte i nesten alle deler av kroppen (som håret, negler, blod og spytt)²⁷³, mens Sibeth hevder kun enkelte områder kan bevare *tondien*, for eksempel blodet, leveren, hode og hjerte²⁷⁴.

I sammenheng med dette må vi forstå hvorfor kannibalisme var utbredt blant tobaneserne fram til slutten av det 19. århundre. Rituell kannibalisme var lenge et velkjent fenomen hos dem fordi de levde med en overbevisning om at deres egen *tondi* ville bli styrket ved å spise andre mennesker (og dermed overta vedkommendes *tondi*)²⁷⁵.

Før i tiden var det vanlig å spise fiendene, men det var også batakere som frivillig steg fram og ville la seg ofre. Tanken var da at denne personen etter døden ville få en helt spesiell posisjon i stammen, hvor vedkommende ville få et lykkelig liv sammen med åndene til stammens forfedre.

En rekke skriftlige beretninger bevart helt fra 1300-tallet og fram til 1900-tallet vitner om dette. Mot slutten av det 19. århundre ble noen få tilfeller av kannibalisme observert av nederlandske og tyske misjonærer. Det nederlandske kolonistyret lagde forbud mot kannibalisme på denne tiden. Til tross for at ryktet om Batak kannibalisme overlevde inn i det 20. århundre, virker dette dog lite sannsynlig på grunn av innflytelsen fra islam²⁷⁶.

²⁷² Intervju 3 med "Mark" våren 2011

²⁷³ Warneck 1909: 8

²⁷⁴ Sibeth 1991: 16-19

²⁷⁵ Andaya 2002: 394

²⁷⁶ Sibeth 1991: 16-19; Sinaga 1981: 101-105



Bilde 1: Batak krigere fra 1870²⁷⁷.

6.3 Den åndelige situasjonen og okkulte fenomen i batakkirken

I 1920 ble det anslått at de kristne tobaneserne utgjorde om lag 200 000²⁷⁸. Ti år senere, i 1930, ble Batak Protestant Christian Church (HKBP) etablert som Indonesias første selvstyrte kirke²⁷⁹. Dette ble omtalt som noe av det aller ”beste misjonsresultat i moderne tid”²⁸⁰. Siden etableringen av kirken har kristne batakere sammen gjort forsøk på å unngå seremonier som åpenlyst er i konflikt med kristendommen. Dette kan samtlige informanter bekrefte. Til tross for dette, har mange tobanesere forblitt overbevist om at åndene til forfedrene er en kilde til styrke. Derfor er fortsatt mange av de på jakt etter å styrke sin *tondi*. Spesielt dette viser hvorfor den gamle religionen fortsatt eksisterer i dagens batakkirke. Som flere forskere har påpekt, finner vi en rekke hedenske skikker og ritualer bak den kristne fasaden hos mange av de kristne batakene²⁸¹.

²⁷⁷ Bildet er hentet fra: http://en.wikipedia.org/wiki/File:Batak_Warriors_60011135_edit.jpg

²⁷⁸ For mer tall og statistikk om dette se Hasselgren 2000: 96-97

²⁷⁹ For mer informasjon om hvordan kirken ble til, henviser jeg til Hasselgren 2000: 119- 126

²⁸⁰ Chambert-Loir og Reid 2002: 94

²⁸¹ Chambert-Loir og Reid 2002: 94

I følge Sinaga var det i 1980 anslagsvis en og en kvart million kristne batakere i HKBP. Av disse ville ca. 200.000 erklære seg som tilhører av ”den gamle religion”. Dette medførte imidlertid ingen voldsomme konflikter. Forholdet mellom tilhengere av den gamle religion og de kristne skal ha vært god. Sinaga skriver at *adat* skal ha mye av æren for dette. Grunnen er at den har en kompleksitet ”av moral og skikker som ikke har blitt forkastet av de kristne og som de ønsker å beholde så mye som mulig”²⁸².

I 1980 ble det også foretatt en undersøkelse blant Karo-batakene og deres forhold til ”den gamle religion”. Der kom det fram at 12 % tilhørte islam, 31 % tilhørte kristendommen og 57 % tilhørte ”den gamle religion”. Dermed ser vi hvilken sentral rolle ”den gamle religionen” har hos flere av batakgruppene, med *adat*-, *tondi-kulten* og forfedredyrkelsen i sentrum²⁸³.

Ved konkrete eksempler skal vi nå forsøke å gi et lite bilde av den åndelige situasjonen hos tobaneserne. Etter samtaler og intervjuer med lokale mennesker, misjonærer og kirkeledere under mitt feltopphold, gikk det opp for meg hvor vanskelig mange har det. Jeg begynte å forstå litt av den daglige utfordringen mange lever med når det gjelder å vite hvordan en skal forholde seg til forfedrekulten og de okkulte fenomenene.

6.3.1 Informasjon om det empiriske materialet

Mitt empiriske materiale består av intervjuer og samtaler med 8 informanter. Disse er kvinner og menn som er kristne batakere, og som har flere års erfaring med okkultisme og forfedrekulten. De har blitt utvalgt systematisk - med det for øye at generalisering og representativitet ikke er sentrale siktemål. Mer om dette og utvelgelseskriteriene finner vi under kapittel 2.2.2. Utenom de lokale indonesierne, intervjuet jeg også 2 av misjonærene fra Norsk Luthers Misjonssamband. Dette gjorde jeg for å få et bedre bilde av hvordan ”den gamle religion”, okkultisme og kristendom henger sammen i kirken. Intervjuene og samtalene med misjonærene er imidlertid kategorisert sammen under informanten ”misjonær”. Ettersom de svarte mye likt og var enig i stort sett alt, velger jeg å gjøre det slik (med deres tillatelse). Informantenes alder varierer fra 30 til 60 år. Samtlige intervjuer ble foretatt i urbane områder, selv om flere av dem kommer fra avsidesliggende områder.

²⁸² Sinaga 1981: 28

²⁸³ Sibeth 1991: 64

6.3.2 Strengere regler ved fødsel

”Anna”, en fast kirkegjenger, er varsom og vil ikke fortelle så veldig mye om sin historie. Hun frykter å oppleve vold og ulykke fra sine forfedre. Jeg blir mint om at den indonesiske kulturen er en familie orientert kultur²⁸⁴, og at hun ikke ønsker å bli utestengt fra slekta. Hun forteller imidlertid om hvordan *adat* spiller en sentral rolle i fødselen og hvordan ulike regler skal følges til punkt og prikke.

Ja, alt i fødselen har adat strenge regler for hvordan vi skal forholde oss til den gamle religion. Disse reglene stammer fra forfedrene og skal ikke brytes under noen omstendigheter. For eksempel skal navlestrengen skjæres over med en tilspisset bambus. Etter dette er det ikke sjeldent at barnet blir revet vekk fra moren, og at de hver for seg skal ligge i et bestemt antall dager nær en grotte og svette ut [det onde]²⁸⁵.

Da ”Anna” fortalte dette fikk jeg inntrykket av at hun levde i konstant frykt for en ond ånd. Hun var redd for at den skulle skade henne eller barnet sitt. Hun fortalte om en del mennesker som plasserer et speil ved barnets hode like etter fødselen. Dette gjør de i tro om at onde ånder skal bli lurt vekk. Det er vanskelig for meg å vite om hun snakker om demoniske krefter, men det er helt tydelig at en form for åndskraft skremmer henne og har en viss makt over hennes liv. Hun har selv erfart dette, men har litt vanskeligheter med å beskrive hva det er. I tillegg nevnte hun at *adat* har regler om en spesiell type fest som skal arrangeres når barnet når en viss alder. Dette er en viktig fest som skal være med på å styrke barnets *tondi*.

Under denne festen skal bestemte matsorter presenteres og ofres, av både moren og farens slekt. Under denne høytidelige festen blir det sagt rituelle hilsninger, i tillegg til at ”ulos” blir overrakt. Dette er en type tøyestykke som er sammenvevd og som det er knyttet særlig kraft ved. ”Når dette tøyestykke blir overlevert under en religiøs seremoni til en annen person, vil de magiske kreftene ved ulosen samtidig blir overført. Spesielt blant tobaneserne er dette tøyestykket populært og kjent som ”ulos ni tondi”. ”Anna” forklarer at dette er et tøyestykke som tilhører ånden og som blir ansett for å være hellig. ”Denne prosedyren som jeg forklarte nå har som hensikt å styrke samt beskytte barnets *tondi*. Det er viktig å følge alle prosedyrene i riktig rekkefølge. Og i tillegg til alt dette blir datuen ofte bedt om å lyse en velsignelse overfor barnet”, forteller hun videre²⁸⁶.

²⁸⁴ Jfr. Opsal og Bakke 1994: 59

²⁸⁵ Intervju 1 med ”Anna” våren 2011

²⁸⁶ Intervju 1 med ”Anna” våren 2011

6.3.2.1 Kommentar

Det viktige vi kan trekke ut fra dette er først og fremst at *adat* og *tondi*-kulten ligger dypt i ”Annas” verdensbilde. Til tross for at hun er kristen og går i kirken, lever hun med en overbevisning om at åndene til forfedrene kan påvirke hennes liv. Hun frykter tydeligvis disse åndene og det virker som at de har noe makt over henne. Vi kan forstå (delvis) hvordan *adat* legger føringer og har retningslinjer i livene til henne og andre i batakkirken. De er åpenbart redd for at de onde åndene skal skade eller påvirke barnet fra første stund. De lever hele tiden med en bevissthet om at *tondien* til barnet må styrkes så fort som mulig, spesielt etter fødselen når det er svakt.

Samtidig ser vi at frykten til kirkemedlemmene har en sentral rolle i livene deres. ”Anna” er redd for å dele for mye informasjon fra skikkene fordi hun er redd for at familien vil støte henne vekk. Frykter familien at åndene skal straffe henne og dem? Ja, det virker sann. I tillegg ser det ut til at ”Anna” er redd for hva som kan skje hvis hun ikke følger alle sine plikter og prosedyrer. Kanskje er hun redd for hva som kan skje hvis hun forsømmer dette? Det kan vi ikke vite sikkert, og hun ville ikke gå inn på det heller. Men kanskje kan vi spekulere i at frykten hennes fungerer som en religiøs-fenomenologisk faktor til å fortsette med forfedredyrkelsen? Det er veldig vanskelig å vite, men frykten er nok en viktig faktor i hennes liv, og bekrefter dermed noe av hva vi sa i forrige kapittel, under punkt 5.6.2.

6.3.3 En kristen *datu*?

For misjonærene er historier som ”Anna” sin naturligvis ikke enkel å konfrontere. Enkelte misjonærer blir spurt en del ganger av både kristne og ikke-kristne foreldre om de kan velsigne barnet deres, selv etter slike prosedyrer som nevnt ovenfor. Dette er misjonærenes reaksjon:

Hvordan skal vi forholde oss til de kristne i slike situasjoner? Og ikke minst i undervisningssammenheng med dåpen og på bibelskolen for øvrig, blir det veldig ofte et problem å kunne skille mellom hedenskap og kristendom. For oss som misjonærer er det en stor overraskelse å oppdage hvordan okkultisme og kristendom går hånd i hånd. Da jeg kom ut som misjonær hadde jeg for eksempel ikke forventet å se at den lokale datu var en av de faste kirkegjengerne hver søndag²⁸⁷.

²⁸⁷ Intervju 2 med ”misjonær” våren 2011

Jeg ble forklart nærmere at en *datu* har helbredende kraft og at disse personene har en viktig posisjon i tobanesernes kultur. *Datuenes* kraft kan komme fra naturmedisin eller ved gjenstander som den syke skal bære på, også kjent som fetisjer. For de lokale er det underforstått at både medisinen og gjenstanden er blitt innviet med kraft fra ånde verden, og hvis dette betviles vil vedkommende bli straffet av åndene.

En av misjonærene ble konfrontert av en leder i kirken, som hadde følgende spørsmål: ”Er det den Hellige Ånd jeg har inni meg, eller er det en annen ånd? Jeg leser i Bibelen og jeg ber ofte om å få den Hellige Ånd. Det er ikke sjeldent at jeg går inn i skogen for å lese samt be. Men det rare er at jeg har en merkelig kraft som gjør meg i stand til å forutsi hva som skal skje i ulike situasjoner. Dessuten gjør kraften at jeg kan helbrede syke (både med og uten fetisjer) og i tillegg kan jeg forutsi hvem som er syk i den og den landsbyen – uten at noen har fortalt meg det. Jeg håper og tror det er Den Hellige Ånd som bor i meg²⁸⁸”.

6.3.3.1 Kommentar

Det påfallende med denne historien er at mannen er kjent som den sterkeste *datu* i nærområdet. Han ser på seg selv som en kristen og en fast kirkegjenger, til tross for at han har nesten daglig kontakt med okkultisme. Denne mannen, med sitt liv og vitnesbyrd, kan dermed bekrefte langt på vei at de første misjonærenes strategi (som vi var inne på tidligere) ikke har vært så vellykket overalt. Har hans begreper, normer og verdier fra ”den gamle religion” blitt forvandlet til kristne begreper, normer og verdier? Svaret er både ja og nei. Sannheten er at denne mannen, i tillegg til en del andre tobanesere, ikke har fått et avgjort brudd med det som misjonærene kalte ”gammel hedenskap og overtro”. Spesielt for han som tidligere kommuniserte med ånde verdenen har det vært ekstra utfordrende å ha en ansvarsfull stilling i kirken. Jeg fikk høre at han har kjent på en dobbeltmoral fordi han har følt seg dratt mellom kristendommen og ”den gamle religion”²⁸⁹.

Michael Amaladoss, katolsk professor i teologi ved universitetet i Delhi, har noen interessante tanker rundt en slik ”dobbeltmoral”. Han mener at sosiologisk sett, så utgjør religion ofte en viktig del av en persons identitet. Av den grunn kan det virke påfallende at noen kan tilhøre to forskjellige sosio-religiøse grupper. Men fenomenologisk sett, er det derimot mer vanlig at mennesker føler seg hjemme i to ulike religiøse tradisjoner. Derfor er det kanskje mer aktuelt å snakke om en parallell religiøsitet?²⁹⁰ I et slikt tilfelle lever

²⁸⁸ Intervju 2 med ”misjonær” våren 2011

²⁸⁹ Intervju 2 med ”misjonær” våren 2011

²⁹⁰ Amaladoss 2002: 21-34

religionene side om side, hvor et menneske eller et samfunn praktiserer dem begge. Robert J. Schreiter tenker ikke veldig ulikt fra Amaladoss, men han kaller dette for «dual religious systems». I slike tilfeller er det ikke sjeldent at en trofast kristen også praktiserer den tradisjonelle religionen, som for eksempel forfedredyrkelse²⁹¹. Begge disse beskrivelsene tror jeg passer godt for denne *datuen* som vi har snakket om nå.

6.3.4 To lignende historier

Under mitt opphold i Indonesia fikk jeg være med til bibelskolen og presteskolen hvor flere av misjonærene til NLM har undervist. Her var det ikke sjeldent at misjonærene ble stilt overfor elever som på en aller annen måte hadde vært eller som var i kontakt med det okkulte. ”Det ble slik at vi måtte ”mistenke” alle for å ha en slik forbindelse inntil det motsatte var bevist”, sa en misjonær. En dag var det en ung mann som tok kontakt, vi kaller han for «Peter”. Etter å ha gått på bibelskolen en stund åpnet han seg til misjonærene, og var villig til å fortelle fra sin barndom til meg:

Da jeg var liten var jeg ganske så svak. De fleste var sterkere enn meg, og jeg ble derfor gjenstand for mobbing. Det var så ille at jeg ikke våget å gå på skolen. Og dette var ikke bra for familien min. Etter mine foreldres syn var det tydelig at min tondi var svak. Uansett hva, måtte min ånd få fornyet styrke. De tok meg så til den lokale datu, som behandlet meg og gav meg noe å spise. Det var et stekt medium, et helt hestehjerte som skulle hjelpe min tondi. Etter hvert ble jeg den sterkeste på skolen og da kunne jeg forsvare familien mot de som hånet og spottet. Nå er problemet mitt at jeg har en stor ufred i hjertet. Som følge av dette får jeg ikke sove om nettene – noe som skaper problemer for meg. Jeg klarer ikke å konsentrere meg på skolen, og det virker som at jeg ikke tåler å høre Guds ord. Hva skal jeg gjøre?²⁹²

En jente, ”Lisa”, kunne fortelle en lignende historie. Hun var kveldsstudent på bibelskolen og søkte råd.

På barneskolen gikk det dårlig for meg ettersom jeg var rampete og umulig. Til slutt ville ikke lærerne ha noe med meg å gjøre. De sluttet til og med å gi meg karakterer. Min far tok meg da til onkelen min som er en datu. Han mente at onkelen min hadde makt til å hjelpe meg. Jeg ble gitt noen deler av et egg, noen tørre frukter og en del andre gjenstander som jeg skulle svelge. Det var merkelig, for kort tid etterpå gikk det

²⁹¹ Schreiter 1985: 145

²⁹² Intervju 4 med ”Peter” våren 2011

bedre med meg. Jeg fikk til og med bedre karakterer på skolen. Men nå, derimot, merker jeg at ting ikke er så bra. Jeg har ikke lenger fred inni meg. Det er som om jeg ikke tåler Guds ord. Jeg kan lese det, men glemmer det umiddelbart etterpå. Dersom det er mulig, vil jeg bli løst fra den kraft som binder meg. Jeg har hørt at Jesus er sterkere enn all annen kraft. Hva må jeg gjøre?

Like etterpå ba misjonæren sammen med "Lisa" om at hun måtte bli løst fra denne fremmede kraften. Hun fikk hjelp og åndelig veiledning fra misjonæren, noe som hjalp i bearbeidelsen av sine egne erfaringer. Og da de møttes noen dager senere og "Lisa" fikk spørsmål om hvordan det gikk, svarte hun følgende: "Det er fantastisk! Alt det jeg svelget for mange år siden har endelig kommet ut av magen. Nå er jeg fri. Tusen takk! Og så la hun til: Men min far har en levende fisk i magen sin. Og når han dør vil den fisken komme ut. Da må den overleveres til den som min far har utpekt til å videreføre den kraften som fisken innehar. Jeg vet ikke om dette blir meg"²⁹³.

6.3.4.1 Kommentar

Ut fra disse historiene ser vi at selv om informantene blir løst fra den fremmede makten som i mange år hadde "bundet" dem, er de likevel ikke helt befridd fra den. Det virker som at forfedrekulten ikke gir helt slipp på dem. Informantene sier at de har ufred i hjertet og at de ikke tåler å høre Guds ord. Hva tyder dette på? Er det onde ånder bak? Kan det være demoner det er snakk om? Det er ikke lett å svare på. Noen vil kanskje spekulere i om dette er en "power encounter"²⁹⁴. Dette uttrykket ble laget av Alan Tippett for å forklare en åndelig krigføring, som foregikk i et samfunn preget av forfedredyrkelse, mellom overnaturlige krefter og kristne mennesker. Verdien og gyldigheten av en tilnærming i dag med "power encounter" i sentrum, er allment akseptert i missiologisk tankegang²⁹⁵.

Det er ikke lett å si hvorvidt det er snakk om demoniske krefter eller "power encounter". Dette er også vanskelig å forstå for oss som er vokst opp i vesten, hvor vi lever med et annet verdensbilde. Vi vil kanskje si at dette umulig, ettersom dette er utenkelig for oss og våre liv. Jeg vil verken bestride eller bekrefte det her, men heller la utsagnene stå for seg selv. Å kunne svare på om dette er overtro eller ei, er ikke noe jeg ønsker å gjøre her. Jeg

²⁹³ Intervju 5 med "Lisa" våren 2011

²⁹⁴ Dette blir definert som en makt demonstrasjon av Gud over satan og demoner, basert på Jesu Kristi verk, misjonsbefalingen og den Hellige Ånd, hvor resultatet blir frelse for de ikke-kristne. Apg 16: 16-19 blir gjerne brukt som eksempel fra Bibelen på en «power encounter». Se Love 2000: 113

²⁹⁵ Moreau 2000: 774-775. For mer informasjon henviser jeg til David Powlison sin bok *Power Encounters* fra 1995 (Baker books)

mener det er viktig å være ydmyk og ikke bestemt avvise eller karakterisere dette som overtro, spesielt når jeg kjenner så lite til det.

Videre ser vi at informantene mister evnen til konsentrasjon og søvn, i tillegg til freden i sitt hjerte. Begge levde videre i frykt for hva som ville skje framover. ”Peter” fikk hjelp fra kirken og klarte å overvinne sine problemer. ”Lisa”, som fryktet dagen når hennes far ville gå bort, sluttet etter hvert på bibelskolen. Dermed fikk vi ikke vite hvordan det gikk med henne til slutt. Slike historier er vel og merke ikke enestående tilfeller i kristne sammenhenger i batakkirken. Det fins mange like, og antakelig mer sjokkerende historier. Det som er urovekkende er at dette skjer mer enn vi er klar over. Misjonærene og kirken slutter nesten ikke å bli overrasket, fordi slike skjebner er blitt så vanlig. Tilfeller som dette er ikke sjeldne blant de faste kirkegjengere og blant de som skal være et eksempel for andre. Det mest iøynefallende er at flere av lederne i batakkirken sverger at de skal legge bak seg sitt gamle liv, men allikevel opererer de som *datu* på fritiden. Dette er med på å vise at hvilke utfordringer kirken og misjonsarbeidet står overfor i møte med forfedredyrkelsen i dag.

6.3.5 ”Daniel” sin åpenbaring

Av alle de mest slående historiene jeg hørte og ble kjent med under mitt feltopphold i Indonesia, var ”Daniel” sin historie den mest uvanlige og spektakulære. Og for å få en stor variasjonsbredde i materialet, er det strategisk sett viktig å søke de usedvanlige tilfellene og ikke bare de gjennomsnittlige. Dette var vi innom i kapittel tre, under punkt 3.2.2. Av denne grunn skal vi tillate mer ”plass” for hans historie i dette kapittelet.

”Daniel” var tidligere en *datu* som drev mye med svart magi, og kom fra en familie kjent for å være okkultiske mestere. Han var en fryktet og mektig figur i sitt samfunn, før han forlot alt dette til fordel for kristendommen. Nå er han en leder i kirken. Men selv etter sin konvertering dukker det likevel opp problemer i hans liv, hvor det blant annet er vanskelig å gi slipp på fortiden, de gamle ”heksekunstene” og ”den gamle religion”. Jeg har valgt å inkludere hans fortelling i dette kapittelet fordi det er veldig relevant og interessant med tanke på problemstillingen som ligger til grunn for avhandlingen. Jeg ble overrasket over hvor reflektert han uttrykte seg. Dette vil også komme tydelig fram i hans tanker og meninger nedenfor. Det kan nesten virke som at jeg har redigert noe av det ”Daniel” sier. Men det er selvfølgelig ikke tilfellet, da dette er hans egne ord. Jeg har hele tiden vært bevisst på faren ved å redigere samtalen.

Jeg var en datu, en av de aller beste, og var kjent overalt for min bruk av svart magi. Som andre datuer valgte jeg ikke selv å bli en, men dette var forutbestemt. Det er slik at en persons tonde velger selv sin skjebne – i samarbeid med Mula Jadi Na Bolon. Jeg hadde kunnskap og makt til å skade eller drepe hvem som helst. Jeg ble en mester i ”santet” [en trolldomskunst brukt for å drepe eller skade], noe jeg lærte fra mine besteforeldre i 9 års alderen²⁹⁶.

Da jeg spurte om han hadde sett noen bli drept som følge av svart magi eller okkultisme, svarte han selvfølgelig, og forklarte at det ikke var noe spesielt i de kretser hvor han kom fra. Han hadde til og med vært med på å drepe folk. ”Ja, jeg var jeg vitne til at mange led den skjebnen. Ikke sjeldent ble min ånd brukt sammen med en trolldomskunst for å drepe en annen person. Dette kunne ofte være som straff for en handling. Vedkommende pleide ofte å spy opp blod og dø like etterpå”. Han sa indirekte at han med sin svarte magi drepte noen som enten hadde forsømt sine plikter eller hadde valgt å forkaste sin familie og tradisjon²⁹⁷.

Han var imidlertid påpasselig med å si at okkultisme og forfedrekulten er både en god og vond erfaring å ha med seg videre i livet. Han advarte mot å ta lett på dette. ”Okkultisme skal ikke spøkes med, for dette er alvorlig saker! Mange snakker om hvit og svart magi, og at hvit magi er ufarlig. Men dette er en illusjon! Åndene til forfedrene er kanskje ikke hva vi tror det er. Satan er flink til å herme og utgi seg for å være en annen, og forfalsker således Jesus for å lure oss”. Slik jeg forstår det tolker ”Daniel” det slik at det er satan som står bak de onde åndene. Dette er interessant fordi han antyder at åndene til forfedrene ikke er virkelige, men at det er demoniske krefter som står bak. Dette har han reflektert mye rundt, får jeg høre, og han syns det er skummelt hvor godt satan klarer å skjule seg bak forfedredyrkelsen. Han mener at mange andre bataker har en ”kompromiss holdning” til farene ved okkultisme og forfedredyrkelse, noe som gjør at de lett blir forført. Han var tidligere en av dem som hadde en slik holdning. ”Du skulle bare sett hvor mange eksperter innen okkultisme som har omvendt seg fordi de omsider så forskjellen mellom Guds kraft og djevelens makt”²⁹⁸.

²⁹⁶ Intervju 6 med ”Daniel” våren 2011

²⁹⁷ Intervju 6 med ”Daniel” våren 2011

²⁹⁸ Intervju 6 med ”Daniel” våren 2011

Kan du si noe om hva som har gjort at du har – evt. ikke har - festet lit til din Gud?

Min urokkelige tro til Gud i dag kommer som resultat av to ting; hans klare veiledning gjennom mitt liv og ikke minst den åpenbaringen jeg fikk i møte med han. Men mitt forhold til Gud begynte på en måte med at mine besteforeldre, som lærte meg alt jeg kan, isolerte seg selv fra alt og alle på 1970- tallet. Dette skjedde etter at de mottok den himmelske inspirasjon, som de selv kaller det. Dette mottok de i en drøm, hvor de ble møtt av en slags profet. I drømmen hørte de en stemme som sa at kongen fra øst skal reise seg. Og i din neste generasjon skal den siste etterkommeren finne veien til denne kongen og føre slekten fram til lyset.

”Daniel” fortalte meg videre at før besteforeldrene døde, så minnte de han om dette og delte et spesielt bibelvers. Han tenkte imidlertid ikke særlig over det, og levde videre som den mektigste trollmannen i området. Men en dag ble han invitert til en kirkesamling, hvor en god venn fristet med å si at søte jenter skulle være tilstede. Selv om han var veldig imot kristendommen takket han ja. ”Det var nesten som om en ånd var over meg”, sa han. På dette møtet hendte det noe som kom til å prege resten av livet hans.

*Under møtet ble jeg utfordret av presten som sa: ”Kristne kan ikke bli berørt eller angrepet av santet eller annen form for svart magi.” Jeg ble glad og tenkte at endelig møter jeg en som våger å utfordre meg. Jeg ville vise hvor feil han var og uttalte en magisk trylleformular, ”aji setan kober”, som skulle få presten til å spy blod og falle om. Samtidig ropte presten: ”Er det noe her som ikke er frelst, og som ikke kjenner frelseren? **Kom fram i Jesu navn!**” I det sekundet falt trolldomskunsten mine fra hverandre. Jeg forstod ingenting og hadde aldri hørt om denne ”Jesus”. Jeg antok at det var en importert og utenlands magi. Jeg prøvde flere ganger å angripe presten, også med andre trolldomskunster, men til ingen nytte. Det var også andre prester tilstede på møtet, og de var tilsynelatende forberedt på en åndelig kamp. De var sikkert klar over hvor mektig jeg var innenfor svart magi.*

*Etter hvert ble jeg omringet av flere prester som talte i tunger. Jeg prøvde å angripe dem alle med mine kunster, men alt kom tilbake på meg da de ropte ”**I Jesu navn**”. Jeg ble slått i veggene av mine egne trolldomskunster og var nær døden som følge av indre skader. Prestene fikk imidlertid meg i live like etterpå. Plutselig så jeg et stort lys og hørte en mektig stemme si: ”Jeg er den Jeg er. Jeg har kommet for å møte deg, Jeg er den rettferdige kongen fra øst.” Han hadde en skinnene hvit kappe og ansiktet strålte mer enn solen. Jeg klarte derfor ikke å se ansiktet hans. Han spurte så*

meg: "Ønsker du å tro og følge meg?" Ja, jeg vil jeg følge deg – svarte jeg. Helt siden da har jeg kjent en utrolige varme og fred – noe jeg hadde søkt lenge etter – og har siden vært en evangelist og et levende vitne for Jesus²⁹⁹.

Ved å berette om sin sterke historie viser "Daniel" at det virkelig foregår åndskamper og at det er store krefter i sving. Dette opplevde han både før han ble en kristen og etter at han forlot det gamle livet. Han opplevde flere ganger at onde ånder kjempet mot han og prøvde å drepe han. Da jeg spurte "Daniel" om hvordan han har bearbeidet disse erfaringene i ettertid, forklarte han at det har vært mange prøvelser og utfordringer. Han spekulerer i at det var åndene til forfedrene som ville straffe han for sitt svik. "Det rare er at nå i ettertid merker jeg nesten mer til åndskreftene enn hva jeg gjorde før. Jeg vet ikke hvorfor."

Gjennom disse prøvelsene fikk han oppleve Guds kjærlighet enda sterkere, forklarte "Daniel". "Ta eksemplet fra den gangen jeg holdt en seminar om forfedredyrkelse og svart magi. I den salen var det onde krefter som prøvde å ta livet av meg. Her var det tydelig to åndsmakter som kjempet mot hverandre. Svart magi ble sendt mot meg fra flere eksperter, men da de så at jeg hadde et slags "åndelig vern" stusset de veldig. Kombinasjonen av dette med mitt vitnesbyrd fikk over 50 mennesker til å hengi seg til Jesus den dagen. Halleluja!" Han er imidlertid ikke i tvil om at Gud tester hans tro i forhold til dette. "Jeg kjenner ofte på ringvirkningene fra mitt gamle liv og kjenner en sterk draging mot den svarte magien og åndemaning. Det hender flere ganger at jeg blander okkultisme med kristne skikker, rett og slett fordi jeg er "blind" for hva som er rett".

For "Daniel" har åndemaningen, svart magi og okkultismen formet han som person, både på godt og vondt. Han opplevde spesielt i starten etter bruddet med "den gamle religion" at livet var vanskelig, og at hverdagen uten *adat* og *tondi*-kulten var helt merkelig. Han opplevde en åndskamp nesten hver dag, hvor han følte seg dratt mellom to verdener. Han føler det fremdeles slik i dag, hvor han ikke har klart å ta et avgjort brudd med fortiden sin. "Jeg klarte egentlig ikke å gi fullstendig slipp på fortiden. Det er lett å falle i gamle spor og uvaner. Jeg vet at det å blande de gamle skikkene med min nye tro ikke er helt bra. Men dette endelige bruddet vil ta veldig lang tid. Dette ligger så dypt i vår kultur og forståelse av alt, så det er ikke lett for dere vestlige å forstå. Jeg er uansett sikker på at Jesus vil ha meg", forteller han videre³⁰⁰.

²⁹⁹ Intervju 6 med "Daniel" våren 2011

³⁰⁰ Intervju 6 med "Daniel" våren 2011

For han har det vært en tilvennings sak, hvor han litt etter litt har blitt vant til det nye livet i Kristus. Han får hjelp av kirken og av misjonærene til å gå den rette vei, og til å ta de riktige avgjørelsene. ”Allikevel er det vanskelig fordi de demoniske kreftene forsøker å ”vinne meg tilbake”. Som resultat av dette blir vanskelig å vite hva som er rett og galt. Det virker nesten som at de onde åndene prøver å narre meg eller lure meg vekk fra min Gud. Jeg kan i hvert fall slå fast at skriftlesingen fra Bibelen og samtale med andre pastorene har vært til uvurderlig hjelp for meg i denne bearbeidingsprosessen”³⁰¹.

6.3.5.1 Kommentar

Denne historien fra ”Daniel” viser uttrykkelig hvordan okkultismen fra forfedrekulten kan forme batakene i dag. Den viser oss også hvordan den åndelige situasjonen er i dagens batakkirke, da lederne strever med sin fortid som ”Daniel”. Selv om han gav slipp på dette for mange år siden, er forfedredyrkelsen fortsatt med på å forme han som person. Han gir uttrykk for hvor dypt dette ligger i deres kultur, og at det derfor vil ta lang tid for de kristne å ”avvennes”. ”Daniel” kommer med interessant kommentar vedrørende hvit og svart magi, og foretar en viktig sammenligning mellom disse. Han forteller av personlig erfaring at hvit magi ofte blir brukt for å narre de troende, og at djevelen ofte kan stå bak dette. Derfor advarer han direkte mot demoniske krefter som står bak forfedrekulten. Dette antydet vi tidligere i tilfellene med ”Peter” og ”Lisa”.

Han viser oss at de onde åndene kan gjøre han blind for hva som er rett og galt. Derfor er det til tider lett å blande sammen de okkultiske og kristne skikkene. Med dette antyder han at flere batakene lever med en ”parallell religiøsitet”, som tidligere antydet i punkt 6.2.3.1. Han sier direkte at han føler seg dratt mellom to verdener, og at skillene mellom de to ikke alltid er like klare for han. Han føler også at det foregår en åndskamp mellom det gode og det onde, og at han befinner seg i midten. Hvis jeg forstår riktig, mener ”Daniel” at drapsforsøkene fra de onde åndene er et tegn på at de vil straffe han for sitt svik. Her ser vi en tydelig og utbredt tankegang til mange folk i Indonesia (som vi var innom i kapittel fem, under punkt 5.4). Den går ut på at forsømmelse av offer og bønn til forfedrenes ånder er synonymt med straff og ulykker.

³⁰¹ Intervju 6 med ”Daniel” våren 2011

Det er også interessant at ”Daniel” merker åndenes tilstedeværelse nesten mer tydelig nå enn før. Kan dette tyde på at de åndene/kreftene som står bak forfedredyrkelsen og de okkultiske fenomen ”jobber mer aktivt” nå for å ikke gi slipp på ”Daniel”? Kanskje, det er ikke lett å si. Men vi kan antyde at det er demoniske krefter bak dette.

6.3.6 Begravelsesritualer fra ”den gamle religion”

6.3.6.1 De dødes kult

Tobaneserne har sin egen kult når det gjelder begravelse. Hvordan begravelsen er og hva slags seremoni en må gjennom, er avhengig av hvem som er død. ”Mark” forteller at det er stor forskjell på måten en tar farvel med en gammel mann og et lite barn. Det er likevel en del fellestrekk som blant annet det å legge noe i kisten til de avdøde:

Å legge noe spesielt i kisten til den avdøde, er et vanlig fenomen. Det mest vanlige er ulos. Men det kan også være klærne som den avdøde var mest glad i, eller spesielle ting de likte godt. Jeg kan nevne min gamle bestemor fra Sihabonghabong som eksempel. Hun fikk med seg en pakke røyk og en lommelykt med nye batterier. Hun likte å ta seg en ”blås” da hun levde, så derfor må ikke hennes begu mangle røyk. Og lommelykten skulle bestemor ha med seg for å lyse opp mørket. Vi tobanesere vet at det er mørkt i ånde verdenen.³⁰²

Ut fra hva ”Mark” forteller virker det som at ånden som lever videre etter døden har behov for ting som er av affeksjonsverdi. Folket er altså opptatt av at ånden skal ha noe fra tiden før kroppen døde. Tobaneserne virker også å være opptatt av at ånden *begu* skal pleies, og at den ikke skal stå igjen uten noen ting. Hvis dette skjer kan konsekvensene bli at åndene straffer folket. ”Mark” gir noen antydninger om at han fortsetter med sine skikker fordi han frykter konsekvensene. Er frykten hans en medvirkende faktor for at han fortsetter med forfedrekulten? Det ville han ikke si noe om, men vi lar spørsmålet stå åpent inntil videre.

Før i tiden var det vanlig for tobaneserne å holde kisten med liket av en innflytelsesrik person åpen til kroppen var fullstendig nedbrutt. I følge ”Mark” var det fra gammelt av også vanlig å plassere de døde bak husene sine, eller oppå huset til en slags utstilling for alle. De var lite opptatt av hvordan legemet hadde det, for det var ånden som var det viktige og som skulle stelles. Mat og drikke ble lagt fram ved kisten til offer for ånden, noe som skjedde flere dager på rad i ren ærefrykt. Tobaneserne mente at denne ånden forble ved kisten frem til

³⁰² Intervju 3 med ”Mark” våren 2011

forråtningsprosessen var over. Men da forråtningsprosessen var over, brydde ingen seg lenger om begravellesstedet. Denne tradisjonen ble senere forbudt da misjonærene kom. Grunnen til dette var at misjonærene mente det var viktig å få til en ordentlig kristen gravferd³⁰³. I forbindelse med begravellesritualene, ønsker ”Mark” å meddel hva *tondi*-kulten betyr for han selv. Han mener dette er viktig for å forstå de døde kult:

Tondi er som en person som holder fast ved sitt hus så lenge han lever. Huset gir trygghet og nok føde, og slik er det også med tondi. For å sikre seg helse og styrke må vi ofre til vår egen ånd, gjennom rituelle formler og bønner. På den måten opparbeider vi et godt forhold, og ånden vil på sin side advare mot farer, gi styrke i krig og være en god ledsager i livet. Adat gir grundig innføring i hvordan vi skal forholde oss slik at vi til enhver tid har et godt forhold til ånden vår.

Med dette påpeker ”Mark” hvor sentralt i deres virkelighetsforståelse *tondi*-kulten er. De må hele tiden være bevisst på forholdet til sin egen ånd, og derfor er ofring i form av mat, bønn og tilbedelse en like naturlig del av hverdagen. Han gav meg et eksempel på dette for å illustrere. En person opplever en ulykke en dag. Dette blir som regel oppfattet som at ånden til vedkommende er svekket, eller at den er i ferd med å forlate vedkommende. *Adat* tilsier at denne ånden må styrkes. Den forteller også hvordan det skal foregå, for eksempel med et stort selskap som settes i stand med god mat. ”Da må vi huske på at maten skal være innviet på en spesiell måte til forfedrenes ånder før den blir servert”³⁰⁴. Ideen er altså at ved denne gode maten vil ånden igjen bli styrket og blidgjort, slik at den ikke forlater vedkommende.

Så prøver han å fortelle videre om forskjellen mellom *tondi* og *begu*. ”I det en person dør tror batakene at ånden forlater han eller henne. Den lever videre, mens legemet blir gravlagt og dør. Håret blir til materiale, kjøttet blir til jord, beina blir til stein, blodet til vann og pusten til vind. Selve ånden forblir det samme, på en måte. Ånden forblir en ånd, men den forandrer karakter i det personen dør. Den får et nytt navn og kalles *begu*. Dette betyr at den er husløs og svever rundt omkring uten mat”³⁰⁵.

For tobaneserne fortsetter ånden *begu* å sveve rundt i nærheten av sin tidligere bolig. De mener dette øker åndens mulighet for å kontakte de levende etterkommerne. For ”Mark” blir vonde drømmer forstått som tegn på at forfedrenes *begu* ikke er fornøyd. Da må folke ty til ofringer (i form av mat, drikke og tilbedelse) som forsøk på å berolige ånden. Hvis dette

³⁰³ Sibeth 1991: 76

³⁰⁴ Intervju 3 med ”Mark” våren 2011

³⁰⁵ Intervju 3 med ”Mark” våren 2011

ikke hjelper må en ”magiker prest” eller medium, også kjent som *datu*, bli tilkalt for å løse situasjonen. Fetisjer³⁰⁶ og kraftsymboler blir gjerne brukt for å kontrollere åndene³⁰⁷.

Ut fra hva ”Mark” forteller aner vi en viss forskjell mellom *tondi* og *begu*. Det virker som at ånden blir kalt for *begu* først når mennesket er død. Altså, *tondien* blir forvandlet til *begu* når døden inntreffer³⁰⁸. Ut fra dette kan vi også forstå hvorfor Stöhr omtalte de som *life-soul* og *death-soul* (se han definisjon i begynnelsen av kapittelet).

Videre ser vi at det foregår en del rituelle handlinger fra ”den gamle religion” (som ikke er direkte bibelske) før den kristne tobaneser blir gravlagt. Faktisk er det sjeldent at selve kisten er innom en kirke før gravferden begynner, forteller ”Mark”. ”Etter at graven er lukket igjen, skjer det noe som ikke har noe med kristendommen å gjøre. De pårørende har med seg en mugge med vann og stiller seg oppå kisten. Så vasker de ansiktet og hendene slik at vannet renner ned på graven”³⁰⁹. Flere batakere har blitt spurt om hvorfor dette blir gjort, og spesielt to svar står fram:

1. De gjør det for å vaske av seg sorgen på en synlig måte
2. De gjør det for å vaske av seg mulig kontakt med ”dødsånden” som har tatt liv, for at de selv ikke skal bli rammet av det samme.

Hva som er mest korrekt av disse to er vanskelig å avgjøre. Mest sannsynlig er det nok en blanding av dem begge, fikk jeg høre. Ellers er graven gjenstand for mye besøk. Hit kommer de pårørende for å sette fram mat, legge fra seg tente sigaretter osv., som ånden skal ha med seg videre. ”Mark” fortalte videre at ”selv om mange av tobaneserne er kristne i dag, ser de ingen motsetning mellom kristendommen og de begravelsesritualer som stammer fra forfedrekulten og ”den gamle religion”. Fra gammelt av, og slik er det mange steder også i dag, var det ånden som skulle minne de pårørende om når de skulle ofre og hva som skulle ofres”³¹⁰.

Videre blir jeg fortalt om en annen kult som er sentral og som henger sammen med begravelsesritualene fra ”den gamle religion”. Av de mange magiske rituelle seremonier som tobaneserne har, er det spesielt denne kulten som skiller seg ut. De kaller den for *mangongkal holi-holi*.

³⁰⁶ Dette er en gjenstand som har en spesiell, gjerne religiøs eller magisk kraft/verdi.

³⁰⁷ Sibeth 1991: 67; Intervju 3 med ”Mark” våren 2011

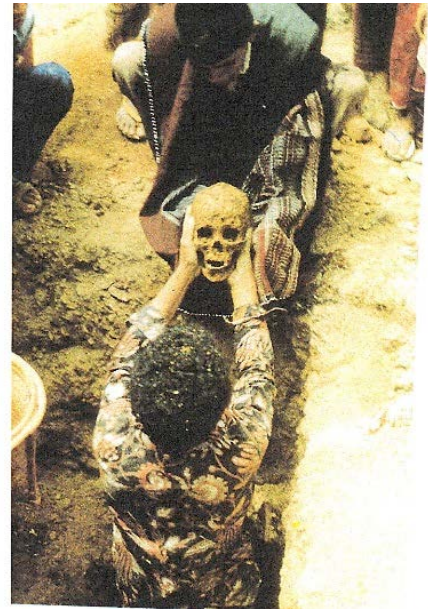
³⁰⁸ Andaya 2002: 394

³⁰⁹ Intervju 3 med ”Mark” våren 2011

³¹⁰ Intervju 3 med ”Mark” våren 2011. Jeg fikk også høre noe av det samme fra intervju 2 med ”misjonær” våren 2011

6.3.6.2 Mangongkal holi-holi

En annen informant ved navnet ”Susanna” forteller at mange batakere, både kristne og ikke-kristne, har den tradisjon at de graver frem beina til de avdøde. ”Av min erfaring fra forfedredyrkelsen er det denne skikken som har gjort mest inntrykk og som har vært mest vanskelig å gi slipp på”. Jeg får høre at kulten skjer etter en bestemt tid og kun med framtrede personer – eksempelvis med forfedre med mange etterkommere, eller med de som hadde makt og posisjon i samfunnet. En slik tradisjon koster ganske mye og er derfor forbeholdt de velstående. Videre forteller hun: ”Etter at legemet har råtnet bort blir det arrangert en stor fest. Da er alle etterkommere pliktig til å møte opp.



Bilde 2: Oppgraving av de dødes bein³¹¹.

I hele Indonesia er dette en gyldig grunn til å få fri fra arbeid – så lenge det er snakk om festen pesta adat [den offisielle adat festen tilknyttet *mangongkal holi-holi*]. Både kristne og ikke-kristne deltar på dette³¹². Dette foregår i en seremoni som varer over flere dager hvor knoklene hvor knoklene til den avdøde (og eventuelt hans etterkommere) blir gravd opp, renses, smurt med salve, kledd i tradisjonelle *ulos* og plassert i spesielle ”hus av bein”, også kalt *tugu*³¹³. En gammel rapport fra Warneck beskriver følgende (siteret fra Sibeth): ”These bone festivals are among the most popular in the Batak calendar because everybody is given his due. Finally the bones are buried and a high mound is raised over the grave, which is often decorated with a cement structure”³¹⁴.

Disse omtalte ”*tuguene*” har sakte men sikkert dukket opp over tobanesernes land, og spesielt på øya Samosir. Siden 1950-tallet har byggingen av slike konstruksjoner i stigende grad blitt et spørsmål om prestisje for enkelte familier. Som et forsøk på å fjerne forbindelsen med ”den gamle religion” og samtidig vektlegge dens karakter som et ”rent minnesmerke” – blir disse husene omtalt som det javanesiske ordet for ”boundary stone”: *Tugu*³¹⁵. I antropologiske øyne har denne kulten og *tuguene* lenge hatt en sentral rolle når det gjelder å holde tobaneserne sammen.

³¹¹ Bildet er hentet fra Sibeth 1991: 82

³¹² Intervju 7 med ”Susanna” våren 2011

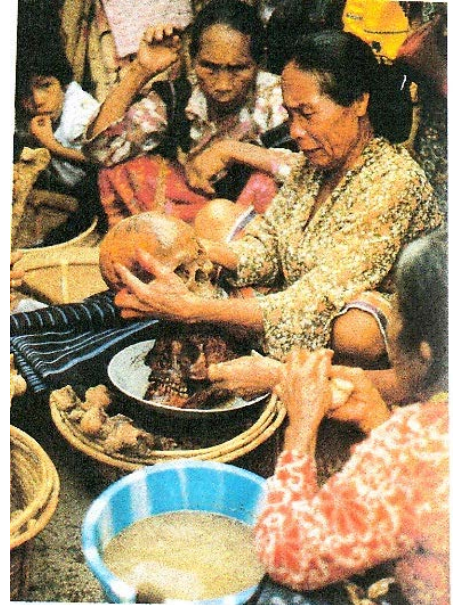
³¹³ Sibeth 1991: 79-80. Denne formen for forfedredyrkelse blir først og fremst praktisert av tobaneserne i dag.

³¹⁴ Sibeth 1991: 80

³¹⁵ Sibeth 1991: 79-80

Helt siden 1920 tallet har flere forskere trodd at *sipelebegu*, altså den gamle kulten *mangongkal holi-holi*, var i ferd med å forsvinne. Gang på gang har forskere vært sikker på at dette ”systemet” var i oppløsning. 30 år etter sin forrige rapport, innrømmet Bruner at hans første rapport fra 1957 undervurderte ”the complex interdependencies between the rural and the urban communities, especially those which took place on a ritual-moral rather than a purely social-economical plane”³¹⁶.

På 1950-tallet begynte kirken HKBP å miste sin autoritet og stabilitet blant batakene. Flere begynte å bli skeptiske til kristendommen og kirken mistet evnen til å håndheve budene mot ”den gamle religion” og forfedredyrkelsen. Ikke før i 1967 ble det noen nevneverdig kirkekonferanse vedrørende dette. Konferansen hadde som hensikt å vurdere teologisk de endringene som nå oppstod. Konferansen reiste nye spørsmål om hvilken holdning de skulle ha til ”de dødes kult” og til de overdådige utgiftene som ble gjort i forbindelse med *tugu*³¹⁷. Den amerikanske misjonæren Pedersen uttrykte sin bekymring omkring dette:



Bilde 3: Rensing og vasking av de dødes bein³¹⁸.

The practice of erecting large concrete representations of marga³¹⁹ founders has become particular popular the last few years. Many marga have erected such monuments in the name of carrying out the commandment ”to honour thy father and mother”, while solidifying loyalties to the clan. Besides costing millions of rupiah these practices have led Batak to revive ancient practices of traditional religion, causing many disturbances in the Batak community. It is not infrequent for a childless wife to bring an offering to the monument of her marga ancestor asking his help in securing children³²⁰.

³¹⁶ Sitert i Chambert-Loir og Reid 2002: 90

³¹⁷ Chambert-Loir og Reid 2002: 97

³¹⁸ Bildet er hentet fra Sibeth 1991: 82

³¹⁹ *Marga* kan forstås som grupperinger av slektskap. *Patrilinear and exogamous family groups among the Toba Batak*. Sibeth 1991: 59

³²⁰ Pedersen 1970: 86; Chambert-Loir og Reid 2002: 97

Ut fra hva Pedersen sier forstår vi at konsekvensene av ”de dødes kult” er at gamle tradisjoner og skikker fra forfedrekulten blir gjenopplivet. Dette fører igjen til flere forstyrrelser i samfunnet til batakene. Gjennom mitt feltarbeid fikk jeg også høre om noe av det samme som dette. Da slo tanken meg at selv om det har gått mer enn 40 år siden Pedersen skrev dette, så er situasjonen påfallende lik. Med tanke på at kirken og ulike misjonsorganisasjoner har arbeidet blant batakene i så mange år, skulle en tro at situasjonen var noe forbedret. Dette viser igjen hva vi har antydnet tidligere i avhandlingen; at mange av de sentrale elementene fra forfedrekulten ligger veldig dypt i folkets kosmologi, verdensbilde og virkelighetsforståelse. Og av den grunn tar det lang tid før det endelige bruddet med ”den gamle religion” kommer for batakene.



Bilde 4: Sortering av de dødes bein³²¹.

Ellers er det veldig interessant å se på hva som (i følge Pedersen) er begrunnelsen for at folket fortsetter med denne kulten. For batakene er dette en måte å følge det bibelske prinsippet om å hedre sin far og mor, samtidig som at solidariteten innad i familien blir vedlikeholdt. Som vi skal se, fikk jeg høre det samme fra mine informanter.

Jeg spurte mine informanter om årsakene til at folket fortsetter med denne kulten, spesielt når så mange har flyttet vekk. En av dem, ”Tobias”, forklarte at selv om flertallet av øyas ungdommer har flyttet til mer komfortable områder, så er det ingen hindring for å fortsette med tradisjonen. Han nevnte at de hovedsakelig returnerer for å delta på øyas store festligheter og for å selv bli begravd (når den tiden kommer)³²². Jeg spurte ”Tobias” (og de andre informantene) om de kristne ser noen motsetningsforhold mellom denne kulten og kristendommen? Og hvorfor de bruker enorme summer på å reise monumenter for sine forfedre, når deres egne liv er urbane i andre henseender? Spesielt et svar gikk igjen flere ganger: ”For oss blir *tuguer* reist for at de eldre kan bli respektert på en spesiell måte. Dette vår måte, tobanesernes måte, å følge det kristne pålegget om å hedre din far og mor”³²³.

³²¹ Bildet er hentet fra Sibeth 1991: 82-84

³²² Intervju 8 med ”Tobias” våren 2011. Se også Chambert-Loir og Reid 2002: 90-91

³²³ Intervju 8 med ”Tobias” våren 2011. Jeg fikk inntrykket av at dette er, som Chambert-Loir og Reid hevder, et vanlig ”forsvarsargument” blant tobaneserne i dag. Chambert-Loir og Reid 2002: 99-100

Jeg forstod det slik at folket fortsetter med dette selv om de er klar over at denne form for forfedredyrkelse skiller seg veldig ut i fra andre kristne skikker.

”Tobias” forstod godt at utenforstående ikke finner denne kulten forenlig med kristendommen. Det kunne han ikke gjøre noe med. ”Og selv om jeg lever et urbant liv, er det likevel viktig for meg å opprettholde tradisjonen med *tugu* og *mangongkal holi-holi*. Denne kulten og særlig den rituelle festen som følger med, konsoliderer og styrker avstamning samt identitet for oss”³²⁴. Dette forteller oss et viktig poeng som vi må ta med oss videre. Selv om folket er klar over at denne kulten er i strid med den kristne tro, så nedprioriteres sistnevnte foran skikkene og tradisjonen fra ”den gamle religion”.

Spørsmålet vi kan reise er om folket virkelig forstår budskapet og kjernen med den kristne tro. Hvis de hadde forstått de kristne begrepene, verdiene og normene i den kristne tro, hadde de ikke da nedprioritert skikkene fra ”den gamle religion”? For meg virker folket å være klar over spenningspunktet som foreligger. Til tross for dette fortsetter de likevel med å praktisere deler av de gamle skikkene mens de kaller seg troende kristne og går i kirken.

Mens jeg forsøkte å forstå mer av ”det store bildet” og hvorfor dette var så viktig for folket, kom jeg over en skildring av antropologen Edward Bruner (siteret fra Chambert-Loir og Reid). Den hjalp meg med å forstå hvorfor denne erfaringen med kulten er viktig for den urbane tobaneser:

*It helps to bridge the perceived discrepancy between the ideal image of Batak society and the way that society is actually experienced. It relieves the tension between Batak talk about their adat as sacred and timeless, and the inner experience of estrangement. The tugu, as all monuments, are a bridge between the past and the present.. The tugu ceremony recaptures time as the Batak returns to a former aspect of his own or his family's historical experience. The tugu ritual becomes a mirror of his former self.. He goes from the secular urban world to the magical adat world of his kinsmen, and together with his clansmen and affine he performs his genealogy*³²⁵.

Her forklarer Bruner at denne kulten fungerer som en brobygger mellom det ”perfekte” bildet av hvordan et batak samfunn skal være og hvordan det faktisk blir opplevd. Dette er med på å avlaste spenningen. Ved å reise *tuguer* knytter folket også fortiden sammen med nåtiden. Ættelister og *marga* er en viktig del av tobanesernes identitet, og dette kommer til uttrykk gjennom *Mangongkal holi-holi*. Dessuten må vi ikke glemme at de magiske seremonier har en

³²⁴ Intervju 8 med ”Tobias” våren 2011

³²⁵ Chambert-Loir og Reid 2002: 99-100

sentral del i deres mentalitet. Fra gammelt av, og som forklart i de gamle mytene, var *adat* en mulighet til å flykte fra denne verden til en magisk verden hvor forfedrene regjerte.

Denne grunnleggende tankegangen om det mystiske samspillet mellom menneske og ånde verden ble delvis overført da folket konverterte til kristendommen. Gjennom samtaler og intervjuer fant jeg ut at tobaneserne har et sterkt forsvar for sin kultur og sine overtydninger. Etter at kristendommen ble innført, har de også i Bibelen funnet ord som styrker elementer fra deres kultur. Enkelte batak har særlig pekt på eksemplet med Jakob som ble ført hjem til sin fedregrav, og brukt dette som argument for sin tradisjon. Videre har ikke en batak vanskeligheter med å forestille seg at styrken til Samson var i håret hans, eller at noen kunne bli helbredet ved svetteduken til Paulus, eller ved kun å ta i kjolen til Jesus, eller ved at skyggen til Peter falt på dem. Alt dette er hendelser som en batak vil nikke anerkjennende til – fordi de vil se på det mystiske samspillet mellom menneske og ånde verdenen³²⁶.



Bilde 5: En *tugu* på øya Samosir, Lake Toba³²⁷.

³²⁶ Intervju 8 med "Tobias" våren 2011

³²⁷ Bildet er hentet fra: http://en.wikipedia.org/wiki/File:Batak_Tombs.JPG

”Susanna” ønsket å fortelle fra sin egen situasjon i forhold til hva som var problematisk med *mangongkal holi-holi*. Hun forklarte at det foregår ritualer og skikker i denne kulten, som er nøye fastlagt i adat, som har med ånde verdenen å gjøre. I forhold til de avdøde ånder er det mange kristne batakere som har store problemer i dag. De vet ikke hvordan de skal forholde seg til dem, skal de avvises eller anerkjennes?

Hvordan skal vi forholde oss til den gamle religionen og ikke minst adat? Hva skal vi si og gjøre når venner og familie bøyer seg ned i offer og bønn for det som skal være forfedrenes plass? De ber til forfedrene som om det var Gud. Jeg og flere andre som meg er opptatt av å finne ut av dette. Skal vi holde oss hjemme fra slike fester eller skal vi være med? Kan vi spise maten som er innviet til åndene, eller skal vi nekte det? Helt oppriktig så vet jeg ikke om dette er forenlig med den kristne tro. Er det feil av meg som kristen å fortsette med skikkene fra forfedredyrkelsen slik at familieforholdet blir bevart?

Her reiser ”Susanna” en rekke spørsmål som er veldig viktige for alle kristne batakere. Det fremgikk fra samtalen med henne at hun manglet åndelig veiledning og oppfølging. Dette var et tydelig savn fra hennes side. Jeg forstod det slik at hun ikke hadde nok kunnskaper fra Bibelen om hva som var rett og galt i forhold til forfedrekulten. Dette er noe kirken helt klart må ta tak i. Folket trenger grunnleggende innføring i hvor skillet går mellom hva som er akseptabelt og ei.

For oss utenforstående kan kanskje slike spørsmål som ”Susanna” reiser virke enkle å svare på. For dem er det derimot et spørsmål om å bli akseptert i fellesskapet eller ikke. Derfor blir spørsmålet enda vanskeligere å svare på, forklarte en av misjonærene. Sistnevnte fortalte fra en samtale med en av de eldste i en lokal kirke. Denne mannen uttrykte noe av det samme problemet som ”Susanna”. Hans problem gjaldt *tuguene*, og han bad om råd når det gjaldt reising av et monument over forfedrene.

Vedkommende hadde en høy posisjon i slekta og samfunnet for øvrig. Derfor var det hans ansvar å være med på festen, og samtidig legge alt til rette for den. Han var fullt klar over at en slik fest hadde lite med sann kristendom å gjøre. Men samtidig visste han også at hvis han sa nei til dette, ville han bli sett på en som har brutt med *adat*. Det vil være ensbetydende med å ekskludere seg fra familien, *marga*, samfunnet og dermed hele fellesskapet. Det ville bety utestengelse fra det sosiale nettverket som er en livsgaranti for en batak. Han ble ikke rolig for hva som var det rette å gjøre og søkte derfor hjelp gjennom bønn

og veiledning. Det hele endte med at han gjennomførte reisingen av monumentet og la ellers til rette for familiefesten. Han klarte ikke å bryte helt med tradisjonene³²⁸.

Disse historiene ovenfor illustrerer et viktig poeng; nemlig frykten som ligger hos tobaneserne og batakfolket. De har en frykt for å bli utestengt fra sin *marga* og det sosiale nettverket, hvis de ikke følger tradisjonene som er bevart gjennom generasjoner. De har også en frykt for hva åndene kan gjøre, hvis de forsømmer sin plikt. I tillegg blir det også antydnet at (deler av)skikkene til forfedredyrkelsen blir praktisert for samfunnet beste.

6.3.6.3 Kommentar

La oss ta for oss det viktigste fra underpunktene 6.2.6.1 og 6.2.6.2 og ta det i kronologisk rekkefølge. Da begynne vi med ”Mark”. I tilfellet med han og de dødes kult gir han uttrykk for sine normative utsagn. Etter hans syn er det ingen motsetning mellom kristendommen og de begravelsesritualer fra forfedrekulten. Det at ånden forteller folket om hva de skal ofre og når, er nok ikke i tråd med bibelsk lære. Dette skal vi imidlertid se nærmere på i neste kapittel. Spørsmålet vi må reise er om dette ikke er en for naiv tankegang? Tar han høyde for hva som kan stå bak disse åndene? Som i tilfellet med noen av de andre informantene, kan vi spekulere i om det er demoniske krefter bak åndene. Folket lever tydelig med frykt for å komme i kontakt med hva de selv kaller ”dødsånden”. Og slik jeg forstod det på informantene, styrer dette dessverre mye av hverdagen deres. Her tror jeg for øvrig en viktig løsning kan være mer undervisning om hva den kristne tro innebærer (slik at de kan lære å bli mer styrt av Jesus og ikke av åndene, samtidig som at frykten kan avta) og at de får tett oppfølging.

De to siste historiene (under punkt 6.2.6.2) tolker jeg som en bekreftelse på hva vi påstod i forrige kapittel om hvorfor forfedredyrkelsen ikke har forsvunnet. Jeg blir mer sikker på at *frykten* fungerer som en fenomenologisk faktor i Indonesia. Jeg tror den er todelt; folket frykter hva åndene kan gjøre og folket frykter utestengelse fra samfunnet. Den sosiologiske faktoren blir også antydnet hos flere informanter. Det at forfedredyrkelsen blir praktisert for å ivareta samfunnet og dets verdi, er nok en viktig grunn til at mange ikke slutter. Det betyr med andre ord at kulturen er viktig del av deres identitet. Familiesolidariteten bør i så måte ikke undervurderes hos batakfolket.

³²⁸ Intervju 2 med ”misjonær” våren 2011

6.4 Avsluttende refleksjon

På bakgrunn av det vi har gjennomgått til nå, forstår vi i større grad hvilken betydning forfedredyrkelsen har for Indonesia og spesielt tobaneserne. Vi har sett at informantene strever med å løsrive seg fra ”den gamle religion” og de ulike sidene ved forfedredyrkelsen. For flere er det et problem å kunne balansere mellom det gamle livet i ”den gamle religion” og ”det nye livet” i kristendommen.

I dette kapittelet har jeg prøvd å fremstille *tondi* (og *adat*) som en helt fundamental del av tobanesernes virkelighetsforståelse. Dette er så grunnleggende i deres verdensbilde at det vil ikke endres noe særlig selv om de blir kristne. På grunn av dette er mange kristne batakere fortsatt på jakt etter å styrke sin *tondi*. De bevarer med andre ord sin grunnleggende måte å tenke på. Dette er veldig interessant for oss og vår problemstilling. I denne avhandlingen skal vi forsøke å forske på den religionsvitenskapelige og sosialantropologiske forståelsen av forfedredyrkelsen. Og nå oppdager vi egentlig at *tondi*-kulten går innenfor begge disse områdene. *Tondi*-kulten kan altså beskrives som religiøst samtidig som at det er antropologisk. Dette er måten tobaneserne forstår mennesket på.

Dette viser veldig godt at det innerste i tobanesernes verdensbilde er (delvis) av religiøs art. Hva betyr så det? Jo, det forteller oss at dette kanskje, og sannsynligvis, er det siste som forandrer seg når en blir kristen. Det er dette som ligger dypest hos tobaneserne, og som tar lengst tid å forandre. Og av den grunn har det vært veldig vanskelig for misjonærene å forholde seg til dette. Med denne forståelsen blir det kanskje litt enklere å drive framtidig arbeid for kirken og misjonærene blant batakfolket.

Misjonærene som jeg diskuterte med legger ikke skjul på at følgende tanke har kommet snikende: ”Hvorfor skal vi ta fra dem det okkulte, som for dem fungerer som et vern i hverdagen, og heller be de stole på noe de har lite eller ingen erfaring med?” En historie fra en klasse på bibelskolen ble nevnt for å eksemplifisere dette. Misjonæren spurte hvor mange som hadde erfaring med at folk ble friske ved å gå til en *datu*. Alle hendene ble løftet i været. Deretter spurte han om hvor mange som hadde erfaring med at folk ble friske ved å be til Jesus eller ved å oppsøke en prest i kirken. Ingen hender ble løftet³²⁹. Det er veldig beskrivende for de vanskeligheter som kirken og misjonærene står overfor.

Sammen med misjonærene reflekterte jeg over dette og de ulike sentrale kultene. Og etter hvert kom vi fram til at selv om følelsen av å være en del av den kosmiske virkeligheten er dominerende for den enkelte tobaneser, og selv om flere av dem tilpasser sitt liv etter det

³²⁹ Intervju 2 med ”misjonær” våren 2011

mønster som naturen har, er de likevel et bevisst og rasjonelt vesen som kan løsrive seg fra alt rundt seg. Gjennom intervjuer og forskningsarbeid forstod jeg at flere informanter har et målrettet sinn, i den forstand at vedkommende vet hva han ønsker og er villig til å løsrive seg fra sitt tilpassede liv for å oppnå det. Vi må dog merke oss at denne type mentalitet er mest åpenbart i hans eller hennes magiske seremonier. Dette innebærer imidlertid ikke at det har en dominerende faktor. Vi kan forsøke å forstå det som at den deltakende mentalitet spiller også en viktig rolle i den magiske seremoni. Dette er grunnen til at vi finner en form for ”dualistisk mentalitet” hos mange batak, med holdninger som ydmykhet og stolthet ved siden av hverandre - uløselig sammenvevd. Det er imidlertid viktig å regne magien som en del av tobanesernes religion. Vi kan ikke forutsette at *magi* er en egen religion, og derfor kan vi heller ikke skille den fra ”den gamle religion”. Det ville vært interessant å forsket på hvordan magien er knyttet til religionen, og hvilken rolle den har i forfedredyrkelsen. Spørsmål som hvordan det magiske er relatert til andre sider av religionen er interessante, men det går vi ikke videre inn på av hensyn til avhandlingens rammer.

7 En teologisk refleksjon

7.1 Innledning

Fra de foregående kapitlene kan vi se at åndene til forfedrene utgjør en viktig del av tobanesernes kosmologi og verdensbilde. Her ligger det en underliggende tro på at åndene til de døde kan påvirke livet til etterkommerne. Tobaneserne anser ikke døden for å være en barriere mellom de levende og døde. Tvert imot, de døde antas å være ”meklere” og kommunikatorer. Det foreligger et slags symbiotisk forhold, hvor etterkommerne forventer beskyttelse og velsignelser i retur for deres ”ærefrykt” overfor forfedrene. Denne ”ærefrykten” vises ofte i form av ofring av mat, røkelse og penger.

I dette kapitlet skal vi foreta en teologisk refleksjon rundt deler av praksisen knyttet til forfedredyrkelsen. Hvilke teologiske spørsmål reises som følge av denne praksisen? Det første vi skal se på er åndemaning og kontakten med de avdøde. Hva sier Bibelen om dette? Er dette forbudt? For at vi skal få et grunnlag og dermed bedre belegg for å svare på dette, skal vi bruke noen få tekster fra både Det gamle og nye testamentet.

Det andre spørsmålet vi skal ta for oss er om forfedredyrkelsen utgjør en form for avgudsdyrkelse. Her skal vi rette fokuset på det første budet i dekalogen og hva som ligger bak Gud sin nidkjærhet. Det siste spørsmålet vi skal fokusere på, som også er underordnet de øvrige spørsmålene, er forholdet til ofring av mat. Hvordan skal de kristne tobaneserne forholde seg til maten som er innviet til åndene? Dette skal vi forsøke å drøfte litt senere i kapitlet. Deretter, som en avslutning på kapitlet, presenterer jeg noen tanker rundt kristen eskatologi.

For å finne svarene på slike spørsmål skal vi undersøke det bibelske materialet. En framgangsmåte som jeg kan velge i den forbindelse er en oversiktsmessig og ”bibelteologiske” framstilling, hvor de store linjene i Bibelen vises. Det er selvfølgelig viktig å være klar over (1) at det har vært en lang utvikling i bibelens historie, (2) at Bibelen er mangfoldig og at det dermed er vanskelig å finne en bestemt ”formel” som svar.

Jeg kan også velge å bruke en mer dogmatisk tilnærming og dermed ha en systematisk framstilling. Noen foretrekker dette framfor å gå inn i enkelttekster. Jeg velger bevisst vekk en slik dogmatisk tilnærming. I dette studiet velger jeg å ha et rent bibelsk perspektiv. Etter mitt skjønn vil dette være mer hensiktsmessig for oppgavens del - siden jeg ønsker å følge Hiebert sin metode. Men som forklart i kapittel en, under punkt 1.3, er det viktig å huske på at verken vi, misjonærene eller kirken i Indonesia kan anvende en bibelsk tekst direkte til vår tid, uten å gå gjennom en hermeneutisk prosess.

Viktige og delvis store spørsmål vil bli reist i løpet av dette kapittelet. En av fallgruvene ved å ta for seg slike temaer er at rammen for avhandlingen kan bli utvidet. Likevel mener jeg det er viktig å ha med disse temaene. Dette er viktig fordi jeg bruker Bibelen som vurderingsnorm i avhandlingen. Når jeg senere skal vurdere tobanesernes skikker fra forfedredyrkelsen, skal dette skje i lys av de bibelske retningslinjene.

Som forklart i første kapittel, under punkt 1.3, er utgangspunktet i dette studiet *sola Scriptura*, det vil si *Skriften alene*. Med det mener jeg at Skriften alene er den endelige autoritet. Den autoritet Bibelen har som Guds inspirerte ord er det mest grunnleggende og fundamentale som ligger til grunn for dette studiet. Jeg tolker altså Bibelen som *normen* for det kristne liv, lære og etikk.

7.2 Hva sier Bibelen om åndemaning?

7.2.1 Var åndemaning utbredt i Israel?

Det råder stor enighet blant en rekke forskere om at påkallelse av de døde i Sheol var vanlig blant nabofolkene til israelittene. I Israel, derimot, er det vanskelig å slå fast hvorvidt åndemaning var ubredt eller ei. Ulike forskere antar imidlertid at dette ikke var et stort problem ettersom kildene fra denne tiden beretter så lite om dette³³⁰. Det er faktisk få referanser om dette. Likevel spekulerer flere forskere om dette egentlig var mer utbredt enn hva Det gamle testamente faktisk antyder³³¹.

Flere steder i Det gamle testamente foreligger det eksempler på åndemaning, hvor et av de tydeligste tilfellene er med Saul og trollkvinnen i En-Dor (1 Sam 28). Når vi leser andre tekster i Bibelen som har direkte med dette å gjøre, oppdager vi at den har et kritisk syn på åndemaning og kontakt med de døde. I enkelte tekster er kontakt med ånde verdenen uttrykkelig forbudt (3 Mos 19: 26-31; 5 Mos 18: 10-11; Job 7: 7-10; Lukas 16: 19-31). Dette skal vi snart se nærmere på. Før vi går videre er det imidlertid interessant å se Stordalen sin kommentar vedrørende åndemaning i Det gamle testamente. Han hevder Jahvismen alltid vurderte åndemaning som noe negativt³³². Til tross for dette, mener Johnston at Det gamle testaments forfattere likevel var overbevist om at mennesket dro til ”dødsskyggens land” etter døden³³³.

³³⁰ Johnston 2002: 150- 153

³³¹ Johnston 2002: 150- 153

³³² Stordalen 1994: 116

³³³ Til tross for at det er ingen klare alternativer til Sheol i Det gamle testamente, er det likevel noen få tekster som gir en antydning om et fortsatt fellesskap med Gud i himmelen etter døden. Det er først i senere deler av Det gamle testamente at vi finner slike tekster. Klaas Spronk er en som har undersøkt dette, og han mener at det foreligger bevis for en slik tanke - hvor bakgrunnen er å finne i tekstene om Enok og Elia (1 Mos 5, 24; 2

7.2.2 Hva sier 3 Mosebok 19: 31 om åndemaning?

I 3 Mos 19:31 taler Gud til israelittene og sier at de ikke skal vende seg til åndemanere og spåmenn. Gud sier at folket blir urene ved å gjøre dette. Bibelforskeren er klar på at det var forbudt for israelittene å omgås med eller å søke råd hos ”spøkelses” eller de ”døde ånder”. Hartley mener at dette var veldig nødvendig å påpeke ettersom en rekke ulike nasjoner i fjerne Østen hadde vane for å søke åndelig veiledning hos de døde. Dette foregikk ofte ved hjelp av spiritister og åndemanere³³⁴. Dette gjaldt også for israelittene, Guds utvalgte folk.

Fra 1 Samuelsbok 28, kan vi lese om kongen Saul som besøkte åndemaneren fra Endor. Kongens hensikt var å kontakte Samuels døde ånd for råd. Enkelte forskere argumenterer for at Saul følte seg alene og fortvilet, på grunn av profeten Samuels død og det faktum at Gud ikke svarte Saul på samme måte som før. Han ble møtt med stillhet fra Gud. Derfor oppsøkte han åndemaneren i desperasjon, noe som er ironisk med tanke på at han selv utviste åndemanere tidligere³³⁵.

Bibelen er klar på at en slik form for praksis er strengt forbudt, fordi Gud avskyr slike praksiser. Kaufmann kommer med en interessant kommentar vedrørende dette. Han mener at Skriften konsekvent avviser enhver form for spådom fordi dens fundament er bygd på ideen om at en immateriell kraft utøver innflytelsen på skjebnen til alle ting. I følge Kaufmann ligger det her implisitt at spådom og åndemaning avslår Gud sin allmektighet og suverenitet³³⁶.

Som vi oppdaget i de foregående kapitlene er den underliggende begrunnelsen og forsvarsargumentet for forfedredyrkelse hos tobaneserne basert på respekten for de eldre i familien og samfunnet for øvrig. Noen av informantene mine har ved flere anledninger trukket fram 3 Mos 19: 32 for å rettferdiggjøre den tilbedelse de har overfor forfedredyrkelse³³⁷. Der står følgende: ”For de grå hår skal du reise deg og ære den gamle, og du skal frykte din Gud. Jeg er Herren”.

Det som er viktig å merke seg er at teksten ikke inkluderer de eldre medlemmene som er avdøde, de blir i hvert fall ikke nevnt. Dermed blir det (indirekte) kun referert til de levende med ”grå hår”. Dette blir spesielt betydningsfullt med tanke på hva som står i verset foran, hvor Bibelen formaner kristne til ikke å konsultere de døde. Det må imidlertid påpekes at en

Kong 2, 11). De ble begge tatt bort til Herren og da gjør men rett i å forutsette et liv i himmelen med Gud, hevder Spronk (Stordalen 1994: 117). Det er også andre tekster som antyder det samme. For eksempel Job 19 som ikke sjeldent blir linket til oppstandelsen og Salme 73 som omtaler de ugudeliges fortapelse og den troendes frelse (Johnston 2002: 204- 206, 209- 214).

³³⁴ Hartley 1992: 321

³³⁵ Fischer 2001: 28

³³⁶ Kaufmann 1960: 21-24, 32-33

³³⁷ Intervju 8 med ”Tobias” våren 2011.

ordentlig begravelse til ære for de avdøde ikke vil være upassende og i strid med Bibelen. På denne måten gjør mange batakere rett når de begraver sine eldre for å følge det kristne pålegget om å hedre sin far og mor.

All kontakt med de døde blir uttrykkelig forbudt i versene foran (3 Mos 19:28) hvor det står at vi ikke skal kutte eller rispe våre kropper i sorg over de døde. Dette forbudet henger sammen med de gamle skikkene fra Babylon, mener Gehman³³⁸. Disse skikkene, som gikk ut på at kroppen ble markert ved ofring til de dødes ånder, ble av Skriften forbudt (Jer 16:5f, 41:4). Ut fra dette kan vi trekke konklusjonen om at skriften ikke tillater åndemaning eller kontakt med de døde.

7.2.3 Hva sier Lukas 16: 19-31 om åndemaning?

I denne historien med Jesus, den rike mannen og Lasarus får vi ytterligere innsikt i de levendes forhold til de døde. En rekke forskere hevder at dette avsnittet tydelig viser hvorfor det ikke er mulig for de levende å kommunisere med de døde³³⁹. Selv om dette er en lignelsen mener jeg likevel at den har en viktig verdi i vår sammenheng. Men vi bør generelt være varsomme når det kommer til lignelser og til hvor mye dogmatikk vi kan trekke som konklusjon fra dette.

Historien fra Lukas 16: 25-28 dreier seg om en rik mann og en tigger ved navnet Lasarus. Etter at begge døde ble Lasarus fraktet til ”Abrahams fang”, mens den rike mannen ble pint på den andre siden. Da han innser hvor fælt dette var, ber den rike mannen Jesus om å sende Lasarus til sin levende familie slik at de kan advares. Her ser vi at den rike mannen forsøkte å advare sine brødre mot å gjøre de samme feilene han selv hadde gjort. En klar forutsetning her er at den rike mannen og Lasarus opplever dette mens de andre lever på jorden, altså før dommens dag. Dette er således en viktig tekst i den forstand at den sier noe om at det faktisk er frelse og fortapelse forut for dommen.

Før vi går videre bør vi stanse litt ved den greske grammatikken. Her mener jeg at det er et poeng å trekke fram. For det første ser vi at ordbruken ἐν παντι τοῦτοις (oversettes som: ”dessuten” i NB88 og NT05³⁴⁰) er et typisk uttrykk for Lukas’ skrivemåte. Eksegeten Nolland hevder at dette uttrykket bekrefter den faste bestemmelsen av Guds vilje. Her virker det å være ettertrykkelig at ingen form for sympati kan endre denne viljen til Gud³⁴¹.

³³⁸ Gehman 1999: 150

³³⁹ O’Donovan 1996: 220

³⁴⁰ Oversettes som ”besides all this” i NIV og NKJV

³⁴¹ Nolland 1993: 831

Vi bør også merke oss at Ἐρωτῶ σε οὖν, .. ἴνα.. i vers 26 blir oversatt som ”Så ber jeg ... at”. Fra denne oversettelsen kan vi ane en viss form for erkjennelse fra den rike mannen. Det vil si en erkjennelse om at hans skjebne er forseglet og uforanderlig, men at han likevel har et snev av håp om at de som han er glade i likevel kan ”berges”. Jeg tolker denne bønningen som en indikasjon på at den rike mannen er klar over sitt moralske ansvar for sine egne handlinger. Han innser imidlertid for sent at han kunne og burde ha handlet på en annerledes måte³⁴².

Videre ser vi at denne forespørselen ikke ble innvilget, som vers 19-31 viser. Den responsen som den rike mannen fikk var derimot at hans brødre måtte tro på det Gud hadde sagt - slik at de ikke skulle ende opp i dødsriket. Det fremgår at himmelen er målet for de rettferdige sjeler. Som resultat av at brødrene ikke lyttet til profetene, antyder Jesus at de ikke vil bli overbevist selv om noen stod opp fra de døde for å fortelle dem sannheten.

Ut fra dette kan vi trekke et viktig poeng. Denne teksten tilsier at de døde ikke har særlig ”spillerom” og at de ikke er i stand til å påvirke de levendes liv. Teksten antyder også at de døde ikke kan kommunisere med de levende (som er den underliggende troen i forfedredyrkelsen). Jesus’ uttalelse antyder at den eneste måten de døde kan kommunisere med de levende på er ved at de døde står opp fra de døde.

Dermed ser vi at denne teksten verken oppmuntrer eller støtter et forhold mellom de levende og døde. Som resultat av denne teksten kan vi si at det ikke er i tråd med Bibelen å ha kontakt med avdøde sjeler eller med forfedrenes ånder. I tillegg ser vi at frykten for eventuell straff fra forfedrenes ånder heller ikke har noe grunnlag i Bibelen.

Før vi går videre ønsker jeg å påpeke noe. Ved å lese denne teksten fra Lukas kan vi forstå hvorfor teksten kan bli brukt som et eksempel på at det faktisk er et dødsrike og at de som er i dødsriket befinner seg i lidelse. Er dette en illustrasjon om hvordan det faktisk er? Blir det et slikt skille etter døden? Dette mener jeg ikke er helt klart i Skriften, og da blir det vanskelig å forholde seg til temaet³⁴³. Derfor vil jeg være forsiktig med å si hva Bibelen lærer om dette og med mellomtilstanden³⁴⁴. Vil jeg bekrefte eller bestride dette? Nei, jeg ønsker å reise spørsmålet og samtidig la det stå for seg selv. Vi kommer litt tilbake til dette under punktet om eskatologi til slutt i dette kapitlet.

³⁴² Nolland 1993: 830

³⁴³ Jf. Corrie 2007 (red): 110

³⁴⁴ Biskop Alfeyev forklarer for øvrig at den katolske og den ortodokse kirken forstår ”Abrahams fang” i Luk 16:22 som en mellomtilstand, hvor menneskets sjel venter på inngangen til himmelen. Orthodox Europe (02.06.12)

7.2.4 Døden som en terskel inn i ny verden?

I sin doktorgradsavhandling fra 1999 påpeker Kim at de personer som utøver forfedredyrkelse i all hovedsak har et pragmatisk trossystem som primært sett er opptatt av å sikre hell og samtidig unngå ulykke. Dette ser vi for eksempel i sjamanismen, som er sammenvevd med forfedredyrkelsen, hvor sjamanene er eksperter i å kommunisere med åndene til de døde³⁴⁵. Han argumenterer videre for at det er en utbredt tankegang i forfedrekulten at den avdøde fortsetter å leve på samme måte i sitt neste liv som vedkommende gjorde i denne verden³⁴⁶. I følge Lim utgjør dette en viktig sak, for da blir troen på at de levende er i stand til å kommunisere med de dødes ånder, ytterligere forsterket³⁴⁷. På denne måten blir døden betraktet av flere som en overgang inn i ny verden. Dette er imidlertid ikke i tråd med den bibelske tankegangen, mener Kim.

Han mener ulike forskere, både kristne og jødiske, har rettet kraftige advarsler og polemikk mot kommunikasjon med de døde. Her kommer det blant annet frem at en potensiell fare ligger i de åndelige kreftene som spiller inn i slike aktiviteter. Kanskje kreftene ikke stammer fra sjelene til de avdøde, men at det heller dreier seg om kraften fra de falne engler eller demoner, som er mestre i forkledning?³⁴⁸ Samme spørsmål som Kim reiser her, var vi også innom i forrige kapittel (under kommentarene til flere av informantene). Kim mener Bibelen ikke tvetydig på dette. Bibelen er klar på at ideen om forfedrene som kan påvirke og hjelpe sine levende etterkommere ikke er forenlig med det kristne synet på Gud og døden. Bibelen taler også mot at forfedrene kan skjenke velvilje eller påføre lidelse på sine etterkommere³⁴⁹. Et slikt syn er jeg enig i.

7.3 Utgjør forfedredyrkelsen en form for avgudsdyrkelse?

7.3.1 "Du skal ikke ha andre guder enn meg"

I kristendommen er det kun en sann Gud. Dette er en monoteistisk religion hvor de kristne bekjenner seg til den Gud som åpenbarte seg for Israel i Det gamle testamentet. Bibelen er klar på at Gud alene skal ha vår tilbedelse (og bønn). Dette er det første budet fra dekalogen (2 Mos 20: 3-6). Ut fra dette blir avgudsdyrkelse regnet som den verste vanæren mot Gud. Ingenting annet er verre. Derfor var straffen for dette også hard (jf. 3 Mos 26:27-33; 4 Mos 33:51-56; 5 Mos 29:16-28). Avgudsdyrkelse ble forbundet med hedningene i Det gamle

³⁴⁵ Kim 1999: 86

³⁴⁶ Kim 1999: 61

³⁴⁷ Lim 1984: 230

³⁴⁸ Kim 1999: 145

³⁴⁹ Kim 1999: 165-170

testamentet og det folket som motsatte seg Guds vilje. Det var egentlig utenkelig at israelittene kunne bryte dette første budet, i og med at det var selve fundamentet for israelittenes liv og tro (4 Mos 6:4-5). Dette ble kalt for *Shema*, og ble ansett som noe av det mest sentrale og som angikk alle deler av livet. Ut fra dette kan vi forstå hvorfor avgudsdyrkelse var et så alvorlig brudd mot Gud³⁵⁰.

Alvorligheten ved dette budet kan vi også forstå i lys av 1 og 2 Kongebok. Der ble kongene ofte vurdert som god eller dårlig ut i fra et religiøst grunnlag. De ble faktisk målt ut i fra hvorvidt de innførte eller ødela idoler. Omri, en av Israel største konger, er et godt eksempel på dette. På tross av hans politiske prestasjoner og erobringer, blir han bare så vidt nevnt i 1 Kong 16:26. Årsaken var at han med sine gagnløse guder vakte harme hos Israels Gud³⁵¹.

Gud advarte israelittene mot avgudsdyrkelse og kom derfor med kraftige advarsler (3 Mos 19:26-31). Han så på dette som en synd (1 Sam 15:23) og mente at det ville vannhellige folket (3 Mos 19:31). Gud sa direkte at de som ikke adlød dette ville bli støtet vekk (3 Mos 20:6) og utryddet av Israel (3 Mos 20:27; 4 Mos 23:23). Her kommer Gud sin nidkjærhet til uttrykk (mer om dette i neste punkt). Gjentatte ganger i Det gamle testamente ser vi at israelittene tilber hedenske guder, noe som resulterer i at Gud overlater folket til fiendenes hender.

Denne tematikken og problematikken er ikke bare gjeldende for Det gamle testamente. Gjennom mange tekster i Det nye testamente ser vi at dette er like fremtredende (Apg 7:41-43; 17:31; Rom. 1:18-23; 1 Kor. 5:10-13; 6:9; 10:5-8, 22; Gal 5:19-21; Ef 5:5-6; Col 3:5-6; 1 Pet 4:3-5; Åp 2:20-23; 14:9-11; 16:1-2; 19:20; 21:8; 22:15). Ved å blant annet lese 1 Kor 10: 18-21 blir det klart at de som deltar i avgudsdyrkelse også kommer i kontakt med onde ånder (dette skal vi se på litt senere). Som resultat av dette rammes flere av Guds dom (Apg 8: 9-24, 13: 6-12).

Det nye testamente er også klar på at ingen mennesker skal være gjenstand for tilbedelse. Dette blir illustrert ved historien om Paulus på sin reise til Lystra. Ved å vitne et mirakel utført av Paulus tror folkemassen at han er en gud som er blitt til menneske. Han og Barnabas reagerte med ”forferdelse” og flerret derfor sine klær. De nektet å bli tilbedt av folket (Apg 14: 11-18).

³⁵⁰ Rosner 1999: 21-22

³⁵¹ Rosner 1999: 21-22

Noen forskere utvider for øvrig forståelsen av avgudsdyrkelsen, og trekker linjene til blant annet grådighet. De mener at avgudsdyrkelse i Det nye testamentet er noe mer enn bare det å bøye seg ned foran en avgud³⁵². Teologen og forskeren Merrill Unger støtter blant annet denne tankegangen³⁵³.

7.3.2 Nidkjærhet

I artikkelen "The Concept of Idolatry" (fra 1999) argumenterer Brian Rosner for at det teologiske grunnlaget for dommen og den direkte avvisningen av avdyrkelsen kommer av det faktum at Gud er nidkjær. Han hevder videre at enhver form for avgudsdyrkelse "vekker til live" sjalusien til Gud, og at vi finner dette gjennomgående i Det gamle testamente³⁵⁴. Denne forestillingen ser vi tydelig i det andre budet (jf. 2 Mos 20:5 og 5 Mos 5:8-10) og spesielt i 2 Mos 34:14, hvor følgende står: "Du skal ikke tilbe noen fremmed gud, for Herren heter Nidkjær, en nidkjær Gud er han". Ut fra dette forstår vi at dette åpenbart er noe grunnleggende og essensielt ved Gud. Vi forstår at Gud vil være den eneste Gud, og at dette er et viktig anliggende for han. Han er brennende nidkjær for å opprettholde forholdet mellom menneskene og Gud.

Fra formaningen i 2 Mos 20:3 ser vi at eksistensen til andre guder ikke blir benektet. Dette er et viktig punkt, mener Rosner. Dette verset indikerer at ingen av disse andre gudene skal få noen form for tilbedelse. Dette innebærer altså et klart forbud mot avgudsdyrkelsen – fordi Guds nidkjærhet og sjalusi blir "vekket til live" ved at andre guder får tilbedelse³⁵⁵.

Hvis vi ser nærmere på betegnelsen "nidkjær", så ser vi at Gud blir omtalt som nidkjær syv ganger i Bibelen (riktignok syv ganger i Det gamle testamente, 2 Mos 20,5; 34,14; 5 Mos 4,24; 5,9; 6,15; Jos 24,19; Nah 1,2). Etersom Gud er opptatt av at hans forhold til menneskene skal være godt, utelukker det muligheten for at forholdet skal "være på vent" eller bli noe distansert. Hans nidkjærhet fra Bibelen vitner om at dette. Dette danner grunnlaget for at forholdet skal være intimt og fortrolig. Fra det første budet står Herrens nidkjærhet som en begrunnelse og forklaring på dette: "Du skal ikke ha andre guder enn meg ... For jeg, Herren din Gud, er en nidkjær Gud ..." (2 Mos 20,3-5).

³⁵² Unger 1981, Gehman 1999. Etter Gehman og Comfort sitt syn, utgjør avgudsdyrkelse en form for "åndelig prostitusjon" (jf. 5 Mos 31:16;; Dom 2:17;; Hos 1:2). De mener grådighet og avgudsdyrkelse er to sider av samme sak. Gehman 1999: 72-74 og Hawthorne et al 1993: 425

³⁵³ Unger 1981: 512

³⁵⁴ Rosner 1999: 21-22

³⁵⁵ Rosner 1999: 21-22

For at vi skal forstå hva denne nidkjærheten betyr, mener jeg en viktig nøkkel ligger i det første budet i dekalogen. Dette budet innledes med hvordan Gud frelste folket ut av Egypt. "Jeg er Herren din Gud, som førte deg ut av Egypt, ut av slavehuset" (2 Mos 20,3). Ved å gjøre dette uttrykte Gud sin store trofasthet og kjærlighet til israelittene. Med andre ord gjorde Gud dette folkeslaget til sitt eget folk. Ut fra dette forstår vi at de to "partene" tilhørte hverandre, og her kommer det intime forholdet fram gjennom Hans nidkjærhet.

Gud viser blant annet sin nidkjærhet ved å bannlyse ulike former for "utroskap". Med begrepet "utroskap" mener jeg at folket vendte seg mot andre enn Gud alene. Av denne grunn trekkes linjene fra Guds nidkjærhet til blant annet hans hellighet (Jos 24,19) og hans funksjon som brennende ild mot de som begår "utroskap" (5 Mos 31,15-25). Enkelte profeter, deriblant Jesaja taler om avgudsdyrkelse som åndelig "hor". I Jesajas bok presiserer han at når vi tilber avguder ødelegger vi det tette, intime forholdet til Gud og erstatter Gud med noe annet (Jes 42,8). Gud kan ikke symboliseres med en avgud, for en avgud symboliserer ingenting og mangler eksistens, skriver Jesaja videre (Jes 44,6).

Som flere vil oppdage ved å lese Det nye testamente, er det ikke mye snakk om Gud sin nidkjærhet. Det er riktig at Det gamle testamente omhandler Guds nidkjærhet i større grad enn Det nye testamente. Det betyr imidlertid ikke at den er forsvunnet i Det nye testamentet. Jeg forstår det slik at det første budet i dekalogen også står fast i Det nye testamente. Nå er det derimot gitt til alle mennesker, og ikke bare israelittene. Det betyr at nidkjærheten til Gud også står fast, overfor alle mennesker. Forholdet mellom oss og Gud har derfor ikke forandret seg, vi hører fortsatt sammen.

Ut fra hva jeg har forsøkt å drøfte nå, blir det tydelig at forfedrekulten inngår i avgudsdyrkelsen. Når det er snakk om tilbedelse til forfedrene, så kommer dette i konflikt med det første budet. Da blir det med andre ord en religiøs handling. Dette betyr at enhver tilbedelse som blir gitt til en ide, objekt eller en annen person annen enn Gud, vil utgjøre en form for avgudsdyrkelse. Hvis noen ofrer mat eller ber til de avdødes ånder, vil dette også utgjøre avgudsdyrkelse.

7.4 Hvordan skal tobaneserne forholde seg til mat som er ofre til åndene?

Selv om det er et spenn på mer enn to tusen år, opplevde de troende i menigheten i Korint noe av det samme som de kristne tobaneserne gjør i dag. Begge er i et samfunn hvor måltider er en del av det sosiale livet. Samtidig foregikk det kultiske ritualer hvor mat ble ofret til åndene. Måltidene var et sentralt element i den sosiale verden for de gresk-romerske. Måltidene hadde ikke bare en sosial, men også en religiøs karakter. Uteblivelse av slike måltider betydde at en

ikke levde et normalt liv³⁵⁶. Derfor opplevde de kristne et press for å delta i hellenistiske fester, noe likt som de kristne tobaneserne opplever i Indonesia. Informantene mine gav tydelig uttrykk for et visst press, fra familien og samfunnet for øvrig, for å delta i ritualer knyttet til forfedrekulten. For enkelte av informantene var problemet med mat ofret til forfedrenes ånder overveldende. Da problemet i Korint ble kjent for Paulus, skrev han 1 Kor 8-10 for å veilede folket. For å kunne trekke ut retningslinjer for tobaneserne i dag, skal vi derfor studere 1 Kor 8-10.

7.4.1 Hva er problemet i korintermenigheten?

Problemet som oppstår gjelder for de personer som hevdet å ha kunnskap og forståelse av avgudene og maten som ble ofret til dem. Disse kristne menneskene som fremstod som ”sterke kristne” deltok på en fest holdt ved et hedensk tempel, og her oppstår problemet. Til tross for at de er klar over at avguder ikke er noe og at det er ingen annen enn Gud, så deltar de likevel. Som et resultat av dette sprer ryktet seg om hva de har gjort, og det får alvorlige konsekvenser for andre kristne. De som ikke er like sterke og stødige i sin tro ender opp med å ”snuble”. Noen av disse deltok derfor i den kultiske festen i tempelet og endte til slutt med å ødelegge sitt åndelige liv.

7.4.2 Kultiske måltider?

Deltakelse i måltider som hadde en kultisk karakter var et problem for de kristne i korintermenigheten. Disse måltidene ble ofte forbundet med hedenske skikker, noe som fremgår klart i Paulus’ brev. Selv om de kristne unnlot å være tilstede under seremonien og skikkene ved for eksempel templene og de ikke-troendes hus, stod de likevel overfor utfordringen med at kjøttet fra markedet hadde blitt ofret til de hedenske guder. Mesteparten av kjøttet fra markedet hadde tidligere blitt ofret til avgudene ved templene³⁵⁷. Måltidene holdt hjemme hos de ikke-kristne var også av en kultisk karakter. Seksuell umoral var ellers vanlig ved slike fester³⁵⁸.

³⁵⁶ Gooch 1993: 37-38

³⁵⁷ Witherington III 1995: 189-190

³⁵⁸ Lowe 2001: 94-95. I følge Rosner er det liten liten tvil om at seksuell umoral var utbredt i forbindelse med kultiske måltider. Dette ser vi hos menigheten i Pergamum som var skyldig i både det å spise mat ofret til avgudene og seksuell umoral. Rosner 1999: 24-25

7.4.3 Paulus' teologi fra 1 Kor 8-10

Hvis jeg forstår Paulus riktig, fastslår han at en avgud ikke er noe spesielt i denne verdenen (1 Kor 8: 4-6). Det er kun en og sann Gud for Paulus. Med dette mener han at avgudene ikke er noe vi skal bemerke oss. Det er egentlig ikke noe som eksisterer, da dette kun er et bilde av en avgud – og er dermed ubrukelig (Sal 115: 4-8, Jes 44: 9-10). Belegg for dette fant han i Det gamle testamente hvor det var vanlig å håne og latterliggjøre avgudene. De ble blant annet betegnet som svake. Det folk som vendte seg til slike avguder kunne ikke forvente noe annet enn skuffelse og motgang. Eksemplene på dette finner vi i Sal 115:4-8; 135:15-18; ordene til Elia fra 1 Kong 18:27; bønnen til Hiskia fra Jes 37: 17.20 og ellers hos profetene Hab 2:18-19; Jer 10:3-11, 14:22, 16: 19-20; Jes 41:29, 44:9-20; Hos 8:4-6.

Avgudene er altså ikke guddommelig i det hele tatt. Men kanskje Paulus antyder at det er demoniske krefter som står bak avgudene? Jeg tror det er tilfellet. Det er fullt mulig at disse kreftene prøver å narre og lure menneskene til å tro på dem. Paulus skriver i 1 Kor 10: 19-20 at demoner er falne engler og kun onde ånder.

David Garland, fra *Baker Exegetical Commentary on the New Testament* (2003), kommenterer at avgudene utgjør en demonisk virkelighet, og at de er en underordnet makt³⁵⁹. Dette tror jeg er et viktig poeng i teologien til Paulus . I 5 Mos 4:19; 32:17; Sal 96:5; 106: 37; Jes 8:19; 19:3 finner vi også belegg for at avgudene egentlig er demoner. Jeg tror at det er (djevelens?) onde ånder som står bak de døde. Etter mitt syn forbyr Bibelen dette så strengt fordi åndene som menneskene prøver å kontakte egentlig er noe annet. Disse onde åndene utgir seg for å være de avdøde slik at menneskene kan lett forføres og fylles med løgn. Dette tror jeg Paulus prøver å advare mot.

I sin andre apologi skrev Justin Martyr at avgudsdyrkelse egentlig er ofring til demoner. Det er interessant å se forskjellen mellom den hebraiske og den greske grunnteksten i tilknytning til dette. Den hebraiske teksten sier at alle "folkenes guder er avguder", mens Septuaginta (den greske) kaller "alle folkenes guder for demoner"³⁶⁰. Paulus gir uttrykk for en tilsvarende tanke i 1 Kor 10:19–20. Der spør han om avgudsoffer betyr noe spesielt, eller om en avgud eksisterer i det hele tatt. Han slår fast at slike offer ikke har noe med Gud å gjøre, og at slik ofring kun skal forbindes med de onde åndene. Paulus sier direkte at de kristne skal holde seg på avstand fra slikt.

³⁵⁹ Garland 2003: 372

³⁶⁰ Referert fra Hvalvik sin artikkel fra "For Bibel og Bekjennelse" (27.0212)

Jeg tror Justin Martyr og Paulus har et godt poeng her – et poeng som fortsatt er gyldig den dag i dag. Dette går ut på at de demoniske kreftene bruker avgudene for å lede folket vekk fra den sanne Gud. Fra 3 Mos 17:7, 5 Mos 32: 16-17 og Sal 106: 28 fremgår det at avgudsoffer er offer til de avdøde åndene. Ved å mate slike ånder, tror jeg at vi holder liv i de onde åndene/ de demoniske kreftene som står bak. Ved å ofre til avgudene, ofrer vi egentlig til demonene. Paulus er opptatt av at ved å kontinuerlig mate og tilbe åndene, så vil deres makt og påvirkning over mennesket aldri avta. Vi holder altså liv i demonene ved å delta i avgudsofringen. De onde åndenenes hensikt er å avlede vår oppmerksomhet fra Gud, og det klarer de så lenge mennesket ikke blir løslatt fra dem. Det virker altså som at åndene bruker dette som virkemiddel for å forføre uvitende mennesker³⁶¹.

7.4.4 Kan vi spise uren mat?

I 1 Kor 8:8 sier Paulus at mat ikke fører oss nærmere Gud. Vi verken taper eller vinner noe ved å spise mat. Paulus sier direkte at korinterne med god samvittighet kan spise alt kjøttet som selges på torget. Ut fra dette fremgår det at mat ikke har en moralsk eller religiøs karakter. Etter Witherington III sitt syn er det konteksten og settingen rundt som avgjør hvorvidt det er galt å spise maten. Han mener det er viktig å tenke på de sosiale og moralske effektene som kommer av å spise i slike kontekster³⁶².

Selv om mat i seg selv ikke er urent, er det viktig å tenke på konsekvensene som kan komme av å spise mat ofret til avgudene. Konsekvensene kan bli alvorlige for både en selv som deltar i måltidet og for de andre rundt som kanskje vil få problemer med sin samvittighet. Ved å bruke en illustrasjon fra Det gamle testamentet, viser Paulus at mat ofret til avgudene ikke alltid er så ”uskyldig” som det kan virke. Som Garland påpeker, kan dette i noen tilfeller faktisk ødelegge ens forhold til Gud³⁶³. Dette er viktig å være klar over når vi står overfor en slik situasjon.

7.4.5 Beskjed om å avstå fra avgudsdyrkelse

Fra 1 Kor 10:7 kan vi se at Paulus siterer fra 2 Mos 32:6. Her er temaet kultisk mat og drikke som israelittene brukte, noe som er hovedtemaet til Paulus i 1 Kor 8-10. Paulus konkluderer således med at korinterne må holde seg langt borte fra avgudsdyrkelsen. Med en direkte henvisning til måltidet ved Herrens bord foretar Paulus (i følge Garland) en sammenligning

³⁶¹ Witherington III 1995: 188

³⁶² Witherington III 1995: 187

³⁶³ Garland 2003: 385

mellom dette og måltide som er ofret til åndene. Ved å spise samme brød og drikke samme beger ved Herrens måltid bygges og opprettholdes fellesskapet (koinonia) med Kristus. På samme måte vil fellesskapet med de onde åndene bli styrket, hvis vi spiser noe av maten som er til offer for avgudene³⁶⁴. Det er viktig å være klar over en slik sammenligning.

I tillegg må vi huske på at patron-/klientsamfunnet var vanlig i de antikke middelhavskulturer. Dette er viktig for å forstå mange av relasjonene i det gresk-romerske samfunnsliv³⁶⁵. På denne tiden kunne en ikke motta invitasjon fra fienden til sin egen patron uten å faktisk bytte patron. Det betyr med andre ord at måltidene med sin patron var veldig solidariske. I lys av dette må vi prøve å forstå at det ikke var mulig å ha måltidsfellesskap med Kristus og demonene på samme tid³⁶⁶. Som følge av dette måtte korinterne være forsiktig med å delta i kultiske måltider slik at de ikke kom i union med demonene.

7.4.6 Av hensyn til de ikke-troende

Et siste viktig poeng som jeg ønsker å belyse i teologien til Paulus, i tilknytning til vårt tema, er *hensynet til de ikke-troende*. I 1 Kor 10:27-29 sier Paulus at mat ofret til avgudene ikke skal spises, selv om dette i seg selv ikke er umoralsk eller urent. Det som er viktig å bemerke seg er imidlertid hvordan dette vil påvirke samvittigheten til den ikke-troende. Paulus advarer mot faren for at samvittigheten til de ikke-troende skal bli ”skadet” eller ”ødelagt”. På hans tid ville dette scenarioet være høyst aktuelt. Hvis en troende ble invitert på middag til en ikke-troende og ble informert om at maten tidligere ble ofret til åndene, så var det viktig å tenke gjennom konsekvensene av ens egne valg. Ved å spise maten etter en slik advarsel, ville dette være ensbetydende med å være et dårlig vitne. Dette kunne bli oppfattet som et brudd på premisene ved ens egen religion. Derfor tror flere at hensynet til de ikke-troende var et viktig element i Paulus’ teologi³⁶⁷.

7.5 Eskatologi

Underveis i arbeidet med denne avhandlingen, og spesielt med stoffet om det bibelske materialet vedrørende liv og død (kontra forfedredyrkelsen), vurderte jeg å skrive noe om den kristne lære om mellomtilstanden. Jeg leste en del stoff om dette og oppdaget mer og mer at dette var ”dyptgripende”. Derfor tok jeg en beslutning om å avgrense meg mot dette - av hensyn til avhandlingen rammer. Dette er en stor og omstridt diskusjon i dag, og derfor ønsker

³⁶⁴ Garland 2003: 476-478

³⁶⁵ Seland 2004: 19-20

³⁶⁶ Garland 2003: 476-478

³⁶⁷ Witherington III 1995: 227-228

jeg ikke å gå inn i denne debatten.

Jeg ønsker imidlertid å gi noen avsluttende refleksjoner rundt læren om eskatologi og presentere noen av mine synspunkter. Selv om vi vil berøre dette i veldig liten grad - mener jeg likevel det er en viktig del av den teologiske diskusjonen. Betydningen av eskatologi - i forhold til missiologi - i dag har blitt uttrykt av mange forskere. Oscar Cullmann, en forsker på Det nye testamente, sa at *misjon* ikke kan eksistere uten å inkludere *eskatologi*. Missiologen Walter Freytag gav uttrykk for noe av det samme – i og med at eskatologi for han er en del av misjonens mål og mening³⁶⁸.

Når vi snakker om eskatologi - forstått i evangelisk-kristne rammer - dreier det seg som om hvordan Gud handler i verden for å oppfylle sin guddommelige frelsesplan. Profetene i Det gamle testamente forkynte for eksempel Guds forløsende plan og understreket at dette ville bli realisert en gang i fremtiden gjennom Messias. I Det nye testamentet blir misjon og eskatologi ofte forbundet sammen, hvor misjonsbefalingen trekkes fram (Matt 28: 18-20). Grunnen er at misjonen sitt anliggende er å vitne samt fortelle om Guds rike og regime³⁶⁹.

Det er klart at *eskatologi* i seg selv kan tolkes på forskjellige måter. Mange har spekulert i hva som kan skje i fremtiden og derfor fins det utallige tolkninger. Den nåværende sosio-politiske konteksten som vi lever i har åpenbart en påvirkning på hvordan fremtiden blir tolket. Dette ser vi i lys av historien med eksempler som Columbus og Luther³⁷⁰.

Jeg forstår Bibelen slik at den forutsetter at de valgene som gjøres i dette liv er bestemmende for evigheten. Ut fra den bibelske lære består frelsen i legemet oppstandelse til et nytt liv (jf. forklaringen til den tredje artikkelen i Luthers lille katekisme)³⁷¹. Dette forstår jeg som det kristne håp. Det har utvilsomt vært mange syn gjennom årene på dette punktet og om hva som skjer mellom dødsøyeblikket og oppstandelsen³⁷². Etersom jeg har ingen hensikt om å gå inn på en teologisk diskusjon rundt dette, som allerede nevnt, henviser jeg bare til diskusjonen og noe relevant litteratur³⁷³.

³⁶⁸ Referert fra Corrie 2007 (red): 109

³⁶⁹ Corrie 2007 (red): 106

³⁷⁰ I dagens moderne verden buker mange evangelisk-kristne fire ulike teorier når fremtiden skal tolkes. Corrie 2007 (red): 106-108

³⁷¹ Se også Skarsaune 1997: 131

³⁷² Jf. det protestantiske synet som er i kontrast til det katolske synet, O'Donovan 1996: 221. Se også Hodge 1972: 112; Gundry 1987: 150; Gehman 1999: 230f og Nolland 1993: 152

³⁷³ I følge Kreitzer er den "mellomliggende" tilstanden å forstå som en tilstand hvor den troende er mellom fysisk død og "fullbyrdelsen av den gjenskapte parusien". Han mener Jesus vil komme i herlighet i parusien, og da vil en ny kroppslig eksistens begynne. Kreitzer 1987: 107-112. Gehman, som vi har vært innom før, argumenterer for at denne mellomtilstanden til den troende bør bli forstått som en bevisst eksistens i himmelen uten legemet. I forhold til hva de ikke-troende angår, bør det bli forstått som en bevisst eksistens i helvete uten legemet, mener han. Belegg for dette finner han i Åpenbaringen 20: 4-15. Gehman 1999: 223

Jeg ønsker imidlertid å påpeke at menneskets evige skjebne avgjøres av dets forhold til Kristus. Jeg mener at dette må være et viktig premiss for den kristne tro. Det betyr derfor at vi ikke kan regne med at de avdøde skal få hjelp, bli styrket eller kunne kommunisere med de levende. Det holistiske menneskesynet ligger sentralt i tankegangen her.

Selv om det er ulike syn på dette punktet og mellomtilstanden, mener jeg det er et viktig poeng å trekke ut for vårt anliggende. Det som er viktig å påpeke er hva som er felles for disse synene. Det gjelder håpet om *oppstandelsen og at de avdøde ikke har noen innflytelse over menneskets liv*. Dette fremgår fra bekjennelsesskriftene som er brukt av mange ulike kirkesamfunn³⁷⁴. Her vektlegges legemets oppstandelse og det evige liv. Dette bekjennes av mange kristne og er helt sentralt den kristne tro. Dette kommer naturligvis i konflikt med den underliggende troen i forfedredyrkelsen³⁷⁵.

Det må naturligvis påpekes at ikke alle kristne tenker likt om dette³⁷⁶. Den katolske kirken har for eksempel læren om helgene som skiller seg ut i fra den protestantiske læren. Her forstås det blant annet at de avdøde kan ha innvirkning på de levendes liv. Derfor anmoder mange katolikker de avdøde (altså helgener) om å gå i forbønn for dem hos Gud³⁷⁷.

7.6 Konklusjon

Praksisen knyttet til forfedredyrkelsen er avhengig av den forutsetning at de døde er i stand til å påvirke livene til de levende og at de levende kan kommunisere med de døde. De tekstene fra Bibelen som vi har sett på, har gjort det klart at åndemaning med tilhørende praksis ikke er i tråd med Bibelens lære.

Spesielt den ene teksten fra Det nye testamente om Lasarus og den rike mannen er viktig for vårt anliggende. Etersom målet for de rettferdige sjelene er selve himmelen, kan ikke analogien om Lasarus og den rike mannen tolkes som bevis på at de levende kan kommunisere med de døde. Det samme gjelder for de levendes påvirkning på de døde. Dette er implisitt i og med at den rike mannen prøvde, uten hell, å advare sine slektninger om deres nært forestående skjebne.

³⁷⁴ Jf. den nikenske og apostoliske bekjennelsesskrift som omtaler legemets oppstandelse. Skriftene er akseptert av både den katolske, den ortodokse, den anglikanske og de fleste protestantiske kirker i dag. Skarsaune 1997: 25-35

³⁷⁵ I en rekke land hvor forfedredyrkelse er utbredt, ser vi at døden utgjør en overgang som blir etterfulgt av en tilværelse som ikke skiller seg noe særlig ut i fra den jordiske tilværelsen. Det kristne synet på døden er veldig forskjellig fra dette, hvor det er et mye mer markant brudd med den jordiske tilværelsen. I sin bok fra 1979, *On the Way to the Future: A Christian View of Eschatology*, argumenterer Schwarz for at den nye formen for eksistens er et radikalt avvik fra den naturlige eksistens. Han mener at dette faktisk gjør det mulig å ha en nærmere og tettere union med Gud. Schwarz 1979: 172

³⁷⁶ Jf. Mormonerne som har blitt kritisert for å ha kontakt med de døde

³⁷⁷ Den katolske kirke (29.05.10)

Det neste spørsmålet vi diskuterte var om forfedredyrkelsen utgjør en form for avgudsdyrkelsen. Ved å se på det første budet i dekalogen samt karakteristikken til Gud som nidkjær, kom vi fram til at kun Gud fortjener vår tilbedelse. Alt annet vil være synonymt med avgudsdyrkelse blant annet fordi det vekker hans nidkjærhet.

Den tredje saken vi ønsket å fremheve var forholdet til mat ofret til åndene. For å komme til bunns i denne saken, undersøkte vi hva Paulus foreskrev om dette på sin tid. I korintermenigheten var det noen av de troende som mente de var fri til å spise hva de ville, inkludert mat ofret til avgudene. Dette medførte at andre troende snublet i sin tro. For å adressere dette problemet, skrev Paulus 1 Kor 8-10. Han tok stilling til dette og sa at mat i seg selv var nøytralt. Derfor skrev han at de troende kunne spise mat med god samvittighet uten å bli umoralsk av den grunn. Det var imidlertid viktig for han å påpeke at hvis konsekvensene av dette gikk utover andre, både troende og ikke-troende, da skulle korinterne avstå fra maten.

Som en konklusjon for dette kapittelet avsluttet vi med eskatologiske tanker. Vi kom frem til at det endelige målet for hvert individ er avhengig av sin egen tro og handling (mens vedkommende er i live). Til syvende og sist må vi alle stå til regnskap overfor Gud for hva vi har gjort. Det betyr at ingen av de levende kan bøte for de dødes synder. I lys av dette kan vi derfor slå fast at den sentrale forutsetningen som underbygger forfedrekulten ikke er forenlig med Bibelens lære. Dette ser vi i og med at Bibelen er så klar på de døde ikke kan kommunisere med de levende og at de dødes skjebne ikke kan forandres.

8 En vurdering av skikkene fra forfedredyrkelsen

I de foregående kapitlene har vi blitt kjent med hvordan forfedredyrkelsen er som fenomen og hvilken rolle den har i Indonesia. Vi har gjort dette med utgangspunkt i både litteraturarbeid og kvalitativt arbeid. I kapittel syv så vi på ulike aspekter ved forfedredyrkelsen ut fra et bibelsk perspektiv. Nå skal vi i dette kapitlet ta det bibelske materialet og forsøke å relatere det til det empiriske materialet. Vi skal forsøke å ”trekke trådene sammen” når vi foretar en vurdering av skikkene fra forfedredyrkelsen.

Når vi skal foreta en vurdering av skikkene og praksisen fra forfedredyrkelsen, beveger vi oss egentlig inn på det som betegnes som kirkens praksis. Ved å gjøre dette gjør vi altså noe av forarbeidet for kirken i Indonesia, som tidligere skrevet i kapittel en. Mitt ønske med dette kapitlet er å presentere premissene som bør ligge til grunn for praksisen, slik at kirken selv kan foreta den kritiske kontekstualiseringen. Jeg mener dette bør foregå av kirken, og ikke av misjonærene. Jeg støtter altså Hieberts sentrale poeng om at den lokale kirken selv må finne løsninger på sine kulturelle problemer - riktignok i overensstemmelse med Bibelen³⁷⁸.

Før vi går videre ønsker jeg å poengtere noe viktig. Flere av de gamle skikkene fra batakernes gamle religion har ikke bare en religiøs, men også en kulturell karakter. Derfor vil vi blant annet se en religiøs effekt hvis vi velger å unngå eller holde dem. Jeg mener følgelig at vi ikke må se på problemstillingene som kun teologiske eller religiøse, for det er vel så viktig å betrakte dem som kulturelle. Etter min mening bør ikke skikkene avvises fullstendig eller aksepteres ukritisk. Det er altså visse aspekter som ikke er kultiske (det vil si at de ikke er av religiøs karakter), og som vi til og med kan dra nytte av.

Det ideelle er å erstatte de kultiske elementene (altså avgudsdyrkelselementene) med kristen praksis, mens vi beholder de elementene som ikke er i strid med skriftens lære. Utfordringen for den lokale kirken er å finne en ”funksjonell erstatning” (functional substitute), det vil si noe som fungerer på samme måte og som ivaretar de positive verdiene. Funksjonell erstatning forstås gjerne som at ikke-kristne former/praksiser/skikker blir tatt vekk og erstattet med noe annet som har et kristent innhold/mening/formål. Kirkehistorien vitner om mange eksempler på at hedenske skikker blir forvandlet på en tilsvarende måte³⁷⁹. Det er imidlertid viktig å forstå at det ikke fins et enkelt svar som ”ja” eller ”nei” på disse problemstillingene.

³⁷⁸ Dette er hva han kaller ”the fourth self”. Hiebert 1985: 193-198

³⁷⁹ Jf. Yung 2004: 229; Corrie 2007 (red): 69

8.1 En historisk debatt

Ved å lese kirke- og misjonshistorien kan vi forstå at det har vært en diskusjon rundt forfedredyrkelsen i ulike land. Dette har blitt drøftet mye gjennom årene og derfor foreligger det en del tilgjengelig stoff om temaet³⁸⁰. I norsk sammenheng kan vi blant annet trekke fram J.M. Berentsen sin doktoravhandling om dette fra Japan³⁸¹. Det var også en stor debatt om forfedredyrkelsen blant protestantene i Kina på 1800-tallet - som kulminerte i ”misjonærmøter” i Shanghai for protestantisk misjon³⁸². Ved å se på situasjonen i Hong Kong, hvor jeg vokste opp, fremgår det fra ulike forskningsarbeid at mange troende fortsatt praktiserer forfedredyrkelse. Situasjonen er med andre ord ganske likt som blant de kristne tobaneserne i Indonesia. Selv om kirkene i Hong Kong og Kina har diskutert dette gjennom mange år, og selv om de stort sett er enige om at dette skal unngås av de kristne, er det likevel et faktum at mange kristne ikke gir slipp på dette. En viktig del av begrunnelsen for mange er *filial piety*³⁸³.

Vi kunne gått videre inn på denne historiske debatten, og drøftet temaet i et videre perspektiv. Det har jeg valgt å la ligge av hensyn til avhandlingens størrelse. Det er stor fare for å sprengte rammene for avhandlingen hvis jeg skriver mer utførlig om dette. Jeg ønsker heller å begrense og konsentrere meg om det bibelske materialet fordi jeg ønsker å følge Hiebert sin metode. Derfor skal jeg i det følgende forsøke å identifisere noen av retningslinjene og premissene fra Bibelen som kan være gyldige for kirken i Indonesia.

8.2 Bibelske retningslinjer og premisser som kan gjelde for kirkens forhold til forfedrekulten

Som nevnt tidligere i avhandlingen mener jeg at Bibelen er den høyeste autoritet. Derfor utgjør den et viktig grunnlag for vår ”orientering” i forhold til forfedrekulten. Det foreligger en rekke retningslinjer og premisser i Bibelen som er til hjelp for oss og som bør brukes. De kan hjelpe oss med å løse problemene i møte med forfedredyrkelsen, og her presenteres noen av de grunnleggende elementene i lys av stoffet vi gjennomgikk i kapittel seks og syv.

³⁸⁰ Jf. Lowe 2001: 38-41; Lewis 1890: 611; Moffett, H.: *A history of christianity in Asia*. Maryknoll, Orbis Books: 2001 og Neill, S.: *A history of christian missions*. Harmondsworth, Penguin Books: 1966

³⁸¹ Berentsen 1985: 10-22

³⁸² Lowe 2001: 141; Se hva Lin skriver i Bong 1985: 156-157. Matteo Ricci viste tidlig på 1500-tallet eksempler på kontekstualisering. Han lærte seg kinesiske skikker for å gjøre kirken så lite utenlandsk som mulig. Derfor aksepterte han forfedredyrkelse som en borgerplikt slik at de ble respektert. Neill 1966: 163-165

³⁸³ Sitert fra Smith i Whiteman 1989: 225

8.2.1 Det første budet i dekalogen

I forrige kapittel ble det gjort klart at den bibelske læren går ut på at Gud alene skal ha vår tilbedelse. Dette er det første budet i dekalogen. Et brudd på dette vil medføre i at Guds nidkjærhet ”våkner”. Paulus betrakter menneskeliglagde gudebilder som ubrukelige og derfor har de ingen nytte ved seg. Det fremgår fra Bibelen at slike avguder heller ikke skal være gjenstand for tilbedelse. En slik form for praksis betraktes som avgudsdyrkelse og forbindes med de onde åndene i Det nye testamentet. Selv om flere kristne tobanesere er klar over hva det første budet i dekalogen innebærer, praktiserer de allikevel forfedredyrkelsen. Er tobanesernes skikker i strid med dekalogens første bud?

For å svare på dette kan vi ta utgangspunkt i en av deres sentrale tradisjoner *Mangongkal holo-holi*. Som en del av denne tradisjonen oppretter mange folk ”tuguer” hvor de kommer med ofringer i form av penger og mat. Flere bøyer seg ned foran noe som ligner et alter, hvor de ber til forfedrene (noen med røkelse) i håp om at deres bønner blir hørt. Er ikke dette i strid med bibelens retningslinjer?

Etter å ha lest litteratur og hørt informantenes vitnesbyrd om *Mangongkal holo-holi* virker dette å være et brudd mot dekalogens første bud. Verken avdøde mennesker i form av ånder, ikoner eller noe annet skal være gjenstand for tilbedelse og bønn. Dette er uttrykkelig forbudt i Skriften. Det er altså kun Gud alene som vi skal be til.

Jeg mener at toba-batakene er med på å undergrave Bibelens autoritet hvis de bøyer seg for noe annet enn Gud. Og ved å bøye seg ned foran et slikt alter er de med på å understreke at de avdødes ånder er tilstede. Etter min mening er dette en kultisk og religiøs overbevisning og skal derfor unngås av de kristne tobaneserne. Det samme gjelder for røkelses spinner - som har en religiøs betydning. De er ment for bønn og tilbedelse, og skal ikke brukes av de troende.

Jeg mener at hvis tobaneserne setter sin lit til forfedrenes ånder og ber til dem, da vil dette før eller senere erstatte Kristus og dermed utgjøre en form for avgudsdyrkelse. Noen vil kanskje spørre om hvor lenge de som er kristne egentlig kan leve med slike praksiser og forestillinger om åndene? Jeg tror det ikke kan foregå over særlig lang tid, fordi det vil føre til en uholdbar synkretisme.

8.2.2 Det fjerde budet i dekalogen

Å vise respekt (kjærlighet og takknemlighet) overfor sine forfedre er et sentralt element i forfedredyrkelsen blant de kristne i Batak kirken. Som vi så i kapittel seks, under punkt 6.3.6.2, er *Mangongkal holo-holi* tradisjonen tobanesernes svar på det kristne pålegget fra de ti bud³⁸⁴.

Å vise ærbødighet (i den forstand at en viser respekt og takknemlighet) overfor våre foreldre har lenge vært et bibelsk begrep. Dette er et gjennomgående tema i både Det Gamle og nye Testamente. Dette ser vi blant annet i de ti bud, hvor Gud befaler barn å vise ære til sine foreldre. Dette blir igjen vektlagt av Jesus i Mark 7:1-5 og i Ef 6:1-4.

Betydningen av dette er fremhevet i et liv med straff for de barn som viser forakt. Dette skal imidlertid kun gjelde ovenfor de levende, og ikke døde (1 Tim 5:4). Paulus oppfordret til det samme, hvor lydighet overfor foreldrene skulle være sentralt. Belønningen skulle da bli god helse og et langt liv på jorden (Ef 6:1-3).

I følge Berentsen har foreldrene en spesiell ærefull plass i dekalogen. Dette ser vi også gjennomgående i Det gamle testamente hvor forfedrene har en særskilt rolle og at tanken om begravelse sammen med sine forfedre var viktig³⁸⁵. Samholdet i familien var viktig og forhåndsregler ble til og med tatt (5 Mos 25:5).

Som vi har sett tidligere i avhandlingen, har visse skikker innenfor forfedredyrkelsen både en religiøs og kulturell karakter. Ved å delta i skikker som er av en religiøs art, vil tobaneserne derfor komme i konflikt med Skriftens lære (som allerede påpekt). Men hvis de derimot avviser det hele så vil det uunngåelig føre til kulturell fordømmelse. Dette vil være en enorm respektløshet overfor foreldrene³⁸⁶.

Utfordringen ligger naturligvis i å vite hva de skal gjøre når deres kjære dør. Det er innlysende at de kristne tobanesere bør utvikle en enkel form for seremoni. Dette må imidlertid utføres på en rett måte som ikke kommer i konflikt med kristen tro. Hvilke kriterier og premisser skal gjelde for en slik seremoni? Det bør for eksempel være (1) at den er meningsfull i deres sammenheng (kulturelt sett), (2) at den ivaretar visse verdier som er verdifulle (for eksempel fellesskapsformer, takknemlighet, solidaritet med familie og slekt, omsorg for syke og gamle, jf. Fil 4:8), (3) at den avspeiler det kristne syn på død og oppstandelse, og (4) at den ikke inneholder religiøse elementer som kommer i konflikt med

³⁸⁴ "Tobias", en av informantene, forstod godt at utenforstående ikke finner denne kulten forenlig med kristendommen. Intervju 8 med "Tobias" våren 2011

³⁸⁵ Berentsen 1985: 225

³⁸⁶ Yung 1997: 229

den kristne tro og etikk. Det er viktig at de henter elementer fra sin tradisjon som *ikke* er i konflikt med den kristne tro. Så er det oppgaven til den lokale kirken å utvikle dette.

Som vi så under punkt 2.3.4 valgte den Koreanske kirken å ha et minnesmerke for å løse problemet med forfedredyrkelsen. Er dette en form for kristen erstatning? Det virker sånn. I Norge har vi eksemplet med Allehelgensdag. Dette blir karakterisert som en kristen høytid hvor vi minnes de avdøde og tenner lys ved gravene. Dens opprinnelse er egentlig en fest for alle de helgener hvis navn ikke er kjent. Er dette en gyldig form for erstatning (functional substitute)? På samme måte som vi gjør i Norge, og som kirken gjør i Korea, mener jeg at batakernes kirke i Indonesia bør kunne lage seremonier og ritualer hvor de ivaretar det som ikke er i strid med bibelens lære, samtidig som at de religiøse elementene som ikke er forenlig med Bibelen blir erstattet.

Det er som en av misjonærene sa en dag;; ”Det er ulike måter å minnes de avdøde på. Det er for eksempel ikke noe galt med å legge blomster ved graven, eller å minnes de avdøde med et øyeblikk med stillhet, eller ved å gi et uskyldig kyss - i likhet med hva Josef gjorde da han begravde sin far Jakob (1 Mos 50:1)”³⁸⁷. Selv om kanskje noen vil betegne disse eksemplene som funksjonelle erstatninger, velger jeg å ta de med her³⁸⁸.

Som kristne tror vi at kommunikasjon med de døde ikke er mulig. Det vi derimot kan gjøre er å huske på de døde, la andre bli kjent med vedkommendes dyder og følge deres eksempel (i den grad det er mulig og ikke i strid med Bibelen). På en slik måte kan de kristne tobanesere informere foreldrene om at de setter pris på forfedrene, husker på dem, men at de ikke tilber forfedrene. Dette er viktig å påpeke, slik at ingen misforståelse oppstår.

Det er klart at forfedredyrkelsens ritualer som *Mangongkal holo-holi* blir litt annerledes. Det har i en årrekke vært diskutert (blant misjonærer og kirkens ledere i Indonesia) om disse ulike ritualene kun er uttrykk for takknemlighet, uten noen religiøs karakter, eller om de er et forsøk på å tilfredsstillte åndene slik at de ikke vil komme med forbannelse. Hvis det er både og, må vi fjerne ulike elementer ved kulten som kommer i konflikt med den kristne tro. Dette kan eksempelvis være kontakt med - og tilfredsstillelsen av åndene.

³⁸⁷ Intervju 2 med ”misjonær” våren 2011

³⁸⁸ Jf. hva Yung sier om at forfedredyrkelsen og funksjonelle erstatninger: ”A systematic theology within the Chinese context must deal not only with the question of how loyalty to God means non-participation in ancestral worship, but also of what functional substitutes need to be put in its place to demonstrate the Christian’s commitment to a cultural value of highest importance within Chinese society”. Yung 1997: 229

For meg som utenforstående, er det ikke lett å vite hva som er tilfellet. Det kan egentlig bare de på innsiden av kulturen og kulten vite. Det er de som vet hva som foregår i ritualer, hva det er uttrykk for og hvordan det hele oppleves. Av denne grunn kan ikke misjonærer og de utenforstående ta standpunkt til dette. Derfor taler Hiebert om kirken som ”det hermeneutiske samfunn”, hvor nettopp fellesskapet av de kristne skal bestemme dette³⁸⁹.

Til syvende og sist må konklusjonen være følgende: om tilfellet over er et forsøk på å tilfredsstillende åndene, bør ritualene unngås av de kristne. Hvis det derimot kun er av ren takknemlighet, kan dette (takknemlighets)perspektivet beholdes. Hvordan dette skal gjøres i praksis er derimot en annen sak, som jeg overlater til kirken.

8.2.3 Begravelsesritualer

En typisk tobaneser tror at ånden (begu) vandrer videre på jorden etter at mennesket dør. Vi har sett at det ikke er sjeldent at en kristen batac søker kontakt med de avdøde. I den deskriptive delen av denne avhandlingen er det noen informanter som har delt sine normative synspunkter. Dette ønsker jeg å belyse nå.

Vi har sett at noen kristne bataker ikke mener det er konflikt mellom deres begravelsesritualer (som riktignok er før-kristne batac ritualer) og den kristne tro. Under punkt 6.3.6.1 deler ”Mark” sine synspunkter rundt dette. Han mener at de ritualene som stammer fra ”den gamle religion” og forfedredyrkelsen er fullt forenlig med hva Bibelen foreskriver. Selv om det er ånden som skal minne de pårørende om når de skulle ofre og hva som skulle ofres, ser han altså ingen motsetning.

Et viktig spørsmål som bør drøftes kort er: Er dette en for naiv tankegang? Tar han høyde for påvirkningen fra de kultiske elementene (altså de av religiøs karakter)? Vi har riktignok ingen påbudte begravelsesritualer fra Bibelen, eller noen bestemt liturgi rundt dette. Hvordan skal vi da forholde oss til problemet? Løsningen blir gjerne slik den er i dag i mange ulike kirkesamfunn. Vi ser at mange utvikler sin egen form og liturgi, noe som i grunnen ikke er feil. Dette er faktisk naturlig og rett, da det er behov for ritualer og liturgi i kirken. Det som imidlertid er viktig er at dette ikke kommer i konflikt med bibelsk lære. Ved vårt tilfelle med ”Mark” ser vi at det er ånden som bestemmer når maten skal ofres. Batakene kommuniserer dermed helt tydelig med forfedrenes ånder og søker altså kontakt. Hva skal vi si om dette?

³⁸⁹ Hiebert 1985: 192

Som det ble forklart i det foregående kapittelet er både Det gamle og det nye testamente klar på at det ikke er lov til å oppsøke eller kontakte ånder (3 Mos 19: 26-31; 5 Mos 18: 10-11; Job 7: 7-10; Lukas 16: 19-31). Dette er tydelig i konflikt med skriftens lære og blir regnet som avgudsdyrkelse. Derfor kan vi slå fast at det er en motsetning mellom Bibelens lære og de begravelseritualene som tobaneserne praktiserer. Dette mener jeg den lokale kirken må ta tak i og samtidig forsøke å finne en ”funksjonell erstatning”.

8.2.4 Er innviet mat til åndene synonymt med uren mat?

Flere kristne tobanesere i Indonesia møter denne problemstillingen ganske ofte og sliter med å finne ut hva som er rett å gjøre. Spesielt ”Susanna” uttrykte sin bekymring rundt det å spise mat innviet til åndene under *Mangongkal holo-holi* tradisjonen³⁹⁰. Det skal vi forsøke å drøfte.

Hvordan skal kristne toba-bataker forholde seg til mat innviet til åndene? Først og fremst er det viktig å analysere betydningen av måltidet. Da må vi ta i betraktning hvilken sammenheng maten blir servert i. Dette mener jeg blir utslagsgivende for utfallet. En forsker ved navnet Chuck Lowe hevder i sin bok *Honoring God and Family: A Christian Response to Idol Food in Chinese Popular Religion* (2001) at kristne ikke skal delta i måltider (med for eksempel familien) hvor maten er innviet til åndene. I følge han foregår dette innenfor en kultisk ramme og er dermed synonymt med avgudsdyrkelse³⁹¹. Etter hans mening er måltidet i den rammen uansett kultisk - uavhengig av hvem det ofres til (guder/ånder) eller hvor (templer/private hjem)³⁹².

Jeg støtter meg til Paulus’ syn om at mat i seg selv er nøytralt og at det dermed ikke er moralsk urent. Jesus sa tross alt: ”Det er ikke det som kommer inn i munnen som gjør mennesket urent” (Matt 15:11). Hvordan skal vi forstå Paulus i forhold til dette? Jeg forstår Paulus slik at maten blir bestemt av den sammenhengen maten er i. Når Paulus sier at vi ikke kan drikke Herrens beger og de onde ånders beger, og at vi ikke kan være ved Herrens bord og de onde ånders bord, da tolker jeg det slik at tobaneserne ikke kan være med og spise kjøttet - og samtidig si at de ikke er med på ofringen (forutsatt at noen på forhånd har informert om at maten er innviet til åndene). Dette er fordi offermåltidet er en del av selve offerseremonien. Jeg forstår det slik at når det sies om maten at det er et offer, da er det ikke lenger nøytralt. Da er det snakk om ”onde ånders bord”. Dette tror jeg er Paulus’ poeng.

³⁹⁰ Se punkt 6.3.6.2

³⁹¹ Lowe 2001: 265

³⁹² Lowe 2001: 261

Spørsmålet som jeg lurer på er om tobanesernes måltid i *Mangongkal holo-holi* er en integrert del av selve offerhandlingen? Eller er dette noe som er separert? Slik jeg forstod det på informantene, er dette vanskelig å svare på. Hvis det er en integrert del, da tenker jeg at dette blir det samme som å delta i offerhandlingen.

”Susanna” fortalte at det ikke er enkelt å opprettholde et skarpt skille mellom spisingen og ofringen, og maten og kulten. Hun mente den ene tingen på sett og vis er med på å bestemme den andre³⁹³. Dette tror jeg er et viktig poeng som misjonærene og kirken må huske på. For de lokale er det langt i fra så enkelt å skille disse to som det kanskje kan være for oss utenforstående.

Batakenes *Mangongkal holo-holi* tradisjon virker å være av en religiøs og kultisk karakter. Derfor bør ikke de kristne delta i ofringen av mat til de avdøde åndene. Hvis de derimot gjør dette, er de med på å bekrefte at de avdødes ånder lever. For å sette det på spissen, kan vi si at kristne skal unngå de kultiske ritualene mens selve maten er tillatt å spise. Dette er i grunn prinsippet til Paulus. Men, som ”Susanna” forteller, er det ikke alltid like lett å skille disse to i praksis.

Hvis de kristne tobaneserne likevel deltar i måltidene er dette med på å opprettholde og forsterke samholdet i familien. Dette kan også bidra til at spenningsnivået minskes. Det er riktignok viktig å forklare hensikten med dette, nemlig at deltakelsen ikke er identisk med å delta i ofringene og at de avstår fra den religiøse betydningen. Ved å klargjøre dette kan den ikke-kristne familien forstå at kristendommen ikke er en synkretistisk religion.

Det skal dog sies at selv om mat er nøytralt, så betyr ikke det at kristne skal hengi seg til kulinariske opplevelser uten å tenke seg om. Som Rom 14: 14-15 viser, kan vi såre de rundt oss ved å spise mat andre oppfatter som ”urent”. Derfor må folket tenke seg om og gå fram med kjærlighet, som foreskrevet av Skriften.

8.3 ”Selv-teologiseringen”

8.3.1 En ny kontekstualisert praksis

Først ønsker jeg å påpeke at min hensikt med dette punktet er kun å være antydende. Jeg mener at teologien er preget av teologenes kulturelle sammenheng, og derfor er jeg ikke egnet til å foreskrive en ny kontekstualisert praksis for kirken i Indonesia³⁹⁴. Det jeg derimot vil gjøre er å antyde noen kriterier og premisser som bør ligge til grunn.

³⁹³ Intervju 7 med ”Susanna” våren 2011

³⁹⁴ Som forklart i innledningen, er det de lokale kristne som selv må finne løsninger på de kulturelle problemene (i overensstemmelse med Bibelen). Jf. Hiebert 1985: 198. Jf. Bevans sine synspunkter om at de utenlandske misjonærene ikke skal drive kontekstualisering. Bevans 2003: 19

På dette området var Paulus en frontfigur, som plantet flere kirker enn noen annen i sin tid. Som vi vet, tok han sikte på å forkynne evangeliet der hvor Kristus var ukjent (Rom 15: 20). For å gjøre dette brukte han ulike strategier. For å nå fram til jødene siterte han for eksempel Det gamle testamente. Han lot Timoteus bli omskjæret i Lystra for å rydde av veien hindringer i evangeliseringen blant jødene (Apg 16,3). Han var med andre ord villig til å gjøre seg til "tjener" for alle mennesker, hvor han var veldig tilpasningsdyktig (1 Kor 9: 20-22). Dette betyr imidlertid ikke at han lot evangeliet bli synkretistisk eller kompromittert. Det han simpelt hen gjorde var å finne "en felles plattform" for å kunne identifisere seg med folket. Han forstod at da vil det bli lettere for folket å åpne seg, og dette må vi fortsette med å bruke i dag.

I land hvor forfedredyrkelsen er utbredt, opplever dessverre mange mennesker at forkynnelsen av evangeliet er lite relevant for deres kultur. Dette fikk jeg blant annet høre fra ulike hold i Indonesia. Da mener jeg at det er formidlingen av budskapet som støter folk vekk, ikke selve budskapet. Det nye testamentet har en rekke eksempler på at mennesker kommer til tro når budskapet blir kontekstualisert. Et klassisk eksempel er når Paulus taler i synagogen i Antiokia (Apg 13: 13-47) og når han taler på Akropolis (Apg 17: 22-31). Her ser vi at budskapet er det samme, men kommunikasjonen er forskjellig. Dette er kjennetegnet for Paulus: han var flink til å tilpasse kommunikasjonen sin til tilhørerne.

I talen sin på Akropolis henviser han til dikt av hedensk opprinnelse (Apg 17: 28). Det som er veldig interessant er at han fant noe med sannhet i seg, som han brukte videre som utgangspunkt for å formidle sitt budskap. Han fant med andre ord en felles plattform og tolket diktene dit hen at det passet hans hensikt.

Her ligger et viktig poeng som jeg ønsker å påpeke. Paulus forstod godt den greske kulturen og tankegangen til folket. Ved hjelp av denne kunnskapen, brukte han deres tro (dvs hva de trodde på) som utgangspunkt for å formidle sitt budskap. Med andre ord: han skilte mellom hva som er religiøst og kulturelt akseptabelt/ikke akseptabel. Det er der hovedfokuset skal ligge. For at kirken i Indonesia skal kunne bruke samme kontekstualiseringsstrategi som Paulus, er det viktig å skille mellom disse to. Hvis det ikke er noe galt eller feil med selve innholdet, kan det anvendes og settes i ny mening og praksis - på samme måte som Paulus gjorde. Hvis innholdet derimot ikke er riktig, må det reformeres eller forvandles. Til syvende og sist er det forholdet mellom akseptabelt og ikke akseptabelt, ut fra kristen teologi, som er det avgjørende.

8.3.2 Evangeliet og kulturen

På apostelmøtet i Jerusalem ble det fastslått at konverteringen til kristendommen ikke skulle være synonymt med å skifte kultur. Folket skulle få lov til å bli en kristen innenfor sin egen kultur (Apg 15: 6-21).

Av denne grunn kan vi si at evangeliet ikke tilhører en bestemt kultur, mener Hiebert. Dette er Gud sin åpenbaring som er for alle folk. Det som imidlertid er viktig er at dette blir forstått og uttrykt i menneskelige kulturelle former. Det betyr ikke at evangeliet skal bli begrenset til kulturelle rammer³⁹⁵.

Selve hjertet i en kultur (med verdensbildet) vil utvilsomt bli påvirket når det møter evangeliet. De grunnleggende prinsippene i kulturen vil bli utfordret, og da oppstår en spenning som Hiebert forklarer på ulike måter. Den spenningen jeg ønsker å belyse er hva Hiebert kaller ”*Evangeliet til kulturen*”. Dette går ut på at kulturen blir utfordret av evangeliet. Det jeg ønsker å påpeke er at enhver kultur har visse elementer som er positive, og som kan brukes av de kristne. Den teologien som ligger grunn for utviklingen av den kontekstualiserte praksisen bør både bekrefte de positive verdiene og samtidig utfordre de deler i kulturen som har demoniske krefter. Dette er *evangeliets profetiske funksjon*³⁹⁶.

Derfor, når en ny kristen kontekstuell praksis skal etableres av de lokale kristne, mener jeg at følgende kriterier bør ligge til grunn: (1) *Kontekstualiseringen bør respektere Bibelens autoritet og avspeile dens tro og etikk*³⁹⁷. (2) *Kontekstualiseringen bør vise hensyn til de positive sidene ved forfedredyrkelsen*. (3) *Kontekstualiseringen bør unngå en dobbel religiøsitet* (det vil si at det ikke eksisterer to typer ritualer side om side i kirken)³⁹⁸.

8.4 Min forståelse av forfedrenes ånder

Under dette punktet ønsker jeg å komme med mine egne normative utsagn om hvem forfedrene er. Jeg har lenge lurt på hvem forfedrene egentlig er. Er troen på dette bare overtro? Er det fiksjon? Eller er det noe annet som står bak forfedrenes ånder?

I kapittel seks, under punkt 6.3.4, så vi at ”Peter” og ”Lisa” kjempet med åndsmaktene. Den ene hadde ikke fred i sitt hjerte og klarte ikke å lese Guds ord, mens den andre ikke tålte å høre Guds ord. Dette hendte med dem begge etter at de fikk ”behandling” hos den lokale datu. Ut fra hva de fortalte, tror jeg at begge fikk en ånd i seg. Jeg vil ikke si at

³⁹⁵ Hiebert 1985: 30

³⁹⁶ ”The gospel serves a prophetic function, showing us the way God intended us to live as human beings and judging our lives and our cultures by those norms”. Hiebert 1985: 56

³⁹⁷ Kristne har siden Jesu tid anerkjent at Skriften er inspirert av Gud og at den har høyeste autoritet i alle saker som angår tro og oppførsel (2 Tim 3:16). Enhver teologi som ikke støtter dette står i fare for å være ikke-kristen

³⁹⁸ Jf. kriteriene til R. Musasiwa i sin artikkel om kontekstualisering i Corrie 2007 (red): 70

de var besatt av en ond ånd, men at det var en åndskraft som plaget dem begge virker for meg å være opplagt.

Her mener vi kan trekke ut et viktig poeng her. Uansett hva vi kaller åndene til forfedrene, så mener jeg ut fra et kristent perspektiv at vi kan se på åndene som demoniske krefter (jf. 5 Mos 4:19; 32:17; Sal 96:5; 106: 37; Jes 8:19; 19:3; 1 Kor 10: 19-20). Dette mener jeg også er i tråd med Paulus' teologi (som forklart i forrige kapittel under punkt 7.4.3).

Mange vil nok ikke være så direkte å si at det er demoner som står bak forfedrenes ånder. Dette kan være fordi noen mennesker oppfatter åndene umiddelbart som gode. Jeg tror at hvis tobaneserne involverer seg med åndene, for eksempel ved å be til dem, da vil dette komme i konflikt med kristen tro. Andre vil kanskje betrakte åndene som gode, fordi de blir lurt av åndene til å tro at de oppnår noe i samarbeid med dem. Det er fullt mulig. Som Justin Martyr påpekte, kan demonene bruke avgudene for å narre og lede mennesker vekk fra Gud (jf. 7.4.3).

Men hvorfor fortsetter likevel så mange med denne tradisjonen? Det er helt klart ulike grunner for dette. Enkelte klarer rett og slett ikke å gi slipp på "den gamle religionen", enten fordi de frykter hva åndene kan gjøre eller fordi det kan ramme familiesolidariteten³⁹⁹. Noen fortsetter også med dette i ren ærbødighet overfor sine foreldre⁴⁰⁰. Andre derimot har til og med erfart at åndene har prøvd å skade eller drepe de - etter at vedkommende har prøvd å "flykte" fra "den gamle religion"⁴⁰¹.

I den litterære undersøkelse om forfedredyrkelsen fra kapittel fem, under punkt 5.4, så vi at det er en utbredt tanke i Indonesia om at forfedrene er velvillige. Dette skjer kun hvis åndene blir bæret og ofret til. Flere forskere har også kommentert at dette "gjensidige forholdet" ikke blir styrt av noe moralsk hensyn. Det betyr altså at forfedrene ikke straffer lovbrudd mot en etisk kode, men at de vil ha hevn for mangel på oppmerksomhet⁴⁰². Dette er veldig interessant fordi etter min mening viser dette at åndene er selvopptatte. Åndene vil altså ha oppmerksomhet, gjerne i form av mat og penger. Det tyder på at det kanskje ikke er forfedrene, men demoner som står bak.

³⁹⁹ Intervju 1 med "Anna" våren 2011

⁴⁰⁰ Intervju 8 med "Tobias" våren 2011

⁴⁰¹ Intervju 6 med "Daniel" våren 2011

⁴⁰² Chambert-Loir og Reid 2002: xv-xvi, xxi; Hasselgren 2000: 71

8.5 Konklusjon

I dette kapitlet har vi forsøkt å vurdere de gamle skikkene fra forfedrekulten. Vi valgte bevisst å gjøre dette kun i lys av Bibelen, uten å bruke en annen tilnærming og vurderingsnorm.

Vi har sett på flere av Bibelens retningslinjer og premisser som kan fungere som rettesnor for kirken i Indonesia. De har vært med på å klargjøre hva som er rett og galt for tobaneserne. Vi kom fram til at visse elementer fra forfedredyrkelsens skikker skal unngås, da de er i direkte konflikt med Skriftens lære. Andre derimot er ikke av en kultisk (altså religiøs) karakter, og kan derfor brukes (og anvendes til en ny kontekstualisert praksis).

Vi drøftet saken med kultiske måltider og mat innviet til åndene, og kom fram til at de kristne tobanesere skal unngå de kultiske ritualene mens selve maten er tillatt å spise (hvis de ikke på forhånd er informert om at maten er innviet til åndene). Selv om dette er prinsippet til Paulus, er det imidlertid ikke alltid enkelt å gjennomføre det i praksis for de lokale. Grunnregelen bør være at skikkene som ikke er av religiøs karakter, kan benyttes videre og anvendes i en ny praksis. Dette gjelder så lenge skikkene ikke fører til at en er et dårlig vitne eller at andre får ”skadet samvittighet”. Til syvende og sist er det forholdet mellom akseptabelt og ikke akseptabelt, ut fra kristen teologi, som er det avgjørende når de lokale skal drive selv-teologisering.

9. Konklusjon

9.1 Oppsummering og konklusjon

Nå har vi kommet ved veis ende, og da er det på tide å samle sammen de ulike trådene. Da jeg begynte å arbeide med denne avhandlingen, var målet mitt å lære hvordan vi skal forstå forfedredyrkelsen i Indonesia. Jeg ønsket også å vite hvordan kirken i Indonesia skal forholde seg til dette fenomenet. For å finne ut av dette tok vi hensyn til tre underproblemstillinger:

1. Hva er den religionsvitenskapelige og sosialantropologiske forståelsen av fenomenet forfedredyrkelse?
2. Hvilke utfordringer står kirken og misjonsarbeidet overfor i møte med dette fenomenet i dag?
3. Hvordan skal vi teologisk vurdere de ulike aspektene ved forfedrekulten?

For å løse de to første spørsmålene ble det tidlig klart for meg at jeg ville bruke to ulike tilnærminger. Den ene bestod av et litteratur studium og det andre av et kvalitativt studie. Jeg valgte den kvalitative metoden fordi jeg ønsket en metode med en narrativ tilnærming som gir rom for nyansering og fleksibilitet. Og for at jeg skulle klare å besvare problemstillingen som lå til grunn for avhandlingen, ønsket jeg å finne en teoretisk ramme (eller strategi) for selve studiet. Vi endte til slutt opp med den kritiske kontekstualiseringen - som ble ansett som best egnet for vårt tema.

La oss bevege oss over til den første underproblemstillingen. Fra den litterære undersøkelse om forfedredyrkelsen forstod vi hvilken grunnleggende rolle fenomenet har i ulike religioner. Det betyr at forfedrekulten ikke kan skilles ut fra religionen som en isolert praksis. Selve fenomenet er nært knyttet sammen med kulturen og religionen, og derfor blir det vanskelig å operere med skiller mellom dem.

Det som er en grunnleggende tankegang i forfedredyrkelsen er at de avdøde fortsatt eksisterer og at de levende kan kommunisere med de døde. Folkets verdensbilde og kosmologi er preget av at åndene skal tilfredsstilles og bæres. Mange kristne batakere er overbevist om at det er et gjensidig forhold mellom begge parter. Hvis åndene ikke får oppmerksomhet, noe de har krav på, søker de gjerne hevn for mangel på dette. Hvis menneskene er trofaste i bønn og ofring til åndene, kan de i retur forvente velsignelse og velstand.

Det folkeslaget som jeg konsentrerte meg om, toba-batakene, har et verdensbilde som skiller seg ut fra det som er vanlig i vestlige land. De har et holistisk verdensbilde, hvor ”den midterste” sonen med forfedre og demoner er sentral og virkelig. Dette utgjør noe av grunnen til at det er vanskelig å skille forfedredyrkelsen ut fra religionen. I et holistisk verdensbilde glir nemlig virkelighetsoppfatningen, religionen og kulturen inn i hverandre.

Adat kulturen er et viktig og sentralt element i det å forstå forfedredyrkelsen hos toba-batakene. For dem er dette en rettesnor i livet, som smelter sammen kultur, religion og det sosiale samspillet mellom mennesker. Dette er også en av de store utfordringene for den lokale kirken. Dette har blitt overlevert gjennom mange generasjoner, og de lokale tror også at denne tradisjonen stammer fra den høyeste gud.

Da går vi over til den neste underproblemstillingen. Noen av utfordringene som den lokale kirken står overfor i møte med forfedredyrkelsen fremgår fra det jeg skrevet til nå. To andre klare utfordringer som kirken bør være klar over og samtidig ta tak i (i den grad det er mulig) er de to motivasjonsfaktorene som ble utpekt tidligere i avhandlingen. Da tenker jeg på *familiesolidaritet* og *frykt*. Betydningen av disse to ble ekstra klar da vi så de i lys av det kvalitative arbeidet.

Fra feltarbeidet viste flere informanter tegn på at de to identifiserte motivasjonsfaktorene faktisk var medvirkende til at de ikke sluttet med forfedredyrkelsen. Noen var redde for en eventuell straff fra åndene eller familien. Andre var redd for å bli ekskludert fra samfunnet og familien, og fortsatte derfor med skikkene slik at familiesolidariteten ikke skulle bli svekket. For enkelte er *familie fromhet* så viktig at det ikke kan nedprioriteres.

Selv om informantene er kristne har de hatt og/eller fortsatt har et forhold til ritualene fra ”den gamle religion”. Noen lever videre med bestemte tradisjoner - blant annet fordi de ikke klarer å gi slipp på sitt ”gamle liv”. *Tondi* kulten er en av grunnene til dette. Mange batakere betrakter *tondien* som en ånd som lever inni dem. Spesielt toba-batakene har et levende forhold til *tondien*, ettersom en alltid skal være på jakt etter å styrke denne. For flere er forfedrenes ånder en god kilde til å styrke sin egen *tondi*, og derfor oppsøker mange tobanesere nettopp dette gjennom forfedredyrkelse.

Andre utfordringer som kom fram i det kvalitative arbeidet, og som kirken tydelig står overfor, er (1) *mangel på kunnskap og undervisning om den kristne tro*. Blant noen av informantene virker det som at de etterlyser kunnskap om hvordan de skal takle utfordringene med åndene som ikke vil gi slipp på de. Flere savnet tips og veiledning om hvordan de kunne bruke Bibelen for å fjerne åndene. Hvis Batakkirken fokuserer mer på undervisning om hva

den kristne tro innebærer og hvordan Bibelen skal brukes (i hvert fall for de som ønsker dette), da vil flere tobanesere, som mine informanter, stå sterkere til å vite hva som er rett og galt, og samtidig stå sterkere til å si nei til åndene.

En annen utfordring er (2) *problemet med dobbel religiøsitet*. Dette virker å være utbredt blant en del av de kristne tobaneserne. Det virker som at flere lever et liv hvor de praktiserer to forskjellige religioner samtidig. Noen praktiserer skikker fra den gamle religion, som er i konflikt med kristendommen, samtidig som at de er åndelige ledere i kirken. De lever med en slik dobbel religiøsitet - ubevisst om at dette ikke er i tråd med Skriftens tro og lære.

Den tredje og siste problemstillingen i dette studiet var knyttet til en teologisk vurdering av ulike aspekter ved forfedredyrkelsen. Ved å blant annet bruke forskjellige tekster fra Bibelen lærte vi at åndemaning og kontakt med de døde ikke er tillatt. Vi fikk også hjelp av Paulus' retningslinjer fra 1 Kor 8-10, slik at praksisen rundt avgudsoffer kunne bli klargjort. Til slutt landet vi på at når det er snakk om tilbedelse til forfedrene, da inngår forfedrekulten i avgudsdyrkelsen.

9.2 Veien videre

Det viktigste som jeg har funnet ut og lært i arbeidet med dette temaet er utvilsomt hvor stor del forfedredyrkelsen i Indonesia har i mange menneskers liv. Og ikke minst hvilken makt åndene har over folket. Det gjorde et sterkt inntrykk. Jeg hadde ikke på forhånd trodd at så mange er/føler seg bundet til forfedrenes ånder. Dette er helt tydelig noe som misjonærene og kirken må ta på alvor i tiden framover.

I og med at forfedredyrkelsen er en så stor del av folkets identitet, kultur og religion (og dermed sentralt i deres verdensbilde), bør vi som misjonærer, inkludert kirken i landet, være varsomme med hva vi sier og gjør. Det er også viktig å være tålmodig, for som vi har sett tidligere, er det innerste i en kultur, og det innerste i et verdensbilde, det som tar lengst tid å forandre.

Det er også viktig at vi som kristne kan imøtekomme denne kulturen og samtidig vise respekt. Vi kjenner veldig lite til fenomenet, sammenlignet med de lokale som lever med dette hver dag. Det betyr imidlertid ikke at vi skal akseptere alt og si at det er greit. Vi må likevel fastholde de klare retningslinjene i Skriften.

Etter min mening er forfedredyrkelsen i Indonesia en stor missiologisk utfordring for kirke- og misjonsarbeidet. Det har vært utfordrende i mange år, det er fortsatt det samme i dag, og det vil sannsynligvis fortsette slik i framtiden. Derfor bør vi rette fokuset mer på dette fenomenet. Spesielt i den vestlige verden blir dette belyst alt for lite. Det er viktig å belyse det

fra ulike vinkler, i hvert fall for utenforstående som møter denne kulturen for første gang.

Vi burde gjøre som Paulus foreskriver i 1 Kor 10: 31-32. Uansett om vi spiser eller drikker, så bør vi gjøre det til Guds ære. Vi må heller ikke være til anstøt for noen, sier han. Paulus anbefaler at korintermenigheten finner en balansegang mellom det å ære Gud og samtidig respektere kulturer. Vi bør gjøre begge.

10. Bibliografi

10.1 Upubliserte kilder

Magnus Gillebo sin samling, Oslo.

- Intervjuguide på engelsk delt ut til 8 informanter.
- Kassettopptak av intervju 1 med ”Anna”, Indonesia våren 2011.
- Kassettopptak av intervju 2 med ”misjonær”, Indonesia våren 2011.
- Kassettopptak av intervju 3 med ”Mark”, Indonesia våren 2011.
- Kassettopptak av intervju 4 med ”Peter”, Indonesia våren 2011.
- Kassettopptak av intervju 5 med ”Lisa”, Indonesia våren 2011.
- Kassettopptak av intervju 6 med ”Daniel”, Indonesia våren 2011.
- Kassettopptak av intervju 7 med ”Susanna”, Indonesia våren 2011.
- Kassettopptak av intervju 8 med ”Tobias”, Indonesia våren 2011.

10.2 Publiserte kilder

- Amaladoss, M.: Double Religious Belonging and Liminality, in *Vidyajyot Journal of Theological Reflection* nr. 66 (2002), s. 21-34.
- Andaya, L. Y.: The trans-Sumatra Trade and the ethnicization of the 'Batak', in *Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde* nr.158 (2002), s. 367-409.
- Anderson, A. H.: *Moya: The Holy Spirit in an African context*. Pretoria, Unisa Press: 1991.
- Anh, T.: *Tin Nguong Viet Nam I*. Saigon, Hoa Dang: 1969.
- Aritonang, J. S og Steenbrink, K.: *A History of Christianity in Indonesia*. Leiden, E. J. Brill: 2008.
- Aritonang, J. S: *Mission schools in Batakland 1861-1940*. Leiden, E. J. Brill: 1994.
- *Aschehoug og Gyldendals Store norske leksikon*. Oslo, Kunnskapsforlaget: 1997.
- Bediako, K.: *Jesus in African Culture: A Ghanaian Perspective*. Accra, Asempa Publishers: 1990.
- Berentsen, J. M, Engelsviken, T. og Jørgensen, K.: *Missiologi i dag*. Oslo, Universitetsforlaget: 1994.
- Berentsen, J. M, Engelsviken, T. og Jørgensen, K.: *Missiologi i dag* (2.utg.). Oslo, Universitetsforlaget: 2004.
- Berentsen, J. M.: *Grave and Gospel*. Leiden, E. J. Brill: 1985.
- Bevans, S. B.: *Models of Contextual Theology*. New York, Orbis Books: 2003.
- *Bibelen*, NB-94. Gjøvik: Norsk Bibel.

- Bong, R. R. (red): *Christian Alternatives to Ancestor Practices*. Taiwan, Asian Theological Association: 1985.
- Bosch, D.: *Transforming mission: Paradigm shifts in theology of mission*. Maryknoll, Orbis Books: 1991.
- Brunstad, P. O.: *Ungdom og livstolkning*. Trondheim, Tapir Forlag: 1998.
- Chambert-Loir, H. og Reid A.: *The Potent Dead*. Crows Nest, Australia, Allen & Unwin Pty LTD: 2002.
- Chao, J.: Christianization of Chinese culture: an evangelical approach. In *Transformation: An International Journal of Holistic Mission studies* nr. 17 (2000), s. 98-104.
- Christensen, D. L.: *Word Biblical Commentary: Deuteronomy 1:1-21:9. Vol. 6*. Nashville, Thomas Nelson Publishers: 2001.
- Corrie, J. (red): *Dictionary of Mission Theology*. Downers Grove, Inter-Varsity Press: 2007.
- Cragg, K.: *Christianity in World Perspective*. London, Lutherworth Press: 1968.
- Dale, K. J.: Why the slow growth of Japanese church? In *Missiology: An International Review* nr. 26 (1998), s. 275-288.
- Dalland, O.: *Metode og oppgaveskriving for studenter*. Oslo, Gyldendal Norsk Forlag: 2004.
- Darmaputera, E.: *Pancasila and the search for identity and modernity in Indonesian society*. Leiden, E. J. Brill: 1988.
- Dorney, S.: *Papua New Guinea: People Politics and History Since 1975*. Milsons Point, NSW: Random House. 1990.
- Fischer, S.: 1 Samuel 28: The woman of Endor - who is she and what does Saul see? I *Old Testament Essays* nr. 14 (2001): s. 26-46.
- Fowler, C. T.: The Ecological Implications of Ancestral Religion and Reciprocal Exchange in a Sacred Forest in Karendi. In *Worldviews* nr. 7 (2003): 303-329.
- Friend, T.: *Indonesian Destinies*. Harvard, University Press: 2003.
- Garland, D. E.: *1 Corinthians: Baker Exegetical Commentary on the New Testament*. Grand Rapids, Baker Books: 2003.
- Geertz, C.: *The Interpretation of Cultures: Selected Essays*. New York, Basic Books: 1973.
- Geertz, C.: *The Religion of Java*. Chicago, The University of Chicago Press: 1960.
- Gehman, R. J.: *Who are the living-dead? A theology of Death, Life After Death and the Living-Dead*. Nairobi, Evangel Publishing House: 1999.
- Gilliland, D. S (red): *The Word Among Us: Contextualizing Theology for Mission Today*. Dallas, Word Publishers: 1989.

- Goh, R.: *Christianity in Southeast Asia*. Singapore, Institute of Southeast Asian Studies: 2005.
- Gooch, P.: *Dangerous Food: 1 Corinthians 8-10 in Its context*. Waterloo, Wilfrid Laurier University Press: 1993.
- Gripsrud, G, Olsson, U. H, Silkoset, U.: *Metode og dataanalyse*. Kristiansand, Høyskoleforlaget: 2004.
- Gundry, R. H.: *Soma in Biblical Theology*. Grand Rapids, Zondervan Press: 1987.
- Hartley, J. E.: *Word Biblical Commentary: Leviticus. Vol. 4*. Dallas, Word Books Publisher: 1992.
- Hasselgren, J.: *Rural Batak, kings in Medan: the development of Toba Batak ethno-religious identity in Medan, Indonesia, 1912-1965*. Uppsala, Uppsala University: 2000.
- Hawthorne, G.F, Martin, R.P. og Reid, D.G. (red): *Dictionary of Paul and his letters*. Downers Grove, Inter-Varsity Press: 1993.
- Hegstad, H.: *Den virkelige kirke. Bidrag til ekklesiologien*. Trondheim, Tapir Forlag: 2009.
- Hesselgrave, D.: *Communicating Christ Cross-culturally*. Zondervan Publishing House, Michigan: 1991.
- Hesselgrave, D.: *Paradigms in conflict: 10 key questions in Christian missions today*. Grand Rapids, Kregel Publications: 2005.
- Hesselgrave, D., Rommen, E.: *Contextualization: Meanings, Methods, and Models*. Grand Rapids, Baker Book House: 1989.
- Hiebert, P. G.: *Anthropological Insights for Missionaries*. Grand Rapids, Baker Book House: 1985.
- Hiebert, P. G.: *Anthropological Reflections on Missiological Issues*. Baker Books, Grand Rapids: 1994.
- Hiebert, P. G.: Critical contextualization. In *International Bulletin of Missionary Research* nr. 11 (1987), s. 104-11.
- Hiebert, P. G.: Critical contextualization, in *Missiology: An International Review* nr. 12 (1984): s. 287-296.
- Hiebert, P. G.: *Cultural Anthropology*. Philadelphia, J.B. Lippincott Company: 1976.
- Hiebert, P. G.: Cultural Differences and the Communication of the Gospel, in *Perspectives on the World Christian Movement* (2000), s. 373-383.
- Hiebert, P. G.: Missions and Anthropology: A Love/Hate Relationship. In *Missiology: An International Review* nr. 2 (1978): s. 169.

- Hiebert, P. G.: The Flaw of the Excluded Middle, in *Missiology: An International Review* nr. 10 (1982), s. 35-47.
- Hiebert, P. G.: *The Gospel in Human Context: Anthropological Explorations for Contemporary Missions*. Grand Rapids, Baker Academic: 2009.
- Hodge, A.A.: *Outlines of Theology*. Grand Rapids, Zondervan Press: 1972.
- Holme, I. M. og Solvang, B. K.: *Metodevalg og Metodebruk* (3.utg.) Oslo, Tano: 1996.
- Hwang B.: Ancestor cult today. In *Missiology: An International Review* nr. 5 (1977): 339-365.
- Johnston, P.: *Shades of Sheol*. Illinois, Inter-Varsity Press: 2002.
- Kaufman, Y.: *The Religion of Israel*. Chicago, University of Chicago Press: 1960.
- Kim, S. T.: *Contextualization and the Presbyterian Church in Korea*. Department of Missiology, Fuller Theological Seminary: 1991.
- Kim, C. H.: *Central Issues in Proclaiming the gospel to Korean Shamanists*. Department of Missiology, Concordia Theological Seminary: 1999.
- Klausen, A. M.: *Kultur, mønster og kaos*. Oslo, Gyldendal: 1992.
- Kraft, C.: *Anthropology for Christian Witness*. Maryknoll, N.Y., Orbis Books: 1996.
- Kraft, C.: *Christianity in culture: A study in dynamic biblical theologizing in cross-cultural perspective*. Maryknoll, N.Y., Orbis Books: 1979.
- Kreitzer, L. J.: *Jesus and God in Paul's Eschatology*. Sheffield, Journal for the Study of the Old Testament: 1987.
- Kruger, J.S, Lubbe, G. og Steyn, H.C.: *The human search for meaning: A multireligious introduction to the religions of humankind*. Cape Town, Via Afrika: 2002.
- Kvale, S.: *Det kvalitative forskningsintervju*. Stockholm, Gyldendal Norsk Forlag AS: 1997.
- Kvale, S.: *Det kvalitative forskningsintervju*. Stockholm, Gyldendal Norsk Forlag AS: 2002.
- Kvale, S. og Brinkmann, S.: *Interviews. Learning the Craft of Qualitative Research Interviewing*. (2. utg) Thousand Oaks, Sage Publications: 2009.
- Lee, J. Y. (ed): *Ancestor Worship and Christianity in Korea*. Wales, The Edwin Mellen Press: 1988.
- Lim, G.E.: Christianity Encounters Ancestor Worship in Taiwan. I *Evangelical Review of Theology* nr. 8(1984): s. 224-235.
- Loeb, E. M.: *Sumatra its history and people*. USA, Oxford University press: 1990.
- Love, R.: *Muslims, magic and the kingdom of God*. William Carey Library, Pasadena: 2000.

- Lowe, C.: *Honoring God and Family: A Christian Response to Idol Food in Chinese Popular Religion*. Bangalore, Theological Book Trust: 2001.
- Ma, G.: The ancestors' drawing power. In *Chinese sociology and Anthropology* nr. 37 (2004), s. 53-73.
- Mbiti, J. S.: *African Religions and Philosophy*. Oxford, Heinemann Educational Publishers: 1990.
- Miles, M. og Huberman M. A.: *An Expanded Sourcebook: Qualitative Data Analysis*, Thousand Oaks, SAGE Publications: 1994.
- Moreau, S.: *Evangelical Dictionary of World Missions*. Grand Rapids, Baker Books: 2000.
- Musk, B.A.: *Passionate Believing*. Turnbridge Wells, Monarch Publications: 1992.
- Myklebust, O. G.: *Misjonskunnskap: En innføring*. Oslo, Gyldendal: 1976.
- Müller-Krüger, T.: *Der Protestantismus in Indonesien*. Stuttgart, Evangelisches Verlagswerk: 1968.
- Neill, S.: *A History of Christian Mission*. Hamondsworth, Penguin Books: 1966.
- Newbigin, L.: *The Gospel in a Pluralistic Society*. Grand Rapid, Eerdmans Publishing Company: 1989.
- Nicholls, B. J.: *Contextualization: A Theology of Gospel and Culture*. Downers Grove, InterVarsity Press: 1979.
- Nida, E. A.: Missionaries and Anthropologists. In *Practical Anthropology* nr. 13 (1966), s. 273-277.
- Niebuhr, R.: *Christ and Culture*. NY, Harper and Row: 1951.
- Nishioka, Y. B.: Worldview Methodology in Mission Theology: A Comparison between Kraft's and Hiebert's Approaches. In *Missiology: An International Review* nr. 26 (1998): s. 457-476.
- Nolland, J.: *Word Biblical Commentary: Luke 18:35–24:53*. Dallas, TX: Word: 1993.
- Nyirongo, L.: *The Gods of Africa or the God of the Bible? The Snares of African traditional religion in Biblical Perspective*. Potchefstroom, IRS: 1997.
- O'Donovan, W.: *Biblical Christianity in African Perspective*. UK, Paternoster Press: 1996.
- Olupona, J. K.: *African Spirituality*. Michigan, Crossroad Publishing Company: 2000.
- Opsal, J. og Bakke, A. (ed.): *Mellom kors og halvmåne*. Oslo, Credo Forlag: 1994.
- Ott, C. og Netland, H. (red): *Globalizing Theology*. Grand Rapids, Baker Books: 2006.
- Ottosen, E. (red.): *Lundes etikkleksikon*. Oslo, Lunde forlag: 2003.
- Oppsal, J. og Bakke, A. (red): *Mellom kors og halvmåne*. Oslo, Credo Forlag: 1994.

- Oyama, E.: *Religions and Inculturation: Ebina Danjyo's Japanese Christianity Theology*. MA Thesis. University of St. Michael's College: 1999.
- Pedersen, P. B.: *Batak blood and protestant soul*. Grand Rapids, Michigan, William B. Eerdmans Publishing Company: 1970.
- Pedersen, P. B.: *Batak blood and protestant soul*. Gunung Mulia, Jakarta, BPK: 1975.
- Pocock, M., Van Rheenen, G., McConnell, D.: *The changing face of world missions*. Grand Rapids, Baker Books: 2005.
- Reid, D.: *New Wine: the cultural shaping of Japanese Christianity*. Berkeley, Asian Humanities Press: 1991.
- Reimer, R. The Religious Dimension of the Vietnamese Cult of the Ancestors. I *Missiology: An International Review* nr. 3 (1975): s. 155-168.
- Repstad, P.: *Mellom nærhet og distanse. Kvalitative metoder i samfunnsfag*. Oslo, Universitetsforlaget: 1998.
- Ricklefs, M. C.: *A History of Modern Indonesia since c.1300*. London: Macmillan Press: 1991.
- Rommen, E. og Corwin, G. (red.): *Missiology and the Social Sciences*. Pasadena, California, Evangelical Missiological Society: 1996.
- Rosner, B. S.: The concept of idolatry. I *Themelios* nr. 24 (1999): 21-30.
- Salamone, F. A.: Missionaries and Anthropologists: An Inquiry Into Their Ambivalent Relationship. In *Missiology: An International Review* nr. 14 (1986), s. 60, 67-68.
- Schreiner, L.: *Adat und evangelium*. Gunung Mulia, Jakarta, BPK: 1978.
- Schreiter, R. J.: *Constructing local theologies*. Maryknoll, Orbis Books: 1985.
- Schwarz, A.: *A Nation in Waiting: Indonesia in the 1990s*. Boulder, Westview Press: 1994.
- Schwarz, H.: *On the way to the future*. Augsburg, Fortress Publishing House: 1979.
- Scupin, R.: *Cultural Anthropology: A Global Perspective*. Prentice Hall, Pearson Education: 2011.
- Seland, T.: *Paulus i Polis*. Trondheim, Tapir Forlag: 2004.
- Silverman, D.: *Interpreting qualitative data*. London, SAGE Publications: 2006.
- Sianipar, F. H.: Religion and adat. In *The South East Asia Journal of Theology* nr. 14 (1973), s. 28-32.
- Sinaga, A. B.: *The Toba-Batak High God*. St. Augustin, West Germany, Anthropos Institute: 1981.
- Skarsaune, O.: *Troens ord*. Oslo, Luther Forlag: 1997.

- Solheim, D. og Sæverås, O.: *Innføring i Missiologi*. Stavanger, Lunde forlag og Bokhandel AS: 1992.
- Stauffer, A. (red): *Worship and Culture in Dialogue*. Geneva, The Lutheran World Federation: 1994.
- Stöhr, W. og Zoetmulder P.: *Die Religionen Indonesiens*. Stuttgart, Berlin: Kohlhammer Verlag: 1965.
- Stordalen, T.: *Støv og livspust*. Oslo, Universitetsforlaget: 1994.
- Stott, J. og Coote, R. T: *Gospel and Culture*. Wheaton, William Carey Library: 1979.
- Syrjänen, S.: *In Search of meaning and Identity*. Vammala, The Finnish Society for Missiology and Ecumenics: 1987.
- Taylor, J. G.: *Indonesia: Peoples and Histories*. London, Yale University Press: 2003.
- Thagaard, T.: *Systematikk og innlevelse. En innføring i kvalitativ metode*. Bergen, Fagbokforlaget: 2003.
- Thagaard, T.: *Systematikk og innlevelse. En innføring i kvalitativ metode*. (3.utg.) Bergen, Fagbokforlaget: 2009.
- Theron, P. F.: *African Traditional Cultures and the Church*. Pretoria: Institute for Missiological and Ecumenical Research: 1996.
- Tippett, A.: *Introduction to Missiology*. Pasadena, California, William Carey Library: 1987.
- Tobing, P. H.: *The structure of the Toba-Batak belief in the high God*. Amsterdam, Jacob Van Campen: 1963.
- Triebel, J.: Living Together with the Ancestors: Ancestor Veneration in Africa as a Challenge for Missiology. In *Missiology: An International Review* nr. 30 (2002): 187- 197.
- Unger, M.: *Unger's Commentary on the Old Testament*. Chicago, Moody Press: 1981.
- Vickers, A.: *A History of Modern Indonesia*. Cambridge New York, University Press: 2005.
- Vilby, K.: *Den globale reisen*. Oslo, Universitetsforlaget: 2006.
- Vinay, S. og Sugden, C. (red): *The church in response to human need*. Grand Rapids, Eerdmans Publications: 1987.
- Waaler, E.: Gudsbegrepet i Indonesias statsfilosofi, en analyse av Pancasila historiske utvikling og betydning. I *Norsk Tidsskrift for Misjon*, no. 1 (1997), s. 11-36.
- Wallace, A.: *Religion: An Anthropological View*. New York, Random House: 1966.
- Willis, A. T. Jr.: *Indonesian Revival* Pasadena, California, William Carey Library: 1977.
- Whiteman, D. (red): *Missiology Vol 17*, nr. 1: 1989.

- Witherington III, B.: *Conflict & Community in Corinth: A Socio-Rhetorical Commentary on 1 and 2 Corinthians*. Grand Rapids: Eerdmans Press: 1995.
- Yu, T.: Filial Piety: Some Observations on Its origin and Meaning in Confucian Understanding, in *Theology & Life* nr. 8 (1985), Hong Kong, Lutheran Theological Seminary, s. 15-32.
- Yung, H.: *Mangoes or Bananas?* Oxford, Regnum Books: 1997.

10.3 Internet kilder:

- BBC News (25.03.2004), *Suharto tops corruption rankings*. Lokalisert 19.11.11 på BBC News: <http://news.bbc.co.uk/2/hi/business/3567745.stm>
- CIA World Factbook (12.04.12), *Indonesia*. Lokalisert 25.02.12 på CIA World Factbook: <https://www.cia.gov/library/publications/the-world-factbook/geos/id.html>
- Den katolske kirke (29.05.10), *Helgener i Den katolske kirke - hvem, hva og hvorfor?* Lokalisert 29.05.12 på Den katolske kirke: <http://www.katolsk.no/tro/tema/helgener/artikler/helgener>
- Ethnologue (21.05.12), *Languages of Indonesia*. Lokalisert 21.05.12 på Ethnologue: www.ethnologue.com/show_country.asp?name=id
- Forskningsetisk bibliotek (07.01.10), *Kvalitativ metode*. Lokalisert 27.11.11 på Etikkom: <http://www.etikkom.no/Templates/Pages/FBIBArticle.aspx?id=1301&epslanguage=no>
- For Bibel og Bekjennelse (27.02.12), *Jeg forsaker djevelen*. Lokalisert 24.05.12 på For Bibel og Bekjennelse: http://www.fbb.nu/ressurs/vis/reidar_hvalvik_-_%2522jeg_forsaker_djevelen...%2522._forsakelse_og_nytt_liv_-_noen_glimt_fra_den_eldste_kirke__10772/
- High Beam Research (01.01.05), *Ancestors: Ancestor Worship*. Lokalisert 27.02.12 på Encyclopedia of Religion - High Beam Research: <http://www.highbeam.com/doc/1G2-3424500146.html>
- Joshua Project (27.04.12), *Batak, Toba of Indonesia*. Lokalisert 27.04.12 på Joshua Project: <http://www.joshuaproject.net/people-profile.php?peo3=10723&rog3=ID>
- Orthodox Europe (02.06.12), *The Descent of Christ into Hades in Eastern and Western Theological Traditions*. Lokalisert 02.06.12 på Orthodox Europe: <http://orthodoxeurope.org/page/11/1/5.aspx>
- Store norske leksikon (27.01.12), *Hong Kong*. Lokalisert 23.05.12 på Store Norske Leksikon: http://snl.no/Hong_Kong
- Store norske leksikon (14.02.09), *Indonesia- befolkning*. Lokalisert 20.04.12 på Store

- Norske Leksikon: <http://snl.no/Indonesia/befolkning>
- Store norske leksikon (14.02.09), *Indonesia- religion*. Lokalisert 20.04.12 på Store Norske Leksikon: <http://snl.no/Indonesia/religion>
 - Store norske leksikon (08.07.10), *Indonesia*. Lokalisert 20.04.12 på Store Norske Leksikon: <http://snl.no/Indonesia>
 - Store norske leksikon (10.02.12), *Kognitiv dissonans*. Lokalisert 03.03.12 på Store Norske Leksikon: http://snl.no/kognitiv_dissonans
 - The Carter Center (22.09.04), *Postelection Statement on Indonesia Election*. Jakarta: Eric Bjornlund, Lokalisert 11.12.10 på The Carter Center: <http://www.cartercenter.org/news/documents/doc1828.html>
 - The Independent UK news (28.01.08), *Suharto, tyrant of Indonesia, dies without facing justice*. London: Kathy Marks, Asia-Pacific Correspondent, Lokalisert 26.11.10 på Independent: <http://www.independent.co.uk/news/world/asia/suharto-tyrant-of-indonesia-dies-without-facing-justice-774868.html>
 - The Jakarta Globe (09.03.10) *Indonesia is Seen as Most Corrupt Nation in Asia- Pacific Region*. Jakarta, Lokalisert 26.11.10 på The Jakarta Globe: <http://www.thejakartaglobe.com/home/indonesia-is-seen-as-most-corrupt-nation-in- asia-pacific-region/362782>
 - The Sydney Morning Herald (28.01.2008), *No end to ambition*. Lokalisert 24.02.12 på The Sydney Morning Herald: <http://www.smh.com.au/news/world/no-end-to-ambition/2008/01/27/1201368944638.html>