

Politisk teologi under Bo-treet

En kvalitativ analyse av baptistpastorers politisk teologi i det buddhistiske
majoritetssamfunnet i Myanmar



Figur 1: Bo-treet er symbol på den buddhistiske lære og sfære, da det var under et slikt tre Buddha selv skal ha blitt opplyst. Foto: Privat fra Bagan, Myanmar, høsten 2019.

Kristin Askjer Lien

Iselin Frydenlund

Dr. Iselin Frydenlund, Professor i religionsstudier

MF vitenskapelig høyskole for teologi, religion og samfunn

AVH5035: Masteroppgave i Religion, Society and Global Issues (60 ECTS), vår 2021

Antall ord: 38 975



Forord

Året 2020 ble omtrent alt annet enn noen kunne forestille seg. Heldigvis for min del, rakk jeg å gjøre åtte intervju før verden stengte ned og vi alle ble forvist til hjemmekontor. Jeg er så takknemlig for alle som har hjulpet meg på veien mot mål. Tusen takk til Iselin for stødig, varm og ærlig veiledning. Jeg hadde aldri havnet i Myanmar om det ikke var for ditt arbeid, undervisning og inspirasjon.

Takk til alle informanter for å ha åpnet opp, latt meg stille all verdens spørsmål og vært gjestmilde. Takk til min studieassistent og døråpner for å ha hjulpet meg å overkomme språklige og kulturelle barrierer, og ikke minst for å sette meg i kontakt med informantene.

Reisen til og oppholdet i Myanmar ble fullstendig dekket gjennom et stipend gjennom MF og skolens akademiske samarbeidsprosjekt som er støttet av NorPart. Også en studietur med fagundervisning i Yangon tidlig 2019 ble dekket av samme ordning. Jeg ville virkelig ikke hatt mulighet foruten støtten, så tusen takk for det.

Takk til min kjære familie som ikke bare har korrekturlest, men også har gitt gode råd, besøkt meg i Myanmar, gitt meg nødvendige pauser og masse god mat. Takk til Hanna for sparring, latter og inspirasjon. Takk til Karen, Eivind og Hildegunn for korrekturlesing. Og tusen takk til Øyvind, som ikke finnes interessert i det jeg studerer, men likevel støtter, klemmer og heier hver eneste dag. Du er min trygghet.

Sammendrag

Kristne i Myanmar er en liten minoritet, som det ikke er forsket mye på siden landet begynte en demokratiseringsprosess i 2011. På grunn av minoritetens situasjon som undertrykket, borgerkriger og en særegen variant av sekularisme, er det relevant å analysere kristnes politiske teologi.

Denne masteroppgaven adresserer forskningsspørsmålet: *Hvordan forstår pastorer fra baptistkirkene i Yangon, Myanmar, politisk teologi og hvordan forstår de sin egen praksis knyttet til dette feltet?*

Opgaven er basert på empirisk materiale samlet inn gjennom et feltarbeid i Yangon. Det er en kvalitativ analyse av åtte baptistpastorers politisk teologi i det buddhistiske majoritetssamfunnet i Myanmar. Ved hjelp av de fire analytiske kategoriene *politikk, samspill mellom religion og politikk, borgerkrig* og *minoritetsperspektiv* har denne analysen ledet til fire sentrale funn. De er:

1. Informantene hadde en smal definisjon av *politikk*. De definerte i all hovedsak kun formell, institusjonalisert politikk som *politikk*. Det var derimot et bredt spenn i deres forståelser for hva *politiske handlinger* er.
2. Den baptistiske kirken i Myanmar har tradisjonelt sett underkastet seg myndighetene basert på bibelteksten Romerne 13:1-7. Informantene problematiserte i stor grad en slik politisk teologi og tok til orde for at kristne bør engasjere seg i politikk.
3. Samtlige pastorer ønsket en ikkevoldelig løsning på borgerkrigene i Myanmar. Likevel mente seks av åtte informanter at krig kan rettferdiggjøres, mens to av informantene var uttalte pasifister. Informantene så på religiøse ledere, som spiller en sentral rolle det burmesiske samfunnet, som nøkkelfigurer i fredsarbeid.
4. Undertrykkelse og diskriminering preger pastorenes politiske teologi, men de opplevde å ha større religionsfrihet under National League for Democracy (NLD) sin ledelse mellom 2015-2021. De håpet likevel på at det burmesiske demokratiet skulle utvikle seg i en mer «liberal-demokratisk» retning.

Disse funnene viser at informantene har utviklet en kontekstualisert politisk teologi, som både er formet av klassisk, baptistisk teologi og den buddhistisk-burmesiske konteksten de befinner seg i.

Forkortelser

EAO: Ethnic Armed Organization

NLD: National League for Democracy

MaHaNa: State Sangha Mahā Nāyaka Committee

MBC: Myanmar Baptist Convention

MCC: Myanmar Council of Churches

MIT: Myanmar Institute of Theology

MP: Member of Parliament

USDP: Union Solidarity and Development Party

SLORC: State Law and Order Restoration Council

Innholdsfortegnelse

Forord	iii
Sammendrag	iv
Forkortelser	v
Innledning	1
Bakgrunn	1
Hvorfor skrive om Myanmar?	2
Problemstilling og forskningsspørsmål	3
Hensikt, intensjon og mål	3
Bakgrunn	5
En liten gruppe, men størst blant minoritetene	5
Politisk teologi	8
Europeiske begrep i en burmesisk kontekst	9
Hva er egentlig politisk teologi?	10
Fler-religiøse samfunn	10
Skille mellom kirke og stat	11
Troens voldelige potensial	13
«Under the Bo-tree»	13
Historisk kontekst	15
Århundrer med buddhisme og kongedømmer	15
En brokete kirkehistorie i Myanmar	16
Britisk kolonistyre	16
Seperasjon av politikk og religion	17
Nasjonalisme og kristendom	18
En utfordrende frigjøringstid	19
Et demokratis spede begynnelse og korte liv	19
Kupp og autoritært regime	20
Undertrykkelse av befolkningen	21
8.8.88	22
Nok en grunnlov	23
Et åpent kvasi-demokrati	23
Religion og politikk i kontekst	24
Religion som faktor i konflikt	25
Statens status	26
Minoritet som komponent i et demokrati	27
Klassifisering av raser og etnisiteter	27
Religion i lovgivningen	28
Regulering av religion	29
Buddhistisk nasjonalisme	30
Kirkelig kontekst	31
En paraplyorganisasjon	32
Etnisk mangfold	32
Fredsprosess med utfordringer	35
Romerne 13:1-7	36
Teoretisk bakgrunn	37
Feltarbeidet og metode	38

Metodevalg og datainnsamling	39
Fremgangsmåte	40
Forskningsassistenten/tolk	41
Frivillig deltakelse og felles forståelse	41
I analysen og drøftingen	42
Refleksjoner om metode	42
Sensitive temaer og forskningsetikk	43
Sted for intervjuene	45
Informantene – fra hele landet, men alle baptister	45
Aye Aye Thein	45
Bway Paw	46
Myra Dah Gay Paw	46
Nwang Lat	46
Mark Meeseree	46
Saho Maha	47
Swe Maung	47
Yan Shen	47
Intervjuene med kort analyse	47
Begrensninger og unike funn	48
Opplevelse av egen trospraksis knyttet til politikk	49
<i>Politisk diskurs i menighetssammenheng</i>	50
<i>Politisk aktivitet</i>	51
8.8.88	52
<i>Begrepet «politikk» i Myanmar</i>	53
<i>Romerne 13:1-7</i>	54
Borgerkrig	56
<i>Ikke-voldelig tilnærming</i>	58
Kirke & stat	59
<i>Kirke → Stat</i>	59
<i>Stat → kirke</i>	61
<i>Står uten stemmerett</i>	62
Minoritetsperspektiv	64
<i>Burmanifisering</i>	64
<i>Minoritetenes stemme</i>	66
<i>Politisk endring og trosfrihet</i>	68
Håp	69
Diskusjon	70
«Politikk» i Myanmar	70
<i>Tolkning av politikk i menighetssammenheng</i>	72
<i>Politikk i politisk aktivisme</i>	74
Hva slags demokrati	77
<i>Stemmerett for religiøse ledere</i>	77
<i>Minoritetsperspektiv og erfaringer</i>	78
<i>Burmanifisering og buddhistisk nasjonalisme</i>	81
Borgerkrig	83
<i>En pasifistisk tilnærming</i>	85
Kirke og stat	86
<i>Kirke → stat</i>	86
<i>Stat → kirke</i>	88
<i>Romerne 13:1-7</i>	90

Avslutning	92
Kildeliste	96
Vedlegg	100
Vedlegg 1. Temaguide/topic guide:	100
Vedlegg 2. Kontrakt tolk/studieassistent. Personnavn er fjernet av personvernshensyn.	102
Vedlegg 3. NSD-godkjenning, meldeskjema	102
Vedlegg 4. Samtykkeskjema	105

Innledning

Bakgrunn

Religion har hatt en fremtredende rolle og tilstedeværelse i Myanmar gjennom lang tid, men i all hovedsak er det buddhismen som har vært fremtredende. Området som i dag utgjør Myanmar ble underlagt britene gjennom flere kriger på 1800-tallet. Under kolonitiden forsøkte britene å skille den lokale religionen fra politikken og militæret. Britenes tilstedeværelse bidro til en destabilisering av det tradisjonelle forholdet mellom religion og stat i det buddhistiske samfunnet. Blant annet ble studenter utover 1920-30-tallet inspirert av tanker om liberalisme, sosialisme og demokrati. De protesterte derfor mot styresettet. Etter Den andre verdenskrig ble Burma¹ frigjort og avkolonisert. Landet ble en demokratisk stat i 1948, og hadde et liberalt demokrati² med den folkevalgte lederen U Nu. Frigjøringshelten Aung Sans visjon hadde vært å opprette en sekulær stat, men president U Nu gav buddhisme en spesiell posisjon i grunnloven da den ble skrevet i 1947. I 1961 ble buddhismen den offisielle statsreligionen. Det vakte stor motstand, og flere etniske minoriteter protesterte med væpnet kamp og opprørsgrupper ble dannet. Den grunnloven ble forkasta med militærkuppet etter 1962, og det ble innført et strengt sosialistisk regime. Grunnloven av 1974 innførte en markert separasjon mellom religion og stat. Det var forsamlingsforbud, svært strikte regler for kirkebygging og eksplisitt lover om at religion og religiøse organisasjoner ikke skulle brukes med eller for politiske formål. Helt fra 1947 har det vært ulike borgerkriger i landet, og noen av dem er fremdeles pågående. Videre var det et militærkupp i 1988 i kjølvannet av store offentlige demonstrasjoner mot styresmaktene i landet. Noen kristne deltok i demonstrasjonene, men kirkene forble i all hovedsak tause om den politiske situasjonen. I 2008 ble en ny grunnlov innført og militærregimet, Tatmadaw, begynte å åpne landet i 2011. Fra 2011-2015 var det en overgangsregjering, før Aung San Suu Kyi ble det folkevalgte statsoverhodet i 2015, samtidig som militæret fremdeles hadde forbeholdt mye makt til seg selv gjennom grunnloven av 2008. I november 2020 ble Suu Kyi og hennes parti National League for Democracy (NLD) gjenvalgt. 1. februar 2021 skulle valget godkjennes, men tidlig den morgenen gjennomførte militæret, Tatmadaw, et kupp og anholdt Aung San Suu Kyi og andre tilknyttet NLD. Siden har det vært

¹ I denne oppgaven vil jeg bruke Burma om det historiske området og senere nasjonen frem til 1989. Da skiftet landet navn til Myanmar, og det vil jeg bruke gjennomgående. Videre vil jeg omtale statsborgere i Myanmar som burmesere/burmesisk, men i blant spesifisere etnisitet.

² Liberalt demokrati og demokrati er ikke det samme. Demokrati handler i hovedsak om hvordan stemmer fordeles ved valg og en type styresett. Når adjektivet liberal legges til, sier det mer om verdier knyttet til en viss type demokrati. Eksempler på det er toleranse, likhet for loven og ytringsfrihet (Bergem, 2019, s. 76).

store demonstrasjoner i hele Myanmar mot regimet og arrestasjonen av statsoverhodet. Store deler av befolkningen har engasjert seg i demonstrasjonene, også kristne og ulike kirkesamfunn. Denne oppgavens omfang knytter seg til perioden med demokrati før kuppet, foruten at jeg kommer noe tilbake til dagens situasjon i avslutningen. Intervjuene ble gjort og det meste av analysen gjennomført før kuppet var et faktum og er derfor skrevet i presens, som sees i oppgaven.

Hvorfor skrive om Myanmar?

Vinteren 2019 deltok jeg på et introduksjonskurs om religion og konflikt i Myanmar. I en undervisningstime om teologi på et universitet i Yangon, var det både norske og burmesiske studenter tilstede. Den norske foreleseren spurte de burmesiske studentene om de diskuterte politikk med vennene sine. Det var helt stille i rommet. Ingen ville si at det var noe de aktivt gjorde. Foreleseren fulgte opp med å spørre om de snakket sammen om klima og miljøendringer – stemningen i rommet endret seg umiddelbart. Flere nikket ivrig, rakk opp handa for å si at *dette* var de engasjert i og interessert i å diskutere. Min første reaksjon var «*Hvorfor reagerer de sånn når det er snakk om politikk? Hvorfor er det noe de ikke vil snakke om i et land som de siste ti årene har gjennomgått store endringer og er på vei til å bli et demokrati?*». Jeg lurte selvsagt også på hvorfor de var så engasjert i klimasaker, men det var denne vegringen for å snakke om politikk som virkelig pirret min nysgjerrighet. Selv om kurset jeg tok i stor grad handlet om konflikt, og da også politikk, fikk jeg et generelt inntrykk av at kristne i Myanmar verken var interessert i eller engasjert i politikk. På bakgrunn av hva jeg lærte på kurset fikk jeg flere tanker om hvorfor det var slik. Men jeg ville dykke dypere ned i det, og finne ut mer om politisk teologi i Myanmar og om det faktisk var tilfelle at de ikke var interessert i politikk. Jeg ville vite hvordan den burmesiske konteksten og den baptistiske arven former deres politiske teologi.

Problemstilling og forskningsspørsmål

Politisk teologi under Bo-treet

En kvalitativ analyse av baptistpastorers politisk teologi i det buddhistiske majoritetssamfunnet i Myanmar

Forskningsspørsmål:

- *Hvordan forstår pastorer³ fra baptistkirkene i Yangon, Myanmar, politisk teologi og hvordan forstår de sin egen praksis knyttet til dette feltet?*

Den burmesiske, religiøse og politiske konteksten er kompleks. I denne oppgaven vil jeg gjøre et dypdykk i hvordan kristne pastorer fra baptistkirkene i Yangon ser på sin praksis og politiske teologi. For å gjøre det vil jeg aller først diskutere begrepet politisk teologi. Deretter vil jeg gå grundig gjennom den historiske utviklingen i landet, ettersom det i stor grad har formet dagens kontekst. Videre vil jeg skrive om den religiøse og politiske konteksten som pastorene befinner seg i. Jeg vil bruke noen av de diskusjonene som den norske teologen Ragnar Bergem løfter frem i boka *Politisk teologi* i drøftingen. I analysen og diskusjonen av intervjuene gjort fra studien, vil jeg bruke både historie, bakgrunn og den teologiske teorien som teoretisk grunnlag. På den måten vil jeg løfte frem samspillet mellom det religiøse og politiske i den burmesiske konteksten.

Hensikt, intensjon og mål

Hensikten med denne oppgaven er å få en forståelse av hvilke overbevisninger kristne pastorer har om politisk teologi i Myanmar i dag. Dette bidrar til å forstå hvilken rolle de ønsker å ha, dersom de ønsker det, i den politiske sfære og hvordan de eventuelt vil påvirke sine menigheter. På grunn av minoriteters situasjon, konfliktene og den særegne varianten av sekularisme i, er det relevant å kartlegge hva deres egenforståelse er og hvordan deres situasjon som minoritet er. Videre vil jeg søke å forstå hvordan pastorene ser på myndighetene, særlig i lys av Romerne 13, hvor det står at myndighetene er innsatt av Gud og at folk skal underkaste seg dem. Alt dette vil gi mer dybdeforståelse av hva slags politisk teologi en gruppe baptistiske pastorer har og ønsker å utøve i Myanmar i dag.

Hensikten med å forske på denne gruppen er at kristne, som den største religiøse minoriteten i Myanmar, forskes lite på. Baptister utgjør den største gruppen av kristne i landet, og har røtter til amerikansk misjon på begynnelsen av 1800-tallet i det daværende Burma. Kristne utgjør

³ En pastor er en leder i en kristen menighet, som en prest i Norge, men vedkommende er ikke nødvendigvis ordinert eller vigslet til sin stilling.

omkring 6 prosent av befolkningen og er derfor en liten andel av de som kan stemme i landet (Stokke, 2019). Etersom landet var i en overgangsfase fra militærregime til demokrati da jeg gjorde feltarbeidet er det interessant å fordype seg i deres meninger og opplevelser som religiøs minoritet.

Hovedgrunnen til at jeg velger å intervjuere pastorer er at de utgjør ledelsen i en menighet. De er utdannet og kan svare i eegenskapen av sitt yrke. Etersom det skulle være valg i 2020, er det relevant å se på hvilke rettigheter religiøse minoriteter besitter i dag og hvilke endringer de ønsker. Hvordan de selv ønsker å se skillet mellom stat og religion i praksis er interessant, til tross for at de ikke har stor innflytelse i landet, foruten å være sentrale lederfigurer blant kristne. Gjennom dybdeintervjuer er det mulig å stille spørsmål om personlig tolkning og opplevelse. Ved å utforske tankesettet og erfaringene til denne gruppen, dannes det forhåpentligvis en større forståelse for en minoritets posisjon i Myanmar. Etter mange år med borgerkrig, militærregime, relativt lukkede grenser og buddhistisk dominans, er det interessant å finne ut hvor baptistene i Myanmar har beveget seg i det politiske landskapet og hvordan de vil delta i den offentlige, politiske sfære. Som nevnt ovenfor er de kristne en gruppe det finnes lite forskning på. En empirisk-analytisk oppgave som denne, vil kunne være et interessant bidrag til å danne et bilde av hvordan pastorene i Myanmar tenker og situasjonen de er i. Videre er det interessant å se hvordan en kirke har utviklet seg i et land som har vært relativt lukket, ettersom de har utviklet seg med begrenset innflytelse fra andre land. Siden konteksten i Myanmar er så spesifikk, vil det være interessant å se hvordan de pastorene plasserer seg selv i forhold til majoritetssamfunnet, og hvordan de eventuelt er påvirket av konteksten, samtidig som de kan være påvirket av vestlig teologi. Dette er aspekter jeg vil analysere mot slutten av oppgaven.

Videre var det relevant å ta opp den politiske situasjonen i landet i samtale med pastorene, ettersom jeg undersøker deres *politiske* teologi. Hvordan kristne tenker om dette, er interessant å spørre pastorer om. Fordi den burmesiske grunnloven fremmes et sterkt formelt skille mellom religion og stat. Derfor har ikke medlemmer av religiøse ordner, som ofte tolkes om religiøse ledere, i landet stemmerett. Jeg vil utfordre pastorene til å si hva de mener om dette, og hva slags løsning de mener er ideell.

Jeg er interessert i å undersøke hvordan baptist-pastorer i dagens Myanmar forholder seg til politisk teologi med fokus på kirke-stat-relasjon. Jeg intervjuet pastorene om deres erfaringer,

handlinger og ideer, og vil forsøke å forstå deres tankesett i konteksten de befinner seg i. Det er derfor jeg har viet stor plass til det historiske bakteppet for både buddhister og kristne. Det er i denne sammenheng relevant å forsøke å forstå den sanghaens, munkevesenets, rolle i utviklingen av den moderne staten og politikk. Jeg har beskrevet denne i historieavsnittet samt i «Religion i kontekst». Videre vil jeg knytte redegjørelsen av historien til den politiske teologien, ved å spørre om pastorenes egenopplevelse av sin politiske teologi i deres minoritetssamfunnet og i majoritetssamfunnet. Jeg vil også undersøke hva de ser ut til å mene om hva politikk *er* og i hvilken grad de ønsker å delta og har deltatt i den politiske sfære.

Min intensjon er ikke å si noe normativt om politisk teologi, men analysere politisk teologi blant baptister i Myanmar ved hjelp av casestudien av en gruppe det ikke er forsket på i denne sammenheng tidligere. På en side vil jeg analysere casen i lys av majoriteten og majoritetsreligionen, men på en annen side også innad i deres egen kirke. Ettersom jeg kun har intervjuet ledere, vil jeg bare kunne si noe om deres egne erfaringer, og ikke kirken som helhet. Dette er likevel relevant, da de er toneangivende i en stor religiøs minoritet.

Målet med oppgaven kan summeres i et behov for a) å kartlegge burmesiske baptistlederes forståelse av skille mellom kirke og stat og b) dokumentere hvordan denne gruppa ønsker å delta i og bevisst forsøker å påvirke det offentlige rom enten i form av deres menigheter eller utad mot innen den offentlige, politiske sfære.

Bakgrunn

Denne studien tar for seg de to siste årene av demokratiseringsperioden i Myanmar (2011-2021) hvor Myanmar gjennomgikk et stort politisk skifte, fra et totalitært militærregime til et mer liberalt demokrati. Til tross for frigjøring av politiske fanger, våpenhvileavtaler med etniske grupper og økonomisk utvikling (Hayward⁴ & Frydenlund⁵ 2019, s. 1), har blant annet ekteskapslovene fra 2015 (Frydenlund, 2017) vist at liberaliseringen ikke har innebåret full demokratisering.

En liten gruppe, men størst blant minoritetene

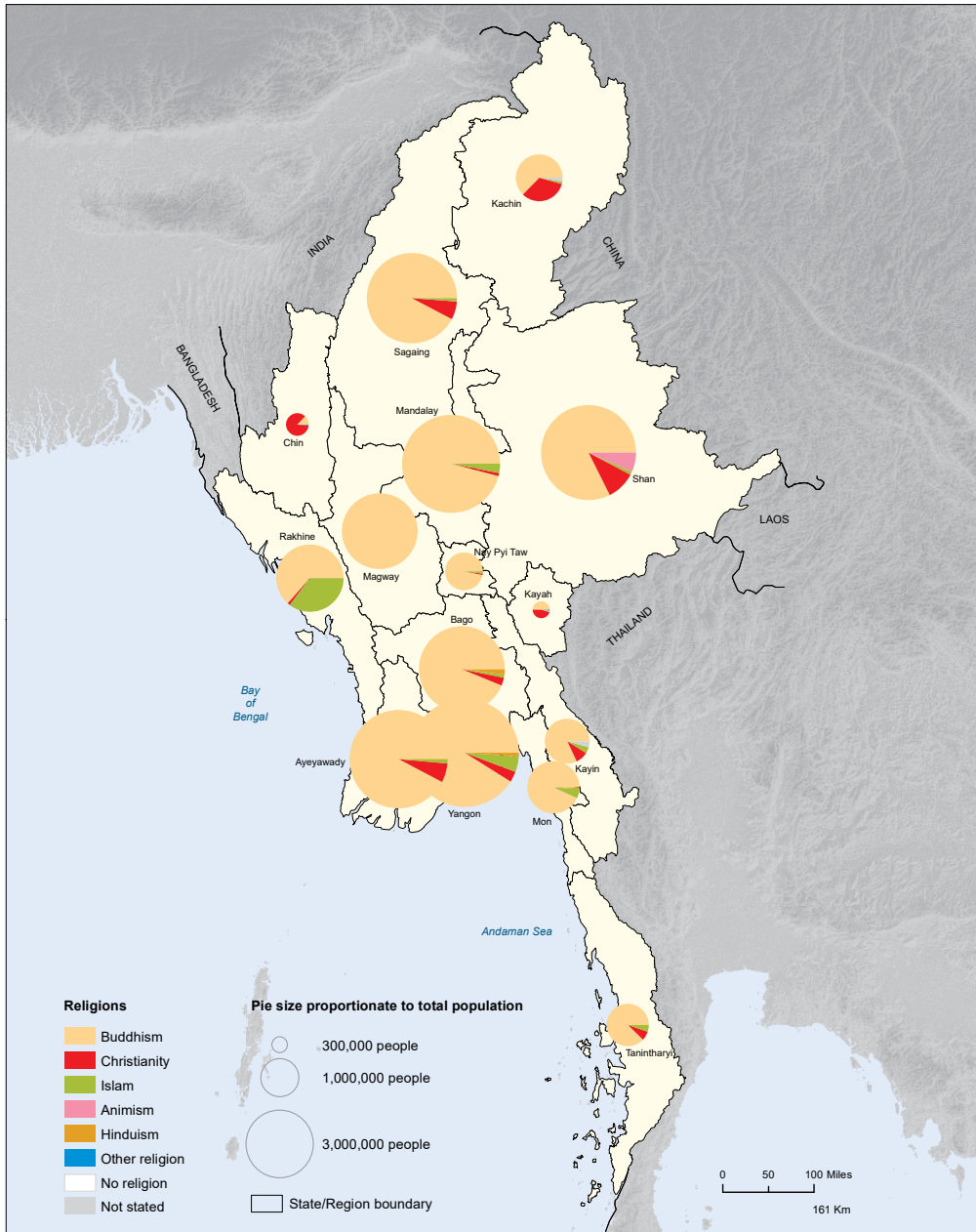
Både kristendom, islam og hinduisme utgjør større grupper av religiøse minoriteter, som har vært til stede i landet i flere hundre år. Kristendommen er den største religiøse minoriteten i

⁴ Susan Hayward er religionsforsker ved U.S. Institute of Peace. Hun har hatt særlig fokus på religion i Asia.

⁵ Professor i religionsvitenskap Iselin Frydenlund ved MF vitenskapelig høyskole er spesialisert i religion og politikk. De siste årene har hun skrevet særlig om Sri Lanka og Myanmar.

landet. Myanmar er multietnisk og har åtte offentlige «nasjonale raser». Disse folkegruppene kalles bamar, chin, kachin, kayah (karenni), karen, mon, rakhine og shan. Innunder disse regner 135 offentlige etniske grupper (David & Holliday 2018, s. 52-54) Bamarene utgjør omtrent to tredjedeler av befolkningen.

Map 2.9 Religion, States/Regions



The base population for this indicator is individuals, both enumerated and estimated, that were living in conventional and institutional households at the time of the 2014 Census.

Percentages of less than 1.0 are given in Table 2.9 but they are too small to be shown as slices of the pies on the map.

The estimated population of Rakhine is assumed to be Muslim, but no assumptions are made as to the religious affiliation of the estimated population of Kachin and Kayah. See text opposite for a more detailed explanation of the Census' reporting of religion data.

© Department of Population, Ministry of Labour, Immigration and Population. Nay Pyi Taw, Myanmar, 2017.

Source of statistical data: 2014 Population and Housing Census of Myanmar. Source of geographic data: Department of Population GIS Unit.

Administrative boundaries are shown on maps in this atlas purely for the purpose of presenting census data. They may not reflect the true location of administrative boundaries on the ground.

Figur 2: Kartet viser fordelingen av de ulike religiøse gruppene proporsjonalt med befolkningen i delstatene. Censusen faksimilen er hentet fra er omstridt, men gir en grovt overblikk over den religiøse befolkningen i Myanmar. Faksimile: Myanmar Census Atlas 2014

Dagens union er geografisk delt inn i syv bamar-dominerte regioner i sentrum av landet, samt syv etniske stater langs grensene. I noen av de etniske statene er det religiøse grupper som er minoritet på landsbasis, men majoritet i statene.

Videre har landet fem religioner som er anerkjent i grunnloven – buddhisme, kristendom, islam, hinduisme og animisme samt mindre trossamfunn som sikhisme og bahai. Det etniske og religiøse mangfoldet – og hvordan de relaterer til hverandre – er sammensatt. Som sett på figur 2 over, er det stor spredning i hvor de religiøse minoritetene bor, men det er størst andel i grenseområdene. Nesten alle som er ikke-etnisk bamarer er buddhister, samtidig som nesten alle som ikke er buddhister er ikke-bamarer. Med andre ord er så godt som alle som er av en religiøs minoritet også av etnisk minoritet. Blant folkegruppene chin, karen og kachin er det en majoritet av kristne. Muslimer på sin side er ofte assosiert med indiske migranter fra kolonitiden, mens kristne gjerne assosieres med britene (Hayward & Frydenlund, 2019).

Politisk teologi

Hvordan baptistkirken og staten i Myanmar forholder seg til hverandre, er et helt sentralt spørsmål som jeg stiller i denne masteroppgaven. Jeg vil analysere den komplekse relasjonen mellom stat og religion i det buddhistiske Myanmar, og dualiteten som finnes i relasjonen, i historiedelen og i «Religion og politikk i kontekst». Før jeg går dypere i den burmesiske konteksten, vil jeg her se på den tradisjonelle kristne og baptistiske forståelsen av dette forholdet, men med et bredt teologisk og filosofisk perspektiv. Det er viktig å presisere at jeg i dette kapitlet tar for meg teologer og filosofer som skriver *normativt* om verden og ideer. Det er ikke min hensikt å si noe normativt om dette, men forfatterne er relevante å bruke for å forstå den teologien som noen av pastorene i Myanmar har. Videre vil jeg her gjøre rede for en europeisk tankegang, som jeg vil aktualisere som relevant for oppgaven i analysen.

Først vil jeg gjøre rede for begrepet *politisk teologi* og definere det. I sin bok *Politisk teologi* tar den norske teologen Ragnar Bergem for seg konseptet *politisk teologi* i *Europa*. Bergems analyser og tilnærminger er eurosentrisk, og den politiske teologien han diskuterer har røtter i europeisk historie (Bergem, 2019, s. 15), men jeg mener den likevel er svært relevant for min case. Som diskutert i historiekapittelet, er ikke Myanmar et sekulært, liberalt demokrati. Likevel har nettopp begreper som *sekularisering*, *modernisering* og *demokrati* vært sentrale i den

politiske diskursen i landet. De kristne i Myanmar lever i en spenning mellom arven fra en vestlig religion, i en tidligere britisk koloni, og det århundregamle buddhistiske, bamar-samfunnet. Også Hayward og Frydenlund viser til at den kristne politiske teologien i Myanmar har sine røtter i vestlig politikk og baptistisk teologi (Hayward & Frydenlund, 2019, s. 8). Jeg vil derfor bruke begrepene og ideene som Bergem i sin innføringsbok benytter om Europa, fordi de kan være nyttig for å forstå hva politisk teologi er. På den måten kan teorien hjelpe til for å forstå mitt datamateriale og analyse.

Europeiske begrep i en burmesisk kontekst

Begrepene demokrati, politisk teologi og sekularisme er ikke gitte størrelser og har heller ikke noen entydige definisjoner. Det kan oppstå både misforståelser og feiltolkninger i samtale og analyse. Jeg vil derfor ta for meg en del av begrepene som brukes både i teori, samtale og tidsskriftet *Contextual Theology under the Bo-tree*. Særlig vil jeg legge vekt på *politisk teologi* (se «Hva er egentlig politisk teologi» for definisjon) og *kontekstuell teologi* (se «Kirkelig kontekst»).

En undersøkelse gjort for David og Holliday⁶ i 2014 kom det frem at det varierte stort hva burmesere selv la i begrepet «demokrati». Deltakerne ble spurt om hva det betyr at et land kan kalles et demokrati. 53 prosent svarte «frihet», 15 prosent sa «rettigheter og lover». Det viser at begrepet i seg selv ikke er en gitt størrelse, men har et innhold som defineres og er konstruert. Det kan også peke på at begreper vi bruker i vestlig kontekst, ikke har direkte paralleller i Myanmar (David & Holliday, 2018, s. 90). Den australske Myanmar-forskeren Nick Cheesman differensierer mellom *politikk* og *det politiske*. Han definerer *politikk* som det som handler om et sett praksiser og institusjoner som til sammen danner en måte å organisere menneskers eksistens, mens *det politiske* er diskursen og diskusjonen om innholdet i disse praksisene og institusjonene (Cheesman, 2017). Det er en relevant definisjon for denne oppgaven, som jeg også vil ta i bruk. Militærdiktatur og politisk undertrykkelse har formet forståelsen av «det politiske» og hvordan man bedriver «politikk» på bestemte måter i Myanmar (Cheesman, Farrelly & Wilson 2014), noe som også vil spille inn i den burmesiske konteksten.

⁶ Sosiologen Roman David og statsviteren Ian Holliday har skrevet boka *Liberalisme and Democracy in Myanmar*, som tar for seg demokratiutviklingen i landet som helhet, men også for minoriteter. De skriver blant annet om hvilke framtidsutsikter et liberalt demokrati har i Myanmar.

Hva er egentlig politisk teologi?

Politisk teologi⁷ som begrep, konsept og idé lar seg ikke så lett definere. Bergem skriver at det handler om de *uklare* grenseoppdragningene mellom politikk og religion. På den ene siden fremstår den politiske teologien som et *problem*, fordi det har vist seg å ikke være så lett å finne et enkelt skille mellom hva som er religion og hva som er politikk. De glir beviselig ofte glir over i hverandre. Bergen kaller dette for det *politisk-teologiske problem*. På den andre siden kan politisk teologi defineres som «en samlebenevnelse for alle samtalene og kontroversene som oppstår når det politisk-teologiske problemet først er oppdaget». Et eksempel på en slik diskurs/samtale er om teologien må erkjenne at det finnes en indre sammenheng mellom teologien og politikken. Med andre ord, så undersøker den politiske teologien krysningen og sammenhengen mellom det teologiske og det politiske. Bergem presiserer at politisk teologi i seg selv ikke er et klart definert fagfelt, men det betegner et konfliktområde hvor mange ulike debatter om religion, sekularisering, politisk makt og det moderne samfunn finner sted (Bergem, 2019, s. 13-14). Det er disse diskusjonene som oppstår når problemet er identifisert, jeg vil følge Bergem i.

Politisk teologi som fagfelt har sterke røtter i Europa og USA, men har utviklet seg sterkt både i Latin-Amerika og deler av Asia. I Myanmar har det også fått en tradisjon, som jeg kommer tilbake til i «Under the Bo-tree».

Fler-religiøse samfunn

Religioners rolle i moderne samfunn ble et stadig viktigere tema for mange statsvitere og religionsforskere etter blant annet Den iranske revolusjon og 11. September 2001 i New York. Gjennom århundrer hadde teologi, og kirkens, maktrolle blitt diskutert og redefinert verden over. Mange forskere hadde antatt at gjennom sekularisering og liberale demokrati ville religion sakte miste sin rolle og funksjon i samfunnet mot slutten av det andre millennia, da særlig i den vestlige delen av verden. Hvilken rolle religion har i dag i ulike stater varierer stort. Bergem skriver at religioner har blitt et *problem* i mange vestlige land, og at det derfor er

⁷ Politisk teologi blitt et begrep brukt særlig i vestlige, majoritetssamfunn om kristen teologi som omhandler politikk. Det meste av litteratur som handler om politisk teologi er basert på politisk teologi utøvd i samfunn hvor kristendom er majoritetsreligionen. Begrepet har verken vært spesielt mye brukt eller særlig viktig i teologien. Likevel vil jeg bruke begrepet. Denne oppgaven skiller seg ut, ved at det er en religiøs *minoritets* selvopplevelse og tanker som kommer til uttrykk, gjennom fortellinger om levd religion.

naturlig å stille spørsmål ved demokratiers og liberale demokratiers evne til å integrere og samarbeide med ulike religioner og kulturer med ulikt opphav (Bergem, 2019, s. 11).

Er det mulig å leve side om side når en praktiserer og tror på ulike religioner? Noen vestlige teologer og filosofer⁸, som Mark Lilla (Mark Lilla, 2008, s. 3), mener at religion og politikk bør være så adskilt at politisk teologi blir overflødig. Den anerkjente, amerikanske filosofen John Rawls mener på sin side at løsningen for at pluralistiske samfunn kan fungere harmonisk, må være at politikken forener på *tvers* av religiøs tro, men ikke bygge på den/dem. Målet med denne strukturen ville være å skape et samfunn hvor en kan leve fredelig sammen, til tross for uenighet om de *dypeste* ting. I så måte avskriver han ikke religion som en del av menneskelivet og samfunnet, men skiller politikken ut som en egen sfære (Rawls, 1996, s. xxiv). Dette er en del av kjernen i hva politisk teologi kan være i et samfunn og særlig et pluralistisk samfunn.

Skille mellom kirke og stat

Ideen om et skille mellom kirke og stat har et utspring i klassisk kristen teologi. Den finnes blant annet både hos Martin Luther og i klassisk, baptistisk lære. Jeg vil først ta for meg Luther, siden han var vært sentral for denne læren, før jeg gjør rede for den mer typiske baptistiske læren og utviklingen av denne ideen innen konfesjonen.

Luther var svært kritisk til det han anså for å være kirkens maktmisbruk og utnyttelse av folket. Han forkynte et allment prestedømme, som gav kristne lik rett til å forkynne og lese i Bibelen. Dessuten tok han til orde for en *dualistisk* maktforståelse, hvor han skilte mellom de sekulære makter og de geistlige. I hans lære var det Gud som rådde over makten, men på *to* måter: gjennom de *verdslige* myndighetene på den ene siden, og *kirken* på den andre. Kirken skulle i all hovedsak forkynne og forvalte sakramentene, mens politiske spørsmål ble overlatt til myndighetene (Bergem, 2019, s. 84). Læren til Luther og flere av hans samtidiges fikk store konsekvenser for det kirkelige og politiske Europa, ved Reformasjonen på 1500-tallet. Som jeg skal se på, har dette påvirket og vært i tråd med baptistisk lære. Det interessante her er om også de baptistiske pastorene i Yangon har både forståelsen av at Gud *rår* over all makt og en *dualistisk* maktforståelse.

⁸ En annen kjent filosof som har diskutert denne problematikken er Jürgen Habermas. For å lese hans argumentasjon om religion som en del av den offentlige sfære anbefaler jeg artikkelen *Religion in the Public Sphere* skrevet av Habermas i 2006. Vedlagt er lenke til artikkelen hentet 10. desember 2020 fra URL: https://www.sandiego.edu/pdf/pdf_library/habermaslecture031105_c939cceb2ab087bdfc6df291ec0fc3fa.pdf

Den baptistiske kirke vokste frem under reformasjonen, og var et av kirkesamfunnene som tok avstand fra katolsk lære. Hovedvekten av teologien gikk ut på troen på voksendåp, altså en bekjennende dåp, fremfor barnedåp. Men allerede fra start var gruppen delt politisk, mellom de som rent konkret ønsket å opprette Guds rike på jorden og de som var tydelige pasifister og ikke ønsket å krige for å opprette noe rike. Baptistene ble forfulgt av både katolikker og lutheranere. Mange flyktet blant annet til Nederland og USA (Bloch-Hoell, 2019). Professor i kirkehistorie Gaston Wamble⁹ skriver at baptistene i stor grad påvirket det juridiske prinsippet i USA om et *formelt* skille mellom kirke og stat (Wamble, 1985).

Erfaringsmessig opplevde de tidlige baptistene å være minoriteter og dissenterer, både i Europa og USA. De første baptistene var i liten grad var filosofer som tenkte seg frem til at et skille mellom kirke og stat logisk sett ville være det beste. De utviklet snarere tanken basert på sin *negative erfaring av statsregulert religion* (Wamble, 1985). I så måte har baptistkirken historisk sett hatt et dårlig forhold til staten. Flere baptist-pastorer kjempet derfor for et juridisk system om garanterte religionsfrihet og en stat bygget uten religiøse grunnpilarer (Wamble, 1985). Baptistene var også handlekraftige i kampen for skille mellom kirke og stat. De konfronterte styresmaktene hvor enn de ble diskriminert for sin tro, blant annet i Nederland og USA. Baptister drev også med større informasjonsarbeid gjennom blant annet bøker, brev og reklame for å opplyse og overbevise folk om behovet for et strengt formelt skille mellom kirke og stat. Disse aktivitetene bidro til å stadfeste religionsfrihet og prinsippet om separasjon av kirke og stat i den amerikanske grunnloven (ibid).

Baptistisk doktrine om skille mellom kirke og stat vektlegger troen på individets rettigheter, samtidig med ansvar for alle mennesker. Tradisjonen tilsier at Gud er over lov og myndigheter, ettersom Gud er evig, mens en mann som kongen skal dø. Det ble sentralt i baptistisk teologi at hver mann er ansvarlig for sin egen samvittighet, uavhengig av konsekvenser i samtiden. På bakgrunn av dette, mente amerikanske baptister at alle skal være *frie til å tro på det de vil* uten å være styrt av styresmaktene, det være seg protestanter, katolikker, jøder eller hedninger (Wamble, 1985).

Baptister videreførte også en dualistisk forståelse av det sekulære og det sakrale. Roger Williams, som grunnla den første amerikanske baptistkirken, illustrerte det ved å henvise til at den første delen, de første tre budene, av de ti bud handler om relasjon mellom mennesker og

⁹ Gaston Wamble var en amerikansk kirkehistoriker og teolog. Han skriver fra et normativt, kristent perspektiv.

Gud, mens de siste syv handler om mellommenneskelige forhold. Han mente at verdslige myndigheter ikke har noen makt i den første delen, men at den siste delen omhandler det mellommenneskelige og da faller innunder jurisdiksjon. I så måte er tradisjonell baptistisk doktrine at de skal være lydige mot myndighetene i temporale saker, det som omhandler det mellommenneskelige, men at de er lydige mot Gud når det kommer til religiøse saker (Wamble, 1985).

Troens voldelige potensial¹⁰

For å forstå hvorfor Europa ble så opptatt av skillet mellom kirke og stat, vil jeg kort se på historien derfra. I Europa raste religionskrigene på 1600-tallet, før en fredsavtale kom i stand i Westfalen i 1648. Den var i stor grad med å danne grunnlaget for det vi i dag kjenner til som *nasjonalstater*. I forbindelsen med dette ble den dualistiske tankegangen mellom det verdslige og sakrale maktbalanse i stor grad avskrevet i samfunnet og «fordømt som en ustabil syntese» (Bergem, 2019, s. 85). Sentralt i forklaringen for det, var at religion i seg selv ble sett på som en irrasjonell faktor som hadde potensiale for å gi voldelige utslag. Stat og kirke ble ikke bare separert, men sikret staten makten og kirken ble underlagt den – på bakgrunn av potensialet til vold i religion. Den kirkelige makten i politikken ble sett på som en evig kilde til konflikt og umulig å harmonere for å sikre fred (Bergem, 2019, s. 86).

«Under the Bo-tree»

Et kristent tidsskrift fra Myanmar heter «*Theology under the Bo-tree – Contextual Theologies in Myanmar*». Tidsskriftet gis ut en gang i året og er samlinger av teologiske artikler skrevet hovedsakelig av ansatte ved Myanmar Institute of Theology.

Tittelen er nettopp et pek til Bodhi-treet i buddhismen og kan tolkes som et bilde på at kristne i Myanmar eksisterer i en buddhistisk kontekst og tilpasser sin teologi deretter. Uttrykket «Under the Bo-tree» er blitt brukt i andre studier om minoriteter i buddhistiske majoritetssamfunn og i referanse til buddhismen. Referansen spiller hen til da Siddharta Gautama ble opplyst og satt under et gullfiken-tre, også kalt bo-tre og bodhi-tre. Bo-treet har

¹⁰ Tematikken om religion som potensiell kilde til vold kan vekke spørsmål om den kristne moraltradisjonen for rettferdig krig. Rettferdig krig er et felt som faller utenfor denne oppgavens omfang. Et forslag til videre lesing på det er: Reichberg, Gregory M., Henrik Syse og Endre Begby, 2006. *The Ethics of War*.

senere blitt et symbol på opplysning og rene tanker i buddhismen (Anālayo, 2011, s. 178-240)¹¹.

Videre er «kontekstuell teologi» et uttrykk som brukes i tittelen til tidsskriftet, og derfor bør forklares. I kristen sammenheng ble uttrykket først lansert i 1972 (Bevans, 1985, s. 1), og som senere har blitt en utbredt term. Kontekstualisering¹² brukes om en metode innen teologien, som vektlegger konteksten hvor teologien formes. Det vil si at teologien og teologisk utdannelse formes i gitte kontekst og tilpasser seg kultur og andre faktorer i lokalsamfunnet. Det var særlig mye fokus på dette i kjølvannet av den andre verdenskrig og frigjøring fra kolonimakter. Teologer i land som var frigjort så på det sterke båndet mellom «vestlig kultur» og teologi som et problem i deres egen kultur. Mange så på mye av vestlig formet teologi som irrelevant for deres egne problemer og spørsmål i teologien (Matheny, 2011, s. ix). I det teologen Paul Duane Mathney beskriver som «det globale sør» har kampen for de fattige og de uten politisk innflytelse stått sterkt i teologien, gjerne beskrevet som «frigjøringsteologi». Dette er en form for kontekstuell teologi, som særlig vokste frem i Latin-Amerika, og som ofte hadde ideologiske trekk og etniske uttrykk. Matheny skriver at frigjøringsteologien fremdeles er viktig, men og at kristendommen vil ta nye uttrykk og måtte tilpasse seg verden over.

«We need to respond to the questions that are rising as the problem of what it means to be Christian in this new situation is being faced. As the profundity of the gospel is experienced in new contexts, the implications of this message for Christians living are being illumined. We are seeing this happening in new approaches to biblical and theological interpretation... As Christians are facing new challenges of Christian living, they are regrouping Christian traditions and wisdom for new purposes». – Matheny 2011

Både frigjøringsteologi og kontekstuell teologi er relevante og beskrivende for teologien ved MIT og i tidsskriftet «Theology under the Bo Tree». For det første bruker de «contextual» selv om sin teologi og mange av artiklene i flere av utgavene handler om nettopp dette. I første

¹¹ Eksempler på det er studiene «From Azusa Street to the Bo tree and back: strange babblings and interreligious interpretations in the Pentecostal encounter with Buddhism» <https://ixtheo.d/Record/1537054163> Hentet 6. januar 2021 og «Santayana and Buddhism, s. The Choice between the Cross and the Bo Tree» <https://www.jstor.org/stable/1390329?seq=1> Hentet 6. januar 2021).

¹² Kontekstualisering brukes også som en modell for ulike former for evangelisering og i hvilken grad det kristne budskapet kan og bør tilpasses ulike kulturer (Johansson, 2007, s. 37-38). Det er ikke den definisjonen jeg bruker.

utgave er det titler som «The quest for Authentic Myanmar Contextual Theology» og «Universal Salvation on the Context of Interfaith Dialogue in Myanmar», som bruker nettopp kontekstualisering som hovedpoeng. Også frigjøring er sentralt i tidsskriftet, ved titler som «Vakok Theology: A Theology of Suffering for Liberation» og «Biblical Idea of Peace as Foundation for Building a Lasting Peace in Burma (Myanmar) Ethnic Arm Conflict». Dette fokuset på kontekstualisering kan peke på behovet for å utvikle en egen teologi og frigjøring fra «Vesten» og undertrykkere. Samtidig kan det spesifikkere bildet der de «setter seg under bo-treet» være en erkjennelse av hvilke rammer (de buddhistiske) som de utformer denne teologien i. Ifølge Hayward og Frydenlund, har kristen identitet i Myanmar blitt formet i en kontekst som er preget av konflikt med myndighetene og buddhistisk majoritetsideologi (Hayward & Frydenlund 2019, s. 3). Det vil derfor også være interessant å analysere hvordan pastorene bruker ord og uttrykk som kontekstualisering, politisk teologi, konflikt og majoritetssamfunnet.

Historisk kontekst

Under vil jeg skissere ulike epoker av Myanmar's historie, for å gi et bakgrunnsteppe for kildemateriale og analysene. Jeg vil i denne delen nevne noen av de etniske minoritetsgruppene i landet, før jeg går mer inn i de ulike gruppene som mine informanter er fra senere i oppgaven.

Århunderer med buddhisme og kongedømmer

De kristne i Myanmar har alltid måttet forholde seg til buddhismen, da den ble etablert som religion i Myanmar-området for over tusen år siden (Ling¹³, 2017, s.11). Det finnes eldre spor etter buddhismen, men det var i det ellefte århundre at bamarkongen Anawratha etablerte det theravada-buddhistiske Pagandynastiet og forente store deler av det som i dag utgjør Myanmar (Ling, 2017, s.17). Formen for Theravada som utvikla seg i Pagan-riket var i perioder streng, forbød synkretisme og andre religioner (Ling, 2017, s. 20). I utviklingen av forholdet mellom kongedømme og religion formet det seg en tradisjon for at munkene, på den ene siden, fungerte som moralske rådgivere for kongen, som for eksempel i krigføring (Walton¹⁴, 2017, s.141). På den andre siden beskyttet kongen sanghaen, og legitimerte i så måte hverandre, selv om de formelt var separate institusjoner. På den måten hadde de hjemmel i hverandre til å eksistere og utøve makt. Det siste kongedømmet som etterlevde dette systemet falt under den

¹³ Professor Samuel Ling er president ved Myanmar Institute of Theology. Ling er teolog og skriver derfor normativt om kristen teologi og skriver fra et kristent perspektiv.

¹⁴ Matthew J. Walton er en canadisk Myanmar-forsker. Hans hovedfelt er sammenlignende politikk med fokus på religion og politikk i Sørøst-Asia og særlig spesialisering på buddhisme i Myanmar.

siste anglo-burmesiske krigen, flere hundre år senere. Ling poengterer at kongen falt, men idealet om et slikt maktsystem, finnes også i dag i Myanmar (Ling, 2017, s. 23, Hayward & Frydenlund, 2019, s.3).

En brokete kirkehistorie i Myanmar

Kristendommen etablerte seg ikke særlig før mot slutten av 1800-tallet, til tross for at det finnes spor av kristendom i Pagan (Bagan) fra tidlig på 1000-tallet (Saw, 2015.) I århundrene som fulgte etter det, var det flere besøk av vestlige oppdagere og kristne i Burma-regionen, uten at religionen slo rot. Etter dette ble kristendommen en mer utbredt religion i området, da britene også begynte å annektere områder fra 1824.

Adoniam Judson (1788-1850), regnes som grunnleggeren av baptiseringen i Myanmar. Han kom til Burma i 1813 med sin kone og etablerte snart et kristent arbeid. Kirken vokste i hans misjonsarbeid og den første i landet ble døpt i 1819. Judson og hans kone oversatte også Bibelen til burmesisk, noe som bidro til vekst av kristendommen. Etter dette ble kristendommen en mer utbredt religion i området, da britene begynte å annektere områder i Burma i 1824.

Kristendommen spredte seg i hovedsak blant etniske og religiøse minoriteter, som Kayin, Kachin og Chin. Da kirken vokste raskt, ble det etter hvert behov for en felles organisasjon og i 1865 ble *Burma Baptist Missionary Convention*¹⁵ opprettet.

Britisk kolonistyre

Fra det femtende århundre og utover det tjuende, spredte europeisk ekspansjon seg i store deler av verden. I Burma fikk kolonitiden sin begynnelse da britene kom i nettopp 1824. Britene annekterte et område som ikke var en samlet stat, som vi tenker på det i dag, men heller et dynasti med mer eller mindre sentraliserte maktsentra (Saw, 2015). Burmeserne møtte modernitet som følge av britenes koloniale prosjekt. Moderniseringen og koloniale prosjekt førte til kollaps av det som i dag kalles «tradisjonelle burmesiske» institusjoner, kultur, verdier og livsstiler. Dette skjedde først i det som kalles Nedre Burma, som utgjør lavlandet i det sentrale landet. Deretter falt Øvre Burma, som er fjellområdene i utkanten av dagens landegrenser, gradvis falt inn under britenes makt og påvirkning etter 1886, ifølge professor i religionsstudier Julianne Schober¹⁶ (Schober, 2011, s. 62-64). Områdene ble annektert gjennom

¹⁵ Senere har organisasjonen fått navnet *Burma Baptist Convention*, og senest *Myanmar Baptist Convention*.

¹⁶ Julianne Schober er særlig spesialisert i theravadabuddhisme i Myanmar.

en serie av kriger, som ble kjempet i 1824-26, 1852 og 1885. Fra 1. Januar 1886 var Burma en del av det britiske imperiet, og det tradisjonelle monarkiet ble kastet, da kongen Thibaw ble tvunget til å abdisere og sendt i eksil (David & Holliday, 2018, s.36). Flere av områdene som ble annektert av britene, bestod av såkalte «frontier-områder», dominert av andre folkegrupper enn bamarene, med andre religioner, som folketro¹⁷ og hinduisme (Walton, 2017, s.28).

Britene tegnet nye grenser i Burma, innførte nye administrative systemer og klassifiseringer av folket. Særlig var britenes rigide kategorisering av rase og etnisitet med på å forme lokale menneskers politiske identitet på nytt (David & Holliday, 2018, s. 36). Videre moderniserte britene det økonomiske systemet i Burma og den unge nasjonen ble viktig i britisk koloniøkonomi.

Seperasjon av politikk og religion

Det politiske systemet i Burma var sterkt knyttet til det buddhistiske verdensbildet, men britene gikk inn for å skille disse fra hverandre, ifølge Schober (Schober, 2011, s. 34). Det førte til en underminering av lokal makt, samtidig som mange buddhister mistet respekten for kolonimakten, ettersom de forventet at britene skulle utøve makt på samme måte som deres rettferdige buddhistiske ledere. Britene introduserte derimot nye muligheter for å tilegne seg makt gjennom administrative institusjoner, vestlige skolesystem og moderne verdier (Schober 2011, s. 54). Ifølge David og Holliday, hadde det koloniale politiske systemet ulik påvirkning i ulike områder i det burmesiske territoriet. Det var særlig i de sentrale områdene i Nedre Burma, at tradisjonelle institusjoner ble eliminert samt store deler av systemet mellom monarkiet og klosteret. På denne måten ble det innført et direkte styre, fra øverste nivå og helt ned på landsby-nivå. Dette ble administrert av det britisk-indiske byråkratiet. I frontier-områdene ble det derimot regjert indirekte i større grad. For eksempel fikk de lokale styresmaktene på Shan-plataet, hvor det i hovedsak bodde etnisk og religiøse minoriteter, fortsette å ha makt. Dette var, ifølge David og Holliday, et klassisk eksempel på splitt- og hersk-styre, som gjorde de etniske og religiøse skillelinjene betraktelig mye skarpere og tydeligere enn de hadde vært tidligere (David & Holliday, 2018, s.36). Det kan også være en forklarende grunn til at det er vedvarende konflikter og spenninger mellom grupper i disse ulike områdene. Videre bidro destabiliseringen av det buddhistiske samfunnet til en kollaps av det tradisjonelle forholdet mellom religion og staten. De nye systemene var heller ikke lokalt forankret, som bidro til opposisjon mot britenes tilstedeværelse og maktutøvelse. Mange

¹⁷ Folketro, eller animisme, var og er utbredt i Myanmar ved tilbedelse av ånder. Denne troen går i dag på tvers av andre trossystem som buddhisme og kristendom, men kan også opptre alene.

buddhister så også på kristendommen i landet ikke bare som et produkt av kolonialismen, men også en trussel mot den buddhistiske tro og politiske makt (Saw, 2015), som kan ha bidratt til disse spenningene.

Nasjonalisme og kristendom

Fra britene kom også tanken om *nasjonalisme* og *nasjonalstat* til Burma, og det fikk etter hvert rotfeste i landet (Schober 2011, s. 56). Til tross for at det var britene som introduserte konseptet, så ble buddhisme en av hoveddrivkreftene i dannelsen av den burmesiske nasjonalidentiteten. Saw mener at det allerede var en tendens i førkolonial tid, til tross for at ikke nasjonen som sådan var dannet. I så måte opplevde mange animister at kristendommen ble en frigjørende kraft fra det dominerende buddhistiske verdensbildet som omsluttet dem (Saw, 2015). Karenfolket, for eksempel, så i stor grad på kristendommen som en sosio-kulturell og politisk frigjører, som gav dem deres eget land og rettigheter (Ling, 2017, s. 39).

Blant bamarer og andre buddhistiske folkegrupper var det derimot en voksende motstand mot britene utover 1900-tallet. Politiske intellektuelle blant bamarene ble inspirert av ideologiske tankesett om liberalisme, konstitusjonalisme og mer venstrevridde ideer som kommunisme og sosialisme (Walton, 2017, s. 28-29). Med dette vokste det frem en ny burmesisk-buddhistisk nasjonalisme, som også i dag setter preg på konfliktene i landet. Det ble dannet organisasjoner som fremmet sosialt engasjement og også protester. På begynnelsen av det tjuende århundre ble det dannet flere organisasjoner med spesielt fokus på å bevare buddhismen, som engasjerte mange burmesere. Dette ble etter hvert en større, nasjonalistisk politisk bevegelse, som var i opposisjon til britenes styre over religion og utdanning (David & Holliday, 2018, s. 38, Saw, 2015, Ling, 2017, s. 44). Det var flere unge, buddhistiske lekmenn som stod i den nasjonalistiske bresjen mot britene og i 1906 ble YMBA, Young Men's Buddhist Association, oppretta (David & Holliday, 2018, s. 39).

Fra et kristens perspektiv, ble den buddhistiske nasjonalismen ofte opplevd som problematisk, ifølge Ling. De kristne opplevde å bli sett på som det samme som imperialistene, og dermed fiendtliggjort (2017, s. 44). De buddhistiske nasjonalistenes hovedmål var å «bevare buddhismen», noe som ekskluderte de kristne på mange måter og gav buddhismen i landet et større politisk fokus (David & Holliday, 2018, s.39). Dette kan også ha vært med å danne skillelinjene en ser i dagens Myanmar, mellom buddhistene og andre grupper.

En utfordrende frigjøringstid

Under Den andre verdenskrig ble britisk kolonialisme i Burma forstyrret, da det oppstod kamper mellom britene og Japan i området. Etter krigen kjempet Aung San for frigjørelse fra britene (Walton, 2017, s. 28). Da de omsider fikk sin uavhengighet var det en utfordring foran dem. Det tidligere okkuperte området som skulle gis uavhengighet aldri hadde vært en samlet nasjon eller stat.

Det var mange av gruppene i frontier-områdene som ikke ønsket å bli innlemmet i en burmesisk stat, men som jeg kommer tilbake til i bakgrunnskapittelet var de etniske minoritetene splittet. Flere av lederne fra minoritetene var med på en konferanse som ble kalt Panglong. Der signerte minoritetslederne på en avtale, Panglong-avtalen. Den garanterte de etniske gruppene som samarbeidet en stor grad av selvstendighet, samt at de hadde anledning til å trekke seg ut av staten etter ti år ved misnøye (Walton, 2017, s. 27-28). Det var de etniske minoritetene i Shan, Kachin, Chin, Karen og Kayah, som ble gitt egne områder og retten til å trekke seg ut (David & Holliday, 2018, s. 40). Flere av disse hadde en stor andel kristne i befolkningen. De etniske gruppene Mon, Arkan, Wa og Naga var derimot ikke til stede på konferansen og heller ikke inkludert i avtalen (Walton, 2008). Avtalen ble signert og britene gav uavhengighet til dette konstruerte «Burma» i 1948. Aung San forsøkte å skape et pan-etnisk Burma, men da han ble drept, eskalerte konfliktene mellom de etniske gruppene. Senere myndigheter implementerte aldri den delen av avtalen, om at ulike grupper kunne trekke seg og sitt landområde ut av staten etter ti år. Dette forholdet har stor betydning for de vedvarende borgerkrigene i dagens Myanmar og for forståelsen av nasjonal identitet og hvem som tilhører landet, ifølge Walton (Walton, 2017, s. 27-28).

Et demokratis spede begynnelse og korte liv

I etterkant av frigjøringen fra britene, ble Burma en demokratisk stat for første gang. U Nu var folkevalgt president mellom 1948 og 1962. Da Burma ble frigjort, ble det bestemt, i likhet med i India og Pakistan, at det nyopprettede demokratiet skulle være et liberalt demokrati. Demokratiet holdt stand frem til 1962, men var ikke foruten utfordringer. Etniske minoriteter i den nydannede staten gjorde raskt opprør og borgerkriger startet. I januar 1949 valgte Karen National Union (KNU) å ty til vold og søkte uavhengighet ved militærmakt, da de ikke ble enige med sentralmakten om uavhengighet. I februar 1961 gikk Kachin-folket samme vei (David & Holliday, 2018, s. 41). Da borgerkrigene eskalerte, vokste også Burmas militære styrker. Høye posisjoner i militæret ble reservert for bamarer og forsvaret fikk sitt eget sosiale system med

skoler, sykehus og aktiviteter reservert for de som var en del av forsvaret (David & Holliday, 2018, s.42).

Ifølge Ling var perioden etter Den andre verdenskrig likevel preget av større frihet for alle mennesker i Burma, enn tidligere. Særlig peker han på at det var større religionsfrihet og ytringsfrihet, selv om buddhismen var den største religionen og praktisert av majoriteten (og til tross for flere borgerkriger) (Ling, 2017, s. 60). Aung Sans plan skal ha vært å ha et sekulært politisk system, med strengt et skille mellom religion og stat. Ifølge David og Holliday skal U Nu skal ha trosset dette, og også ha lært av den irske grunnloven av 1937, hvor katolisisme fikk en «spesiell posisjon». U Nu skrev inn en lignende *spesiell posisjon* for buddhismen i Burma i grunnloven fra 1947, før det ble den offisielle statsreligionen i 1961 (David & Holliday, 2018, s. 59).

Kupp og autoritært regime

I Burma kan en dele epoken med militærregime i femti år i to: Fra 1962-1988, og fra 1988 til 2011. I den første perioden med regime var landet organisert som en militærstøttet sosialistisk stat, med Øst og Sentral-Europa som modell for organisering. Staten var bygget på nasjonalisme, ekspropriasjon, undertrykkelse og sensur av folket (Silverstein, 1964, s. 716-722). I den andre perioden var det et direkte militærregime, med et kapitalistisk system nært tilknyttet regimet.

2. mars 1962 kuppet den militære Ne Win og hans menn makta i Burma. De suspenderte parlamentet, grunnloven og domstolene (David & Holliday, 2018, s.43). Da grunnloven ble fjernet, ble også løfter om at etniske grupper kunne løsrive seg fra staten eliminert. De etniske gruppene og deres Ethnic Armed Organizations (EAO) klarte å beholde områder, uten å utgjøre en større militær trussel. Ne Win skal ha forsøkt å imøtekomme flere av EAOene, ved å invitere til fredssamtaler. Dette mislyktes, og Ne Wins strategi for nasjonsbygging ble militær fra 1963/64 (Silverstein, 1964).

Ne Win lanserte «the Burmese Way to Socialism» og programmet «Burma Socialist Programme Party». Planøkonomien var strengt regulert, industrien statseid og utenlandske firmaer ble utestengt fra landet. Intensiteten i borgerkrigene mot de etniske minoritetene og kommunistene i Kina ble trappet opp. I løpet av 60-tallet hadde Burma blitt et ekstremt fattig land isolert fra omverden (David & Holliday, 2018, s. 44). Dette var utfordrende tider, ikke

bare for majoritetsbefolkningen, men også kristne minoriteter. Tilbedelse var begrenset til angitte bygg og det var strenge restriksjoner for å bygge kirker (Ling, 2017, s. 61). Til tross for den formelle separasjonen mellom religion og stat i grunnloven, hvor det eksplisitt står at religion og religiøse organisasjoner ikke skal brukes med politiske formål (Constitution of The Union of Burma 1974 artikkel 156c), søkte Ne Win og hans militære menn legitimering av sin politikk hos *sanghaen*. Det var altså et strengt juridisk og institusjonelt skille, men lederne appellerte i stor grad til buddhistene ved å donere til munkene og bygge religiøse bygg (David & Holliday, 2018, s. 44). Under SLORC ble borgerkrigene noe roligere i intensitet og utover på 90-tallet hadde myndighetene inngått flere våpenhvileavtaler med EAOer. David og Holliday hevder at disse avtalene førte til en skjør økonomisk og fredfull tid, uten å faktisk bygge nasjonen eller adressere underliggende politiske problemer (David & Holliday, 2018, s.53).

Undertrykkelse av befolkningen

Matt Walton argumenterer i sin artikkel «*Ethnicity, Conflict and History in Burma*» at bamarenes identitet, historisk sett, som overlegne andre etniske grupper i landet, kan sammenlignes med hvites posisjon og funksjon i USA og Vesten. Ifølge ham har hvite i disse samfunnene en egenforståelse, noen ganger ubevisst, om å være overlegne andre, noe som leder dem til å tro at de utgjør hele nasjonen selv. Dette er et selvbilde som følger mange bamarer også i dag (2008). De etniske minoritetene ble utsatt for «Burmanization» (se mer om dette under «Religion i kontekst»), da etniske minoriteter ble sett på som mindre utvikla, primitive og at de trengte hjelp for å utvikles. Gjennom krig, undertrykkelse og konflikt ble mange etniske minoriteter tvunget på flukt. Mange flyktet til Thailand, og noen videre derfra, andre har blitt internt fordrevne i Myanmar (David & Holliday, 2018, s.56). Årene etter 1962 var preget av overvåkning av befolkningen. Meningsmotstandere av myndighetene ble stadig fengslet, både fra majoritet- og minoritetsbefolkningen, og regime kontrollerte befolkningen og monopoliserte «sannhet» i Burma (David & Holliday, 2018, s.46). De militære styresmaktene har begrunna sine handlinger med at deres stryker har beskyttet en skjør stat. Likevel har aldri, siden 1948, staten hatt faktisk kontroll over hele området kalt Burma, og folket har aldri sett på seg selv som en nasjon.

All religion ble strengt regulert i denne perioden. Den såkalte *burmanifiseringen*(se *Religion og politikk i kontekst*), som var en del av *the Burmese way to Socialism*, førte til en tydeliggjøring av etnisk og religio-kulturell spenning mellom de som var buddhister og bamarer, og andre etniske og religiøse grupper som Karen, Kachin og Mon (Ling, 2017,

s.71). Kirken måtte på mange måter finne sin egen teologi, omtrent uten utlendinger til stede, i et isolert land og under diskriminering, om enn ikke direkte forfølgelse. En økumenikk som utviklet en forståelse av «Guds rike» som likt som sosialistiske idealer tok form (Ling, 2017, s. 65). Dette er også i tråd med hva Hayward og Frydenlund skriver om at den kristne identiteten i landet er blitt formet i opposisjon til myndighetene og preget av den buddhistiske majoriteten, som skrevet om jeg skriver om i ”Religion i kontekst”.

8.8.88

Vilkårene for alle borgere i Burma, som ikke hadde direkte tilknytning til militæret, ble stadig forverret. Den åttende august 1988 tok flere hundretusen studenter og andre til gatene i Yangon i protest mot vilkårene for å leve i Burma og statens ledelse. Aung San Suu Kyi ble i disse demonstrasjonene et symbol for demokratikampen. Opprøret varte i seks uker og mange studenter tok til gatene i protest mot vilkårene for å leve i Burma og statens ledelse. Det ble slått kraftig ned på opprøret av en gruppe innad i militæret, som så gjennomførte et militærkupp og innsatte et militærregime kalt *SLORC* (State Law and Order Restoration Council) (David & Holliday, 2018, s. 45). *SLORC* styrte landet uten noen grunnlov, men de jobbet med en ny grunnlov i kulissene (Schober, 2017, s. 160). Mellom 1988 og 1995 doblet militærstyrkene seg og *SLORC* slo hard ned på opprør og kamp mot myndighetenes undertrykkelse. Mange studenter og regimemotstandere flyktet til Thailand og India, og videre rundt om i verden. Mange ble også drept eller fengslet (David & Holliday, 2018, s. 48).

Under Ne Win hadde de største menneskerettighetsbruddene vært mot etniske minoriteter, men etter 8.8.88 og at *SLORC* kom til makta, ble også Burmas kjerneområder med bamarer utsatt for vold av det militære i større grad enn tidligere (David & Holliday, 2018, s. 49). Overgrepene mot folket i Burma ble etter hvert mer dokumentert. FNs høykommisær for menneskerettigheter skrev i 1992 en rapport, som dokumenterte grove brudd på menneskerettigheter. Overgrepene gikk blant annet ut på at det militære utøvde systematisk seksuell vold, samt tvangsarbeid, rekruttering av barnesoldater og mer (ibid). Aung San Suu Kyi endte med å sitte i husarrest i femten år mellom 1990 og 2010, etter å ha jobbet for å fremme demokratiet i lang tid. Hun ble et symbol verden over for politiske fanger, og i 1991 ble hun tildelt Nobels fredspris.

Nok en grunnlov

Mot slutten av 1990-tallet og tidlig 2000-tallet ble den økonomiske og de sosiale forholdene i Myanmar stadig verre. I 2008¹⁸ ble omsider en ny grunnlov lansert, etter at militæret forkastet den gjeldene grunnloven i 1988. Den var forfattet av militærregimet SLORC som sørget for å beholde mye makt selv. De sikret for eksempel at de beholdt 25% av setene i folkevalgte forsamlinger ved demokratiske valg, samt fire av de største ministerpostene (Walton, 2017, s.35). I 2009 begynte SLORC å åpne landets grenser og gradvis innføre demokrati. SLORC byttet navn til *SPDC* (Det statlige freds- og utviklingsrådet), som igjen ble formelt oppløst i 2011. Da ble makta gitt til en kvasi-sivil regjering styrt av Thein Sein. Det ble også innført flere økonomiske og politiske reformer. Da det var nytt valg i 2015 var det relativt fritt, og opposisjonspartiet National League for Democracy (NLD) og deres leder Aung San Suu Kyi vant overveldende (Walton, 2017, s. 33). I november 2020 vant NLD igjen makta i landet, og Aung San Suu Kyi skulle fortsette som statsoverhode. 1. februar 2021, da valget formelt skulle godkjennes, gjennomførte derimot militæret et kupp og holder i dag makten i landet. Aung San Suu Kyi er arrestert og det pågår store demonstrasjoner landet over både for å få henne fri og få avsatt militærregimet.

Et åpent kvasi-demokrati

Under Aung San Suu Kyi og hennes NLD-regjering, utviklet Myanmar seg økonomisk og politisk. Landet har fremdeles grunnloven fra 2008, som gir militæret stor makt og har et ambivalent forhold til spenningen mellom stat og religion. Et eksempel på det er at religiøse ledere ikke har stemmerett, men det finnes flere eksempler på at religiøse leder har blitt brukt som veiledere i politiske spørsmål. Som nevnt innledningsvis har det vært rettet stort internasjonalt søkelys mot Myanmar, da svært mange muslimer har blitt drept og forfulgt av myndighetene siden 2012. Dette har også skjedd under Aung San Suu Kyi sin ledelse. Selv om militæret i realiteten satt på mye makt i landet, levde den tidligere demokratiforkjemperen ikke opp til de religiøse og etniske minoritetenes forventninger om religiøs frihet og andre rettigheter (Hayward & Frydenlund, 2019, s. 1).

Mange forventet at demokratiske reformer og fred ville komme raskt til Myanmar, da NLD vant valget i 2015 (ibid). Tilfellet har derimot vært at den demokratiske prosessen har møtt store utfordringer, særlig knyttet til borgerkrigene og systemet med delvis

¹⁸ Denne grunnloven gjelder også i 2021, og ønsket om å endre den står sterkt blant minoriteter og demokratiaktivister.

militærmakt. Overgangsdemokratiet i Myanmar er ikke et liberalt demokrati av vestlig standard eller forståelse eller slik som Lefort beskriver det ideelle demokrati (Lefort, 2006). David og Holliday løfter frem et argument om at det unge overgangsdemokratiet er nettopp ungt og sårbart (2018, s. 99). Det såkalte «Discipline-Flourishing Democracy», som er betegnelsen brukt om systemet med demokrati med noe av makten reservert for Tatmadaw, er et reelt alternativ i landet. 83 prosent av landet befolkning ønsker at Myanmar skal være et demokrati. Samtidig som dette mener inntil en tredjedel av befolkningen at demokratiet kan sameksistere med militærstyre - de ser altså ikke på det som to ulike løsninger, men heller som to muligheter som kan fungere harmonisk (David & Holliday, 2018, s. 93-94). Det er altså i denne politiske konteksten kristne i Myanmar er en minoritet. Dette er viktig å ha i mente, når jeg senere vil diskutere og analysere pastorenes syn på demokrati og den politiske situasjonen i landet.

Religion og politikk i kontekst

Ettersom Myanmar har en befolkning hvor omkring 89% er buddhister, vil jeg gjøre rede for den religiøse og den religiøse-politiske konteksten mine informanter befinner seg i. Theravadabuddhismens perspektiv på politikk er relevant å forstå, for videre å forstå de politiske makt dynamikkene i dagens Myanmar. Den buddhistiske befolkningen og sanghaen er ikke en uniform gruppe, men en sammensatt gruppe med ulike forståelse for både hva demokrati og politikk er¹⁹ (Walton, 2017, s. 2-3). Også Schober ser på sanghaen som en sammensatt gruppe og forklarer det med den komplekse politiske situasjonen i landet (Schober, 2011, s. 138). I hvilken grad de kristne pastorene også er en sammensatt gruppe vil være interessant å se mer på, fordi de er en mindre gruppe, men er også fra svært ulike bakgrunner i landet.

Ettersom munkene i landet har hatt en viktig rolle i den politiske utviklingen og har politisk påvirkningskraft, er det relevant å forstå disse gruppene bedre, også i forhold til de kristne pastorene. Konseptet politikk og hva det er og defineres som er ikke gitt i noen kontekst. I buddhistisk, burmesisk tankegang er det tradisjonelt sett et moralsk rammeverk, som også tegner grensene innen politikk og hva som danner politiske subjekt og legitime former for politisk autoritet og deltakelse. Dette overordnede moralske systemet har vært relativt stabilt, ifølge Walton, samtidig som det et konsept som er i stadig endring og påvirkning – som fører

¹⁹ Når jeg omtaler sanghaen i Myanmar legger jeg til grunn at det ikke en en uniform gruppe, men en sammensatt en. Likevel vil jeg omtale sanghaen som institusjon og representant for det buddhistiske munkefelleskapet, og vil ta forbehold om at det er en forenkling og at mye mer kunne vært sagt om denne.

til at det ikke finnes én uniform forståelse av hva buddhistisk, burmesisk politisk tankegang er (Walton, 2017, s. 3). For å forstå buddhistisk lære er det særlig nødvendig å forstå at det er en plastikk i tolkningstradisjonen. Det vil si at sanghaen stadig blir konferert i hva og hvem som har politisk autoritet og i spørsmål om politiske strukturer. Det har blitt gjort gjennom monarki, militærregime og demokratisk valgte styresett i Myanmar (ibid). Dette er sentralt for å forstå den sammensatte buddhistisk, burmesiske politiske tankegangen. Tradisjonelt sett har kosmologien i theravadabuddhismen blitt sett på som en legitimering av politikk. Likevel argumenterer både Schober og Walton for at dette ikke må forstås statisk, til tross for dens tidligere dominans. Det vil si at kosmologien nå ikke fremstår som dominant over alle aspekter av livet, men heller som mer fleksibel. Deler av troen på kosmologien er vedvarende, men de er altså ikke konstante – da det er stor bredde i hvordan den forstås både i fortid og nåtid (Walton, 2017, s. 6, Schober, 2017, s. 8). Et av de mest sentrale aspektene ved denne kosmologien er læren om «kamma» – årsak og virkning. I denne verdensforståelsen regnes politikk gjerne som moralske handlinger og er derfor påvirket av enkeltpersonene som utøver politikk i sine individuelle handlinger (Walton, 2017, s. 8). Dette er et viktig prinsipp å forstå for å kunne forstå buddhistisk politisk tankegang, *uavhengig* av at det ikke er en uniform gruppe. Ettersom politikk forstås som en moralsk diskurs, så er det også en religiøs diskurs. På den måten er det en lang tradisjon for at sanghaen og staten har hatt en resiprok legitimering.

Religion som faktor i konflikt

Religion spiller en rolle i lokale konflikter, politiske verdier og lederskap, lov og utdanning, ifølge den norske professoren i politisk geografi Kristian Stokke (2019) og som illustrert gjennom den historiske gjennomgangen av de siste århundrene. I Myanmar er det likevel konflikter som i stor grad handler om andre ting enn det mellom-religiøse og de er gjerne svært komplekse. Stokke hevder at flere av konfliktene er interne buddhister imellom og konfliktene også i stor grad handler om antagonisme mellom majoriteten og minoritetene (Stokke, 2019). Hayward og Frydenlund skriver derimot at flere av opprørene i Myanmar har vært direkte relatert til buddhistisk konstitusjonalisme. Blant annet kan både opprettelsen av Kachin Independence Army (KIA) og Chin-opprøret i 1961 var responser på at buddhisme ble gjort til statsreligion (Hayward & Frydenlund, 2019, s. 6). Selv blant buddhister, som ikke var bamarer, ble det kraftige reaksjoner på lovendringen om statsreligion, fordi de mente det gikk på akkord med Panglong-avtalen (ibid). På grunn av det ligger det gjerne religiøse spenninger til grunn for fredsforhandlinger og uenigheter om det skal være en sekulær eller religiøs grunnlov i landet. Det gjelder kanskje spesielt fra perspektivet til EAOene og den etnisk og religiøse

minoritetene. Fra et buddhistisk, bamar-perspektiv har religion vært en liten del av fredssamtalene og buddhistiske ledere har tatt mindre del i fredsforhandlinger enn kristne ledere. Løsningen med én stat med «to hoder», et sivilt styresett og et militært som ikke samarbeidet, så ut til paralisere hele fredsprosessen. Hayward og Frydenlund trodde at en ny vei inn i fredsprosessene ville være at religiøse ledere spilte en større rolle i de, etter som de i Myanmar har en så sentral rolle i det sosiale liv og derfor kunne hjulpet til med å finne bedre løsninger (ibid). Det så derimot ut til å være lite politiske vilje og kapasitet til å gjøre det. Dette kommer jeg mer tilbake til under «Fredsprosess med utfordringer».

Juridisk sett er skillene mellom religion og stat også ambivalente og paradoksale i Myanmar, som jeg kommer tilbake til i «Regulering av religion » og «Religion i lovgiving». Videre er det også tydelige drivkrefter i religion ved buddhisme, som blant annet har vært med å forme nasjonalismen i Myanmar og nasjonsbyggingen, som jeg kommer tilbake til under «Buddhistisk nasjonalisme».

Statens status

Statens oppbygging og struktur er et tilbakevendende tema når det er snakk om politikk og fredsprosess i Myanmar. En spenning som oppstår er den mellom demokratiforkjempere, EAOer og internasjonale aktører som mener føderalisme²⁰ er løsningen og majoriteten med buddhister som mener at staten skal beskytte buddhisme i hele landet. Sistnevnte gruppe opplever derfor grunnlovens særskilte beskyttelse av buddhismen i Myanmar som uproblematisk. Hayward og Frydenlund argumenterer for at dette står i sterk kontrast til kristen politisk teologi i Myanmar. De skriver at denne holder en sekulær, demokratisk føderalstat, med røtter i vestlig politisk og baptistisk teologisk tradisjon, som et absolutt krav for statsløsningen (Hayward & Frydenlund, 2019, s. 8). Dette viser liten forståelse for den historiske bakgrunnen i landet og hvordan kolonitiden påvirket buddhismen i landet, ifølge Hayward og Frydenlund. Forhandlinger om politiske løsninger for statens oppbygging må dermed adressere disse forholdene som ligger i spenningen mellom religion og stat. Enn så lenge er det lite adressert i fredsforhandlinger og blant buddhistiske ledere (ibid). Det er utenfor denne oppgavens omfang å diskutere føderalstatsløsninger, men det som er interessant er pastorenes syn på behovet for at staten skal være sekulær, og hva de legger i det. Dessuten skriver også Hayward og Frydenlund at etniske minoriteter har opplevd at deres bekymringer

²⁰ Hva slags form for føderalisme og føderalstat disse ønsker er ikke avklart, men mange ønsker at Panglongavtalen fra 1947 blir respektert og at staten skal være sekulær (Hayward & Frydenlund, 2019, s. 8)

ikke ble tatt seriøst i fredsforhandlinger og politikk etter at NLD kom til makten i 2015 (Hayward & Frydenlund, 2019, s. 1). Hvordan pastorene tenker om det, vil være interessant.

Minoritet som komponent i et demokrati

Et demokrati har ofte sosial inkludering som et av sine fundamentale trekk. Det innebærer mulighet til politisk deltakelse og rett til å stemme. David og Holliday hevder at graden av inkludering påvirker kvaliteten på demokratiet – og at det forklarer sannsynligheten for borgerkrig (David & Holliday, 2018, s.56). Mange har sett på buddhistisk, nasjonalistisk aktivisme som en trussel mot fred og sameksistens blant ulike grupper. På den andre siden har religiøse minoriteter blitt sett på som og blitt behandlet som en trussel mot rikets sikkerhet, blant annet fordi de assosieres med utlendinger (Hayward & Frydenlund, 2019, s. 3). Med begrunnelse i den trusselen har så staten legitimert diskriminerende lover og begrensninger i religionsfrihet for å beskytte staten. Disse tendensene vitner om en stat som har en de facto preferanse for buddhisme og et bredere buddhistisk kulturhegemoni, som former den politiske og religiøse kulturen i landet (ibid). Disse faktorene og spenningen mellom dem kan være med å danne videre grunnlag for intern konflikt og utfordrende demokratiutvikling.

Klassifisering av raser og etnisiteter

Videre gjorde britenes klassifiseringer av etnisiteter og raser også spenningene mellom de ulike gruppene store. For eksempel hadde kachin og karen blant annet kjempet med britene mot japanerne og burmeserne under krigen. Det resulterte i distinkte allianser, og gjorde gapet mellom bamarene og gruppene større (David & Holliday, 2018, s.53, Walton 2008). Den burmesiske staten har også et system hvor alle statsborgere har et «National Identity Card», som er et legitimasjonskort de skal ha på seg. Kortet har blant annet informasjon om religiøs og etnisk tilhørighet. I Myanmar er «nasjonale raser» (*taingyintha*) et politisk begrep som ligger til grunn for blant annet både statsborgerskap og minoritetskonflikter. Begrepet har blitt svært ladd og vært kilde til mye diskusjon og analyse. Det har røtter som verken er dype eller tilknyttet religion (Cheesman, 2017). Begrepet ble først tatt i bruk i stor grad fra 1964, da generalen Ne Win begynte å bruke det i sin statsutforming. Etter det ble det brukt svært aktivt og systematisert inn i nasjonsbyggingen. Innholdet i begrepet er særlig knyttet til politiske grupperinger og militærets rettferdiggjøring av krig mot disse – i form av at de måtte kues for å bli en del av den naturlige unionen i Burma (ibid). En annen ting som er sterkt knyttet til begrepet er «burmanifiseringen» av folket. Burmanifiseringen betød blant annet undergraving av minoritetenes kultur, språk og historie, samtidig som buddhisme, burmesisk språk og kultur ble

påtvunget, ifølge den burmesiske teologen Pum Za Mang²¹ (Pum Za Mang, 2018). Som nevnt i historien påvirket denne strategien etniske minoriteter og kristne grupper i stor grad. I grunnloven er befolkningen klassifisert som en union av de nasjonale rasene, fremfor individer. Elementene med arven fra britene, identitetskort og nasjonale raser gir utfordringer også i dag til minoritetene. Jeg vil derfor samtale med pastorene om denne «burmanifiseringen» – hvordan de opplever og har opplevd den, og hva de synes om den. Det vil være med å belyse gruppens fortelling og det kan ha påvirket deres politiske teologi.

Religion i lovgivningen

Grunnloven slår fast at alle statsborgere er frie til å bekjenne og praktisere sin religion (Union of Myanmar, 2008, seksjon 34). Grunnloven har likevel flere interne motsetninger. På en side står det blant annet at myndighetene har anledning til å inndra disse frihetene og at de anerkjenner buddhismens spesielle posisjon i landet ettersom majoriteten bekjenner seg til den troen (ibid, art. 361). På en annen side definerer grunnloven fra 2008 en *spesifikk* sekularitet, som markerer et sterkt skille mellom religion og politikk (uten at det blir definert i loven hva det innebærer) (Hayward & Frydenlund, 2019, s. 4). Blant annet sier loven at religion ikke skal brukes med politiske mål (Union of Myanmar, 2008, art. 364) og har videre spesifikke restriksjoner om at politiske partier ikke kan misbruke religion (ibid, art. 407) og at parlamentarikere ikke kan bruke religion i valg henseende (ibid, art 201). Disse faktorene utelukker ikke religionsfrihet i seg selv, men kan havne i spenning mellom hverandre, i tillegg til at myndighetene har anledning til å inndra frihetene som er gitt.

Et skarpt, formelt skille mellom religion og det sekulære, er delvis en del av arven etter britene. Hayward og Frydenlund argumenterer for at en må holde nettopp den britiske arven, med et skarpt skille mellom religion og stat, som en forklarende faktor for religions rolle både i dagens politiske situasjon og fredsprosess (Hayward & Frydenlund, 2019, s. 3-4). Et annet element i historien til denne lovgivningen er at i 1946 ble sanghaen formelt skilt fra det politiske, etter sterkt press fra munkevesenet selv (ibid). Denne kombinasjonen av arv fra kolonitiden og theravada-tradisjon, er viktig for å forstå dagens politiske situasjon for alle religiøse ledere i Myanmar. Ideen om et formelt skille mellom religion og stat, har altså røtter i både den lokale konteksten og i arven fra britene og buddhismen. Videre påpeker Frydenlund at ved å sette det markerte skillet mellom staten og religiøse ordner, så er det ikke nødvendigvis

²¹ Pum Za Mang er særlig spesialisert i samspillet mellom religion og politikk i det moderne Myanmar. Hans teologiske artikler er særlig relevant for min oppgave. Han skriver fra et normativt, teologisk perspektiv.

med et henseende om en sekularisme i form av nøytralitet i statsregulert religion, men det kan også være en effektiv måte å nettopp beskytte det religiøse privilegiet sanghaen har (Frydenlund, 2019).

Regulering av religion

Som nevnt over er religionsfrihet vedtatt i den burmesiske grunnloven, samtidig som den gir eksplisitt støtte til buddhistiske institusjoner og gir politiske restriksjoner til medlemmer av religiøse ordner. Denne arven med et sterkt formelt skille mellom religion og stat, preger også reguleringen av religion ved loven. Buddhismen blir for eksempel munkevesenet regulert i en egen domstol. Denne domstolen er særegen for Myanmar. Domstolen er bestått av medlemmer i sanghaen plukket ut av staten og kalles *MaHaNa* (State Sangha Mahanayaka Committee). Den er videre ansvarlig for å dømme munk og andre lek-buddhister for hykleri, men er også den øverste autoriteten i spørsmål om buddhistisk doktrine i Myanmar (Hayward & Frydenlund, 2019, s. 4). Det er også regulering av kristne, muslimer og hinduer i et eget juridisk system for «personal law». Dette systemet har sine røtter fra britene og kolonitiden (Crouch, 2015). Staten definerer derfor i stor grad hva religion har rom til å være og lov til å være i Myanmar, gjennom lov og orden.

Det er også et underdepartement under Kultur og religions-departementet, som heter «The Department for the Promotion and Propagation of the Sasana», som blant annet er ansvarlig for buddhistisk misjon overfor ikke-buddhister (ibid). Disse statsregulerte institusjonene fører til at staten ikke bare har påvirkningskraft på buddhismen i Myanmar, men heller har mer direkte kontroll over sanghaen og doktrine.

Som nevnt tidligere er det også politiske restriksjoner for buddhistiske munk og nonner, samt medlemmer av det kristne presteskaper og noen muslimske ledere. Disse får ikke anledning til å stemme ved politiske valg, være medlem av politiske partier eller sitte i parlamentet (Frydenlund, 2019). Politiske partier har heller ikke lov til å gjøre noe som oppildner til konflikt mellom religiøse grupper eller individer (Frydenlund, 2019). Denne særegne inndelingen som finnes i Myanmar, har forklaring både i den britiske koloniarven så vel som fra theravada-tradisjon. Det er helt sentralt i theravadabuddhistisk politisk ideologi å ha et formelt skille mellom sangha og staten. Det har blitt tolket ulikt i ulike land hvor theravada praktiseres av majoriteten i landet. I Myanmar har det blitt forstått som at staten har en plikt til å beskytte sanghaen fra politikk. Loven om at medlemmer i religiøse ordner ikke har stemmerett, ble

derfor ikke vedtatt bare på bakgrunn av at britene eller regime skulle ha kontroll, men på bakgrunn av press fra sanghaen selv. Dette formelle skillet og stemmelovgivningen, for eksempel, blir en skarp kontrast til den politiske aktivisme som har funnet sted blant munkene både i 1988 og 2007 og i MaBaTha. Det er også fundamentalt å forstå dette spennet og det burmesisk, buddhistiske perspektivet, ettersom det i så stor grad former den politisk, religiøse sfæren i Myanmar.

Frydenlund kaller det et politisk paradoks at munkene og nonnene på den ene siden har en privilegert status som buddhistiske ledere i den burmesiske staten. På den andre siden er det denne spesifikke formen for sekularisme, som er illiberal idet den fratrukker munkene og nonnene (og for øvrig pastorer for anm), grunnleggende sosiale og politiske rettigheter (Frydenlund, 2019). Til tross for at de er fratatt disse rettighetene, så betyr ikke det at de nødvendigvis *føler* eller *opplever* at de er fratatt noe eller at de ikke har politisk innflytelse (ibid). Walton vektlegger at munkene som kjemper for demokrati ser på eksklusjonen fra de formelle, politiske institusjonene som befriende og en mulighet til å ha uformell påvirkningskraft og samtidig bevare sin moralske autoritet (Walton, 2017). Dessuten så utfordres hele tiden hva som utgjør «politiske aktiviteter» og hva som oppfattes som passende eller upassende aktivisme for munkene (Hayward & Frydenlund, 2019, s. 4). Det er i dette politiske landskapet at de kristne pastorene befinner seg, samtidig som de også forholder seg til Bibelen og den kristne arven. De står ikke i det samme politiske paradokset, da de ikke har en privilegert status, men de er «beskyttet» fra den formelle politikken. Det vil derfor være interessant å analysere i hvilken grad de ser på det som befriende eller som et problem – og hvordan de opplever og føler de har politisk innflytelse.

Buddhistisk nasjonalisme

Et av de særegne trekkene ved situasjonen i Myanmar de siste årene, har vært utviklingen knyttet til buddhistisk nasjonalistisk retorikk og aktivisme. Denne typen nasjonalisme har i hovedsak vært fremdrevet av munkene, nonnene og lekmedlemmer av buddhistiske trossamfunn. Deres fokus har i særlig grad vært en buddhistisk eksklusivisme, og en spesifikk eksklusjon av muslimer. Organisasjonen «MaBaTha», som er et akronym for det som kan oversettes til «Organisasjonen for beskyttelse av rase og religion» (Hayward & Frydenlund, 2019, s. 2), er den ledende organisasjonen i dette arbeidet, men det finnes forgreininger og andre grupperinger også. Noen medlemmer av MaBaTha har sterke tilknytninger til Tatmadaw og erklærte ved forrige valg at USDP, militærpartiet, var bedre egnet til å beskytte buddhistiske interesser. Denne særegne buddhistiske nasjonalismen er sterkt knyttet til Myanmar historie og kontekst.

Den vil derfor også være relevant for å forstå de kristne pastorenes posisjon og situasjon i dette majoritetssamfunnet.

MaBaTha og andre buddhistiske aktivist-grupper i Myanmar kan betegnes som neo-tradisjonalistiske. Det kan defineres som et ønske om å jobbe mot ulikheter institusjonalisert av kolonimakter, modernitet og sekularisering. Derfor er MaBaTha kanskje først og fremst et uttrykk for et ønske om å beholde et sett med tradisjonelle verdier og praksiser i møte med de store kreftene i kapitalisme og globalisering (Hayward & Frydenlund, 2019, s. 2). Dette ønsket, om enn ikke motstanden mot muslimer, er også å finne blant store deler av lekfolk i landet (ibid). Politisk aktivisme blant munk og nonne er altså ikke et nytt fenomen i Myanmar – det kan spores tilbake til et historisk fenomen.

Kirkelig kontekst

En av utfordringene som oppstår for kristne i Myanmar er i hvilken grad de skal delta politisk og uttale seg politisk, både overfor omverden og sine medtroende. Det ligger en spenning mellom deltakelse i det politiske liv og det religiøse liv. For eksempel, når pastorene må innordne seg etter både religiøse og politiske autoriteter, oppstår det en spenning. I så måte må pastorene forholde seg til både sin egen religiøse autoritet, den buddhistiske og den politiske makten i landet (uten å se at den kan skilles fullstendig fra den religiøse majoriteten). Disse pastorene har levd under diskriminering, forfølgelse og konflikt. Flere kommer fra områder som fremdeles er i borgerkrig. De erfarer også hvordan det er å være både etnisk og religiøs minoritet i et buddhistisk samfunn.

Baptistkirkene i Myanmar er i all hovedsak organisert i Myanmar Baptist Convention (MBC). Alle mine kilder arbeider i kirker som tilhører MBC, og jeg vil derfor skrive noe utfyllende om organisasjonen her.

Målet med fellesorganisasjonen er å organisere og engasjere alle baptister i Myanmar til å proklamere og vitne om evangeliet i hele verden, ifølge organisasjonens nettsted. I tillegg ønsker organisasjonen å bevare baptistisk tro og orden samt gjøre sine medlemmer til gode borgere. Sistnevnte ønsker de å oppnå ved workshoper, partnerskap og samarbeid med andre kirker og organisasjoner i og utenfor Myanmar.

En paraplyorganisasjon

Ettersom MBC består av kirker som i hovedsak er organisert ut fra etniske grupper, har også organisasjonen mange språk. Det er 14 offisielle språk innad i MBC. Videre er paraplyorganisasjonen delt inn i fire underorganisasjoner, samt to kirker som er direkte tilknyttet MBC. Organisasjonen møtes hvert tredje år til generalforsamling, annet hvert til et ledermøte og hvert år holdes det styremøte. Det er flere undergrupper, som samles i komiteer. Disse er for eksempel en *Committee of Public Relations* og *Committee of Study and Research*. Disse er organisert under generalsekretæren.

Videre er MBC medlem av flere større og internasjonale organisasjoner. På øverste kirkelig nivå i Myanmar, er de medlem av *Myanmar Council of Churches (MCC)*. I Asia sokner de til både *Christian Conference of Asia* og *Asia Pacific Baptist Federation (APBF)*. På verdensnivå er MBC medlemmer av *the World Baptist Alliance (BWA)* samt *World Council of Churches (WCC)*. I tillegg har MBC direkte partnerskap med blant annet *American Baptist Churches*, *Southern Baptist Convention* og *Baptist Union of Denmark (BUD)*.

MBC har røtter i American Baptist Convention. I dag har de autonome, regionale subkonvensjoner, som har sine egne språk. Det kan være en av grunnene til at kirken ikke hjelper til med nasjonal integrering, men heller fremmer etnisk separatisme, mener religionssosiologen Paul Freston (Freston, 2001, s. 93). Han mener at det ikke er negativt i seg selv, ettersom det er en kultur som har blitt dannet i konteksten av buddhistisk nasjonalisme i det post-koloniale Burma og kolonitidens virkninger i seg selv.

Etnisk mangfold

Det er som sett gjennom oppgaven et stort etnisk mangfold i Myanmar. Både de nasjonale rasene og inndeling etter etnisitet og religion er problematisk. Likevel er etnisk tilhørighet viktig i Myanmar. For å forstå informantenes bakgrunn vil jeg her kort gå gjennom de ulike folkegruppene som informantene hører til. Det vil muligens også være med å danne bakgrunn for forklaringer om spenn mellom dem.

Kachin

Kachin-folket er blant folkene med størst andel kristne, med omkring 33% kristne²². I Kachin er *Kachin Baptist Convention* (KBC) blant de største samfunnsorganisasjonene. I 1996 var lederen for KBC sentral i en våpenhvileavtale (Freston, 2001, s. 95). Blant de såkalte «stamme-folkene» i Sør-øst Asia, så er og har kachin-folket og karen-folket i Myanmar vært de mest standhaftige i sitt mål om å danne sin egen stat og at intern evangelisering har stått sentralt for begge gruppene (Smith, 1991, s. 34). Kachin-folket møtte kristendommen først på 1870-tallet gjennom karen, før også amerikanske misjonærer kom til området. Baptistiske kachiner var sentrale i delstatens politiske utvikling i siste halvdel av 1900-tallet og alle lederne i staten har vært kristne, bortsett fra den første. I 1961 var det et kachin-opprør, men dette ble raskt slått ned på. Tilsynelatende støttet så godt som alle kachiner opprøret, men baptistledere forholdt seg relativt nøytrale (Smith, 1991, s. 390). Anno 2020 er Kachin-staten en av de mest fattige i Myanmar. I 2011 brøt også Kachin Independence Army våpenhvilen fra 1994 og EAOen har heller ikke signert NCA fra 2015. Det er altså pågående borgerkrig i delstaten. Den baptistiske kachin-kulturen er knyttet til en nasjonalisme som er sterkt forbundet med den kristne Gud – Karai Kasang. I deres krigshistorie, våpenhviler og politiske prosessen er Karai Kasang en grunnleggende aktør og på deres «side» i historien – altså at Gud kjemper for dem og er på deres lag, ifølge datamaterialet til Laur Kiik²³ fra Kachin (Kiik, 2017). I denne tradisjonen brukes kontekstualisering som en måte å lese Bibelen på inn i deres kontekst. Et eksempel på det er hvordan de ser på historien om Israel som det lovede land til jøder, så spiller de det over på deres eget Kachin-land og mener at siden Gud er den som hjelper de undertrykte israelittene, så vil han hjelpe dem også. Denne typen teologi og kontekstualisering har sine røtter i frigjøringssteologi fra Latin-Amerika og kontekstuell teologi fra Sør-øst Asia. Den samme typen teologi finnes også blant andre baptist-tradisjoner i Myanmar, som chin-folket og karen-folket (ibid). Denne formen for teologi er svært interessant, ettersom den kan si noe om den politiske teologi-tradisjonen for å politisere religion. Det vil jeg komme mer tilbake til i drøftingen.

²² Ifølge Census 2014 har Chin og Kayah større andel kristne. Folketellingen ble gjort i mars 2014. Den påpeker for øvrig at den i noen områder i Kachin, Kayin og Rakhine ikke telte folket, og derfor vil noen av tallene blant disse gruppene være estimerer eller utelatt (Myanmar Census Atlas). Censusen er omdiskutert og kontroversiell, blant annet på grunn av at ikke alle er blitt spurt eller er representert.

²³ Antropologen Laur Kiik har studert Kachin-folket siden 2010. Han skriver spesielt om nasjonalisme og naturvern i Kachin-staten.

Karen

Karen-folket er en annen større etnisk gruppe, med en stor andel kristne. Også karen-folket har kjempet for sin selvstendighet, som nevnt over. Karen-folket er et folkeslag som befinner seg på begge sider av grensa mot Thailand. Gruppen består av både buddhister og kristne. Mange fra begge leire har kjempet for selvstendighet, og dagen etter Burma erklærte sin selvstendighet i 1948, erklærte Karen National Union (KNU) sin egen selvstendighet. KNU har i hovedsak vært ledet av kristne som også har brukt kristen retorikk, til tross for at buddhister er majoriteten blant karen-folket. Kirkene i Karen har derimot vært selvstendige fra KNU, og har forsøkt å jobbe med Karen-folk på begge sider av konflikten (Freston, 2001, s. 98). Det kan tyde på at det er fellesskap, men at kirken og dens ledere i noen grad har holdt seg borte fra selve politikken. Kristne pastorer og ledere i Karen var ikke direkte involvert i intriger og revolusjon, men deres anerkjennende nikk hadde betydning for legitimering av krig, ifølge Freston (Freston, 2001, s.100). Burmesiske myndigheter har hevdet at kirken har spilt en sentral rolle i motstandskrigene, men Smith mener derimot at dette er overdrevet kraftig fra statens side (1991, s. 393). Blant karen-folket er også undervisning og lære sentralt i deres ideologi, noe som kan forklare hvorfor det har vært kristne som har dominert KNU (Freston, 2001, s.100).

Chin

Chin-folket er den etniske gruppa i Myanmar med desidert størst andel kristne, på 85,4% (Census, 2014). Gruppen fordeler seg over landegrensene mellom Myanmar, India og Bangladesh. Tradisjonelt sett kjempet chin-folket for sitt eget land og dyrket ånder i en form for folketro, før en stor andel av chin-folket i Myanmar ble kristne etter at misjonærer kom dit på begynnelsen av 1900-tallet. Ifølge Pum Za Mang, som selv er av chin-folket og kristen teolog, er kristendommen blitt et av de viktigste elementene i chin-folkers nasjonsbygging og nasjonalfølelse (Pum Za Mang, 2018). Chin var et selvstendig og uavhengig folk, men ikke forent under et styre eller en leder, før britene koloniserte deres land sammen med Burma. Chin-folket var også et av folkene som ble styrt relativt indirekte under britene, hadde stor grad av autonomi og ble en mer samlet nasjon. Etter andre verdenskrig blir Chin-staten frivillig en del av den nye staten Burma og ledere fra folket signerte Panglong-avtalen. På 1960-tallet brøt det ut større motstand mot den burmesiske staten og behandlingen av den etniske minoriteten gjennom blant annet burmaniseringen (se over om «Nasjonale raser og burmanisering»). Kristne har ikke fått bygge kirker og blitt forhindret i å praktisere sin tro i stor grad gjennom lov og orden. Det pågår fremdeles borgerkrig og Chin er en av de aller mest fattige delstatene i Myanmar (Pum Za Mang, 2011).

Wa

Wa-folket holder i hovedsak til i fjellene i Shan-staten og over grensa i Kina. Det er stor narkotikaproduksjon og salg i Wa, som tilhører det geografiske området som kalles «The golden triangle». I dag utgjør United Wa State Army (UWSA) den sterkeste EAOen i Myanmar og har de facto selvstyre i sine områder (Ong, 2018). I siste halvdel av 1900-tallet var UWSA i konflikt med både Tatmadaw og Kina, men har siden 1989 hatt en våpenhvile med førstnevnte. EAOen har deltatt noe i fredsforhandlinger med myndighetene, men har trukket seg fra disse (ibid). I Shan er det omkring 10% kristne (Census, 2014) og ifølge det kristne nettstedet Joshua Project er det 30% kristne av alle Wa-folk i Myanmar (Joshua Project, 2021).

Lahu

Også Lahu-folket er et fjellfolk som holder til i Shan-staten. Lahu-folket er fordelt over landegrensene mellom Myanmar, Laos, Thailand og Kina. Det er en stor andel kristne, med 80% (Joshua Project, 2021). De første baptist-misjonærene som kom til Lahu-folket i Myanmar på slutten av 1800-tallet og den første dømte var i 1904 (Walker, 2018).

Fredsprosess med utfordringer

Med organiseringen av staten med både et sivilt og et militært styre, har fredsprosessene i Myanmar stagnert fullstendig. De ulike minoritetene har altså vært og er til dels fremdeles i borgerkrig med myndighetene. Det har vært liten fremgang de siste årene og tilliten mellom de ulike grupperingene og staten er lav.

Som sett over er det sammensatte årsaksforhold til borgerkrigene. I noen av konfliktene har religion vært en faktor. Flere av opprørene, men langt fra alle, har startet som en reaksjon på buddhistisk konstitusjonalisme (Hayward & Frydenlund, 2019, s. 6). Chin-opprøret i 1961 og dannelsen av Kachin Independence Army kan sees som direkte responser på at buddhisme ble gjort til statsreligion i 1961. I så måte er fredsprosessen og religiøs/sekulær konstitusjonalisme nært relatert i Myanmar – særlig sett fra et EAO-perspektiv eller minoritets-perspektiv (ibid). Anno 2020 er det en større våpenhvileavtale, kalt National Ceasefire Agreement (NCA), flere pågående aktive borgerkriger og allianser mellom EAOene. Historisk sett har kristne ledere bidratt til både våpenhvile og fredsavtaler i Myanmar (ibid). Religiøse ledere har de siste årene blitt mer anerkjent som nøkkelspillere i arbeid for fred, ettersom de kan fungere som kulturelle «oversettere» og har stor innflytelse. I Myanmar er organisasjonen *Religions for Peace* (RfP)

aktiv og ledere fra mange ulike religiøse samfunn har deltatt sammen med styresmaktene for å finne fredelige løsninger i Myanmar (ibid, s. 9). Til tross for dette multireligiøse arbeidet, er det også tegn til at kirker også påvirker for fortsatt krig. For eksempel har Kachin Baptist Convention blitt beskyldt for å jobbe på lag med KIA og rettferdiggjøre krigen ved å kalle det «rettferdig krig» (Hayward & Frydenlund, 2019, s. 7). Blant Chin har kirkeledere vært med å tilrettelegge for fredssamtaler mellom Chin National Front og Tatmadaw. Blant buddhister har munkene i hovedsak hjulpet til med nødhjelp i krigene, fremfor aktivt å delta i fredsarbeidet (selv om det er noen unntak). Samlet sett er det tydelig at det er et komplekst samspill mellom religion og stat og hvordan de igjen er faktorer i fred og konflikt.

Romerne 13:1-7

Mange kristne bruker Bibelen som grunnlag for sitt verdensbilde – og også for deres politiske ideologiske orientering og syn. Et av de mest sentrale tekststedene i Bibelen som handler om kirke og stat, er de syv første versene i Romerbrevet i Det nye testamentet. Brevet er ifølge tradisjonell kirkelære skrevet av Paulus til den unge kirken i Roma. Til tross for at kristendommen oppstod under Pax Romana, opplevde mange kristne å bli forfulgt og stod i en lojalitetskonflikt mellom keiseren og Gud. Tekststedet har også aktivt blitt brukt i kirkesammenheng blant baptister i Myanmar. På norsk lyder teksten:

Enhver skal være lydige mot de myndigheter han har over seg. For det finnes ingen myndigheter som ikke er fra Gud, og de som finnes, er innsatt av Gud. 2 Den som setter seg opp mot dem, står derfor imot det Gud har bestemt, og de som gjør det, skal få sin dom. 3 For de som styrer, skal ikke skape frykt hos den som gjør det gode, men hos den som gjør det onde. Vil du slippe å frykte myndighetene, så gjør det gode, og du skal få ros. 4 Styresmakten er en Guds tjener, til beste for deg. Men gjør du det onde, har du grunn til å være redd. For styresmakten bærer ikke sverd uten grunn, men er Guds tjener som skal fullbyrde hans straff over den som gjør det onde. 5 Derfor er det nødvendig å være lydige, ikke bare av frykt for straffen, men også for samvittighetens skyld. 6 Betal også skatt av samme grunn. For myndighetene er Guds tjenere og har ansvar for alt slikt. 7 Gi alle det du skylder dem. Betal skatt til den som skal ha skatt, toll til den som skal ha toll, vis respekt for den som skal ha respekt, gi ære til den som skal ha ære.

Romerbrevet 13:1-7 (Bibelen.no, 2020)

Pum Za Mang skriver også om teksten i sin artikkel «Separation of Church and State: A Case Study of Myanmar (Burma)». Han skriver dette om Romerne 13 i burmesisk kirkekontekst:

How shall the church interpret this biblical text in such a socio-political context of Burma where God's children have suffered political oppression, religious persecution, social injustice, and ethnic genocide ruthlessly under the Pharaoh of the military regime? Can it still continue to argue that the church should be subject to the authority which utterly denies political freedom, social justice, human rights, and democratic principle in Burma primarily because of Romans 13? How shall Burmese Christians theologically, ethically, and rationally defend the principle of separation between church and state in such a social and political context of Burma?... Can the church in Burma still continue to argue that she should be obedient to the authority in the present context of Burma? – Pum Za Mang (2011)

Pum Za Mang viser at kirken i Myanmar, for det første aktivt har brukt teksten i sin politiske teologi og som grunn til *ikke* å involvere seg i politikk. For det andre argumenterer han i artikkelen for at teksten er svært problematisk og at den ikke er gyldig under regimet. Artikkelen ble skrevet i 2011, og det er derfor interessant å høre hvordan pastorene tolker ordlyden i en ny politisk kontekst, men like fullt stående i en tradisjon for underkastelse. Ordlyden sier direkte at kristne skal underkaste seg myndigheter, fordi de er innsatt av Gud. Nettopp kontekst er essensielt når det kommer til teologi, som skrevet om kontekstualisering, og blir vektlagt i stor grad av teologer i Myanmar. Derfor vil det være interessant å høre hvordan pastorene tolker teksten i Myanmar anno 2020.

Teoretisk bakgrunn

Overordnet sett vil denne masteroppgaven også ta utgangspunkt i et ønske om å analysere det empiriske materialet. Dette vitenskapsteoretiske ståstedet tar utgangspunkt i et konstruktivistisk syn på virkeligheten. Det betyr at virkeligheten konstrueres gjennom språk og handling, altså at den er avhengig av hvordan vi forteller den og hvordan vi tenker om den (Anker, 2020, s. 52). Fokuset på maktstrukturer og sosialkonstruksjonismen betyr aktøren alltid handler innenfor kontekst, gjør perspektivet relevant for oppgaven jeg har valgt. For å analysere baptistpastorene, må konteksten de befinner seg i og deltar i, tas i betraktning. Jeg har kun intervjuet pastorene, og i så måte må deres utsagn settes inn i den øvrige konteksten, uten at jeg

observerer dem direkte. Det er ingen ferdig sannhet, som jeg prøver å analysere eller komme frem til i oppgaven, men heller hvordan pastorene selv opplever det politiske landskapet med tanke på politisk teologi. Ettersom det er abstrakte fenomener ved pastorenes ord og tanker jeg studerer, er dette den vitenskapsteorien oppgaven mest naturlig faller under. En slik modell vil ikke gi et fullstendig sant bilde av verden, men den er med på å forklare fenomenet jeg undersøker og beskriver i den gitte gruppen. Resultatene jeg skulle komme frem til vil ikke være generaliserbare, men gi en beskrivelse av den gitte gruppen.

Thomassen skrev i 2006 at teori ikke er virkeligheten, men heller abstrakte forenklinger av virkeligheten (Thomassen, 2006, s. 47). Disse brukes for å hjelpe oss å sortere og håndtere verden og verdensforståelsen vår. Teorier om virkeligheten finner vi i alt fra det hverdagslige til det vitenskapelige. Vitenskapsteorier sier så noe generelt som enten forklarer eller øker forståelsen for et fenomen (ibid, s. 33). Teorien som brukes i oppgaven er av den art at de fungerer som analyserammer og bakgrunnskunnskap, vil forhåpentligvis hjelpe meg å utforske problemstillingen og i analysen av intervjuene.

Feltarbeidet og metode

Dette kapitlet er en presentasjon av feltarbeidet og datainnsamlingen, samt refleksjoner knyttet til utvelgelsen av materiale, begrensninger og verdier. Jeg vil både presentere innsamlingen og gi en kort presentasjon av hver enkelt av informantene for bedre å forstå deres bakgrunn.

Jeg har gjort kvalitative intervjuer med åtte pastorer i Yangon, fra baptistiske kirker. Halvparten kvinner og halvparten menn, på bakgrunn av deres faglige bakgrunn og roller innad i kirkesamfunnet. Til tross for at etnisitet er en viktig faktor i Myanmar's politiske og religiøse bilde, ble intervjuobjektene ikke valgt på bakgrunn av deres etniske tilhørighet. Likevel endte det med at intervjuobjektene kom fra 6 ulike etniske grupper, som viste seg å være en styrke i oppgaven. Intervjuene ble utført i månedsskiftet januar/februar 2020. En døråpner hjalp med å anskaffe mulige intervjuobjekter. I tillegg hadde jeg en studieassistent som hjalp til med å lage konkrete avtaler, samt være til stede som tolk i noen av intervjuene. Seks av intervjuene ble holdt uten tolk, to med. Intervjuene ble tatt opp elektronisk i samtykke med deltakerne og godkjennelse fra NSD og fulgte en temaguide. Temaguiden la opp til semistrukturerte intervjuer, med lengde på omkring en time. Jeg kommer mer tilbake til dette under metodisk utvalg og datainnsamling.

Metodevalg og datainnsamling

I prosessen med å kartlegge hva jeg skulle skrive om, var det av betydning at jeg har tilbrakt tid i Myanmar. Denne tiden påvirket nok også min forforståelse og antagelser om funn. Høsten 2019 tok jeg permisjon fra masterstudiene, og tilbrakte 7 måneder i Yangon, Myanmar, på grunn av jobb og feltarbeid. At jeg var i landet så lenge, bidro til min interesse for feltet, samt la til rette for at jeg kunne knytte nærmere kontakter og forstå konteksten bedre.

Gjennom høsten forberedte jeg feltarbeidet ved å knytte kontakt med min døråpner. Sammen drøftet vi hvilken gruppe det var fornuftig å forske på, samt hva som var hensiktsmessig og mest praktisk. Jeg landet på å intervjuer en gruppe baptistpastorer i Yangon. For det første er det mange baptistmenigheter i Yangon. Byen er på om lag 7 millioner mennesker, og til tross for at den ligger i et område dominert av den største folkegruppa bamarer, er det den største multietniske og multireligiøse byen i landet og mange kristne har flyttet dit gjennom årene.

For det andre anbefalte døråpneren denne gruppa, ettersom hun har gode kontakter der. Det var også av betydning at de har gode engelskkunnskaper og at de har mye erfaring. Som nevnt har kristendommen i hovedsak slått rot i grenseområder og blant etniske minoriteter, som videre har plantet menigheter i Yangon. Jeg hadde dermed tilgang på en stor gruppe, som hadde både likhetstrekk og ulikheter.

Som nevnt er de etniske skillelinjene sterkt vektlagt i Myanmar og de fleste menigheter er organisert etter etnisk tilhørighet. Til tross for at de etniske skillelinjene i Myanmar ofte blir tillagt mye fokus, valgte jeg å knytte studien til pastorer fra baptistsamfunnet i Yangon, men uten å ha et krav om tilknytning til en eller flere etniske grupper. Det gjør utvalget mer mangfoldig, samtidig som de har en felles plattform i form av felles baptistisk teologisk grunnlag. Jeg mener det styrker oppgaven å fokusere på en teologisk samlet gruppe og analysere dem på tvers av etnisk mangfold, fordi det gir et bredere bilde på baptistene. Det at det er et spenn i etnisitet, men likhet i teologisk bakgrunn, kan gi grobunn både for sammenligning og beskrivelser av deres felleskirkelige samfunn (som har felles tilhørighet i MBC).

Ved å fokusere på pastorer som er i Yangon, mistet jeg perspektiv fra baptistpastorer som befinner seg i områder hvor de kan være majoritet på lokalt nivå samt at det rurale sammenlignet

med det urbane falt vekk. Det kan være en svakhet ved oppgaven at disse elementene falt vekk, samtidig som det kan styrke den at den utvalgte gruppen alle jobber og bor i Yangon.

Videre var tilgjengelighet en faktor i utvalget. Det var praktisk å reise i og rundt Yangon, for å gjøre intervjuene. Ettersom jeg bodde i byen, kjente jeg den godt og kunne lett komme meg rundt. Det at jeg bodde i byen, bidro også til at jeg hadde bedre kjennskap til deres kontekst og derfor forhåpentligvis bedre kunne forstå mer av svarene som ble gitt i intervjuene.

På et mer overordnet nivå valgte jeg gruppen, fordi det er forsket lite på kristne i Myanmar. MIT forsker noe selv, men da ofte fra et teologisk perspektiv og innad i sin egen gruppe. Det er av stor egenverdi, men jeg mener det er av betydning at en som kommer utenfra, også kan kaste lys på denne minoriteten. Dessuten vil ikke min forskning bare gi et utenfra perspektiv, den vil også studere casen fra et religionsvitenskapelig perspektiv, med fokus på religion og politikk. Vektleggingen av politisk teologi kom frem i forarbeidet til feltarbeidet.

Gruppen jeg valgte er i så måte snever. Uten ønske om å generalisere for baptistpastorer, håper jeg oppgaven kan være med å bringe kunnskap og beskrivelser av en gruppe som er understudert.

Fremgangsmåte

Da jeg hadde landet på hvilken gruppe jeg ønsket å finne informanter i, både geografisk område og teologisk tilhørighet, måtte informanter kontaktes. Jeg brukte døråpneren Dora^[1] i dette arbeidet, altså en person som fungerer som er «døråpner» ved å sette meg i kontakt med sine kontakter og dem med meg og mitt prosjekt. Før hun kontaktet potensielle informanter sendte jeg henne et informasjonsskriv på engelsk, som hun videreformidlet innholdet i på burmesisk i desember 2019. Mine kriterier for informanter var: Pastor i en baptistmenighet i Yangon, fra hvilke som helst etnisiteter, ønske om like mange kvinner som menn samt at alder ikke var en faktor. Språkmessig måtte informantene enten kunne engelsk eller burmesisk. De som kun kunne burmesisk, fikk opplyst at jeg ville ha med tolk til intervjuene. Grunnen til at jeg hadde få kriterier var at jeg ønsket bredde i informantenes bakgrunn og større sjanse for å finne deltakere som ønsket å la seg intervju. Jeg baserte utvelgelsen av informanter på en metode kalt «theoretical sampling». Hensikten med den metoden er å finne informanter som kan bidra til å danne teoretisk innsikt i det sosiale livet som skal studeres (Taylor et al., 2016, s. 106). Ved hjelp av døråpneren og denne teknikken fant jeg både nok samtalepartnere og samtalepartnere som kunne hjelpe til med å belyse mitt forskningsspørsmål. Jeg skulle i

utgangspunktet intervjuet 10 personer, men grunnet en misforståelse om avreisedato for meg, hadde døråpneren avtalt de to siste til dagen jeg reiste fra Yangon. Det ble dessverre oppdaget etter at det var mulig å gjøre noe med.

Informantene Dora fant hadde stor spredning i etnisitet og jevn kjønnsfordeling. Samtlige hadde høyere universitetsutdannelse, var middelaldrende og jobben enten som pastor eller pastor og underviser. Samtlige var fra menigheter tilknyttet MBC og flere har jobbet sentralt i organisasjonen.

Forskningsassistenten/tolk

Gjennom høsten ble jeg kjent med flere burmesere fra Yangon. En bekjent satt meg i kontakt med Thabyay Education Foundation. Det er et anerkjent utdanningssenter som blant annet tilbyr engelskkurs til akademiske studenter fra hele Myanmar. Jeg ble satt i kontakt med en student der og vi møttes og avtalte både timelønn og arbeidsoppgaver samt skrev kontrakt (se vedlegg 2). Brenda ble en god støtte ved at hun hjalp meg å avtale konkrete tidspunkt og steder for intervjuene. Hun var også med og bisto som tolk i ett intervju, og var også med på ytterligere to da hun selv ønsket det.

Frivillig deltakelse og felles forståelse

Under intervjuene fikk alle deltakere mulighet til å lese et informasjonsskriv, som også inneholdt en del som bekreftet at de ønsket å delta i prosjektet ved å signere det. Dette skrevet ble basert på NSDs mal for slike informasjonsskriv, og ligger vedlagt (se vedlegg 4). Samtlige av deltakerne leste gjennom informasjonsskrivet før vi startet, og skrev så under. Ettersom intervjuene har en sensitiv karakter, ønsket jeg at det skulle være tydelig at alt jeg spurte om var frivillig å svare på. Derfor sa jeg at dersom det var noe de ikke ønsket å svare på, så kunne de si nettopp det, eller «let's move on». Før hvert intervju startet introduserte jeg informantene også om de temaene jeg ønsket å snakke om og gav dem en kopi av temaguiden (se vedlegg 1).

De fleste av intervjuene foregikk på engelsk. Det viste seg at de aller fleste av informantene hadde studert i utlandet med engelsk som undervisningsspråk. Det gjorde at de hadde godt språk. Det var kun en av åtte som ba om at tolk ble med, da hennes engelsk ikke var så stø. Tolken ble likevel med på to intervjuer til, da hun ønsker å kunne bistå og være med på intervjuet. Personlig opplevde jeg at intervjuene ble best og lengst, dersom jeg var alene med informanten. Jeg opplevde det som tryggere og roligere å være alene med dem, enn å ha en tredjeperson i rommet.

Til tross for noen språklige utfordringer, opplevde jeg at informantene forstod meg og jeg dem. Som det kommer frem av sitat fra intervjuene, så er det en del grammatiske og språklige feil, men etter mitt skjønn er det forståelig engelsk og budskapet kommer godt frem. Det skal nevnes at Brenda var særlig nyttig i intervjuet hun var bedt om å bli med til. Jeg presenterte også meg selv. Det at jeg selv har akademisk, teologisk bakgrunn, lot til å gjøre informantene tryggere. De fikk vite hvilken jobb jeg hadde og hvorfor jeg var i landet over lengre tid. At mitt studie var religionsvitenskap, og ikke teologi, nevnte jeg eksplisitt for informantene, for å få frem at jeg ikke gjør en teologisk avhandling, selv om jeg er interessert i deres teologi.

I analysen og drøftingen

I arbeidet med å analysere materialet fra intervjuene, har Trine Ankers bok *Analyse i praksis* (Anker, 2020), vært helt essensiell. Det har vært svært nyttig å lene seg på hennes anbefalinger for fremgangsmåte i analyseprosessen. Hennes modell tar sikte på å at analysen består av fire ulike faser, som jeg har fulgt til en viss grad.

I min analyse har jeg brukt abduktiv analyse. Jeg startet med å fargekode intervjuene inn under kategorier, basert på analysekategorier jeg hadde forberedt på forhånd. Underveis i dette arbeidet, opprettet jeg også noen nye kategorier, da de jeg hadde fra før viste seg å ikke være funksjonelle i sorteringen av svarene. Jeg endte opp med fire overordnede analyseenheter, med flere underkategorier under hver enhet. Disse analyseenhetene kaller jeg *religiøs tro*, *samspill mellom religion og politikk*, *minoritetsperspektiv* og *borgerkrig*. Disse fire enhetene har utkrystallisert seg gjennom arbeidet med næranalyse av materialet. De to første hadde jeg sett for meg som hovedenheter fra start, mens minoritetsperspektiv kom til underveis i arbeidet med intervjuene. Etter å ha fargekodet intervjuene, har jeg sortert ut relevante sitat fra de ulike intervjuene til analyseenhetene. Flere ganger var det sitat som kunne sorteres under mer enn en av enhetene. Derfor kan det oppstå at samme sitat eller gjenfortelling av sitat blir nevnt flere ganger, siden det var relevant for de ulike enhetene på ulikt vis. Videre har jeg referert til forskningsspørsmålet og kategoriernes relevans overfor det. På den måten har jeg arbeidet kombinert med induktiv og deduktiv koding.

Refleksjoner om metode

Den metodiske fremgangsmåten jeg har valgt, har innebåret at jeg har måtte være observant på min rolle som forsker i studien. Under dybdeintervjuene er det både informanten og jeg som deltar i samtalen. Derfor vil hvem jeg er og mine forhåndskunnskaper og samspillet oss i

mellom påvirke samtalen. Dette vil også påvirke min analyse, forståelse og arbeidet med teori. Jeg har forsøkt å være meg dette bevisst gjennom hele prosessen.

Sensitive temaer og forskningsetikk

Det er ikke til å komme fra at innholdet i intervjuene er av sensitiv karakter. Både personopplysninger og intervjuets natur er i seg selv sensitive, i tillegg til at tematikken om politikk og religion er både personlig og sensitiv. Jeg søkte derfor NSD om tillatelse til å behandle denne informasjonen. Det fikk jeg tillatelse til og har etter mitt beste skjønn behandlet informasjonen så skånsomt som mulig (se vedlegg 3). Jeg har blant annet kodet navnene til informantene, jobbet med internett avskrudd og kun lagret opptak av intervjuene lokalt. Intervjuene ble tatt opp på min iPhone, før de så raskt som mulig ble overført fra telefonen til en ekstern USB og slettet fra mobilen. Videre var USBen kryptert og da jeg lyttet til intervjuene for å transkribere dem jobbet jeg kun med avskrudd internett, ettersom også stemmen til informantene er en personlighetsopplysning. Ellers ble alle avtaler og digitale meningsutvekslinger holdt på passordbeskyttede plattformer og skriftlig materiell med opplysninger oppbevart i safe i hjemmet mitt.

Til tross for mine iherdige forsøk på å holde personvernet oppe og ikke avsløre hvem jeg intervjuet, ønsket flere av informantene å ta bilde med og av meg. En ønsket også å bli venn på Facebook og la ut bilder fra intervjuet, foruten å si hva jeg intervjuet ham om eller hvorfor jeg var der. Jeg tenker at det får være opp til den enkelte jeg intervjuet å velge å dele disse bildene. Jeg hadde informert om de grepene jeg tok for å anonymisere dem, og forholdt meg til det selv. Som jeg kommer til i «Sted for intervjuene» hendte det at andre også var tilstede i rommet da intervjuene ble holdt. Det har sine utfordringer med tanke på informantenes personvern, men jeg anser det som deres ansvar å selv bestemme hvem som fikk vite om intervjuet.

Alle informantene ble opplyst om hvilke forholdsregler jeg tok og at de ville bli presentert anonymisert i oppgaven. Alle fikk mulighet til å lese gjennom både informasjonsskrivet om oppgaven samt samtaleguiden før vi startet. Jeg ønsket at alle informantene skulle vite at de når som helst eksplisitt kunne si at de ikke ønsket å svare på noe, ønsker å avslutte intervjuet eller å trekke det de hadde sagt innen rimelig tid. Alle fikk muligheten til å enten muntlig bekrefte at de ønsket å delta i forskningsprosjektet eller signere på en samtykkeseddel. Samtlige valgte å signere, selv om en ventet til vi var ferdige med intervjuet med å signere sitt fulle navn. At alle signerte overrasket meg noe, da jeg hadde inntrykk av at mange i Myanmar er tilbakeholdne

med å signere et ark med sitt fulle navn. Signaturen var ikke nødvendig for samtykke, men jeg tenker at det er et tegn på ureddhet blant informantene.

Selv om jeg oppgav dette til informantene, var innholdet i samtalene likevel sensitivt, særlig med tanke på den burmesiske konteksten. Informantene kunne til enhver tid si fra om det var emner de ikke ønsket å prate om og jeg gjorde mitt beste i å være sensitiv i fremgangsmåte og spørsmålstilling. Gitt den politiske situasjonen i landet, var jeg særlig forsiktig da jeg spurte om forholdet pastorene hadde til borgerkrig og politikk. Ettersom det er lover som forbyr politisk deltakelse og bruk av religion i politikken og landets historie med politiske fanger, fremstod det som spesielt sensitive temaer. Spørsmål knyttet til borgerkriger opplevdes som særlig utfordrende å snakke om, og jeg trådte varsomt med hvem og hvordan jeg gjorde det. Det gjorde jeg ved å gå gjennom samtaleguiden med informantene før vi startet intervjuene. Da kunne de både stille spørsmål ved emner og nevne om det var noe de syntes var ukomfortabelt å snakke om.

Selv om jeg tok disse forholdsreglene, hendte det at jeg opplevde at informantene ble ukomfortable eller ikke ønsket å snakke mer om et emne. Et eksempel på det var da jeg først spurte en informant om hvordan vedkommende så på kirkens forhold til gitte EAO. Det var i orden, men da jeg forsøkte å grave ved å spørre om det personlige forholdet til EAOen, skjønnte jeg raskt at var bedre å gå videre i samtalen basert på vedkommendes uttrykk og korte svar. I et av de andre intervjuene hendte det flere ganger at informanten ikke svarte på det jeg spurte om, til tross for reformulering av spørsmålet og hjelp til oversettelse av tolk. Om det var fordi vedkommende ikke ville svare på grunn av tematikkens sensitive karakter eller om han ikke forstod, er ikke mulig for meg å vite. Svarene var såpass fjernt fra innholdet i spørsmålet at det var vanskelig kunne være at jeg misforstod hans svar. Da samtalen så stagnerte, valgte jeg derfor å gå videre, fremfor å spørre om det ble for sensitivt. Det gjorde jeg på bakgrunn av hvordan jeg kjenner den burmesiske kommunikasjonskulturen, og i min forståelse betyr et unnvikende eller fjern svar at vedkommende ikke vil snakke om det. Foruten disse og et par lignende hendelser, opplevde jeg derimot at informantene var villige til å dele om sine personlige overbevisninger om tro og politikk. Flere av informantene uttalte eksplisitt at de var takknemlige for at jeg satt søkelys på dem og deres teologi.

Sted for intervjuene

Da forskningsassistenten avtalte møtesteder for intervjuene, var det helt opp til informantene å ønske et sted for å møtes. Jeg valgte å gjøre det på den måten for at de selv kunne velge et sted de opplevde som trygt og for ikke å hefte dem mer enn nødvendig. Intervjuene fant derfor sted på ulike steder i Yangon. Alle hadde valgt relativt avskjermede steder å intervjues, som på sitt kontor i kirken eller i deres hjem. I noen av settingene var det åpne dører eller andre som kom og gikk, men mitt inntrykk var ikke at det påvirket informantenes åpenhet. Om noe så ble jeg mer selvbevisst og forsiktig i mine spørsmål. Den eneste gangen jeg opplevde at samtalen ble forstyrret direkte av utenforstående faktorer, var da Luna hadde invitert en student til å lytte til intervjuet halvveis inn. Da ble det også servert mat, og til tross for at det var hyggelig, så forringet det samtalens dynamikk, etter min mening. For øvrig opplevde jeg også samtalene jeg hadde uten tolk som mest åpne og lettest å føre. Det kan være flere grunner til det, blant annet at jeg mer komfortabel på tomannshånd og at ved at en tredje person var til stede ble alle mer observant på språk. Videre kan det ha vært en faktor at det var en jente fra Myanmar som hørte hva de sa. Til tross for at de visste at også hun hadde signert en kontrakt med taushetsplikt, kan det ha begrenset deres åpenhet for samtale. Da det var andre i rommet var jeg også mer forsiktig med å grave i sensitive temaer. Jeg opplevde det altså som noe begrensende å ha andre tilstede i rommet under intervjuene, selv om det til dels var uunngåelig. Likevel tenker jeg at det var rett at informantene fikk bestemme hvor de skulle intervjues samt styre hvem som var tilstede, ettersom det da var basert på hva de selv var komfortable med.

Informantene – fra hele landet, men alle baptister

Under vil jeg skrive en presentasjon av de åtte informantene, basert på deres svar, da jeg spurte dem om å fortelle om seg selv. De åtte informantene er fra seks ulike etniske minoriteter. Jeg ønsker å presentere informantene for å gi et etnografisk innblikk i hvem som snakker og for å gjøre oppgaven mer levende. Alle informantene er gitt fiktivt navn for å bevare deres anonymitet. Navnene er burmesiske og enhver tilknytning til ekte mennesker er tilfeldig og uten sammenheng til informantene.

Aye Aye Thein

Aye Aye Thein er en eldre mann, som i dag har sitt virke i interreligiøs dialog og kontekstuell teologi. Jeg møtte ham på et lånt kontor hos MIT, hvor han er gjesteforeleser. Aye Aye Thein har en annerledes bakgrunn enn de andre informantene, da han er vokst opp med en buddhistisk, bamar far og kristen, karen mor. Han fortalte at han vokste opp med begge religionene side om side. Han hadde venner som var både kristne, muslimer, hinduer og

buddhister. Hans far var militær, og Aye Aye Thein fikk sin skolegang gjennom det. Da han var i tjuetårene, valgte han å følge kristendommen. Aye Aye Thein har jobba både som pastor og mye med undervisning. Han har også studert i USA. Han forteller at han ofte opplever seg misforstått, mistenkeliggjort og utenfor i både kristen og buddhistisk sammenheng.

Bway Paw

Bway Paw er en godt voksen dame, som er utdannet teolog både fra Myanmar og utlandet. Hun har særlig spesialisert seg innen systematisk teologi og feministteologi (som kan minne om frigjoringsteologi). Jeg møter henne på en institusjon for høyere utdanning, hvor hun også underviser. Det gjør hun ved siden av sin pastorstilling. Bway Paw er fra karenfolket, men er pastor i en kirke som har burmesisk som hovedspråk. Hun forteller lite om sin bakgrunn, utover at hun har en doktorgrad i systematisk teologi fra et annet asiatick land. Hun uttrykker glede for at jeg forsker på dem og at jeg er kvinne.

Myra Dah Gay Paw

Jeg møter Myra Dah Gay Paw, som er av karenfolket, i hennes hjem, som ligger i tilknytning til karen-kirken hvor hun er pastor. Det er i et frodig nabolag, med enkle kår. Her har jeg med tolk ettersom hun har begrensede engelskkunnskaper. Hun arbeidet som lærer i mange år, mens mannen var pastor. Da han gikk bort, falt pastoroppgaven på henne. Det hadde hun i utgangspunktet ikke lyst til. Hun opplevde det ikke som sitt eget valg, men heller at Gud ledet henne til det.

Nwang Lat

Nwang Lat, omkring 50 år, er kachin fra nordlige Shan, men har bodd store deler av sitt voksne liv i Yangon. Han tok i utgangspunktet en grad i fysikk, og var engasjert i Christian Fellowship i studietiden. Gjennom Christian Fellowship ble han sponset til å ta en ny grad i teologi, mens han fortsatte å jobbe i organisasjonen. Han bodde så ti år i Shan og jobbet i kachin-konvensjonen der. Han har hatt særlig engasjement for unge, evangelisering og misjon. Han har god engelsk og svært opptatt av sitt folk og deres kamper.

Mark Meeseree

Mark Meeseree, en middelaldrende mann, er av laho-folket, fra nordlige Shan. Han tok i utgangspunktet en grad i geografi i Yangon på syttitallet. Han har jobba både i MBC, MCC og i kirka i Lashio i mange år. Jeg og tolken møter ham på hans arbeidsplass, som handler vel så

mye om utvikling av jordbruk, som evangelisering. Han er svært opptatt av utvikling og fattigdomsbekjempelse – for alle i Myanmar, ikke bare kristne.

Saho Maha

Saho Maha er en voksen wa-kvinne, som har bodd i Yangon store deler av livet sitt, men har en doktorgrad i teologi fra et annet asiatisk land. Hun er sterkt knyttet til sin folkegruppe og deres sosioøkonomiske kår, særlig med tanke på utdanning. Wa-folket er ifølge Saho Maha et folk sterkt preget av fattigdom, krig og mangel på utdanning. Derfor tok Karen-misjonærer med seg wa-barn til Yangon for å gi dem utdanning, blant dem Saho Maha. Hun ønsker fokusere på teologi, fremfor politikk og undertrykkelse.

Swe Maung

Swe Maung er fra chin-folket og fra en fattig pastorfamilie. Han har høyere utdanning fra inn- og utland. Han har vært prest både i sin landsby og i Yangon i mange år. Han ønsket å bli professor, men ble pastor. Han er av de yngre deltakerne i studien. Han ønsker selv å bli politiker, når han gir seg som pastor. Swe Maung er opptatt av minoritet/majoritetsproblematikk, noe han mener har dype røtter og vil ta tid å endre. Han er svært opptatt av bibelen og at baptister har et ansvar for at lære og liv skal være bibelsk.

Yan Shen

Yan Shen er en voksen chin-kvinne, som jeg møtte med tolk. Yan Shen har studert i inn- og utland (Asia). Hun er svært opptatt av kjønn og feminisme – og elsker Aung San Suu Kyi. Hun opplever at andre damer synes politikk er kjedelig. Selv synes hun at hun er annerledes – hun ville blant annet bli president som barn. Hun sier at hun ikke ville vært pastor, dersom Gud ikke hadde ledet henne.

Intervjuene med kort analyse

I dette kapittelet vil jeg presentere det datamaterialet fra intervjuene som er mest sentralt for å svare på forskningsspørsmålet:

Hvordan forstår pastorer i baptistkirkene i Yangon, Myanmar, politisk teologi og hvordan forstår de sin egen praksis knyttet til dette feltet?

Ettersom de åtte intervjuene var på omkring halvannen time hver, samlet jeg inn store mengder data gjennom samtalene. Det har derfor vært utfordrende å velge ut det som var aller mest

interessant og relevant for å svare på oppgaven. Oppgaven med å velge ut hva som er viktig, har i seg selv vært en analytisk prosess som har påvirket utviklingen av forskningsspørsmålet. Jeg har unngått å inkludere alt materialet, både fordi noe ikke var relevant for å svare på oppgaven og fordi annet ville vært repetitivt eller overflødig. Før dette var det også en analytisk oppgave underveis i intervjuene å stille oppfølgingsspørsmål og å velge hvilke spørsmål jeg ikke stilte. De semi-strukturerte intervjuene tok form etter hvert som de ble gjennomført. For eksempel ble betydningen av etnisitet og borgerkrig for informantene tydeliggjort for meg etter et par intervjuer, og jeg stilte derfor flere spørsmål om dette i de følgende intervjuene. På denne måten var den abduktive metoden en del av datainnsamlingen, noe som påvirket hvordan analysene ble.

Jeg har valgt å først presentere funnene i dette kapittelet, med tilhørende korte analyser for å følge utvelgelsen. Deretter vil jeg analysere funnene i dybden, i lys av bakgrunnskapitlene. Gjennom arbeidet har det, som nevnt, krystallisert seg fire analytiske kategorier. Disse er *politikk, samspill mellom religion og politikk, borgerkrig* og *minoritetsperspektiv*. Disse vil jeg særlig ta i bruk i drøftingen. Etter å ha transkribert, kondensert, kodifisert og kategorisert intervjuene så har disse vist seg å være enheter som til sammen vil være med å belyse og svare på tittelen og forskningsspørsmålet. Disse kategoriene oppstod som følge av en helhetlig vurdering av samtaleguiden, samtalene, og litteratur om Myanmar. Jeg har til en viss grad fulgt Trine Anker sin metode for å utarbeide kategorier fra boka «Analyse i praksis. En håndbok for masterstudenter» fra 2020. I denne delen vil jeg sammenstille og sammenligne uttalelser fra ulike informanter, for å få frem kontrastene mellom dem og også likheter. På den måten vil jeg også se etter spenninger og brudd, mellom informantene og innad i samme samtale.

Begrensninger og unike funn

Innledningsvis er det viktig for meg å påpeke begrensningene ved intervjuene og analysene. Som nærmere beskrevet i kapittelet «Feltarbeidet» vil mine oppfatninger og vurderinger påvirke oppgaven, fra datainnsamling til analyser og drøfting. Videre vil jeg nevne at det er pastorenes *egenforståelse* jeg undersøker i denne oppgaven. Det begrenser oppgaven til å si noe kun om denne gruppen og deres synspunkter. Jeg har ikke observert pastorene i praksis, og kan derfor ikke ettergå deres utsagn på noe vis. Naturen i deres utsagn og forståelser er normative. Disse er basert på deres personlige tro og overbevisninger. I min oppgave ønsker jeg ikke å si noe normativt om dem eller deres teologi, og vil derfor være var på å ikke gjøre analyser som vurderer deres utsagn på godt og vondt, men heller innta et utenfraperspektiv for

å si noe om hva de mener. Det er også, til en viss grad, en begrensning at noen av de litterære kildene skriver fra et teologisk ståsted. Det gjelder særlig i kapitlet ”Politisk teologi” og der har jeg markert at kildene skriver normativ.

Videre vil også analysene og funnene være begrenset av valgene jeg har gjort knyttet til utvelgelse av temaer bort og ved å fokusere på de fire valgte kategoriene. Det er en fare for at det blir en partisk utvelgelse, hvor jeg har tatt valg bakgrunn av hva jeg har ønsket å finne, som igjen kan begrense forskningsverdien til oppgaven. Til tross for denne faren, mener jeg at nødvendigheten av å studere denne gruppa veier noe opp for dette. Dette er en risiko ved forskning og analyser det er vanskelig å eliminere helt, og det er ikke mulig å gjøre kvalitative intervjuer med analyse uten å gjøre enkelte slike valg. Derfor mener jeg det ikke trenger å vektlegges i stor grad.

Før jeg presenterer funnene og analyserer dem, vil jeg igjen påpeke at kategoriene jeg har utarbeidet er konstruerte enheter, laget for å kunne analysere funnene på en organisert måte. Kategoriene er ikke statiske og har heller ikke opphav i en «sann» virkelighet. Målet mitt er å kunne analysere pastorenes virkelighet og se den i sammenheng med maktstrukturer og bakgrunn i Myanmar, på en nyansert og organisert måte. Selv om kategoriene gir en strukturert tilnærming til stoffet, vil det også være en fare at noen elementer av kildematerialet faller utenfor disse. Det håper jeg å fange opp, og være bevisst på å se helheten i oppgaven, samtidig som jeg analyserer en og en enhet. Til tross for alle begrensningene som ligger til grunn i denne type forskning, gir det også en unik mulighet til å dypdykke i hva pastorene tenker og mener. For eksempel ville det vært mulig å forske på samme gruppe ved å sende spørreskjemaer eller hatt en diskursanalyse av teologiske tidsskrifter fra Myanmar, dybdeintervjuer gir mer detaljerte og nyanserte svar for å forstå pastorenes tankesett og teologi. Samtalemotoden gir også rom for å stille oppfølgingsspørsmål og det oppstår en dynamikk mellom forsker og informant, hvor nye tanker og ideer kommer frem. Det er vanskelig å se hvordan dybden i svarene fra intervjuene kunne blitt samlet inn på en like effektiv måte eller fra andre kilder, blant annet siden deler av innholdet er sensitivt og handler om personlige erfaringer. Med dette i mente vil jeg nå presentere materialet med lett analyse, før jeg drøfter det i dybden i påfølgende kapittel.

Opplevelse av egen trospraksis knyttet til politikk

Etttersom jeg intervjuet pastorer, er det relevant å analysere aspektene ved deres tro knyttet til politisk tankegang og hvordan deres tro på Gud påvirker dette. Da jeg begynte arbeidet med å

utarbeide analytiske kategorier, hadde jeg særlig Romerne 13 i bakhodet når det kom til politisk teologi. Dette skriftstedet er sentralt fordi det handler om hvordan kristne skal forholde seg til staten og hvordan det tradisjonelt sett har stått sentralt i baptistisk teologi knyttet til politikk og skille mellom kirke og stat. Ifølge Pum Za Mang har det også blitt brukt sentralt i burmesisk, baptistisk kirkekontekst og teologi for å begrunne at kirken i liten del har tatt del i den formelle politiske sfære i Myanmar (Pum Za Mang, 2011). Videre er også deres forståelse av kommunikasjon med både venner og medlemsmassen om politikk relevant, for at jeg videre skal kunne tolke denne. Det er gjort noe forskning på dette feltet. Det er i hovedsak gjort av teologer fra Myanmar²⁴.

Politisk diskurs i menighetssammenheng

Da jeg diskuterte kommunikasjon om politikk med informantene, var det for å få et innblikk i den politiske diskursen som finnes i menighetene. Jeg ønsket å danne et bilde av kirkenes åpenhet for politiske impulser og om det er rom for uenighet, samt om de så på religion som problematisk i en politisk diskurs, alt basert på pastorenes personlige meninger.

Jeg spurte alle om de snakker med sine kollegaer og venner (peers) om politikk. Myra Dah Gay Paw utpekte seg om tydeligst i at hun ikke snakker om politikk verken med venner eller når hun taler i kirken. «We stand for just missions work in our church. And politics we don't care,»²⁵ sier hun. Likevel forteller hun at det hender at hun snakker om Aung San Suu Kyi i sine prekener «Sometimes I compare her to Jesus, because she takes care of our country»²⁶. Hun begrunner også fraværet av politisk prat med at kirken har en policy mot det, og det er noe hun respekterer. Det er en spenning i det Myra Dah Gay Paw sier her. På den ene siden påstår hun at hun ikke bryr seg om politikk, men på den andre sier hun at hun kan sammenligne det buddhistiske, tidligere statsoverhodet Aung San Suu Kyi med Jesus. Det er et ståsted som kan vitne om at det ligger et dypere engasjement for politikk og menneskers situasjon, enn det som først ble uttalt. Det later det også til senere i intervjuet, da Myra Dah Gay Paw sier at de må akseptere dagens situasjon, men stole på at det vil bli endringer.

²⁴ Et eksempel på det er denne masteroppgaven i teologi: [Submission to the Government \(Rom 13:1-7\): biblical perspective with Christian ethical reflection for present day Myanmar](#).

²⁵ Intervju holdt 9. februar 2020, Yangon, Myanmar. Intervjuet ble holdt delvis med tolk. Dette sitatet er ikke tolket.

²⁶ Intervju holdt 9. februar 2020, Yangon, Myanmar. Intervjuet ble holdt delvis med tolk. Dette sitatet er ikke tolket.

Bway Paw på sin side er en kontrast til Myra Dah Gay Paw. Hun er *eksplisitt* opptatt av politisk spørsmål, og finner måter å snakke om det også i kirkesammenheng. Bway Paw forteller at de fleste av folket gjør det de kan for at de selv og deres familie overlever, og at de ikke har overskudd til å tenke på politikk utover det. Likevel tar hun ofte opp politikk i undervisning og forkynnelse, siden medlemmer og studenter er fra områder preget av borgerkrig, og derfor har mange følelser knyttet til dette.

«Theology is about liberation, so we discuss that a lot. Because our God is a liberator who sides with the oppressed and the poor. And I think our theology must be able to answer the questions people are raising in the church and school. Maybe we can't participate actively in politics, but if everyone can change their mindset, maybe we can change our society». – Bway Paw²⁷

Det kan være sammensatte grunner til at de ulike pastorene har ulike syn på politikk og tilnærming til politiske spørsmål. Blant annet kan de to kvinnenenes etniske opphav og tilhørighet spille inn i deres forståelse. Særlig Bway Paw vektlegger borgerkrig-perspektivet og setter teologien i sammenheng med den konkrete politiske situasjonen som folket befinner seg i. Videre kan de ulike synene også muligens begrunnes med at det er ulike syn på hvordan og om en kan diskutere politikk i menigheten i Myanmar, som jeg vil komme nærmere inn på i drøftingen.

Politisk aktivitet

Jeg spør alle deltakerne om de har deltatt i noen politisk sammenheng, nå eller tidligere. Det er interessant med tanke på at MIT, som flere av informantene har vært studenter ved eller underviser ved nå, har forbud mot politisk engasjement blant sine studenter. Ifølge tolken min må alle studenter skrive under på det i en kontrakt med skolen. I en e-postutveksling med skoleledelsen kom det frem at det er spesifisert at studentene ikke kan involvere seg i aktiviteter som kan skade skolen, og det later til at det er forstått som forbud mot politisk aktivitet. Etersom det har vært knyttet fare til politisk engasjement i Myanmar, er det ikke utenkelig at det er grunnen til at restriksjonen forstås som et forbud. Videre er det interessant, fordi det kan fortelle noe om hvordan pastorene forstår og tolker hva som er politikk, da det ikke er gitt.

²⁷ Intervju holdt 23. januar 2020, Yangon, Myanmar. Uten tolk.

8.8.88

Da jeg spurte om politisk deltakelse, var det flere av intervjuobjektene som nevnte 1988-demonstrasjonene umiddelbart, og at de hadde deltatt der – men òg at det var deres eneste politiske handling og deltakelse gjennom livet.

«Actually, but you have to keep it secret, when I was a student in MiT there was a big student revolution in 1988,» svarer Saho Maha på spørsmål om hun noen gang har vært politisk aktiv. Hun forteller at de etniske minoritetene hadde begynt å lære om demokrati og så at de trengte det, da demonstrasjonene startet. Tilfeldigvis bodde Saho Maha nær stedet opprøret begynte og hun så studenter bli drept:

«I was among those who met the situation very realistically, because I was there. So we Wa students talked about our rights. Our politics as ethnic. So we wanted to show who we are, our identity. So we decided to participate in the political movement». – Saho Maha²⁸

Saho Maha forteller at så godt som alle Wa-studentene i Yangon samlet seg og marsjerte ned til sentrum av byen. Selv bar hun fana til Wa-studentene i demonstrasjonstoget. Da hun kom tilbake til MIT ble hun kalt inn til rektor, ettersom hun hadde brutt skolereglementet om politisk deltakelse. Rektoren skal ha uttrykt at hun hadde forståelse for at situasjonen krevde deltakelse, til tross for at det var imot kontrakten mellom student og skole. Likevel skal hun ha krevd at det var siste gang Saho Maha gjorde noe slikt. Det ble den første og siste politiske handlingen hennes, ifølge henne selv.

Aye Aye Thein på sin side forteller at kirken var veldig stille og lå lavt under revolusjonen i 1988, men at han selv ønsket å delta, fordi han elsker politiske bevegelser og handlinger:

«You know; the real political movement is like the kingdom of God. Because we Christians believe that the Kingdom of God is this world. Even if we live in this world and country, politics is a part of that Kingdom of God issue you know. But here the pastor and ministers don't care. This is a problem». – Aye Aye Thein²⁹

²⁸ Intervju holdt 24. januar 2020, Yangon, Myanmar. Uten tolk.

²⁹ Intervju holdt 5. februar 2020, Yangon, Myanmar. Uten tolk.

Saho Maha og Aye Aye Thein sine vitnesbyrd om politisk deltakelse viser at det har vært liten grad av dette blant deltakerne, selv da de var unge. Av de som uttrykte at de hadde deltatt politisk, stod revolusjonen i 1988 som eneste hendelse. Utover det sa de andre deltakerne at de ikke hadde deltatt i verken politiske partier eller arrangementer. Mark Meeseree sier at han ikke har deltatt direkte, men vært i kulissene i politiske prosesser. Dette i sum viser klart at disse kirkelige lederne har tatt avstand fra politisk deltakelse og aktivt gått inn for skille mellom kirke og stat. Videre viser det at deres forståelse av hva politiske handlinger er, er smal og sterkt knyttet til noe så konkret som å være formelt medlem av et parti eller delta i en demonstrasjon. Hvorfor de har denne smale definisjonen og forståelsen, vil jeg ta mer for meg under diskusjon om «begrepet politikk» og videre i dybdeanalysene.

Begrepet «politikk» i Myanmar

Som gjort rede for i «Bakgrunn», er det relevant å drøfte bruken av «vestlige» begrep i en burmesisk setting. Særlig relevant er det å forstå pastorenes forståelse av «politikk», for igjen å danne et grunnlag for å si noe om dere *politiske* teologi. Som sett over forteller de fleste pastorene at de ikke er eller har vært politisk aktive, i en formell form. Jeg vil her se på bruddstykker av noen av samtalene³⁰, for å se hvilke sammenhenger pastorene bruker politikk i og hvordan de gjør det.

Aye Aye Thein forstår derimot politikk, teologi og samfunn som noe en må se på som ulike sider av samme sak – nemlig det virkelige liv, og at politikk er mer enn formelle ordninger:

«Our pastor, cannot be parliament, go to parliament. But pastor must work in the church. Some pastors are going to sit in parliament. They are going to want to work there. We have to work together. For some development work, some political work. Some is kind of political work. Education is also political work. Hospital. Human being is that kind of political work». – Aye Aye Thein³¹

Aye Aye Thein uttrykker her at politikk også er, for eksempel, undervisning og utviklingsarbeid. Tidligere i samtalen har Aye Aye Thein uttrykt at han ikke selv har gjort noe *politisk arbeid*, men at han elsker politiske bevegelser og politisk handling, fordi det er en del

³⁰ Deres sitat vil ikke var svar på samme spørsmål, ettersom jeg her forsøker å se helhetlig på begrepsbruken.

³¹ Intervju holdt 5. februar 2020, Yangon, Myanmar. Uten tolk.

av Guds rike her på jord. Dette viser at han har en tydelig differensiering mellom det formelle og uformelle.

Også Mark Meeseree har en forståelse for begrepet politikk som er smal.

«I myself have never directly involved to the political, but I support behind the curtain. My relatives and brothers, they worked for the military. Government allowed this area, in border area. Militias I think they are called... They (the relatives) don't know Burmese language. They don't know how to write. But I support them. I made interpreter between the government and militia. I myself is a Laho and I have many friends». – Mark Meeseree³²

Mark Meeseree omtaler altså det å delta i kulissene i politiske handlinger som indirekte involvering. Han har aktivt fungert som tolk mellom militiaer og styresmakter, men mener selv det ikke er direkte politikk. Det kan muligens forklares med den burmesiske lovgivningen om formelle skiller, samtidig som kirken er og har vært en aktiv del av både utviklingsarbeid, men også inn mot EAOer. Laho-folket, som Mark Meeseree hører til, har som nevnt levd lenge både i borgerkrig og delvis isolert fra resten av landet.

Romerne 13:1-7

Jeg spurte informantene om de kjente til teksten i Romerne 13 og hvordan de tolket den i sin kontekst, på bakgrunn av at teksten er hyppig brukt i burmesisk kirkesammenheng og i tradisjonell baptistisk lære. Det har altså vært sentralt i utformingen av politisk teologi, og er dermed relevant for å forstå deres egenforståelse av dette feltet.

For å forklare sin forståelse og lesing av teksten, illustrerer Aye Aye Thein med en fortelling:

«We live in small communities with our families. In families you have to obey your father, mother and grandfather – that is the natural community. The same goes for a larger society and community, the county and then the country... Whoever become a leader, we have to follow. We are citizens that's how I understand that. But for example. If your father is a drinker who beats your mother and the children. I don't want that. You have to say «you have to change» to the father. The attitude, the law... We have to

³² Intervju holdt 23. januar 2020, Yangon, Myanmar. Tolken/assistenten var med på intervjuet, men oversatte ikke.

talk. Because sometimes we have a good government, sometimes bad government». – Aye Aye Thein³³

Dette sitatet illustrerer godt hvordan Aye Aye Thein mener at kristne og kirken skal underkaste seg myndighetene, dersom de er gode overfor statsborgerne, men stå opp mot dem, dersom de behandler folket dårlig. Også Saho Maha problematiserer teksten:

«Because this text encourages the Christians to be submissive to the powers. So it is a very challenging to me as a minority people in Myanmar. How could we submit ourselves to the political power, it is a challenge». – Saho Maha³⁴

Hun understreker at kristne i Myanmar i dag må forstå at teksten er skrevet for flere tusen år siden, i en helt annerledes kontekst. Hun sier de må stille veldig mange spørsmål ved teksten, som «jobber styresmaktene for folket?» eller «utnytter myndighetene folket?»

«So if we submit to the exploiting power so I say it is wrong! So our leaders should be leaders who rule with righteousness, justice, love. In that category we need to submit the government». – Saho Maha³⁵

Saho Maha uttrykker vantro over at andre teologer og pastorer følger myndighetene blindt, med begrunnelse at de er utvalgt av Gud. Hun hevder at de aller fleste kirker i Myanmar er fundamentalistiske og konservative, og derfor følge teksten blindt, uten å kontekstualisere. Det sier hun at er svært kritisk for kirkene i Myanmar og ønsker en endring.

Jeg spør Yan Shen om hvordan kirken skal være ulydig overfor myndighetene, da hun mener det er på sin plass, dersom de ikke er rettfærdige.

«Sometime you know, keeping silent is not very good. But as being Christian we have to follow, obey and apply our Bible what is written. It is very difficult to answer about this question. If we have to pay tax, yes, we can pay tax, this is no problem. But if we

³³ Intervju holdt 5. februar 2020, Yangon, Myanmar. Uten tolk.

³⁴ Intervju holdt 24. januar 2020, Yangon, Myanmar. Uten tolk.

³⁵ Intervju holdt 24. januar 2020, Yangon, Myanmar. Uten tolk.

are asked not worship, not to be Christian we cannot do that. That is why I always think it depends on them, not us». – Yan Shen³⁶

Dette sitatet er det som er nærmest den klassiske, baptistiske læren om at det er forskjell på å tjene mann og å tjene Gud, altså at det kommer an på hva myndighetene krever. Dersom kravet er av «verdslig» karakter, som skatteinnkreving er det greit, men dersom kravet forhindrer trosutøvelse er det ikke det.

Da jeg startet med intervjuene forventet jeg at de fleste av informantene kom til å lese teksten svært bokstavelig, på bakgrunn av mitt inntrykk av kirkene. Det var derimot bare to, Nwang Lat og Myra Dah Gay Paw, som fulgte denne konservative linjen. Begge nevnte også tekststedet før jeg rakk å spørre om det.

Myra Dah Gay Paw uttrykker at hun mener at kristne er statsborgere som må underkaste seg, og jeg spør hva hun mener med det. «I have to do what Aung San Suu Kyi says, since she is the government,³⁷» svarer hun. Når jeg spør om hva hun tenker hun bør gjøre når hun er uenig med myndighetene eller de gjør skade mot andre, svarer hun at i hennes forståelse har Gud satt dem i deres posisjon i Myanmar: «It is what God wants, so I have to follow all their rules and laws».

Det er altså et bredt spenn i hvordan informantene tolker teksten i Romerbrevet. Som nevnt var jeg overrasket over hvor få som holdt seg til en bokstavelig tolkning av bibelteksten, men jeg er også overrasket over spennet blant de som ikke gjorde det. Disse lå på et spekter mellom at det ville være best å underkaste seg myndighetene dersom de var gode eller fulgte Guds ord, til vantro over tanken på å følge dette tekststedet bokstavelig.

Borgerkrig

Flere av de etniske gruppene som pastorene er fra, er i aktiv borgerkrig med myndighetene. Det ble dermed naturlig i de fleste av intervjuene å spørre om pastorenes formening om borgerkrig. Derfor mener jeg at det er av relevans å forsøke å forstå pastorenes holdninger om dette, da mange av deres menighetsmedlemmer kan være en aktiv del av EAOer og fordi det er

³⁶ Intervju holdt 7. februar 2020, Yangon, Myanmar. Uten tolk.

³⁷ Intervju holdt 9. februar 2020, Yangon, Myanmar. Intervjuet ble holdt delvis med tolk. Dette sitatet er oversatt av tolk.

relevant for å svare på spørsmålet om deres politiske teologi. Et annet sentralt tema som dukket opp i samtalen om borgerkrig, var spørsmål knyttet til pasifisme og rettferdig krig. Tematikken er av særlig sensitiv karakter, og flere uttrykte at det var vanskelig å snakke om og å gi et entydig svar på. Jeg starter med å spørre om pastorene støtter EAOene.

«In Chin church, yes, we can support them! But not openly, you know! *Laughter*³⁸
This is sometime I think, is it true or not? But they are my people, we have to support them. This is where I stand». – Yan Shen³⁹

Senere i samtalen kommer det frem at Yan Shen mener at kirken selv ikke bør involvere seg direkte i krig, men heller i dialog. Hun sier at kirken kan prate om fred, «because everyone loves peace,» men at de ikke bør diskutere kamper og krig.

De fleste pastorene ønsker fred gjennom en ikke-voldelig tilnærming, men tar til orde for at det kan være akseptabelt å ty til våpen. Bway Paw svarer at en kan si at det er bibelsk eller ikke, men slike ting vil skje: «Because if you suffer from many oppressions, people can raise up like that.» Hun understreker at hun personlig mener at det er greit å ta til våpen, men at det er bedre dersom en kan bruke fredeligere metoder, fordi mange lider under krig og vold.

I første omgang sier Aye Aye Thein mye av det samme som Bway Paw:

«So the EAOs are fighting for their rights. Whoever, you and me, we have a right. And we fight for our rights, and this is no problem. This is a kind of life style, and we fight for it. For me it is no problem». – Aye Aye Thein⁴⁰

Likevel påpeker Aye Aye Thein senere i samme svar at det er problematisk for kirken at det er borgerkrig. Han sier at mange år med politisk aktivitet (krig) ikke har gitt noen resultater. Og at det under tiden med militærregime var vanskelig for kirken, siden de måtte stå fast i sin tro og dele evangeliet, men at det ofte ikke er mulig på grunn av krig. Han problematiserer også at kristne deltar i krig: «When you become a Christian, you become a good person. You never

³⁸ Asterix-merket for markering av latter i samtalen, ført inn av forfatter. Latteren som er markert, kan tolkes på to ulike vis, slik jeg ser det. Det er ikke uvanlig å le, når det oppstår ukomfortable situasjoner i Myanmar, så det er det første. Den andre måten er at hun ser en ironi i at kirken støtter EAOen, men ikke kan gjøre det offentlig.

³⁹ Intervju holdt 7. februar 2020, Yangon, Myanmar. Uten tolk.

⁴⁰ Intervju holdt 5. februar 2020, Yangon, Myanmar. Uten tolk.

kill». Disse spennene i hva Aye Aye Thein sier, ettersom han på den ene siden forsvare retten til å forsvare sine rettigheter gjennom krigføring, samtidig som han sier at ingen kristne dreper, skaper en tvetydig tilnærming og forståelse av borgerkrig.

Ikke-voldelig tilnærming

Nwang Lat og Myra Dah Gay Paw er mer uttalte pasifister enn de andre informantene. Begge bruker Romerne 13 for å forsvare dette synet, og det er i tråd med deres tidligere argumentasjon. Myra Dah Gay Paw sier kun: «We are the citizens to obey. Like in the Romans. I do not support them to go against the government».⁴¹

Nwang Lat sier at han tror på en ikke-voldelig tilnærming, fordi han er pastor. Han sier de må adlyde myndighetene, særlig i dag, når det ikke lenger er diktatur. Han sier at de må utnytte denne situasjonen. Som nevnt under kapittelet om Romerne 13, så mener Nwang Lat at borgerkrigene ikke har ført til noen resultater, og derfor at de må ha en annerledes, mer fredelig strategi for å få fred i landet:

«It is my opinion you know. In our whole Kachin Baptist group. Among the Kachin religious leaders, some thought that we need to fight. We need armed force and participate. They encourage this way.. Some think that we need to sign the NCA⁴². We need to come first, before the table. And then face together... As for me? Yes, because I am a pastor. And a minister of the church. I believe in the Bible. So that is why I believe in non-violence». – Nwang Lat⁴³

Dette første utsagnet ser ut til å gå på akkord med kachin baptist-teologien som hevder at Gud kjemper på deres side i borgerkrigen og en sterk nasjonalistisk teologi knyttet til deres område, som Kiik fant (Kiik, 2017). Likevel oppstår det en spenning i det han sier, da han senere fortsetter:

«We Christians and Christian leaders must obey God's word. And I believe that if we believe in the Bible and follow the Word of God, we will success.

– *How do you think you will success?*

⁴¹ Intervju holdt 9. februar 2020, Yangon, Myanmar. Intervjuet ble holdt delvis med tolk. Dette sitatet er ikke tolket. Jeg vil drøfte hva hun sier om Romerne 13 i et eget delkapittel kalt «Romerne 13:1-7».

⁴² National Ceasefire Agreement

⁴³ Intervju holdt 21. januar 2020, Yangon, Myanmar. Uten tolk.

- Don't depend on violence, come inside, make friend with government. Bible said Government is appointed by God. So if we are friends with Government, we are friends with God. This is a very simple way. And that means we are humble inside of God. And then we obey Gods words, God will bless. But people cannot believe that. They cannot. Non violence will never give success, they think». – Nwang Lat

Han argumenterer altså for at politisk deltakelse, som er ikke-voldelig, vil være bedre i Myanmar. Videre understreker han at kachin-folket ikke er det eneste folket som bor i Myanmar, og at det er mange andre etniske grupper, og det derfor vil være bedre å prate sammen. Dermed bryter han med den nasjonalistiske, politiske teologien som Kiik (Kiik, 2017) knytter til kachin-baptister. Denne teologien finnes som nevnt også blant Karen-folket, men Myra Dah Gay Paw, som er av karen-folket, tar en større avstand til dette da hun ikke ønsker å knytte Gud an til politikken.

Kirke & stat

Under denne kategorien er det naturlig å trekke inn politisk påvirkning og informantenes tanker om politisk teologi knyttet til kirke og stat-problematikken. Forskjellen på underoverskriftene går ut på hvordan kirken påvirker staten, og hvordan staten påvirker kirken er to ulike ting. I Myanmar er staten overordnet de organiserte religionene og legger blant annet juridiske føringer for kirken som institusjon, men også hvordan kirkens ledere kan påvirke politikk og hvordan politikk kan bruke religion. Derfor er kirkens påvirkning på staten påvirket av denne strukturen. Jeg spør hvordan pastorene ønsker å påvirke staten, samt hvordan de opplever at staten påvirker kirken – og eventuelt hvordan de syntes de burde vært løst.

Kirke → Stat

Denne kategorien er basert på deltakernes teologiske posisjoner i spørsmålet om hvordan *kirken* skal forholde seg til staten og potensielt påvirke den. Det er altså et nedefra og opp-perspektiv. Flere uttrykker at de mener det bør være et formelt skille mellom kirke og stat, men at det er umulig å skille dem totalt. Her er det altså snakk om kirken og staten som institusjoner, og ikke de mer abstrakte størrelsene politikk og religion.

Som beskrevet i teorien, er det ulike former for politisk teologi og ulike praktiske ordninger for forholdet mellom kirke og stat. De handler om erfaringer, handlinger og ideer, ifølge Wamble. Disse henger sammen, men dekker nettopp ulike aspekter. De praktiske ordningene som har oppstått har gjerne sine røtter i både teologi og ulike lands politiske løsninger.

Nwang Lat mener at det er best om kirken og staten er adskilt, også ved pastorers påvirkning på staten.

«The religious leaders, we cannot involve full time in the political parties and the like. The politics is you know, very complicated... I mean don't allow the pastors to involve and become a politician. When he does, he can do everything. We don't know. It is very hard to understand. That is why if I want to involve in politics in parties, I need to resign here». – Nwang Lat⁴⁴

Nwang Lat forklarer at han mener det er problematisk for pastorer å ha flere hatter, og at de derfor ikke bør få delta i politikk. Han nevner derimot at han selv vurderer å gå inn i politikken i sin hjemstat, når han pensjonerer seg som pastor. Det er interessant, da han tydelig skiller mellom en kristen politiker og en som er pastor og politiker. Det synes å være i tråd med den burmesiske lovgivningen, som jo er hans kontekst.

Myra Dah Gay Paw mener klart og tydelig at kirken ikke skal eller bør konsulteres i spørsmål om politiske anliggender og pastorer absolutt ikke bør være politikere. Det begrunner hun blant annet med historie om den katolske pavedømmet og at hun tror:

«They (the popes, for.anm) were the head of state and church, and many things became a problem. And we are the church, and we must ask God for leading. If we don't involve in politics, God will guide us to peace». – Myra Dah Gay Paw⁴⁵

Verken Nwang Lat eller de andre øvrige pastorene skilte på kirken som institusjon og deres rolle som kirkeledere, da jeg spurte om hvordan kirken kan og bør påvirke staten. Myra Dah Gay Paw er den som eksplisitt ønsker et formelt og fullstendig skille, da hun mener det er måten Gud vil lede dem til fred. Hun begrunner svaret sitt i vestlig katolsk kontekst, og at det var problematisk at paven var enehersker. Det forundrer meg ikke at hun bruker vestlig kontekst som referanse til kirke og stat-forhold, da det er der kristendommen har mye historie som statsmakt.

⁴⁴ Intervju holdt 21. januar 2020, Yangon, Myanmar. Uten tolk.

⁴⁵ Intervju holdt 9. februar 2020, Yangon, Myanmar. Intervjuet ble holdt delvis med tolk. Dette sitatet er oversatt av tolk.

Stat → kirke

Pastorenes tanker om hvordan og i hvilken grad staten skal kunne påvirke eller kontrollere kirken, er også relevant med tanke på hvordan politisk teologi de har. Systemet i Myanmar står i en særegen stilling, med tanke på deres sekulære grunnlov og institusjoner. For det første reguleres de organiserte religionene gjennom egne domstoler. For det andre er det tydelige lover om at politiske partier ikke kan bruke religion i politisk henseende. Og for det tredje er realiteten at buddhisme likevel er de facto statsreligion, til tross for at også andre religioner anerkjennes i riket.

«I don't think the Bible says the state and church should be separate. Secular and sacred, there is no such thing. Like profane, because only one history. God always stand up for the poor, needy, and the oppressed». – Bway Paw⁴⁶

Bway Paw er relativt konsekvent når hun sier at stat og kirke er umulig å skille totalt, men her begrunner hun det også med å si at Bibelen ikke krever det. Hun er sikker på at Gud står på de undertryktes side og at fremtiden ser annerledes ut enn fortiden. Hun tror det er Guds verk at landet nå er i endring mot demokrati.

I samtalen med Aye Aye Thein kommer spørsmålet opp om han tror at staten Myanmar må være sekulær, for at de ulike religionene kan leve side om side. Han påpeker at hovedproblemet med den burmesiske grunnloven og staten er at militæret fremdeles sitter med mye makt og at de stiller religiøse grupper opp mot hverandre.

«The government make something spoiled, and then finally they want to take all the power take over all the country to their hand. That's why people don't like the regime, the military regime. Thein Sein government, they made constitution, they put 25% military. Only our country, Myanmar, has this kind of constitution... This is the kind of disease for the political disease. Who made it? This regime made it. Because of them we have disease in political. If we have no disease in political we people very happy». – Aye Aye Thein⁴⁷

⁴⁶ Intervju holdt 23. januar 2020, Yangon, Myanmar. Uten tolk.

⁴⁷ Intervju holdt 5. februar 2020, Yangon, Myanmar. Uten tolk.

Han sier videre at det ikke var noe problem i kolonitiden med flere religioner innad i staten og at det ble regulert rettferdig, og at det derfor ikke er et problem at staten er overordnet religion i seg selv. Det mener han at var bedre under britene, enn de senere generalene som innførte en maktstruktur som lignet mer på de gamle buddhistiske herskerne. Han påpeker likevel at han skulle ønske at religionene faktisk var likestilte, ettersom det er en menneskerett:

«This all small ethnic and religious Hindu, Chinese, Indian, this is they want this to change. This is a kind of human right. UN sees the human right issue. But our government don't care any human right issue. Even if God came down and told them, they don't care. They would reject it». – Aye Aye Thein⁴⁸

Disse refleksjonene er særlig interessante, da Aye Aye Thein er halvt bamar selv og vokste opp med både kristendom og buddhisme i hjemmet. Ettersom han har burmesisk navn og opphav, nyter han selv godene av det i sitt privatliv, men ikke som pastor, ifølge ham selv.

Disse to pastorene er eksempler på at det ikke er en tydelig, sammenhengende politisk teologi blant pastorene knyttet til hvordan staten skal regulere religion. Ingen av informantene nevner den kristne domstolen. Flere tar derimot opp hvordan det historisk sett har vært problematisk at staten har blandet seg direkte inn i deres liv gjennom ulike vedtekter og forhindring av trosutøvelse gjennom forbud mot å samles, å bygge kirker og andre byråkratiske utfordringer. Det later de til å synes er mindre utfordrende i 2020 enn under regimetiden.

Står uten stemmerett

En ting som pastorene i stor grad må forholde seg til, er at de ifølge grunnloven ikke har rett til å stemme ved politiske valg, som skrevet om i bakgrunnen. Det er en inngripen i deres liv, basert på deres tro og yrke, som jeg ville finne ut hva de tenkte om og opplevde. Deres svar var spredt, men de fleste ønsket at det skal bli lov for dem å stemme.

Nwang Lat tok til orde for at alle skal kunne stemme i Myanmar, ikke bare kristne pastorer, s. «I think it would be good if we had the right to vote. Not only Christians. Muslims, everything». Også Bway Paw mener at hele folket skal få stemme på sin leder, simpelthen fordi de statsborgere derfor kan påvirke hvem som har makt i landet.

⁴⁸ Intervju holdt 5. februar 2020, Yangon, Myanmar. Uten tolk.

«If you are a minister you cannot vote. But in 2015 I voted. Because in my identity card it is not mentioned that I am minister. I also think we should have the right to vote. Because I think that we are all politicians. Even though we did not give vote, we have a preference for who we want for our leader. So if we can maybe more people our party or our leader can gain the power». – Bway Paw⁴⁹

Myra Dah Gay Paw og Mark Meeseree er de to som ikke ønsker å stemme slik situasjonen er dag. Mark Meeseree på sin side ønsker å stemme dersom loven endres, men ikke før. Enn så lenge bruker han tid på å oppfordre sine kirkemedlemmer til å stemme og til sette seg inn i ulike partier. Myra Dah Gay Paw derimot ønsker ingen endring:

- *Do you believe that religious leaders should have the right to vote?*
- No. I know that there is a rule that religious leaders should not vote, so I do not vote.
- *Do you think that is good? That pastors cannot vote?*
- Yes, there is no need for Christian ministers to vote.
- *Why do you think so?*
- We don't need to vote or be involved in politics. God will lead who ever is in the government.⁵⁰

Det er altså et tydelig ønske blant de fleste av pastorene at denne loven endres og at de som statsborgere kan påvirke politikken i landet. Det begrunner de med at de mener det er deres rett. Myra Dah Gay Paw er derimot standhaftig i sitt teologiske syn på at kristne, og da heller ikke pastorer, skal blande seg inn i politikk. At alle bortsett fra én ønsker seg muligheten til å stemme, vitner om at de har et ønske om å påvirke den politiske makten – ikke fordi de er pastorer, men fordi de er statsborgere. Det kan peke på at de ikke ser på det som nødvendig å

⁴⁹ Intervju holdt 23. januar 2020, Yangon, Myanmar. Uten tolk.

⁵⁰ Intervju holdt 9. februar 2020, Yangon, Myanmar. Intervjuet ble holdt delvis med tolk. Dette sitatet er oversatt av tolk. Teksten i kursiv er spørsmålene jeg stilte.

skille seg selv fullstendig ut av politiske sfæren, til tross for at mange mente at en ikke bør være både pastor og politiker samtidig, som sett tidligere. Myra Dah Gay Paw sitt ståsted er konsekvent, og later, etter mitt syn, til å være preget av frykt og undertrykkelse. Hun er likevel den som argumenterer mest konsekvent med utgangspunkt i en bokstavelig tolkning av Bibelen, uavhengig av deres kontekst. Det er interessant, da de andre i stor grad tar til orde for å kontekstualisere teologien.

Minoritetsperspektiv

For de fleste informantene ser livet litt lettere ut etter åpningen av landet. De er opptatt av minoritetspolitikk og at de som religiøse og etniske minoriteter trenger å bli hørt i demokratiet. I denne kategorien vil jeg ta for meg hvordan pastorene opplever minoritetssituasjonen og deres teologi knyttet til det. Det er relevant ettersom trosfrihet er politisk anliggende og påvirker hvordan pastorene kan utøve sin teologi.

Burmanifisering

Historisk sett er det særlig én faktor som har påvirket minoritetene i Myanmar, og det er den såkalte «burmanifiseringen», som jeg skrev om i historie-kapittelet. Det var en offentlig strategi for å forene unionen, men opplevdes for mange som svært diskriminerende. Jeg spurte derfor hvordan pastorene har opplevd dette selv og hva de tenker om burmanifiseringen og uttrykket «To be Burmese is to be Buddhist», som stammer fra tiden burmanifiseringen ble innført. Samtlige av informantene har både tanker og erfaringer knyttet til dette. Mark Meeseree mener at burmanifiseringen er en av hovedgrunnene til at det i dag pågående borgerkriger og et av de mest betente politiske spørsmålene i landet:

«This is as we say traditional way. This is Myanmar country, religion –all things are under Myanmar. This is the high political issues. It started from the ancient king up until now. Burma should be the leader. Burma should be the highest. Burma should have more opportunity than others. That is why minority people don't like this kind of Myanmar. They cannot say union of Myanmar. So other any groups form together to be union of Myanmar. They want to occupy everything under Myanmar, which is no good for other groups. That is why rebellions are here. Fighting against the government start

from here. Only this century Christians become leaders. Other times only the townships can have Christian leaders, all else Buddhist, Myanmar». – Mark Meeseree⁵¹

Her forteller en som selv ikke er bamar om hvordan han ser på historien i Myanmar, og hvordan han opplever at bamarene har hevet seg over minoritetene. Han mener at det har lagt grunnlag for splittelse og at derfor er vanskelig for minoritetene å forenes i unionen. Videre påpeker han at situasjonen har blitt noe bedre de siste årene, ved at kristne også får være ledere i dette århundre.

Flere av informantene forteller om konkrete utfordringer de har møtt og møter, på grunn av burmanifisering. Swe Maung forteller om utfordringer knyttet til immigrasjonskontoret og at det kan ta urimelig lang tid å få visum og pass for han som Chin:

«That is a problem. For me as a Chin, living in Myanmar, it is inconvenient. Because I came down to live in Yangon along with Burmese. Especially at the immigration office – this is their conception. It makes it inconvenient for us. I think it means, they want to make. To Burmanize. I am thinking about that...». – Swe Maung⁵²

Myra Dah Gay Paw på sin side forteller at hun har opplevd å ikke bli forfremmet i lærerjobben sin gjennom mange år, siden bamarer alltid ble prioritert. Bway Paw vektlegger at det har vært tradisjon for dette i Myanmar, men at det er i endring og at yngre generasjoner ikke bryr seg om det.

Disse skildringene viser at informantene sin selvopplevelse har vært å bli diskriminert – både i det store bildet som har vært en faktor i borgerkrigene, men også i det daglige. Burmanifiseringen ble tvunget på folk som ikke selv verken var bamar eller buddhister. Det kan ha bidratt heller til større splittelse og mindre nasjonsfølelse til Myanmar blant informantene, fremfor økt tilhørighet til landet – som det i utgangspunktet ble lansert som.

⁵¹ Intervju holdt 23. januar 2020, Yangon, Myanmar. Tolken/assistenten var med på intervjuet, men oversatte ikke.

⁵² Intervju holdt 22. januar 2020, Yangon, Myanmar. Uten tolk.

Minoritetenes stemme

Swe Maung tar til orde for at både majoriteten og minoritetene skal bli hørt: «The government has to favor to the majority Buddhist, but at the same time favor the religious minorities»⁵³. Det begrunner han med at det er så mange grupper i Myanmar. «So only one majority group religious is very dangerous I think. Because neglecting the minority groups, and they become dangerous»⁵⁴.

Saho Maha mener at majoritet/minoritetsproblematikken er sentral for problemene i Myanmar, og at politikken omkring den må endres for å bedre kårerne for minoriteter:

«In Myanmar we have so much racism. There is so much racism in our politics. That is why the Burman Buddhist is the majority, and the other ethnic groups become minorities. Because of that our roles and rights becomes different. So in that situation. So for us, every citizen, if we are accepted citizens; we need to have all our rights as citizens. Equal rights, equal dignity, living in Myanmar. So we need to live together in diversity, and we need to live together. So the Burmans must understand this for citizens and Christians, so that we can live together». – Saho Maha⁵⁵

Saho Maha løfter her frem problematikk knyttet til majoritet/minoritets-samfunnet i Myanmar. Hun mener at alle må bli anerkjent som statsborgere fullt ut – og at bamarene også må akseptere kristne i større grad, nettopp for å kunne leve side og side til tross for forskjeller.

Også Aye Aye Thein problematiserer myndighetenes håndtering av minoriteter og påstår at det kun er tilsynelatende at myndighetene har forbedret seg etter at demokratiet ble innført: «They are making a showing internationally. They are smiling for you. But inside they want to kill. This is a kind of problem». Han fortsetter å fortelle om at religiøse minoriteter lever i frykt på grunn av det militære styresettet:

«So we are very shaky. Christian leaders, Christians, same with Muslims, Hindus. We are shaken with fear. Because of them –the military regime and the Buddhist religious leaders. They are very powerful here you know. Some Buddhist monk are very powerful

⁵³ Intervju holdt 22. januar 2020, Yangon, Myanmar. Uten tolk.

⁵⁴ Intervju holdt 22. januar 2020, Yangon, Myanmar. Uten tolk.

⁵⁵ Intervju holdt 24. januar 2020, Yangon, Myanmar. Uten tolk.

in community, because they have a lot of influence. Religious leaders one of the monks he and military are very close. So if someone, some monk is critical to the military regime, whatever they say critically – they are discarded. Put outside. In the corner. This is what we can see in our country. Follow our regime, okay come». – Aye Aye Thein⁵⁶

Aye Aye Theins opplevelse av frykt for det militære og mektige buddhistiske munkene, fremstår som roten til den politiske situasjonen i landet. Han påpeker også at det ikke er full frihet for munkene, og at den største faren er å være regimekritiker generelt.

Bway Paw opplever at situasjonen er blitt bedre for kristne de siste årene og tror at grunnen til det er at maktstrukturene i staten er endret de siste årene. Hun tror også at de nye styresettene i forsøker å la være å diskriminere andre religioner og etnisiteter. Hun opplever heller ikke at myndighetene griper mye inn i hennes trosliv. Dette gjør det nærliggende å tro at hun er positiv til den demokratiske utviklingen i landet. Et problem Bway Paw identifiserer, er at kirken og kristne i liten grad er villige til å samhandle med myndighetene og andre grupper, ifølge henne. Jeg spør hvorfor hun tror det er et problem for dem.

«It is a kind of trauma; you can say it like that. Even though you don't do anything, the oppression and discrimination is going on. The church is trying to stay away from the government». – Bway Paw⁵⁷

Hun bruker ordet *traume* for å beskrive kirken og kristnes tilstand i landet, noe som kan være en god observasjon av situasjonen. Så har Bway Paw et perspektiv som er særegent for henne. Hun er opptatt av at hennes Gud står opp for hennes folk i vanskelige tider. Hun legger også til:

«I think God is for the oppressed and the oppressor. We all need to liberate. The oppressor needs to liberate from their selfishness, egoism. The oppressed needs to be liberated from anxiety and fear. So God can help both oppressor and oppressed. Because God loves all the people». – Bway Paw⁵⁸

⁵⁶ Intervju holdt 5. februar 2020, Yangon, Myanmar. Uten tolk.

⁵⁷ Intervju holdt 23. januar 2020, Yangon, Myanmar. Uten tolk.

⁵⁸ Intervju holdt 23. januar 2020, Yangon, Myanmar. Uten tolk.

Bway Paws perspektiv her ser ut til å være preget av frigjøringsteologi. Dessuten er det interessant at hun påpeker at undertrykkerne også må frigjøres, ettersom det viser at hennes teologi ikke bare er preget av frigjøringskamp for undertrykte. Det baserer hun på at den kristne Gud kan hjelpe alle mennesker, ettersom han elsker dem.

Informantene er opptatt av dette med menneskerettigheter og minoriteters kår i staten. De ønsker å få større friheter, blant annet til å få utøve sin tro og til å ytre seg som de selv ønsker, uten å måtte føle frykt fra styresmaktene. Det faktum at de opplever frykt, kan også påvirke deres muligheter til å utøve tro og teologi – som igjen spiller inn på deres uttalte politiske teologi. Flere nevner dog at situasjonen de siste årene har blitt bedre, og som sett over ser Bway Paw behovet for at både undertrykte og undertrykkere blir frigjort.

Politisk endring og trosfrihet

Et emne som fem av åtte informanter tok opp, var offentlig julefeiring i Yangon. Grunnen til at jeg ønsker å belyse dette, er at det helt tydelig er noe pastorene er stolte av, samtidig som det viser hvor forventningene deres ligger. Det å få ha en markering for en høytid i offentligheten blir et eksempel på status av deres religionsfrihet og mulighet til å uttrykke sin tro og teologi offentlig.

Nwang Lat er ivrig når han forteller om julefeiringen i bydelen. Bydelen han bor i en sentral bydel, hvor bor store grupper kristne, muslimer og buddhister der. Han forteller om at de aldri før hadde hatt en slik mulighet, men i 2018 fikk de for første gang arrangere et utendørs, offentlig arrangement for å feire jul.

«We sang in Burmese language. We shout, singing, and then I preached about peace. We chose this year the title «peace on earth». That is why I preach about peace. Our country needs peace. That's why. Peace cannot come with our wishes. If you want peace you need to do which way that will establish peace. Which kind of strategy and action will bring peace for our country. That is why we, every person individually need peace within our mind. That peace can come from Jesus Christ who was born in Christmas time». – Nwang Lat

Nwang Lats fortellinger om julefeiringen er på flere måter oppsiktsvekkende. For det første fikk kirken anledning til å feire jul først de siste par årene. For det andre er det interessant at Nwang Lat valgte å tale om fred, da nettopp hans folk er i borgerkrig med myndighetene og ikke imøtekommer fredssamtaler. Videre er hans utsagn om at freden kan komme fra Jesus påfallende. Han sa videre at ikke alle i Myanmar må bli kristne for at det skal bli fred, men at de må kjenne til, forstå og akseptere Jesu lære for at det skal bli fred.

Også Swe Maung er ivrig når han forteller om julefeiringen i bydelen. Han forteller at kirken hans ønsket å dele evangeliet i en stor park i nærheten av kirken, som holder til i samme bydel som Nwang Lats. Den lokale MPen⁵⁹ gav dem tillatelse til det. Swe Maung forteller om et godt samarbeid, hvor de inviterte MPen på julefeiring, og han dem til Thingyian (en årlig, buddhistisk vannfestival). Han sier at de foruten disse feiringene også har et godt samarbeid: «And in February, 8th, the minister of Yangon, will come and visit to our township. At the time we will join that and have a meeting there». Swe Maung sier han ikke vet hva møtet skal handle om, men at han er invitert som VIP-gjest. Det kan bekrefte at samarbeidet mellom kirken og de lokale myndighetene nå fungerer godt.

Jeg synes det er et interessant moment at fem av åtte deltakere to opp julefeiring i byen på eget initiativ. På den ene siden vitner det om en positivitet med tanke på utviklingen i landet. På den andre siden, tenker jeg, jeg at det vitner om hvor mye mangelen på forsamlingsfrihet og svært begrenset religionsfrihet har preget disse menneskene.

Håp

Helt til slutt i alle intervjuene spurte jeg hva pastorene hadde av håp om valget i november 2020. Dette svarte de:

Saho Maha drømmer om et trygt land, hvor alle borgere kan leve side om side:

«We would like to live in security. We don't want wars. We don't want conflict. We want to live in a secure place where different ethnics, different religions can live

⁵⁹ MP brukes om folkevalgte i parlamentet, Member of Parliament.

together. And we can share our experience together. To have such imaginative politics!
laughter We need to change many things». – Saho Maha⁶⁰

Drømmene er tilsynelatende bare fantasier for Saho Maha. Drømmer om fred og sikkerhet, som krever store endringer, men som hun likevel tør å drømme om å sette ord på. Det kan peke på at hun realistisk sett vet at dette kan ta tid eller ikke vet om det noen gang kan skje, men likevel velger å håpe på det.

Bway Paw vektlegger at endring tar tid, og ønsker å gi NLD tålmodighet:

«Very rooted things take time to change. You cannot see the change at once. So like, 50-60 years of oppression and things went very badly, we cannot change right away. In just five years. It can happen only in the story like that. That would be a fairytale. In reality we need time to change. I want to give them (NLD) more years to handle the things and get things in order». – Bway Paw⁶¹

Bway Paws perspektiv på at endring tar tid, er noe som er gjennomgående hos flere av informantene. Hun og de uttrykker en tålmodighet overfor NLD, til tross for at mange ting fremdeles ikke er bra for dem i 2020 og de ønsker radikal endring. Denne støtten til NLD og tålmodigheten er påfallende, og interessant, fordi det kan fortelle at pastorene vet at de ennå har begrensa muligheter til å utøve sin tro og teologi, men likevel velger å støtte det som da var regjerende styresmakter.

Diskusjon

I denne delen vil jeg diskutere analysen av informantenes utsagn opp mot teorien fra tidligere i oppgaven. Som nevnt er det liten til ingen forskning gjort konkret på kristen politisk teologi i Yangon, Myanmar. Derfor vil jeg diskutere funnene opp mot begrep, annen politisk teologi og den burmesiske konteksten.

«Politikk» i Myanmar

Den politiske sfæren i Myanmar er preget av den theravadabuddhistiske verdensanskuelsen og vil følgelig være den virkeligheten pastorene lever i. Derfor er det som skrevet om viktig å

⁶⁰ Intervju holdt 24. januar 2020, Yangon, Myanmar. Uten tolk.

⁶¹ Intervju holdt 23. januar 2020, Yangon, Myanmar. Uten tolk.

forstå hva pastorene mener med «politikk». Det er også grunnleggende for å forstå deres *politiske* teologi, som nettopp er det sentrale i forskningsspørsmålet.

Nick Cheesman som er Myanmar-forsker, differensierer mellom politikk og det politiske (Cheesman, 2017). *Politikk* kaller han det som handler om et sett praksiser og institusjoner, som til sammen danner en måte å organisere menneskers eksistens. *Det politiske* er det han kaller diskursen og diskusjonene om innholdet i de praksisene og institusjonene. Informantene ser derimot ut til å ha en annerledes definisjonsinndeling enn Cheesman, med tanke på hva *politikk* er. Som belystkapittelet «Intervjuene med kort analyse», har de fleste informantene en snevrere definisjon enn Cheesman. De vektlegger i hovedsak at politikk er formell politikk knyttet til institusjonene og politiske partier, mens det som omhandler praksiser omkring dette, er hva de kaller politiske handlinger. Det er likevel spenn i det de sier.

Aye Aye Thein vektlegger at politikk er mer enn bare formelle politiske handlinger eller seter – han nevner blant annet undervisning, utviklingsarbeid og sykehus. Selv om han ikke har gjort formelt, politisk arbeid, så har han ifølge seg selv drevet politikk. Denne differensieringen er interessant, fordi den gjør at han ser ut til å være preget av den burmesiske konteksten. Med det mener jeg at en kan se dette ståstedet i tydelig lys av den burmesiske lovgivningen og den theravadabuddhistiske kosmologien. Matthew J. Walton skriver at politiske handlinger forstås som moralske handlinger og i en moralsk diskurs (Walton, 2017, s. 8). I så måte kan også Aye Aye Thein tolkes til å se på politiske handlinger som moralske handlinger – og at det er en del av hans ansvar å gjøre, fordi det er den kristne Guds vilje. Aye Aye Thein er den av pastorene som har vokst opp i et hjem med både buddhisme og kristendom, så det er muligens en forklaring på hans tolkning som ligger såpass tett opp mot det buddhistiske verdensbilde. Likevel kan jeg se en tendens til at flere av de andre pastorene tenker i samme baner. Eksempler på det er når Myra Dah Gay Paw sier hun aldri har drevet med noen form for politikk, men har vært lærer, eller Mark Meeseree som i dag er svært opptatt av fattigdomsbekjempelse for alle i landet, ikke bare for kristne.

Likevel er Mark Meeseree sitt perspektiv noe på siden av dette. Begge differensierer mellom uformell politisk handling og formelle politiske verv og arbeid. Mark Meeseree definerer også inn handlinger gjort direkte for opprørsgruppen som hans brødre var en del av som uformell, politisk aktivitet. Det gjør at det er et spenn mellom de to teologene, men likevel er det nettopp tydelig at det er en differensiering mellom formell politikk og uformelle, politiske handlinger.

Det kan derfor ser ut til at Cheesmans definisjon på at politikk er det som handler om et sett med praksiser og institusjon som til sammen danner en måte å organisere menneskers eksistens på, ikke helt samsvarer med slik pastorene definerer politikk. De later til å definere politikk som nettopp institusjonene, men ikke nødvendigvis praksisene og det de kaller politiske handlinger. Det kan derfor bety at informantene ser på politiske handlinger, som en del av *det politiske*.

Tolkning av politikk i menighetssammenheng

Ragnar Bergem skriver om at politisk teologi er en samlebetegnelse for alle samtalene og kontroversene som oppstår, når en ser på hvordan politikk og religion glir inn i hverandre. Et eksempel på en slik diskusjon eller samtale er hvordan politikk snakkes om i menighetssammenheng. For å få et inntrykk av hvordan kirkelederne forholder seg til diskursen om politikk i religion og hvordan de forstår politikk og religion i samspill, spurte jeg dem om hvordan de snakker om nettopp politikk i menighetssammenheng. Etter få intervjuer innså jeg at det var et bredt spenn mellom de ulike pastorene og deres erfaringer av hvor stort rommet for kommunikasjon om politikk er. Mitt inntrykk er at det er større rom for å diskutere politikk blant menn i det kristne Myanmar, enn blant kvinner, basert på de åtte intervjuene sett samlet.

Myra Dah Gay Paw, som verken snakker med kollegaer eller menigheten om politikk, fordi hun mener kirken bare står for misjon, fremstår som den som i størst grad anser politikk som del av menighetslivet som problematisk. Hun forsvarer kirkens policy om ikke å tale om politikk i kirken og fremstår som om hun respekterer dette vedtaket. Hennes forkjærlighet for Aung San Suu er derimot interessant, fordi det oppstår en motsigelse i det Myra Dah Gay Paw sier. På den ene siden påstår hun at hun ikke bryr seg om politikk, men på den andre sier hun at hun kan sammenligne det buddhistiske, tidligere statsoverhodet Aung San Suu Kyi med Jesus. Det er et ståsted som kan vitne om at det ligger et dypere engasjement for politikk, utvikling og menneskers situasjon, enn det som først ble uttalt. Det later det også til senere i intervjuet, da Myra Dah Gay Paw sier at de må akseptere dagens situasjon, men stole på Gud om at det vil bli endringer. Hun ønsker altså endringer for seg og kirken, men mener at det er best å ikke blande seg i politikken selv – kanskje også for å beskytte seg selv. Bergem kaller de uklare grenseoppdragningene mellom politikk og religion, ettersom de ifølge ham beviselig glir inn i hverandre, for det politisk-teologiske problem (Bergem, 2019). Myra Dah Gay Paw ser derimot ut til å anse det som problematisk i seg selv å blande de to, og vil ikke la de gli inn i hverandre.

Bway Paw går dypere inn i grunnlaget til hvorfor kirkemedlemmer ikke snakker om politikk. Det begrunner hun med at folk flest har nok med å overleve på en daglig basis, og derfor ikke har overskudd til å diskutere politikk. Selv ser hun på det som viktig å ta opp politikk i menighetssammenheng, siden hun mener at teologien må kunne svare på spørsmål om samfunnsproblemer. Hennes innsikt i at kirkemedlemmene er dypt preget av krig og derfor har sterke følelser knyttet til politikk og politisk teologi, vitner om at politikken og teologien i Myanmar ikke så lett kan skilles fra hverandre. Videre kan det tyde på at hun ikke ser på det som problematisk å «blande» de to sfærene, ettersom hun sier eksplisitt at teologi handler om frigjøring. Sånn sett kan en se tydelige spor av det som Mathney (Mathney, 2011) omtaler som frigjøringsteologi i Bway Paw sine uttalelser. Hun trekker blant annet frem kampen for de fattige og uten politisk innflytelse, og at teologien må reflekteres i deres behov, som er et typisk trekk ved frigjøringsteologi.

Videre skriver Hayward og Frydenlund at den kristne identiteten i Myanmar er blitt formet i en kontekst som er preget av konflikt med myndighetene og buddhistisk majoritetsideologi (Hayward & Frydenlund, 2019, s. 3). Og nettopp det er både Bway Paw og Myra Dah Gay Paw sine syn på politikk vitnesbyrd om. Begge er på hver sin måte preget av å ha en kristen identitet som er dannet i konflikt med myndighetene og som minoritet under en buddhistisk majoritetsideologi. Også deres teologi er preget av dette. Cheesman et al. er også inne på noe av det samme som Hayward og Frydenlund, når de skriver at militærdiktatur og politisk undertrykkelse også har formet forståelsen av det politiske og hvordan man driver politikk. Politikk som sådan har vært sterkt begrenset i Myanmar gjennom mange år med en ett-partistat og forsamlingsforbud. Derfor kan også det ha påvirket informantene, ettersom de har levd gjennom dette. Som skrevet om i historiekapittelet har både kristendom og islam blitt møtt med skepsis og assosiasjoner til britene og det fremmede i Myanmar. I så måte kan en argumentere for at også dette kan ha vært med på å påvirke pastorenes selvforståelse av politikk. Disse to kvinnenes ulike ståsted, eksemplifiserer at det ikke er entydig hvordan politikk og dens rolle i religionen er for de ulike pastorene. Jeg forventet heller ikke at det skulle være enstydig, men disse vitner om en stor bredde i den politiske teologien.

Videre er det en observasjon jeg gjorde under intervjuene, som jeg synes er påfallende. Det var at blant de informantene som oppga at politikk engasjerer dem og er noe de snakker om, så vektla samtlige nasjonal politikk, fremfor politikk knyttet til deres egen etniske gruppe. Det

synes jeg er påfallende, fordi det vitner om et bredere engasjement enn det jeg hadde forventet. En tenkelig grunn til det er at til tross for at de fleste kirkene pastorene tilhører er knyttet til én etnisk gruppe, er de alle medlemmer av Myanmar Baptist Convention. Det er en paraplyorganisasjon, som fungerer med 14 ulike språk, men likevel har tett samarbeid på tvers av underkonvensjonene. Freston tar til orde for at kirkene fremmer en etnisk separatisme og hindrer nasjonal integrering ved å ha så mange språk (Freston, 2001). Det kan godt hende at det er tilfelle, men informantene uttrykker et nasjonalt engasjement, som kan peke på en større nasjonal integrering.

Politikk i politisk aktivisme

Det er altså et spenn i hvordan pastorene tolker politikk og hvordan de snakker om det politiske, men like fullt er det mulig å forså deres tolkninger i lys av deres politiske kontekst. Ettersom det i Myanmar var et opprør mot den utøvende makta i landet i 1988, ville jeg vite om informantene hadde deltatt i dette – og eventuelt hvorfor. Det kan si enda mer om hvordan de forstår politikk og politisk deltakelse i deres kontekst.

Som nevnt under 8.8.88-kapittelet i intervju-kapittelet, svarte flere av deltakerne at de hadde deltatt under demonstrasjonene i 1988, da jeg spurte dem om de har deltatt i noen politiske sammenhenger eller aktiviteter. De ulike informantene, som deltok, fortalte at de gikk sammen med andre studenter fra sin etnisitet. Saho Maha gikk for eksempel med andre fra Wa-folket. Det er rimelig å anta at de ulike informantene er formet av sin egen etnisitets konflikt, både når det kommer til holdninger til styresmaktene i 1988 og til borgerkrig. Fram til 1988 hadde de største menneskerettighetsbruddene til statsleder Ne Win hvert rettet i hovedsak mot de etniske minoritetene (David & Holliday, 2018, s. 45). Det hadde informantene fått kjenne på huden. Dette kan også påvirke deres holdning til politisk deltakelse.

Saho Mahas politiske deltakelse i 1988 skiller seg ikke ut blant deltakerne. Fem av åtte svarte at de hadde deltatt aktivt i demonstrasjonene, mens én var for ung til å delta og to hadde ikke deltatt. For Saho Maha handlet deltakelsen om rettigheter for etniske minoriteter og demokrati. Hun trosset skolens regler om deltakelse, og ønsket å delta for å fremme sin identitet. Til tross for at skolens regler kanskje ikke faktisk forbød all politisk deltakelse, så var reglene at studentene ikke skulle gjøre noe som satt skolen i fare. Som de massive arrestasjonene og til og med drapene av studenter viste, kunne nettopp denne deltakelsen ha satt skolen og dens studenter i reell fare.

Aye Aye Thein deltok ikke i demonstrasjonene, som nevnt over, men skulle ønske han hadde gjort det, siden han «elsker politiske bevegelser og handlinger». Hans kritikk av andre pastorer er interessant, da han peker på et problem han mener er utbredt – at pastorer ikke bryr seg om politikk, til tross for at han mener det er en del av Guds rike. Det skal sies at Aye Aye Thein ikke uttrykker et negativt syn på demokrati som sådan, men poenget er at han på det høyeste plan anser Gud som makthavende og som styrer historien. Og Aye Aye Theins kritikk av andre pastorer for ikke å engasjere seg stort politisk, peker også på at han ser på politiske handlinger som et moralsk ansvar, som samsvarer med den buddhistisk, burmesiske forståelsen, som Walton skriver om (Walton, 2017, s. 3). Det samsvarer fordi Aye Aye Thein legger stort ansvar på den enkeltes moralske ansvar og politikk i en moralsk diskurs. Det kan sees på som en parallell til den tidlige amerikanske baptist-doktrinen som gir individet et ansvar for alle mennesker og deres rettigheter (Wamble, 1985). Videre er Aye Aye Theins utsagn også i tråd med den baptistiske læren om at Gud er over lov og myndigheter og er ansvarlig for sin egen samvittighet, uavhengig av konsekvenser i samtiden. I Myanmar er det en reell fare å utfordre de politiske institusjonene, men det er underordnet det politiske ansvaret som ligger på den enkelte kristen og særlig pastorer, mener Aye Aye Thein. På denne måten kan en se en parallell mellom den buddhistisk, burmesiske forståelsen av politisk ansvar og den amerikanske, baptist-tradisjonen.

Vitnesbyrdene om politisk deltakelse, slik de forstår det, viser at det har vært liten grad av dette blant deltakerne. Av de som faktiske uttrykte politiske deltakelse, stod revolusjonen i 1988 som eneste hendelse. Utover det sa de andre deltakerne at de ikke hadde deltatt i verken politiske partier eller arrangement. Dette viser at kirkelederne i stor grad har tatt avstand fra *eksplisitte*, politiske handlinger. Det kan nok delvis forklares med forsamlingsforbud og at politiske motstandere av regimer kunne havne i fengsel eller tvangsarbeid. Ifølge mailkorrespondanse med viserektoren ved MIT, Eh Tar Gay (personlig kommunikasjon, 19. november 2020), har studenter fra 2015 av i større grad vært aktive politisk, for eksempel ved å være medlemmer i politiske partier. Det kan ha sammenheng med at NLD kom til makten og flere sier at de har opplevd større trosfrihet, at de har forsamlingsfrihet og muligens ikke risikerer å bli politiske fanger i samme grad som før. I så måte kan kanskje den historiske passiviteten til pastorene heller tolkes som en overlevelsesstrategi, enn at de ikke deltar av *teologisk* prinsipp. Dessuten er det også svært eksplisitt skrevet i grunnloven at religion ikke skal brukes til politiske mål, som jeg kommer mer tilbake til.

Definisjon av politisk deltakelse og politikk er også et interessant moment her, ettersom det ser ut til å være spenn i hvordan informantene tolker begrepene i sin virkelighet og i sin teologi. De fleste informantene mener at nettopp disse demonstrasjonene er den eneste politiske handlingen de har gjort. Politisk aktivitet later til å bli tolket som aktivt politisk engasjement i et parti og som yrke, men også politiske demonstrasjoner som 1988. Likevel forteller flere av informantene om mer subtile politiske handlinger – som interreligiøst arbeid for fred, valgdeltakelse og mer. Det illustrer at skillelinjene for hva som er politikk er diffuse og konstruerte, og det later til at den politiske situasjonen i landet er med å definere hva som det er «greit» at kirken gjør. Det i likhet med hvordan de buddhistiske munkene og nonnene som, ifølge Walton (Walton, 2017, 3) har en tolkningsmessig plastikk i hvordan de legitimerer politisk autoritet og makt. De kristne pastorene har kanskje ikke anledning til å utøve stor politisk makt, men de later til å finne måter å utøve politisk autoritet ved å drive implisitt politisk arbeid. Den burmesiske lovgivningen om formelle skiller mellom religion og stat, har også gitt burmesere et spillerom til å definere dette og stadig reforhandle hva de uformelle skillene er i samspill med styresmaktene. Det er en plastikk over det, altså ikke statisk, som gjør at hva som utgjør politiske handlinger stadig redefineres, som vist ovenfor er dette noe både buddhister og kristne er en del av.

Både den theravadabuddhistiske kosmologien, den særegne sekulariteten som finnes i grunnloven, historien med militærmakt og politisk undertrykkelse samt en teologisk tradisjon for å se på Gud som styrer av hele verden og da også politikk, er faktorer som påvirker informantenes definisjoner. Disse faktorene som er Myanmar-spesifikke, er altså helt sentrale for å forstå både hvordan pastorene opplever sine egne politiske handlinger og hva som er politikk. Det fremstår som pek til at pastorene er formet både av den burmesiske konteksten ved grunnloven og av den buddhistiske tankegangen om det moralske ansvaret som ligger på de religiøse lederne. I tillegg ligger den amerikanske, baptistiske politiske teologien om personlig ansvar, som Wamble beskrev, som et grunnlag i MBC og pastorenes tolkning. Likevel vil jeg tro at disse spesifikke tolkningene av politikk, det politiske, politiske handlinger og aktiviteter er preget av «å sitte under Bo-treet».

Disse diskusjonene belyser også dermed pastorenes politiske teologi. De færreste begrunnet mangelen på politisk deltakelse bibelsk, men heller fordi de ikke har hatt anledning til det eller de ikke har lov til det enten på grunn av nasjonale lover eller kirkelige regler. Det er likevel

elementer av bibeltro teologi, når Myra Dah Gay Paw sier kirken kun står for misjon, ikke politikk, når Aye Aye Thein er kritisk til at andre pastorer ikke engasjerer seg i politikk fordi han mener det er en del av deres oppgave og når Mark Meeseree snakker om at Gud står på deres side i krigen.

Hva slags demokrati

David og Holliday skriver at sosial inkludering er et av hovedtrekkene ved et demokrati. Det innebærer, ifølge dem, mulighet til politisk deltakelse og retten til å stemme. Dersom de mangler dette, vil det kunne føre til større grobunn for konflikt og borgerkrig (David & Holliday, 2018, s. 56). Myanmar ble altså ikke et «fullkomment» demokrati med helt frie valg eller folkelig deltakelse i demokratiperioden mellom 2011-2021, ettersom militæret fremdeles satt med mye av makta, som skrevet om i «Nok en grunnlov» og «Minoritet som komponent i et demokrati». Da jeg gjorde intervjuene var landet et hybriddemokrati, som var preget både av det særegne «Discipline-Flourishing Democracy» (ibid, s. 93-94) og delvis mer liberale tendenser som større ytringsfrihet og trosfrihet for noen. Jeg ønsket å forstå hva slags demokrati informantene ønsket seg, på bakgrunn av deres teologiske og politiske holdninger. Jeg ville altså vite om de ønsket seg et liberalt demokrati (Bergem, 2019) eller det strenge, disiplinerte demokratiet.

Stemmerett for religiøse ledere

En av måtene religion og religiøse blir regulert på i Myanmar er ved at religiøse ledere ikke får stemme ved politiske valg, som Frydenlund har beskrevet (Frydenlund, 2019). Dette er et illiberal moment i grunnloven, ettersom det fratår buddhistiske munk og nonner, og mange kristne pastorer, grunnleggende sosiale og politiske rettigheter. Det er så godt som alle pastorene enig i. Alle bortsett fra en ønsker seg muligheten til å stemme. Det vitner om at de har et ønske om å påvirke den politiske makten – ikke fordi de er pastorer, men fordi de er statsborgere. Også det kan peke på at de ikke ser på det som nødvendig å skille seg selv fullstendig ut av politiske sfæren, til tross for at mange mente at en ikke bør være både pastor og politiker samtidig, som sett tidligere. Myra Dah Gay Paw sitt ståsted er konsekvent, og later, i mitt syn, til å være preget av frykt og undertrykkelse. Hun er likevel den som argumenterer mest konsekvent med utgangspunkt i en bokstavelig tolkning av Bibelen, uavhengig av deres burmesiske kontekst.

Gruppen ser samlet sett ut til å mene at religiøse ledere bør få stemme. Det er en kontrast til den buddhistiske sanghaen som i sin tid la press på staten for å få inn denne grunnlovsbestemmelsen og at de skulle holdes utenfor de formelle, politiske prosessene. Videre hevder Frydenlund at munkene og nonnene i Myanmar ikke nødvendigvis opplever at de er fratatt noe eller ikke har politisk innflytelse fordi de ikke får stemme. Også Walton skriver at munkene heller ser på det som befriende å ikke ha stemmerett, også de som er demokratiforkjempere (Walton, 2017). Det fordi de da har anledning til å yte uformell påvirkningskraft og samtidig bevare sin moralske autoritet. Dette er altså en kontrast til det pastorene opplever. Pastorene sier uttalt både at de ønsker at loven endres for å la alle statsborgere få stemme. Det begrunner de med menneskerettigheter, behov for fullverdig demokrati og anledning til å påvirke hvem som sitter med makta. Noe av grunnen til dette kan være at de ikke står i det samme politiske paradokset, som munkene og nonnene står i. Frydenlund skrev at det paradokset var at munkene og nonnene har en privilegert status i staten, samtidig som de ikke kan stemme (Frydenlund, 2019). Pastorene har derimot ikke noen privilegert status, og liten innflytelse på staten og dens institusjoner, som kanskje er en faktor i at de ser annerledes på dette enn sanghaen. Som Nwang Lat nevner, så ønsker pastorene seg ikke kun stemmerett til seg selv, men også for buddhistiske munk, muslimer og andre som ikke har stemmerett. Det er altså tydelig at denne gruppen mener dagens lov er illiberal og et hinder for fullverdig demokrati. Det kan peke på at de heller ønsker seg et mer liberalt demokrati, enn et «discipline-flourishing» demokrati.

Minoritetsperspektiv og erfaringer

David og Holliday påpeker at forskningslitteratur om overgangsdemokratier viser at respekt for etniske og religiøse minoriteter er essensielt for å etablere et stabilt demokrati. Det betyr at et demokrati «krever» en toleranse for minoriteter, muligheter for å utøve sine rettigheter på lik linje med majoritetsbefolkningen og ideelt sett ha lover som beskytter minoriteter fra å bli undertrykket av staten (David & Holliday, 2018, s. 155). Som Hayward og Frydenlund har vist, blir etniske og religiøse minoriteter i Myanmar diskriminert gjennom praktisering av lovverket, samt at statens preferanse for buddhisme har vist seg å virke ekskluderende på andre grupper (Hayward & Frydenlund, 2019, s. 3). Samtidig som den buddhistiske nasjonalismen har blitt sett på som en trussel mot sameksistens blant ulike grupper, har også religiøse minoriteter blitt ansett som en trussel mot rikets sikkerhet. Med den sistnevnte trusselen har regimet i Myanmar legitimert diskriminerende lover og begrensninger i religionsfrihet (ibid). Det peker på at Myanmar var langt unna det demokratiet David og Holliday beskrev med toleranse for minoriteter, selv før kuppet i 2021. Det danner også en spesifikk spenning mellom majoritets-

og minoritetssamfunnene. Derfor er det interessant å se hvordan de kristne pastorene ser for seg at de kan leve fredelig side om side med majoriteten. Dessuten var det interessant å høre hvordan de opplever å bli undertrykker (eller ikke bli det) i dagens overgangsdemokrati med de komplekse sammensetningene av etniske, religiøse og språklige grupper. Jeg vil derfor først drøfte informantenes syn på minoritetspolitikk, før jeg analyserer deres opplevelser og erfaringer av sin rolle i demokratiet som minoritet.

Swe Maung argumenterer for både minoriteter og majoriteten skal ha rettigheter og bli hørt på lik linje i staten. Det begrunner han nettopp med faren for at en minoritet blir neglisjert er at den blir voldelig. Det er i tråd med nettopp det David og Holliday sier om farene ved sosial ekskludering i et demokrati. Saho Maha har derimot et annet perspektiv på majoritets/minoritets-problematikken. Hun forklarer at hun tror at mye av problemene i Myanmar er knyttet til rasisme, som igjen har ført til at ulike grupper har svært ulike roller og også rettigheter i samfunnet. Det later til at hun mener at det er en konstruert virkelighet, som det er mulig å endre på. Hennes forslag er i tråd med Swe Maung, og handler om at alle i landet må ha like rettigheter i praksis. Hun ser ut til å legge dette ansvaret på majoriteten og sier at bamarene må forstå at disse endringene trengs for at de kan leve sammen, siden de må leve sammen.

Det to informantene er altså alle enige om at det er sentralt at alle statsborgere i Myanmar skal ha like rettigheter, for at de skal kunne leve fredelig side om side med majoriteten. Saho Mahas argumentasjon om at det er mye rasisme i landet, som går ut over de etniske minoritetene. Det er også i tråd med Hayward og Frydenlunds skildring av at majoriteten opplever sosial inkludering, mens minoritetene blir ekskludert. At Saho Maha mener at alle, uavhengig av religiøst eller etnisk bakgrunn skal ha lik tilgang på rettigheter, kan vise til at hun har et ideal om at religiøse ideer blir satt til side i ordningen av politiske instanser. Likevel er det vanskelig å se at hun ser et så sterkt behov for at stat og religion skal holdes skilt på grunn av dette og for å gjøre politisk teologi overflødig, som Mark Lilla argumenterte for (Lilla, 2008, s.3). Hennes siste kommentar om at bamarene må erkjenne at både kristne og andre må ha like rettigheter som dem, peker heller på Rawls (Rawls, 1996, s. xxiv) sin løsning om at et religiøst pluralistisk samfunn må bygges på tvers av religioner, men ikke på dem, for å fungere harmonisk. Også Saho Maha etterspør dette, når hun sier at de må leve sammen i «diversity» og fellesskap. I så måte gjør hun ikke den politiske teologien overflødig, men som en viktig del av løsningen for at minoritet og majoritet kan leve side om side. Denne politiske teologien kan også sees i den

baptistiske doktrinen fra USA. Baptistene der opplevde forfølgelse fra andre kristne, og kjempet for en stat som skulle bygges uten religiøse grunnpilarer (Wamble, 1985). Deres kamp bidro til å stadfeste religionsfrihet og prinsippet om separasjon mellom kirke og stat i den amerikanske grunnloven. Denne doktrinen betød derimot ikke at de mente at baptister ikke kunne bidra politisk, for det var jo nettopp det de gjorde da de kjempet for religionsfrihet. Det de ønsket var at *alle*, det være seg katolikker, jøder eller ikke-troende, skulle være fri til å tro på det de ville uten å bli styrt av staten (ibid). Det er også dette Saho Maha ser ut til å mene og legger på den måten til grunn av religiøse må finne sammen på tvers av tro og minoritet-majoritetsproblematikk.

Bway Paw er tydelig på at hun opplever større, positive endringer i Myanmar for kristne. For det første er hun positiv til et NLD-styrt land, som hun mener faktisk forsøker å diskriminere mindre enn tidligere styresett. For det andre opplever hun ikke at staten griper inn i hennes personlige trosliv i stor grad lenger. Hennes kommentar om at det er et større problem at kristne ikke vil samhandle med andre, fordi de har traumer er interessant. Hun begrunner ikke distansen til myndighetene eller mangelen på samarbeid med teologi eller religion. Hun vektlegger heller at kristne i landet faktisk har traumer som det tar tid å bearbeide og at de står i fare for å bli ytterligere undertrykket dersom de blander seg borti myndighetene. Det viser at hun ser på kompleksiteten ved et religiøst, pluralistisk samfunn, som fremdeles har dype sår fra år med borgerkrig, militærregime og undertrykkelse. Videre har artiklene i «Under the Bo-tree» som handler om frigjøringsteologi et fokus på nettopp frigjøring fra undertrykkere. Bway Paws perspektiv på at Gud står med både de som blir undertrykket, og de som undertrykker, er særegent for henne. Det viser forståelse for at det er mange opplevelser av virkeligheten og hun mener alle trenger frigjøring fra den de er i. Slik danner hun et enda bredere bilde av hvem som trenger frigjøring sammenlignet med den øvrige litteraturen i «Under the Bo-tree» og de andre pastorene.

Samlet sett ser det ut til at pastorene opplever at de blir diskriminert på grunn av deres etnisitet og religion som utgjør minoriteten i Myanmar. Aye Aye Theins fortellinger om hvor redde minoritetene er for både myndighetene og buddhistiske munkes, skildrer en undertrykking og diskriminering. Det er likevel viktig å påpeke at han poengterer at det bare gjelder noen, mektige munkes og at også de må være føyelige overfor militæret, ellers risikerer også de represalier. Flere av informantene fortalte likevel at livet som religiøs minoritet har blitt noe enklere de siste årene, men at det også er mange problemer knyttet til deres tro. I så måte er det

mulig å tolke det slik at til tross for at Myanmar beveget seg i retning demokrati og det noe liberalt, så var det fremdeles flere faktorer knyttet til sosial ekskludering som stod til hinder for demokratiutviklingen. Fortellingene til informantene vitner om at de opplever det som et problem å ha en annen tro en majoritetsbefolkningen i staten, og at de derfor ønsker seg et mer liberalt demokrati.

Burmanifisering og buddhistisk nasjonalisme

Pum Za Mang argumenterte for at burmanifiseringen av de etniske og religiøse minoritetene i Myanmar betød en undergraving av deres kultur, språk og historie, samtidig som de ble påtvunget buddhisme, burmesisk og kultur (Pum Za Mang, 2018). Denne burmanifiseringen fremstår som sentralt i fortellingene om undertrykkelse som pastorene har gjennomgått og den buddhistiske nasjonalismen i landet. Mark Meeseree mener tydelig at burmanifiseringen er en av de mest sentrale grunnene til at det er gap mellom ulike grupper. Han sier at de ikke kan si at landet er en union, ettersom de opplever at de er okkupert og ikke i en union. Mark Meeseree er av lahu-folket og har vokst opp med borgerkrig tett på i Shan-staten, og sett både krig og at kristne ikke har fått lederstillinger i landet, for eksempel, kan det tyde på at Pum Za Mangs beskrivelse stemmer. Mark Meeseree sine perspektiv ligger også tett opp mot hvordan Cheesman skrev at staten fra 1960-tallet aktivt brukte krig som metode og rettferdiggjorde burmanifiseringen med argumenter om at det var en del av nasjonsbygging (Cheesman, 2017). Det er dermed ikke overraskende at Mark Meeseree også ser at dette har skapt dyptliggende problemer for demokratiutviklingen og forholdene mellom majoriteten og minoritetene. Likevel påpeker han at han har opplevd at situasjonen har blitt bedre de siste årene.

Rent konkret har flere av informantene opplevd burmanifisering som utfordrende og som direkte diskriminering. Burmanifiseringen har også et religiøst element, i at det gjerne ble sagt og arbeidet etter at «å være burmeser er å være buddhist». De har med det blant annet opplevd å ikke få bygge kirker, vanskeligheter på immigrasjonskontor fordi det står at de er kristne i identitetskortet og en opplevelse av påtvunget buddhisme. Det later til at burmanifiseringen har vært en del av undertrykkelsen av kristne, og deres anledning til å praktisere sin tro og teologi. Sånn sett er det ikke så overraskende at informantene opplever en avstand til myndighetene og også skepsis til å involvere seg i politikk, ettersom de risikerer å bli ytterligere undertrykket dersom de stikker seg ut. Også disse faktorene peker på at pastorenes opplevelse av burmanifiseringen har vært å bli diskriminert og undertrykket, i likhet med det Pum Za Mang skrev. Likevel var det, som sett over og som jeg skal gå mer inn på under, en tendens til at dette

var i endring for pastorene i Yangon og at flere opplever politisk endring som en faktor som har gitt dem større trosfrihet.

Hayward og Frydenlund skrev at mange etniske minoriteter har vært skuffet over NLD etter at de kom til makta. De etniske og religiøse minoritetene har opplevd at de ikke er blitt tatt seriøst i fredsforhandlinger og at deres bekymringer ikke har blitt hørt (Hayward & Frydenlund, 2019, s. 1). Mine informanter ymtet derimot frempå om at deres situasjon er blitt bedre de siste årene og at det ikke er direkte skuffa over styresmaktene. Fem av åtte informanter tok opp at de har fått feire jul mer offentlig i Yangon de siste årene, uten at jeg spurte om det. De forteller både at de har fått vitne om sin tro i det offentlige rom og at de har samarbeidet tett med de lokale myndighetene uten store utfordringer. Både Nwang Lat og Swe Maung vektlegger denne utviklingen som positiv for forholdet til majoriteten og for å leve harmonisk side om side. Som nevnt er det interessant at så mange nevner det at de kan samles og uttrykke sin tro i det offentlige, fordi det også sier noe om hvor lite de har hatt anledning til tidligere. I Yangon er buddhismen og buddhistiske symboler, feiringer og helligdommer tydelige i bybildet. Det er ikke unaturlig at buddhismen er mer fremtredende, med tanke på hvor stor andel av befolkningen som er buddhister. Men det er for meg tydelig at de kristne pastorene har hatt et lite spillerom til både å utøve sin tro offentlig utenfor kirken og til å samarbeide politisk med de lokale styresmaktene tidligere. Likevel peker funnet på at akkurat denne gruppen ikke opplever seg like skuffet over at NLD har (hadde) makten i landet, slik som Hayward og Frydenlund skrev at mange minoriteter gjorde. Samtidig er det en spenning i det informantene sier, siden flere uttrykker at de fremdeles blir undertrykket og diskriminert. En ting er at kristne og muslimer historisk sett har blitt sett på med skepsis, jmfør Hayward og Frydenlund (Hayward & Frydenlund, 2019, s. 3), men det er også slik disse kristne til dels opplever dagens situasjon. Det ene utelukker derimot ikke det andre. Informantene kan fremdeles føle seg diskriminert, og likevel ikke være skuffa over styresmaktene. Som sett under «Håp», er det en tendens til at informantene er tydelige på at selv om ikke alt er blitt bra under NLD, så har de tålmodighet med dem og forståelse for at endring tar tid. Endring og toleranse går også to veier, ifølge Bway Paw. Hun forteller at kristne ikke alltid samarbeider lett med myndighetene, men tror det handler om nettopp den historiske og lokale konteksten og traumer etter krig og undertrykkelse. Det kan peke på at det er sammensatte grunner til at det er spenninger mellom minoritetene og majoriteten, og at det vil være sammensatte løsninger for at de kan leve fredelig side om side.

Videre er det som vist over tydelig at pastorene ønsker et mer liberalt demokrati, som respekterer og tolererer minoriteter, lik som det David og Holliday beskriver (David & Holliday, 2018, s. 56). Det ønsker de på bakgrunn av at de er statsborgere og fordi de ser ut til å mene at det vil gjøre det enklere å leve side om side i et pluralistisk samfunn. Én informant mener at en religionsfrihet vil gjøre at de kan leve godt side om side på tvers av tro, og at det ikke er nødvendig å sortere religion eller politisk teologi vekk, men heller et behov for politisk teologi for det. I tillegg viser én av informantene at problematikken knyttet til majoritet-minoritet handler om traumer fra undertrykkelse og diskriminering, noe som utløser et behov for frigjøringssteologi i hennes syn. Disse faktorene tyder på at pastorene har et bevisst forhold til sin politiske teologi og at det er variasjon mellom dem i hvordan den ser ut.

Borgerkrig

Så vel som i Europa på 1600-tallet som i Myanmar i 2020 er religion en av faktorene i konfliktene og krigene. Etter religionskrigene i Europa ble religion sett på som en irrasjonell faktor i samfunnet, og som potensiell kilde til voldelige konflikt. Stat og kirke ble separert, og kirken underlagt staten (Bergem, 2019, s. 85). Det var i stor grad med på danne grunnlaget for en dualistisk tankegang, som skilte mellom det verdslige og sakrale i maktbalanse i samfunnet (ibid). Det er mange grunner til at krig og borgerkrig bryter ut, som lokale konflikter, politiske verdier og lederskap (Stokke, 2019), men de religiøse aspektene er verdt å undersøke. Hayward og Frydenlund har hevdet at religion og diskusjoner, om den burmesiske grunnloven skal være sekulær eller religiøs, er særlig viktig for EAOer og religiøse og etniske minoriteter i Myanmar. På buddhistisk side har dette vært mindre sentrale deler av samtale om fredsløsninger og konfliktene. Det så heller ikke ut til å være politisk vilje eller kapasitet i NLD-regjeringen til å la religiøse ledere være en større del av fredsforhandlingene (Hayward & Frydenlund, 2019, s. 6), til tross for at organisasjonen Religions for Peace har fått noe spillerom og skaper samtaler på tvers av religionene.

I Myanmar er det ofte knyttet sterk politisk identitet til etnisk tilhørighet og borgerkrigene har dype historiske røtter. Som sett kommer de fleste informantene fra områder med borgerkrig og store konflikter. Blant annet har ikke Kachin Independence Army signert den nasjonale våpenhvileavtalen, og i Karen har opprørsgruppa Karen National Union stort sett hvert ledet av kristne. Ettersom de fleste av informantene har bakgrunn fra områder i konflikt, var det interessant å forsøke å finne deres politisk teologiske tanker om borgerkrig, og se til de dogmatiske spørsmålene som religions rolle i makten og retten til å utøve vold. Det er i denne

tematikken at jeg forventet størst spenn mellom de ulike informantene, ettersom nesten alle har ulik bakgrunn – og da at deres meninger ville være preget av sin etnisitets konflikt.

Yan Shen starter alvorlig med å si at Chin-kirken kan støtte EAOen Chin National Army, men hun henter seg fort inn og sier at hun gjennom kirken ikke kan støtte gruppa åpent. Senere i samtalen kommer også frem at Yan Shen ikke mener at *kirken* bør støtte borgerkrigen offentlig, selv om hun gjør det personlig og i skjul. Hun tror at kirken heller bør involvere seg i dialog om fred. Det har også vært tradisjon for at kirkeledere i Chin-staten har vært med på å legge til rette for fredssamtaler mellom Chin National Front og Tatmadaw, som sett i «Fredsprosess med utfordringer». Ettersom Yan Shen ønsker at kirken skal involvere seg i fredsarbeid, later det ikke til at hun ser på religionen som kilde til vold, men heller det motsatte. Det er interessant å se at Yan Shen ikke identifiserer kirken som et problem i borgerkrigene, men likevel støtter EAOen selv. Det begrunner hun med at det er hennes folk. I så måte later det til at hun ser på konfliktlinjene etniske, fremfor religiøse.

Også flesteparten av de andre pastorene ligger på denne linjen. Både Bway Paw og Aye Aye Thein er tydelige på at det er best å finne fredelige løsninger, men at det kan være nødvendig og akseptabelt å ty til væpnet kamp for å stå opp for seg selv. De ser brudd på menneskerettigheter og undertrykkelse av folket som kilden til konfliktene, og nevner ikke direkte religiøse skillelinjer. Likevel problematiserer Aye Aye Thein at kirken er en del av borgerkriger. Det begrunner han først rent realpolitisk med at borgerkrigene ikke har ført til bedre forhold for minoritetene, men så sier han eksplisitt at kristne aldri skal drepe. Det blir en kontrast til det han først sier om at borgerkrig er innafor, fordi de kjemper for sine rettigheter, for så å uttrykke et teologisk forbehold for kristne om pasifisme. På en side virker det som om han mener at borgerkrig kan være nødvendig, men senere svarer mer «teologisk korrekt» og problematiserer kristnes deltakelse i borgerkrigene i Myanmar.

Samlet sett fremstår informantene som enige om at det aller beste ville være ikke å krige, men noen mener det kan rettferdiggjøres – og peker på at det er en menneskelig reaksjon på undertrykkelse. Det viser at pastorene både reflekterer over temaet teologisk, men også helhetlig med flere perspektiver på livet. Samtlige informanter har bakgrunn fra etniske minoriteter og borgerkrigene deres etniske gruppe har stått i. Det er ikke unaturlig å anta at den historien har påvirket deres politiske teologi, knyttet til borgerkrig. Under ser jeg mer på to av pastorene som står for et tydeligere pasifistisk syn, og dermed avviker noe fra de andre

informantene. Spenningene mellom disse, og hvordan de kan forstås i kontekst, vil jeg utdype under.

En pasifistisk tilnærming

Myra Dah Gay Paw og Nwang Lat er de som har en teologi som skiller seg mest ut blant informantene. Myra Dah Gay Paw er helt tydelig, når hun sier at kristne ikke skal føre krig mot myndighetene, fordi det er ikke å underkaste seg dem. Nwang Lat har en litt mer nyansert tilnærming ved å si at det er bedre å finne politiske løsninger uten vold på konfliktene. Han påpeker at hans etniske gruppe, Kachin, ikke er den eneste i Myanmar, og at det er mange å ta hensyn til. I så måte later det til at Nwang Lat ikke har noe imot å demonstrere uenighet med myndighetene⁶², så fremst det ikke er gjennom krig. Det kan igjen peke på at han har en smal definisjon av hva politikk er, da han som vi har sett argumenterer for at kristne skal underkaste seg myndigheten. Han mener det er stor forskjell på dagens demokratiske system, og det som har vært tidligere. Derfor mener han at det nå er galt å krige, og peker på at det heller ikke har ført til fred tidligere. Dermed har de to en ulik definisjon av hva underkastelse er, da Myra Dah Gay Paw ønsker å holde kirken helt vekk fra både krig og politikk, mens Micky åpner for det siste. Heller ikke disse later til å se på religion som en irrasjonell faktor, som utgjør noen fare på grunn av sitt voldelige potensial, som Bergem skrev om (Bergem, 2019, s. 85-86).

Det finnes også en tradisjon innen baptistisk teologi i Myanmar for å se på Gud som kjempende på sin side i konflikt, hevder Kiik basert på hans datamateriale i Kachin-staten (Kiik, 2017). Videre har blant annet Kachin Baptist Convention blitt beskyldt for å samarbeide med EAOen Kachin Independence Army (KIA) (Hayward & Frydenlund, 2019). Likevel er den teologien som Kiik beskriver vanskelig å se hos noen av informantene mine. Nwang Lat forteller at det er en tendens blant andre pastorer i kachin-samfunnet å samarbeide tett med KIA, som bekrefter Hayward og Frydenlunds påstand, men ikke nødvendigvis Kiiks. Kiik påpeker også at det er en tendens at teologer som har studert i utlandet ikke har den spesifikke teologien knyttet til nasjonalisme og Gud på deres side, og det ser også ut til å være en tendens i denne gruppen. En av grunnene til at mine informanter ikke står inne for en slik politisk teologi om borgerkrig og krig, kan være at de fleste av dem har studert i utlandet. Ettersom døråpneren lette etter informanter som kunne engelsk, er det ikke unaturlig at de også hadde studert i utlandet og da lært engelsk og derfor ble intervjuet, til tross for at det ikke var et krav. Det at

⁶² Jeg kommer mer tilbake til problematikken knyttet til underkastelse, når jeg skriver mer om Romerne 13 under.

de ikke erklærer Gud på sin side i kampen, betyr derimot ikke at de er mindre for væpnet kamp. Som sett over har informantene et ideal om ikkevold, men mener at i realiteten kan det være nødvendig i blant. Flere av pastorene snakker også om «Religions for Peace», og peker på at de tror at interreligiøst arbeid kan bidra til fredsprosessene. Dermed later det til at informantene, i hovedsak, ikke er pasifister eller ser på religion i seg selv om direkte kilde til vold. I likhet med Hayward og Frydenlund ser de likevel på religiøse ledere som potensielle nøkkelfaktorer i arbeidet for fred.

Kirke og stat

En helt sentral problematikk innen politisk teologi er kirke-stat-relasjoner, ifølge Bergem (Bergem, 2019, s. 13-14). Hvordan kirke og stat skal ordnes i forhold til hverandre og hvordan påvirkning skjer er sentrale diskusjoner. Det vil være plastisk og i stadig reforhandling i ulike kontekster. Problematikken handler både om det institusjonelle, men også kulturelle og filosofiske. Idéen om å skille mellom kirke og stat har røtter i klassisk, reformert teologi, som luthersk teologi og baptistisk (Bergem, 2019, s.84). I disse lærene var det to hovedmomenter. For det første var læren at Gud hadde all makt, og for det andre at Gud rådde over makten på en dualistisk måte gjennom kirken på den ene siden og de verdslige myndighetene på den andre. Også burmesisk, buddhistisk «politisk teologi» har en lære om formelle skiller mellom religion og stat. Den har jeg drøftet inngående over, men den er også relevant i den burmesiske kirkekonteksten og pastorenes kirke/stat-tankegang.

Kirke → stat

Samtlige informanter mente at det bør være et formelt skille mellom kirke og stat. Det er muligens ikke så overraskende, gitt den burmesiske konteksten og den baptistiske arven. Likevel er det ulik forståelse av hva det innebærer og betyr blant pastorene. Myra Dah Gay Paw viser for eksempel tilbake til hvordan det ble problematisk at paven var overhode for både kirke og stat, og har derfor en argumentasjon som ligner Luthers.

Gjennom samtalen kommer det frem at Aye Aye Thein mener at pastorer ikke kan ha politiske verv eller jobber med politikk. Det begrunner han med at han er redd for at pastoren skulle glemme menigheten. Dette er gjennomgående hos flere informanter. Når de snakker om skille mellom kirke og stat, så vektlegger de i stor grad deres *eget* hyrdeansvar, og mener at det ikke er forenlig med å være politiker. Aye Aye Thein mener det handler om roller og «seter». Likevel uttrykker han at mange handlinger er av politisk karakter, uten å være en del av en politisk

institusjon, som drøftet under «politikk som begrep i Myanmar». Nettopp det viser at tolkningsrommet for hva som er skille mellom kirke og stat er flytende, men at informantene ønsker at de ulike institusjonene i utgangspunktet skal fylle ulike roller i samfunnet.

To av informantene tegnet derimot et enda større skille, som jeg vil se nærmere på ved Myra Dah Gay Paws utsagn. Hun mener at pastorer ikke kan være politikere eller bør konsulteres på noen som helst måte når det kommer til politiske spørsmål. Tradisjonen for et formelt skille mellom kirke og stat i baptismen oppstod på grunn av negative erfaringer med staten og statsregulert religion, fremfor gjennom en teologisk, filosofisk utredning (Wamble, 1985). Det kan se ut til at den samme type erfaringer preger Myra Dah Gay Paws politiske teologi på dette feltet, ettersom hun uttrykker frykt for myndighetene og foreller om undertrykkelse. Videre skrev Wamble at selv om baptister tradisjonelt sett kjempet for at *staten* ikke skulle gripe inn i kirken, og at det skulle være religionsfrihet, så har enkeltpersoner i kirkesamfunnet var sterkt politisk engasjert. Det tar Myra Dah Gay til motmæle mot, og ser dermed ut til å ønske et enda større skille en hva som er tradisjonell (amerikansk) baptistisk doktrine.

Igjen er det et spenn i både tolkning og meninger blant pastorene, men alle later til å bygge sin teologi på erfaring og sin kontekst. Aye Aye Thein står som en kontrast til Myra Dah Gay Paw i at han både ønsker et formelt skille, samtidig som han ønsker å være politisk aktiv gjennom utdanning og helsearbeid. Så er det viktig å ha historien i Myanmar i mente. Gjennom hele regime-tiden mellom 1962-2010, var befolkningen overvåket og i stor grad undertrykket. Dessuten var landet i stor grad lukket, både for innflytelse fra den internasjonale kirken og andre impulser. Ling beskrev det, som skrevet om under «Undertrykkelse av befolkningen», som at kirken i Myanmar måtte finne sin egen teologi, midt mellom forfølgelse og isolering. Ifølge ham, utviklet det seg en form for «guds rike»-forståelse, som tett på sosialistiske idealer. Dette er elementer av denne politiske teologien jeg mener en kan se hos Bway Paw, når hun sier at teologi handler om frigjøring for fattige og hos Aye Aye Thein som beskriver politiske bevegelser som Guds rike. Det er derimot ikke Myra Dah Gay Paws utsagn, som fremstår som konstruert i konteksten av undertrykkelse og diskriminering, men ikke i tråd med sosialistiske idealer.

Pastorene ser altså ut til å ha en politisk teologi om kirkelig påvirkning på stat, som er påvirket av den burmesiske og buddhistiske konteksten, samtidig som den har tydelige røtter i den amerikanske baptismen som Wamble beskrev.

Stat → kirke

Denne diskusjonen innen politisk teologi handler om statens makt over og påvirkning på kirken og religion. Det vil altså si et ovenfra på ned-perspektiv, i et samfunn hvor staten er overordnet religiøse institusjoner. Ideene med å plassere staten over kirken er arvet etter religionskrigene og den strengt dualistiske inndelingen mellom kirke og stat. Tanken var at kirkens oppgave var å forkynne og forvalte sakramentene, mens politiske spørsmål ble overlatt til myndighetene (Bergem, 2019, s. 84). Til tross for at kirken og pastorer i Myanmar i all realitet har liten makt og innflytelse, er det interessant å høre hvordan pastorene tenker om en slik inndeling, fordi det sier noe om deres politiske teologi.

Bway Paw sin tolkning om kirke og stat er særegen, da hun mener at de ikke kan skilles, til tross for at det er snakk om ulike institusjoner. Hun avskriver at det å skille de to er en mulighet, fordi hun regner alt for å være én hellig historie. At Gud står over både kirke og stat er i tråd med baptistisk lære, men hun tar det ett steg videre ved å si at det er umulig å skille de to og da er det ikke en tydelig dualistisk forståelse. Bway Paw skiller ikke på det verdslige og det sakrale og ser på demokratiutviklingen i Myanmar som Guds verk.

Den politiske teologien om statens påvirkning av kirken er annerledes hos Aye Aye Theins enn hos Bway Paw. Han tar sterkt til orde for en *helt* sekulær stat, i form av en nøytralitet i statens omgåelse med religion. Det tror han er nødvendig for at de ulike religionene i Myanmar kan leve side om side. I så måte kan han tolkes som å tenke i tråd med Mark Lillas filosofi for samfunnsordning, som gikk ut på å separere religion og stat i så stor grad at politisk teologi blir overflødig. Aye Aye Thein tok som sett tidligere i diskusjonen til orde for et formelt skille mellom kirke og stat, men påstod likevel at religiøse likevel kan gjøre mange ulike politiske handlinger. Det er nettopp med den definisjonen på politikk som snevert omhandler formell politikk, at Aye Aye Thein ønsker en sekulær stat. Han ser derfor ut til å ønske at staten som institusjon skal være sekulær, også ved å ekskludere religiøse ledere fra å stemme og å delta i valg. På en annen side ønsker han ikke et fullt så strengt skille som Lilla, ettersom han mener at både pastorer og kristne i Myanmar bør engasjere seg mer i politiske handlinger. På den måten gjør han *ikke* politisk teologi overflødig. Derfor vil jeg heller si at hans politiske teologi er tettere på Rawls sin filosofi, som går ut på at politikken må forene på tvers av tro, men ikke bygge på den/dem.

Frydenlund påpeker at den spesifikke sekulariteten i den burmesiske grunnloven ikke nødvendigvis har som mål å ha en nøytralitet i statsregulert religion, men heller en måte å beskytte sanghaen på (Frydenlund, 2019). Da den burmesiske grunnloven av 1947 ble skrevet, så U Nu til den irske grunnloven fra 1937 hvor katolisismen var gitt en *spesiell posisjon*. Det er en status buddhismen fremdeles har i den burmesiske grunnloven (David & Holliday, 2018, s. 59). Det er i kontrast til den sekulariteten som Aye Aye Thein etterspør, da han ønsker en sekulær stat for å gjøre det lettere for alle fra alle religioner å leve side om side i Myanmar, og ikke for å beskytte verken pastorer eller munkes eller noen religion. Aye Aye Thein, som selv er halvt bamar, peker på at han så på dagens styresmakter som eksplisitt buddhistiske. Han mener at det var et spill for det internasjonale galleriet at Myanmar var blitt mer demokratisk og liberalt. Han sier om styresmaktene: «They are smiling for you. But inside they want to kill. This is kind of problem». Det som er interessant, er at han påstår at endringene i Myanmar kun er tilsynelatende og at kårerne til minoriteter i realiteten ikke er blitt bedre. Han bruker altså sin erfaring fra den burmesiske konteksten til å argumentere for en stat hvor politikk og lov ikke bør forankres i religion og at staten heller ikke skal gripe inn i religiøse anliggender.

Verken Aye Aye Thein eller Bway Paw har en uttalt dualistisk forståelse, noe som er i tråd med Luther eller baptistisk lære. Aye Aye Thein sier at lederne i Myanmar ikke ville brydd seg om Gud selv kom til jord og ba dem gi religiøse minoriteter bedre kår for menneskerettigheter. Det kan peke på at han ikke ser på Gud som allmektig i toregimentslæren. Likevel er det mulig å se spor av denne teologien hos noen av de andre pastorene gjennom samtalene, blant annet hos Myra Dah Gay Paw og Nwang Lat som argumenterer for at kirken ikke skal blande seg i politiske anliggender fordi det er Guds ønske. Det perspektivet skal jeg gå dypere inn i under «Romerne 13:1-7».

Samlet sett fremstår informantene som bredt enige i at det *bør* være et formelt skille mellom kirke og stat. Det har de begrunnet både teoretisk og gjennom erfaring. Likevel er det spenninger mellom de ulike utsagnene, da deres tanker varierer om hvordan og i hvilken grad institusjonene skal holdes fra hverandre varierer. Bway Paw argumenterer for at separasjon ikke nødvendigvis er det bibelsk «korrekte» svaret, og begrunner det med at hun mener det ikke går an å skille mellom det sakrale og det sekulære. Hun er dog positiv til endringene i landet og ser på demokratiutviklingen som sin Guds verk. Aye Aye Thein tar også til orde for et skille, med begrunnelsen at han ser problemer med blanding av religion og politikk i Myanmar's buddhistiske kontekst. Disse spenningene illustrerer at det er bredde blant baptistpastorer

politiske teologi om kirke og stat-problematikk, men også at de er lojale til en grunnleggende forståelse om at det skal være separate institusjoner.

Interessant nok nevnte ingen av informantene den statlige reguleringen av ulike religioner gjennom de juridiske systemene i «personal law» eller MaHaNa. Det er umulig å si om de synes den reguleringen er problematisk eller ikke, ettersom vi ikke snakket om det. Likevel er det påfallende at ingen nevnte det da de ble spurt om statens inngripen i deres trosliv eller regulering av det. Det kan tyde på at statens langvarige definisjonsmakt av hva religion har rom og lov til å være, gjennom deres lov og orden, har hatt stor innflytelse på hvordan pastorene opplever reguleringen.

Romerne 13:1-7

Denne teksten er sentral for hvordan mange kristne forstår forholdet mellom kirke og stat, men også hvordan kristne skal forholde seg til styresmaktene. Den har også aktivt blitt brukt i Myanmar for å forsvare at en politisk teologi som aktivt valgte ikke å involvere seg i politikk, som Pum Za Mang skrev (Pum Za Mang, 2011). Pum Za Mang argumenterte tydelig for at kristne *ikke* bør underkaste seg myndighetene, på bakgrunn av at myndighetene nekter statsborgerne politisk frihet, sosial rettferdighet, menneskerettigheter og demokrati. Han mener at teksten i Romerne ikke er legitim og gyldig under et slikt regime. I forkant av intervjuene hadde jeg forventet at de fleste av informantene ville tolket bibelteksten bokstavelig, basert på mine forkunnskaper og forutinntatthet. Det var likevel spenninger i tolkningene blant pastorene – både med tanke på hva de definerer som underkastelse og hvordan det «bør» gjøres av kristne.

De fleste av informantene problematiserte teksten i Romerbrevet i stor grad. Aye Aye Theins bilde på en alkoholisert far viser at han mener at kirken og kristne ikke skal underkaste seg myndighetene for enhver pris, men heller stå imot, dersom de er usunne i hans syn. Det er i tråd med Pum Za Mangs tankegang og argumentet viser at Aye Aye Thein ikke ser på teksten som legitim begrunnelse for å ikke involvere seg i politikk eller det politiske.

Også Saho Maha mener at det er svært utfordrende å skulle underkaste seg umyndighetene, på bakgrunn av deres politikk mot minoriteter. Hennes argument for kontekstualisering tar til orde for en spesifikk tolkingsmetode hvor hun holder den enkelte ansvarlig. Dette er i tråd med Wambles redegjørelse om at hver eneste person er selv ansvarlig for sin samvittighet, uavhengig av konsekvenser i samtiden (Wamble, 1985). Saho Maha beskylder i så måte både

pastorer og kirker i Myanmar for å gjøre nettopp det motsatte av dette, når de tolker Romerne 13 bokstavelig og underkaster seg totalt. Både Aye Aye Thein og Saho Maha ser altså ut til å være enige med Pum Za Mang om at det er problematisk å forsvare underkastelse av myndighetene på teologisk og etisk vis basert på denne enkeltstående teksten.

Det er kun to informanter, Nwang Lat og Myra Dah Gay Paw, som tolker teksten nær bokstavelig. Begge nevnte også tekststedet før jeg rakk å spørre om det, da vi snakket om politikk i religion. Myra Dah Gay Paws er tydelig på at Gud er allmektig og bestemmer, og at hun derfor må følge de myndighetene han har innsatt. Uansett hvilke urettferdigheter hun observerer at myndighetene gjør eller om hun er uenig meg dem, står hun på at det hele er Guds plan. Dette går dermed på akkord med den tradisjonelle baptistiske læren om personlig ansvar (Wamble, 1985), samtidig om det ikke er et helt uvanlig ståsted i politisk teologi i Myanmar (Pum Za Mang, 2011). På ett vis kan det tolkes som en kontekstuell teologi, ettersom skriftstedet kan skjermes kristne fra å sette seg i fare overfor myndighetene i Myanmar. Ved å gå mot myndighetene kan befolkningen i landet risikere represalier. I tråd med det Myra Dah Gay Paw sa ellers i intervjuet er hun redd og fremstår som undertrykket, men sier hun ikke trenger å bekymre seg for myndighetene dersom hun ikke gjør noe galt. Nettopp det kan tyde på at hennes teologi er en kontekstualisering som fremdeles er preget av undertrykkelse og frykt, til tross for demokratisering. Når andre kristne, som Saho Maha, mener at det er feil anvendt teologi, så kommer det frem at de ulike pastorene, fra ulike kirker og etnisiteter har ulike erfaringer og teologiske standpunkt.

Yan Shens sitat er det som står nærmest den tredje delen av læren om skille mellom kirke og stat, som Wamble beskriver (Wamble, 1985). Det handler om at det er forskjell på å tjene mann og å tjene Gud, altså at det kommer an på hva myndighetene krever. Dersom kravet fra staten er av «verdslig» karakter, som skatteinnkreving er det greit, men dersom kravet forhindrer trosutøvelse er det ikke det. Hos Yan Shen danner dette en dualistisk forståelse mellom det sakrale og den sekulære. Hun setter et sterkt skille mellom det «verdslige» – å betale skatt – og det «sakrale», om å tilbe eller være troende. På den måten følger hun baptistisk politisk teologi i sine argumenter.

Samlet sett tok seks av de åtte informantene til orde for en relativt åpen tolkning av bibelteksten. Det begrunna de ulikt, som Saho Maha som sorterte mellom myndigheter som vil godt, og de om ikke vil det, og som Yan Shen som skilte mellom det mellommenneskelige og det hellige.

Kun to av åtte tolket teksten svært bokstavelig og mente at det var nødvendig å følge myndighetene i alt, selv om de gjorde ting som de var uenige med. Det var en noe overraskende fordeling av overbevisninger, da jeg trodde det ville vært motsatt.

Teksten fremstår som relevant i den politiske teologien til de som forsvarer underkastelse og som selv tok også opp teksten i intervjuene før jeg spurte om den. Flertallet ser derimot ut til å problematisere teksten i et politisk, teologisk perspektiv som står i tråd med den kritikken Pum Za Mang uttrykte i 2011. Det viser et mangfold blant informantene og at de bruker teksten i sin egen kontekst, uavhengig av klassisk baptistisk lære. Kanskje har demokratiseringsprosessene bidratt til at flere har en mer radikal frigjøringssteologi, enn det Pum Za Mang mente var vanligst blant pastorer i Myanmar i 2011.

Avslutning

Denne masteroppgaven har analysert hvordan baptistpastorer i Yangon, Myanmar selv forstår politisk teologi i det buddhistiske majoritetssamfunnet i Myanmar. Det har blitt gjort ved å analysere åtte kvalitative intervjuer med pastorer om deres politiske teologi, og konteksten de befinner seg i. For å gjøre den analysen har jeg fokusert på de fire analytiske kategoriene *politikk*, *samspill mellom religion og politikk*, *borgerkrig* og *minoritetsperspektiv* samt forskningsspørsmålet:

Hvordan forstår pastorer fra baptistkirkene i Yangon, Myanmar, politisk teologi og hvordan forstår de sin praksis knyttet til dette feltet?

Funnene fra de åtte intervjuene viser at det er en viss bredde i hvordan pastorene forstår *politikk* og *politisk teologi*. For det første er deres forståelse av begrepet politikk tydelig preget av den buddhistisk, burmesiske konteksten. Deres definisjon er smalere enn Nick Cheesman sin (Cheesman, 2017), da de danner en definisjon av politikk som skiller klart mellom formell politikk og uformelle politiske handlinger. Pastorene mener at det er viktig og riktig at pastorer ikke engasjerer seg i formell politikk, for eksempel ved å være aktive i et politisk parti eller stille til valg. Det later til at de begrunner dette både teologisk sett, og med den burmesiske lovgivningen og konteksten som setter rammer for hva politikk kan være. Likevel er det et større spenn i hvordan pastorene forstår *politiske handlinger*. En informant vektlegger at engasjement i samfunnet er politiske handlinger. Alle informantene, med unntak av en, er aktivt engasjert i ulike sosiale tiltak som undervisning, utviklingsarbeid og fattigdomsbekjempelse.

Det viser at det finnes rom til å tolke hva som er politiske handlinger, og at pastorenes politiske teologi varierer innenfor dette rommet. Denne plastikken er også gjenkjennelig fra den buddhistiske, burmesiske tankegangen samt tanken om at politisk aktivitet er et moralsk ansvar for religiøse ledere, som Matthew J. Walton og Julianne Schober skrev om (Walton, 2017, s. 2-3. Schober, 2017, s. 8) skrev om. I likhet med sanghaen, så fremstår heller ikke pastorene som én uniform gruppe. Det er spredning i hva slags politiske teologi de har.

Det er likevel brudd med den buddhistiske tankegangen på andre felt. De fleste av pastorene mener for eksempel at alle religiøse ledere bør ha stemmerett ved politiske valg. Det begrunner de med at de er statsborgere og basert på menneskerettigheter, men ikke tydelig med bibel eller teologi. Pastorene uttrykker også at de har opplevd at diskriminering og undertrykkelse har begrenset deres muligheter til å utøve teologi og tro, både under tidligere regimer og under årene med demokratisering, som er i tråd med det Pum Za Mang beskrev har vært tilfelle (Pum Za Mang, 2018). Informantene har likevel flere skildringer om at de fikk det lettere under NLD-styre enn tidligere og at de i mindre grad var redd for myndighetene. Videre forteller flere av informantene at de opplever det som problematisk å ha en annen tro enn majoritetsbefolkningen. De ser ut til å ønske et liberalt demokrati som respekterer og tolererer minoriteter i Myanmar, fremfor det særegne, burmesiske «Discipline-Flourishing Democracy» som David og Holliday analyserte (David & Holliday, 2018, s. 93-94).

Pastorene har sprikende politisk teologi knyttet til borgerkrig. Alle mener at en fredelig løsning uten vold ville vært den beste løsningen. Mens et par informanter er eksplisitte pasifister og mener kirken ikke bør legge seg oppi krig i det hele tatt, er det én som støtter borgerkrigen til sitt folk og flere som tar til orde for at kirken aktivt bør engasjere seg i fredsarbeidet. Spredningen i meninger her, kan blant annet ha sammenheng med at pastorene er fra ulike etniske grupper og har ulike erfaringer knyttet til borgerkrig. Pastorene ser ikke ut til å påberope seg at Gud står på deres etniske gruppes side i krigene i større grad, som Kiik fant i sitt materiale og hevdet at var vanlig blant ulike folkegrupper i Myanmar (Kiik, 2017). Videre lot pastorene ikke i noen særlig grad til å se på religion som potensiell kilde til vold, i motsetning til europeere kom frem til etter Religionskrigene på 1600-tallet (Bergem, 2019, s.85-86). Informantene lot heller til å se på religiøse ledere som nøkkelfigurer i fredsarbeid i den burmesiske konteksten, som er i tråd med Hayward og Frydenlunds slutninger (Hayward & Frydenlund, 2019, s.6).

Med tanke på politisk teologi knyttet til kirke og stat-problematikk er det også ulike meninger blant pastorene. Samlet sett er de bredt enige om at det bør være et formelt skille mellom kirke/religion og staten. Hvordan det skal organiseres er det ikke ett tydelig svar på. Disse svarene spenner fra på den ene siden å ønske om en sekulær løsning med en nøytral stat, ala den Rawls foreslo hvor politikken må forene på tvers av tro, men ikke basere seg på religion. Til mer eksplisitt å si at uansett hvordan det er organisert er det Gud som regjerer over det hele og sitter med all makt, og at det da er likegyldig hvordan staten organiseres, på den andre siden. Det var overraskende få informanter som eksplisitt tok til orde for at alle kristne skal underkaste seg myndighetene fordi de er innsatt av Gud basert på bibelteksten Romerne 13:1-7, som Pum Za Mang hevdet at var mest vanlig blant burmesiske teologer (Pum Za Mang, 2011). Flere av informantene er lojale mot tradisjonell, baptistisk dogmatikk i tråd med den Gaston Wamble skrev om (Wamble, 1985), men det er også lokale variasjoner. Pastorene tok sterkt til orde for at bibelteksten må forstås ut fra sin kontekst og også anvendes i deres burmesiske kontekst på en måte som er relevant for dem. Videre viser svarene at det blant disse pastorene ser ut til å ha vært større rom for, på uformelt vis, å vise politisk engasjement enn det pastorer og Myanmar Baptist Convention har gjort historisk sett (Pum Za Mang, 2011).

Den politiske teologien har ikke utviklet seg i vakuum, men i en historisk kontekst som er betinget av både baptistisk tradisjon og en buddhistisk, burmesisk kontekst. Det later pastorene til er seg det bevisst. Samlet sett ser deres politiske teologi ut til både å være preget av og tilpasset den buddhistiske, burmesiske konteksten. Pastorene later ikke til å synes at det er negativt, men heller naturlig og viktig for at de kan utøve teologi på sin måte og innenfor de rammene de har i Myanmar. I så måte former informantene sin egen teologi i møte med de utfordringer og kontekster de møter, som er det Mathney beskriver som kontekstualiserende teologi (Mathney, 2011). På denne måten har informantene sin egen, kontekstualiserte politiske teologi under Bo-treet.

Da jeg til slutt spurte pastorene om hvilke håp de hadde knyttet til valget som skulle være i november 2020, uttrykte de drømmer om fred, demokrati og mindre undertrykkelse av minoriteter. Samtidig ble det uttrykt en tålmodighet om at endring tar tid og håp om at NLD skulle bli gjenvalgt og fortsette demokratiseringsprosessen. På det tidspunktet ante de ikke at NLD ville vinne, men bli fratatt makten ved et militærkupp 1. februar 2021. Nå fremstår Aye Aye Theins sitat «They are making a showing internationally. They are smiling for you. But inside they want to kill. This is a kind of problem» om myndighetenes demokratiseringsprosess

som betimelig. Om kuppet ikke var så overraskende for noen, så har det likevel skapt mye motstand. Det har møtt bred motstand i befolkningen, både blant bamarer, etniske minoritetsorganisasjoner og religiøse grupper (Stokke i intervju, 2021). Også de kristne institusjonene ved for eksempel Myanmar Baptist Convention og Myanmar Institute of Theology og Chin Baptist Convention har utstedt eksplisitt fordømmelse av kuppet og arrestasjonen av Aung San Suu Kyi gjennom offisielle uttalelser. Videre har flere grupper fra kirkene og disse institusjonene deltatt aktivt i demonstrasjonene. Dette gjør de nå åpent. I sammenligning med hvordan informantene som deltok i demonstrasjonene i 1988, viser det en utvikling i hva som er aksepterte politiske handlinger for kristne. Det kan hende at studentene som svarte «at de ikke snakker om politikk» i januar 2019, ville hatt et annet svar i dag.. Hvordan kirkesamfunnene vil håndtere situasjonen videre praktisk og teologisk blir interessant å se, og videre studier vil være nødvendig for å følge dette.

Kildeliste

Anker, T. (2020) *Analyse i praksis*. 1. utg. Oslo: Cappelen Damm

Anālayo (2011) *A Comparative Study of the Majjhima-nikāya*. Taiwan: Dharma Drum Publishing Corporation Taipei, R.O.C. Hentet 6. januar 2021 fra: <https://www.buddhismuskunde.uni-hamburg.de/pdf/5-personen/analayo/compstudyvoll1.pdf>

Bergem, R. (2019). *Politisk teologi*. 1. utg. Oslo: Dreyer forlag

Bevans, S (1985). *Models of Contextual Theolgy*. Hentet 6. januar fra: <https://journals.sagepub.com/doi/pdf/10.1177/009182968501300205>

Bloch-Hoell, N. E. (2019). *Baptisme*. I Store norske leksikon. Hentet 21. april 2020 fra <https://snl.no/baptisme>

Census Atlas Myanmar (2014) *The 2014 Myanmar Population and Housing Census*. Hentet 18. Januar 2021 fra: https://myanmar.unfpa.org/sites/default/files/pub-pdf/MyanmarCensusAtlas_lowres.pdf

Cheesman, N. (2017) Introduction: Interpreting Communal Violence in Myanmar. *Journal of Contemporary Asia*, 47: 335-352, DOI: 10.1080/00472336.2017.1305121

Cheesman, N., Farrelly, N, Wilson, T. (2014) Debating Democratization in Myanmar. *Volume 233 of Lectures, Workshops, and Proceedings of International Conferences*: Institute of Southeast Asian Studies

The Constitution of The Union of Burma (1974). Hentet 15. August 2020 fra: <https://www.burmalibrary.org/docs07/1974Constitution.pdf>

Crouch, M (2015) Constructing Religion by Law in Myanmar, *The Review of Faith & International Affairs*, 13: 1-11, DOI: 10.1080/15570274.2015.1104961

David, R & Holliday, I. (2018). *Liberalism and Democracy in Myanmar*. 1. utg Oxford: Oxford University Press

Freston, P (2001). *Evangelicals and Politics in Asia, Africa and Latin America*. 1. utg. Cambridge: Cambridge University Press

Frydenlund, I (2017). The birth of Buddhist politics of religious freedom in Myanmar, *Journal of Religious and Political Practice*, DOI: 10.1080/20566093.2017.1390656

Frydenlund, I (2019). *Protecting the Sasana Through law: Radical Buddhism and religious freedom in transitional Myanmar*, in ed. Vidhu Verma, *Religion, Secularism and Democracy in South-east Asia*. Delhi: Oxford University Press

Hayward, S. & Frydenlund, I. (2019). Religion, Secularism, and The Pursuit of Peace in Myanmar. *The Review of Faith and International Affairs*, Volume 17, number 4

Johansson, A. (2007) Sør-Amerika: Brua mellom antropologi og teologi. *Tidsskriftet Innsyn nummer 41*. Oslo: Fjellhaug Skoler. Hentet 10. Mars 2021 fra: <https://fih.fjellhaug.no/images/uploads/Andre-PDFer/Innsyn-2008-1.pdf>

Joshua Project (2021). *Wa people of Myanmar*. Hentet 22. Februar 2021 fra: https://joshuaproject.net/people_groups/15759/BM

Kiik, L (2017). *Conspiracy, God's Plan and National Emergency Kachin Popular Analyses of the Ceasefire Era and its Resource Grabs*. Hentet 1. mars 2021 fra: <https://osf.io/preprints/socarxiv/zw8yj/>

Lefort, C. (2006). *The Permanence of the Theologico-Political in Political Theologies*. 1. utg. New York: Fordham University Press

Lilla, M. (2008). *The stillborn God: Religion, Politics and the Modern West*. Ebok. New York: Vintage Books

Ling, N. S. (2017). *The Meeting of Christianity and Buddhism in Burma*. 1. utg. Yangon: U NGUNLING Ling's Family Publication

Matheny, P. M. (2011). *Contextual Theology: The Drama of Our Times*. Ebok. Wipf and Stock Publishers

Ong, A (2018). Producing Intransigence: (Mis) understanding the United Wa State Army in Myanmar. *Contemporary Southeast Asia, Vol. 40*. Hentet 22. februar 2021 fra: <https://www.jstor.org/stable/26545303>

Pum Za Mang (2011). Separation of church and state: a case study of Myanmar (Burma). *Asia Journal of Theology, Volume 25*

Pum Za Mang (2018). The Politics of Religious Conversion among the Ethinc Chin in Burma. *Studies in World Christianity 24.3* (2018). 188–211DOI: 10.3366/swc.2018.0227: Edinburgh University Press

Rawls, J. (1996). *Political Liberalism*. Ebok. New York: Columbia University Press

Saw, H. B. (2015). Why Interfaith Dialogue is Essential for Myanmar's Future. *The Review of Faith and International Affairs, Volume 13, number 4*

Schober, J. (2017). *Belonging in a New Myanmar: Identity, Law, and Gender in the Anthropology of Contemporary Buddhism. Religion and Society*: Berghahn Books

Schober, Julianne (2011). *Modern Buddhist Conjunctures in Myanmar: Cultural narratives, colonial legacies, and civil society*. Honolulu: University of Hawaii Press

Silverstein, J. (1964). First Steps on the Burmese Way to Socialism. *Asian Survey, 4(2)*, 716-722. Doi:10.2307/3023580

Smith, M. (1991). *Burma: Insurgency and the Politics of Ethnicity*. 1. utg. London: Zed Books

Stokke, K, fremkommer i Haynes, J. (Ed.) (2019). *Routledge Handbook of Religion and Political Parties*. 1. utg. London: Routledge

Stokke, K (2021). *Streik setter juntaen i skvis*. Hentet fra artikkel i Klassekampen.no skrevet av journalist Yohan Shanmugaratnam 8. mars 2021: <https://klassekampen.no/utgave/2021-02-23/streik-setter-junta-i-skvis>

Taylor, S.J., Bogdan, R., & DeVault, M. (2016). *Introduction to Qualitative Research Methods*. 4. utg. Hoboken: John Wiley & Sons, Inc.

Thomassen, M. (2006). *Vitenskap, kunnskap og praksis: Innføring i vitenskapsfilosofi for helse- og sosialfag*. Oslo: Gyldendal Akademisk

Union of Myanmar (2008). *Constitution of the Republic of the Union of Myanmar*. Nay Pyi Taw: Union of Myanmar.

Walker, A. (2018). *The first Lahu (Muhsur) Christians: A community in Northern Thailand*. Hentet 22. februar 2021 fra: https://www.researchgate.net/publication/327077129_The_first_Lahu_Muhsur_Christians_A_community_in_Northern_Thailand

Walton, M. J. (2008). Ethnicity, Conflict, and History in Burma: The Myths of Panglong. *Asian Survey*, 48(6), 889-910. Doi:10.1525/as.2008.48.6.889

Walton, M. J. (2017). *Buddhism, Politics and Political Thought in Myanmar*. 1. utg. New York: Cambridge University Press

Wamble, G. (1985). Baptist Contributions to Separation of Church and State. *Baptist History and Heritage, Volume 20*

Vedlegg⁶³

Vedlegg 1. Temaguide/topic guide:

Baptist church leaders in Yangon, Myanmar's understanding and conception of secularity, separation of state and church, and their role in the public sphere.

Topic guide:

1. Introduction

- Introduction to researcher and MF
- Study topic and funding from scholarship
- Explanation of the aims and objectives of studies
To gain deeper understanding of an understudies, but important group. Important in the further development in Myanmar and understand the political position Christian leaders are in.
- Explain confidentiality and anonymity
- Explain recording, length (1-1,5 hours) and nature of discussion, reporting and data storage issues. Want depth, long answers, them to steer and guide the conversation.
- Go through the consent form and explain that they can withdraw at any time from the interview as a whole, and do not have answer any questions if they prefer not to (Give a way of doing this).
- Offer to sign the consent form
- Ask if they have any questions
- Check if they are happy to continue

2. Background

Aim: to get participant talking and to find out contextual information about his/her's current circumstances.

- Educational background and vocational calling. Work position at the moment. What led you into ministry?
- Civil society participation (Religions for peace for instance), outside of given church
- Political participation, ethnic parties for instance?

3. The church and the church

⁶³ I vedleggene har jeg krysset ut mitt navn med XXXX der det har stått i tekstene. Det for å bevare min anonymitet.

Aim: Better understand how politics is brought up and is handled in church. To map the current situation.

- Discussion of political matters amongst peers.
- Political participation of congregation
- From the pulpit – ever? Speaking of Romans.
- Political expectations of the church members
- Connection to foreign churches

4. The church and the state

Aim: To understand what role the church has towards the state. To map values and underlying norms.

- The church's say in political decisions – theological/Christian reasoning. Should have influence?
- Ethnic parties, support from the church? Experience.
- Public sphere and the church, should the church actively interact, why?
- How should the church act towards the state? (Please give examples)

5. The state and the church

Aim: To surface the attitudes towards the state and how it ought to act according to church leaders.

- The role of religious leaders in Myanmar – context
- Is the division and prioritization today sufficient and good
- What role you play yourself in the public today. What role would you like to take or have?
- Experience of political interference in religious life/practices. Other religions. Okay?
- To what degree should the state be secular? Prioritizing of Buddhism.
- What is your relation to Burmanization? Is it legitimate of the state to enforce this process? (Ref «To be Burmese is to be Buddhist quote of a government official»).
- To what degree is the Panglong agreement necessary for a fair society in Myanmar and for the practice of freedom of religion?
- How should the state act towards the church? Please give example

Vedlegg 2. Kontrakt tolk/studieassistent. Personnavn er fjernet av personvernshensyn.

Contract

XXX accepts to be the research assistant of XXXX, Masters student of Philosophy *Religion, Society and Global Issues*. From the period of January 17th to February 12th she will assist with translating interviews, setting up appointments and staying in contact with sources. She will be available to talk through and clarify each interview, for approximately half an hour after each interview. She agrees to be helpful in the process when XXXX will transcribe the interviews later, if she may have any questions. She agrees to a pay of 200 000 for the work, and every hour exceeding 20 hours will be paid 10 000 Kyat per hour worked. As it is not certain how much work is required of the assistant, this is an arrangement to make sure she is compensated for making herself available and getting familiar with the topic. The hours should be documented and presented, before the payment installment will be done of the day of February 11th. The work includes the treatment of confidential contact information and sensitive content; therefore, the assistant agrees to a confidentiality agreement as part of this contract. She may not reveal any of the sources to anyone else, neither in name, nature of character or any other information that can give the identification to the source. She may not keep the contact information stored in any way. XXXX will offer a letter of recommendation after the contract has ended and can be a reference for later work. She will offer constructive feedback and try her best to keep her English understandable, speak slowly and clearly. Throughout the interviews everything said will have to be translated and if needed we will take breaks or repeat. Each interview will be recorded and later analyzed for scientific purposes. Each interview is conducted as a part of a case study of Baptist church leaders in Yangon and their understanding of secularity and the separation of state and church.

Vedlegg 3. NSD-godkjennelse, meldeskjema

NSD NORSK SENTER FOR FORSKNINGSDATA

NSD sin vurdering Prosjekttittel

Baptist church leaders in Yangon, Myanmar's understanding and conception of secularity, separation of state and church, and their role in the public sphere.

Referansenummer

105974

Registrert

20.01.2020 av XXXX

Behandlingsansvarlig institusjon

MF vitenskapelig høyskole for teologi, religion og samfunn

Prosjektansvarlig (vitenskapelig ansatt/veileder eller stipendiat)

Iselin Frydenlund, Iselin.Frydenlund@mf.no, tlf: 22590619

Type prosjekt

Studentprosjekt, masterstudium

Kontaktinformasjon, student

XXXXXX

Prosjektperiode

06.01.2020 - 15.03.2021

Status

09.03.2021 - Avsluttet

Vurdering (1)**27.02.2020 - Vurdert**

Det er vår vurdering at behandlingen av personopplysninger i prosjektet vil være i samsvar med personvernlovgivningen så fremt den gjennomføres i tråd med det som er dokumentert i meldeskjemaet den 27.2.2020 med vedlegg, samt i meldingsdialogen mellom innmelder og NSD. Behandlingen kan starte.

MELD VESENTLIGE ENDRINGER Dersom det skjer vesentlige endringer i behandlingen av personopplysninger, kan det være

nødvendig å melde dette til NSD ved å oppdatere meldeskjemaet. Før du melder inn en endring, oppfordrer vi deg til å lese om hvilke type endringer det er nødvendig å melde:

https://nsd.no/personvernombud/meld_prosjekt/meld_endringer.html

Du må vente på svar fra NSD før endringen gjennomføres.

TYPE OPPLYSNINGER OG VARIGHET Prosjektet vil behandle særlige kategorier av personopplysninger om politisk oppfatning, religion, filosofisk overbevisning og alminnelige kategorier av personopplysninger frem til 19.12.2020.

LOVLIG GRUNNLAG Prosjektet vil innhente samtykke fra de registrerte til behandlingen av personopplysninger. Vår vurdering er at prosjektet legger opp til et samtykke i samsvar med kravene i art. 4 nr. 11 og art. 7, ved at det er en frivillig, spesifikk, informert og utvetydig bekreftelse, som kan dokumenteres, og som den registrerte kan trekke tilbake.

Lovlig grunnlag for behandlingen vil dermed være den registrertes uttrykkelige samtykke, jf. personvernforordningen art. 6 nr. 1 bokstav a, jf. art. 9 nr. 2 bokstav a, jf. personopplysningsloven § 10, jf. § 9 (2).

PERSONVERNPRINSIPPER NSD vurderer at den planlagte behandlingen av personopplysninger vil følge prinsippene i personvernforordningen om:

- lovlighet, rettferdighet og åpenhet (art. 5.1 a), ved at de registrerte får tilfredsstillende informasjon om og samtykker til behandlingen
- formålsbegrensning (art. 5.1 b), ved at personopplysninger samles inn for spesifikke, uttrykkelig angitte og berettigede formål, og ikke viderebehandles til nye uforenlige formål
- dataminimering (art. 5.1 c), ved at det kun behandles opplysninger som er adekvate, relevante og nødvendige for formålet med prosjektet
- lagringsbegrensning (art. 5.1 e), ved at personopplysningene ikke lagres lengre enn nødvendig for å oppfylle formålet

DE REGISTRERTES RETTIGHETER Så lenge de registrerte kan identifiseres i datamaterialet vil de ha følgende rettigheter: åpenhet

(art. 12), informasjon (art. 13), innsyn (art. 15), retting (art. 16), sletting (art. 17), begrensning (art. 18), underretning (art. 19), dataportabilitet (art. 20).

NSD vurderer at informasjonen som de registrerte vil motta oppfyller lovens krav til form og innhold, jf. art. 12.1 og art. 13.

Vi minner om at hvis en registrert tar kontakt om sine rettigheter, har behandlingsansvarlig institusjon plikt til å svare innen en måned.

FØLG DIN INSTITUSJONS RETNINGSLINJER NSD legger til grunn at behandlingen oppfyller kravene i personvernforordningen om riktighet (art. 5.1 d), integritet og konfidensialitet (art. 5.1. f) og sikkerhet (art. 32).

For å forsikre dere om at kravene oppfylles, må dere følge interne retningslinjer og eventuelt rådføre dere med behandlingsansvarlig institusjon.

OPPFØLGING AV PROSJEKTET NSD vil følge opp ved planlagt avslutning for å avklare om behandlingen av personopplysningene er avsluttet.

Lykke til med prosjektet!

[Vedlegg 4. Samtykkeskjema](#)

Are you interested in taking part in the research project:

Baptist church leaders in Yangon, Myanmar's understanding and conception of secularity, separation of state and church, and their role in the public sphere?

This is an inquiry about participation in a research project where the main purpose is to gain understanding of the belief systems and values that Baptist church leaders in Yangon holds toward the concept of Separation of State and Church, secularity and their own role in the public sphere. In this letter we will give you information about the purpose of the project and what your participation will involve.

Purpose of the project

The purpose of this project is to gain a deeper understanding of the perspectives of Christians in Myanmar. As they make up a large minority in the country, it is of interest to get hear their

voice. As it is an understudied group, in a majority Buddhist country with a long history of conflict and military regime, now in a transition phase towards a liberal democracy, there is a need to conceptualise their stands and how they desire the future of the country to look like in the religio-political field. The aim of the project is that the knowledge gained and produced through the project will somehow contribute to the development of Myanmar and the understandings of what flows beneath the surface of an influential group. I will ask about your background, academically and professionally. Thereafter we will go into the topics of separation of state and church in the Myanmar context, as well as to what degree the state is secular and secularity in Myanmar and lastly, the role you believe you as a professional church leader should have in the public and political sphere.

This is a study conducted for a master's thesis at MF Norwegian College of Theology, Religion and Society. The collection of personal data is solely collected for the purpose of the thesis project.

Who is responsible for the research project?

MF Norwegian College of Theology, Religion and Society is the institution responsible for the project.

XXX, has contributed to the project as a gatekeeper and is the contact person between the academic exchange of the two institutions.

Why are you being asked to participate?

You have been selected purposefully based on the fact that you are a functioning church leader in a Yangon Baptist church. A group of nine others have been asked to participate in addition to yourself. Your contact information was sent to the researcher after XXXX, the gatekeeper, had contacted you and described the project, asked for your volunteer participation and confirmed that you wanted to participate in the study. The gatekeeper is well aware of the sensitivity of the matter and is also asked to keep it confidential. She has only provided contact information, but does not know whom is selected to be interviewed.

What does participation involve for you?

The methods of the project will be a case study, in form of in-depth interviews of 8-10 participants from the sample. The scope is to gain understanding by analysing the interviews in comparison to each other and other existing literature in the year after the interviews. The interview will be audio recorded as well as notes being taken by hand. If there is the need for a translator in the interview, she has signed a confidentiality agreement and the anonymity of your participation is secured. If you chose to take part in the interview it will take approximately 60 minutes. The interview will include questions of your background and your theological and religious convictions.

Participation is voluntary
Participation in the project is voluntary. If you chose to participate, you can withdraw your consent at any time without giving a reason.

All information about you will be made anonymous. There will be no negative consequences for you if you chose not to participate or later decide to withdraw.

Your personal privacy – how I will store and use your personal data

I will only use your personal data for the purpose(s) specified in this information letter. We will process your personal data confidentially and in accordance with data protection legislation (the General Data Protection Regulation and Personal Data Act).

- I, XXX, as well as the possible translator and the gatekeeper will have access to your personal data. The institutions of MF and MIT, including the supervisor Iselin Frydenlund, and their employees are not in need of having access to your personal contact information.
- I will replace your name and contact details with a code. The list of names, contact details and respective codes will be stored separately from the rest of the collected data. I will store the data in a locked storage space which only I can access and consequently use codified names and information. Under no circumstance will this interview be able to be led back to you personally.
- All fieldwork will be conducted in Myanmar, and later processed and analysed in Norway. Under the circumstance of the fieldwork all data will be stored separately and will not be accessible to strangers. All recorder material will be saved in two different password protected places. Notes will be held locked up and will not contain actual names nor other revealing circumstances.
- The thesis will be publically published, but you as participant will not be recognizable in any published material. Only your occupation will be a part of the study, as it is of essence to the study itself.

What will happen to your personal data at the end of the research project?

The project is scheduled to end December 2020. When the grade is published and the project approved, the personal data will be deleted and not being traceable later.

Your rights

So long as you can be identified in the collected data, you have the right to:

- access the personal data that is being processed about you
- request that your personal data is deleted
- request that incorrect personal data about you is corrected/rectified
- receive a copy of your personal data (data portability), and
- send a complaint to the Data Protection Officer or The Norwegian Data Protection Authority regarding the processing of your personal data

What gives us the right to process your personal data?

I will process your personal data based on your consent.

Based on an agreement with MF Norwegian College of Theology, Religion and Society, NSD – The Norwegian Centre for Research Data AS has assessed that the processing of personal data in this project is in accordance with data protection legislation.

Where can I find out more?

If you have questions about the project, or want to exercise your rights, contact:

- MF Norwegian College of Theology, Religion and Society, via Professor *Iselin Frydenlund* at *Iselin.Frydenlund@mf.no*
- Our Data Protection Officer

- NSD – The Norwegian Centre for Research Data AS, by email: (personverntjenester@nsd.no) or by telephone: +47 55 58 21 17.

Yours sincerely,
XXXX

Project Leader
(Researcher)

Consent form

I have received and understood information about the project *Baptist church leaders in Yangon, Myanmar's understanding and conception of secularity, separation of state and church, and their role in the public sphere* and have been given the opportunity to ask questions. I give consent:

to participate in an interview

I give consent for my personal data to be processed until the end date of the project, approx. December 2020

(Signed by participant, date)