

MISJONSHØGSKOLEN

GAMMEL TRO I NYTT LAND:

UTFORDRINGER I TRO OG PRAKSIS BLANT CHIN-UNGDOM I NORGE

MASTEROPPGAVE I GLOBALE STUDIER

AV

ESPEN THILESEN

STAVANGER

MAI 2010

Del I: Innledning

Kapittel 1 Bakgrunn for problemstilling

Kapittel 2 Problemformulering og forskningsspørsmål

Kapittel 4 Metode

Del II: Tro og trospraksis i Burma og i Norge

Kapittel 5 Chin-folkets bakgrunn i Burma

Kapittel 7 Tro og trospraksis i Norge

Del III: Endringer og utfordringer

Kapittel 8 Ytre endringskrefter

Kapittel 9 Indre endringskrefter

Kapittel 10 Utfordring 1: Felleskap som gir rom

Kapittel 11 Utfordring 2: Tro som gir mening

Kapittel 12 En vei fremover

Kapittel 13 Oppsummering og bemerkninger

Vedlegg

Bibliografi

NSD godkjenning

Del I: INNLEDNING

Kapittel 1

BAKGRUNN FOR PROBLEMSTILLING

Jeg befant meg i et noe slitt kirkelokale med gamle møbler og tregulv under føttene. Rundt meg så jeg mørke gyllne smilende ansikter fulle av liv og vennlighet. Det var korøvelse og strofene gikk som følger: ”...*Vawlai miphun vialte amah miphu ah, ser usih...*”. Det følte som å være i et land langt borte, på et fremmed sted, enda jeg var bare 10 minutter hjemmefra.

Verden har forandret seg, globalisering (Scholte 2005, 68) har gjort vidt forskjellige mennesker fra forskjellige kulturer og steder til naboer. Mennesker i Norge møter en verden som tidligere har vært forbeholdt oppdagelsesreisende. Antall innvandrere og norskfødte med innvandrerforeldre har vært stigende det siste tiåret og passerte i 2008 en halv million (Statistisk Sentralbyrå, ”Innvandrere og norskfødte.”). Kirken har på grunn av sine på grunn av sine mange søsterkirker i andre land, fått møte mange innvandrere med en felles identitet.

I Det Norske Baptistsamfunn har fremmedkulturelle i løpet av relativt få år blitt en stadig mer synlig del av medlemsmassen. Noen steder har enkeltpersoner av annen etnisitet dukket opp, mens andre steder har lokale menigheter blitt fordoblet og mer enn det, gjennom grupper av flyktninger. På nåværende tidspunkt¹ så finnes det 18 registrerte ”etniske menigheter” som feirer gudstjeneste på et annet språk enn norsk, og etter anslag² så har 40 av de resterende 66 menighetene registrert medlemmer av annen etnisk opprinnelse i løpet av de ti siste år. Det betyr at så godt som alle menigheter hvor det er en viss aktivitet er berørt av enten flyktninger eller andre innvandrere. Med tanke på at Det Norske Baptistsamfunn er et lite frikirkesamfunn bestående av totalt 84³ menigheter, så skjønner vi at de nye kulturers tilstedeværelse føles på kroppen med alle de muligheter og utfordringer det fører med seg. Større grupper av ”fremmede” så nært på menighetslivet, fremkaller stor usikkerhet rundt hvordan man skal tenke inkludering og samarbeid med det allerede bestående miljø. For en god del av menighetene så er dette den bråeste endringen som har skjedd siden forsamlingen

¹ Tallene er har sitt grunnlag i Baptistens Årbok 2009

² Magnar Mæland september 2009 (Generalsekretær i Det norske Baptistsamfunn 2003-2009)

³ Antall menigheter etter menighetsopptagelsen landsmøte juli 2009

ble stiftet. En møter alt i fra helt praktiske utfordringer med lokaliteter, organisering, språk eller håndtering av rask vekst, til spørsmål rundt lederansvar, motstridende kulturelle praksiser og spørsmål om hvor stor involvering som er tjenelig.

Grupper av flyktninger har som nevnt medført opprettelse av selvstendige menigheter noen steder. Valget mellom å opprette egne etniske menigheter eller forsøke å danne multikulturelle felleskap skal jeg ikke gjøre til en hoveddiskusjon i denne oppgaven, selv om det er en viktig avveining. Begge disse valg har både styrker og svakheter og må overveies i lys av lokale særegenheter.

Fra begynnelsen av 2000-tallet har det kommet to store grupper med flyktninger fra karen- og chin-folket til Norge. Begge har med seg en baptistisk tradisjon. De flyktet fra et sterkt burmesisk militærdiktatur som viser en svært brutal linje mot etniske og religiøse minoriteter. Statistisk sentralbyrå oppgir at det i alt er kommet 2332 personer fra Burma (Statistisk sentralbyrå, "Personer med flyktningbakgrunn 1. januar 2009"). 1200⁴ av disse anslås å være chin. De første kom i 2002 og siden den gang har det kommet stadig flere. I Januar 2009 så var det registrert seks baptistiske etniske chin-menigheter som feirer gudstjenester på chin. Mange andre baptistmenigheter, og noen få menigheter i andre konfesjoner har også medlemmer som er chin. Opprinnelig kommer de fra den nordvestlige delen av Burma hvor engelske og amerikanske misjonærer virket mellom 1899 (Sakhong 2003, 106) og til 1947 (Joel Za Hlei et al. 2007, 53)⁵.

Denne nye situasjonen har gitt både chin-flyktningene og en del av de norske baptistmenighetene mange nye og uvante utfordringer. I januar 2007 ble jeg selv ansatt i en 20% stilling i Norske Baptisters Barne- og Ungdomsforbund med ansvar for vestlandet region. Det var her jeg for alvor begynte å jobbe mye med chin-ungdom, selv om jeg allerede hadde fått noe kjennskap til situasjonen i forbindelse med min ansettelse i Ålgård Baptistmenighet. Vestlandet region, særlig Rogaland, har stor tetthet av chin-flyktninger, og de ble derfor et naturlig utgangspunkt for mine studier. Dette dokumentet skrives likevel ikke på oppdrag fra organisasjonen, men som et personlig bidrag til menighetene og organisasjonene som jobber i disse relasjonene. Hovedproblemstilling som jeg valgte å jobbe ut i fra ble følgende:

Hvilke utfordringer i kristen tro og praksis står chin-ungdom ovenfor grunnet endringene som medfølger å flytte inn i norsk kultur.

⁴ Peter Ngaidam 2010 (Integrasjonspastor i Det Norske Baptistsamfunn 2007-)

⁵ Chin blir presentert nærmere i kapittel 6.

I forlengelsen av denne undersøkelsen ønsker jeg også å ta det et steg videre ved å diskutere en mulig vei fremover.

Kapittel 2

PROBLEMFORMULERING OG FORSKNINGSSPØRSMÅL

For å bedre kunne forstå hvor utfordringene i tro og praksis lå, så trengte jeg mer innsikt i hvordan tro og praksis fremstod i Burma, og hvordan det nå fremstår i Norge. Min interesse var hovedsaklig hvilke endringer som har funnet sted. Fokus på de tingene som er under endring vil kanskje kunne kalles smalt. Mer stabile faktorer kan også være sunne eller usunne, og ville ha godt av en diskusjon, men samtidig så har ikke disse samme aktualitet. Det som gjør at endringsområdene er spesielt interessante, er at dette handler om tro og praksis som søker å etablere et nytt mønster. Valgene som blir tatt i disse situasjonene kan få store konsekvenser i lang tid fremover. La oss repetere problemformuleringen:

Hvilke utfordringer i kristen tro og praksis står chin-ungdom ovenfor grunnet endringene som medfølger å flytte inn i norsk kultur.

For å kunne besvare spørsmålet om utfordringer og danne grunnlag for å foreslå en videre vei fremover, så trenger jeg bedre innsikt i endringene de opplever, Jeg har utarbeidet fem grunnleggende forskningsspørsmål:

- O Hvordan så chin-folkets kristne tro og praksis ut i Burma?
- O Hvordan ser chin-folkets kristne tro og praksis ut i Norge?
- O Hva er likhetene og forskjellene?
- O Hva er det mest utfordrende i møte med norsk hverdag i forhold til tro og praksis?
- O Hva er det mest utfordrende i menighetslivet i forhold til tro og praksis?
- O Hvordan kan en være med å forme tro og praksis i en gjennom teologisk og kulturell refleksjon

Jeg håper at svarene på disse spørsmålene kan bidra i prosessen rundt etableringen av en reflektert kristen tro og trospraksis i en ny kultur, Det vil jeg diskutere nærmere helt på slutten av oppgaven. Mitt studie handler altså om møtet mellom kristendom og kulturer, hvor jeg tar utgangspunkt i et deskriptivt materiale jeg innhentet gjennom intervju. Analysen og bidrag til endringer blir utarbeidet med en misjonsteologisk hensikt.

FORSKNINGSSITUASJON

3.1 Relevant litteratur og forskning

Jeg har ikke vært i stand til å finne forskning på chin i diaspora⁶. Litteraturen som tar for seg chin-folk er begrenset til å omhandle det som skjer inne i Burma. Her finner man stoff som er knyttet til menneskerettigheter og overgrep, politikk, antropologi((Alexander and Human Rights Watch (Organization), 2009), (Go 2008), (Lehman 1963)). De tidligste nedskrevne kildene som omtaler chin-folket er i hovedsak skrevet av britisk koloniadministrasjon, og misjonselskaper i tillegg til noen lingvister⁷. Jeg har fått tak i noen nyere bøker som tar utgangspunkt dette stoffet som beskriver chin bakgrunn på en litt mer tilgjengelig måte. Min hovedkilde angående chin bakgrunn har vært ”In Search of Chin Identity: A Study in Religion, Politics and Ethnic Identity in Burma” som er en revidert utgave Lian Sakhongs doktoravhandling fra 2003. Han representerer Haka-chin, samme stamme som de fleste av mine intervjupersoner⁸. I tillegg så har jeg benyttet meg av ”Chin Church History” som er skrevet av Joel Za Hlei (et al. 2007) som representerer Tiddim/Zomi, en av de større stammene blant chin-folket. Bare en av mine intervjupersoner hadde denne opprinnelsen. Denne boken er oversatt til engelsk, mens Sakhongs(2003) bok er skrevet på engelsk.

Siden jeg ikke fant forskning om de chin som er spredt rundt i verden, så måtte jeg lete etter litteratur om andre religiøse migranter som har en tilsvarende situasjon. I Skandinavia finnes det litt forskning på migranter, men da som oftest muslimer. Jakobsen tar for seg muslimsk ungdom i ”Tilhørighetens mange former”(2002). Det finnes noen rapporter om flyktning ungdom generelt i Norge som er laget av NOVA((Øia, 2005), (Engebrigtsen and Fuglerud, 2007)). Det er vanskelig å finne noe om kristne selv om fleste som innvandrer til Norge er faktisk er det(Vårt Land, 2009). Amerikas sterke immigranttradisjon har bidratt til en del forskning rundt migranter og religiøse organisasjoner((Yang and Ebaugh 2001),(Bekerman and Kopelowitz 2008)). I ”Association for the Sociology of Religion” fant jeg imidlertid at det var skrevet ganske mye om koreanske etniske kristne menigheter i

⁶ diaspora (gr 'spredning', eg den greske bibeloversettelsens betegnelse for jøder utenfor Palestina) gruppe av et trossamfunn som bor spredt i land med en annen religion, særlig om jøde.

⁷ Se appendiks hos Sakhong(2003, 254-262)

⁸ Se avsnitt 6.1 for angående stammer

Amerika, som utgjør en slags parallell til vårt emne ((Chong 2003), (Shin and Park 1988), (Kim 2004), (Min and Kim 2005), (Kim 2010)).

Jeg trengte også stoff angående ungdomskultur. Her er det nok gjort litt i Skandinavia og ganske lite i Norge. Jeg endte hovedsaklig opp med en dansk bok som heter ”Generation Happy?” (Skårhøj and Østergaard 2005) og en norsk bok ”Jeg tror jeg er lykkelig” (Holmqvist, 2007), som også inkluderer religiøse perspektiv i sin beskrivelse.

Manglende empirisk materiale både på chin som bor i diaspora generelt og på chin som bor i Norge, gjør at jeg selv må skaffe dette til veie. Dette beskriver jeg mer om i kapittel 4.

3.2 Diskusjon rundt sekundærlitteratur

Sakhong ble altså min hovedkilde når det gjaldt å sette seg inn historisk bakgrunn for chin. Materialet i boken er godt gjennomarbeidet og lett tilgjengelig for leseren, men det er også enkelte sider som kan diskuteres. En av utfordringene er at den ikke har en kronologisk fremstilling. Dette gjør det vanskelig å vite i hvilken kontekst innholdet skal tolkes. Det er heller ikke alltid klart hvorvidt historiene som fortelles relaterer til forskjellige stammer eller ikke. Fraværet av kritikk av det nære forholdet mellom misjon og kolonimakter er påfallende, lest med vestlige øyne. Dette gjelder for såvidt ”Chin Church History”, når det skrives: *”...British act of conquering us was nothing less than the will of God to prepare missionaries into our land.”* (Joel Za Hlei et al. 2007, 39). Sakhong har skrevet boken fra et innsideperspektiv hvor han selv er chin. Han ser ut til å også ha et mål om å definere Chin-folket som en nasjon. Jeg mistenker at dette ønsket kan ha en homogeniserende tendens, og at han ikke er bredt representativ. Eriksen (2001, 281) minner oss om at det sjelden finnes en felles vilje i tilsvarende situasjoner og sier : *”Nationalism may sometimes express an ideology which represents, and is supported by, a majority of ethnic groups”*. *Chin Church History* (Joel Za Hlei et. al. 2007, 8) skiller seg fra Sakhong når den understreker: *”The people who were known by the name Chins had never been, prior to annexation of the British, under no dominion by internal or external people ”*. Sakhong gjør et sterkt forsøk på å overbevise om det motsatte. Ahlstrand(2002, 134)⁹ påstår en sterkt ideologisk tolkning av historien når Sakhong hevder at kristendommen er et samlende element i kampen for én nasjonal chin-identitet.

⁹ Ahlstrands kritikk er skrevet på grunnlag av Sakhongs doktoravhandling fra 2000 som senere ble revidert, utvidet og utgitt i 2003 som ”In Search of Chin Identity”.

Nevnte faktorer i Sakhongs fremstilling vil gjøre det lett for meg å se på chin som en gruppe og la være å ta høyde for store individuelle forskjeller hos de forskjellige intervjupersonene. Det faktum at noen av de chin jeg intervjuet ikke forstår Lai-dialekten og tilhører ”norske” menigheter stiller spørsmål til hvor stor vilje som finnes til å fremstå som ét folk. Allikevel så må jeg ikke kritisere uten å huske vår egen historie om norske migranter i USA som ofte opprettet egne norske menigheter, og ikke gikk sammen med svenske eller danske kristne selv om skandinavisk er forståelig for alle. Chin-dialektene er ikke forståelig på tvers. Selv om det er svakheter i fremstillingen hos Sakhong, så er måten å tolke fortiden på veldig interessant nettopp fordi den er blitt til i diaspora og representerer muligens en tendens som kan være gjeldene i chin-miljøene generelt.

3.3 Prosjektets relevans

Integrasjon er et mye diskutert tema. Døving(2009, 122) sier det er forsket lite på forholdet mellom integrasjon og religiøs praksis. Hun spør om religiøs tilhørighet og ritualer¹⁰ kan være med å fremme integrasjon, på grunnlag av Gerd Baumanns argumentasjon for at ritualer ofte handler om å kommunisere ut over sin egen religiøse gruppe. Det kan eksempelvis handle om å ta i bruk andres rituelle elementer. Denne oppgaven innbefatter forslag om tverrkulturelle bånd som jeg mener virker integrerende. Fokus på tro og praksis skygger ikke for integrasjon i ordets rette forstand¹¹, men gir rom for å bevare særegenheter samtidig som en relaterer til de nye norske omgivelsene. Fremstillingen innbefatter ikke bare forslag om endring blant dem som skal integreres, men muligheten for flyktningenes bidrag på grunnlag av tverrkulturell kompetanse.

I og med at det er forsket lite på hvordan kristne immigranternes møte med norsk kultur påvirker troen, så kan dette prosjektet bidra med ny kunnskap. Dette er en kunnskap som i høyeste grad vil være nyttig i organisasjoner og menigheter som stadig blir utfordret på å ta imot nye flyktninger som kommer til Norge. Jeg vil også legge til at mange av utfordringene som nevnes i denne oppgaven ikke er så ulike de utfordringene til tradisjonelle norske menigheter, og har en viss overføringsverdi.

¹⁰ Formular som brukes ved en kirkelig handling.

¹¹ ”participation in shared institution of society, combined with the maintenance of group identity and some degree of cultural distinctiveness”(Eriksen, 2001, p.285).

Kapittel 4

METODE

Dette er en oppgave som benytter seg av ulike metoder. Hovedsaklig er det kvalitativt orientert, men jeg inkluderer også misjonsteologisk analyse og drøftinger med sekundær litteratur. Som nevnt så er det ingen forskning som har tatt for seg chin-ungdom i diaspora tidligere. Feltet fremstår derfor ganske ukjent, og det er lite grunnlag for å kunne utarbeide en større kvalitativ undersøkelse. Dette medførte at jeg tok fatt på et eksplorerende forskningsprosjekt som primært søkte bred innsikt og helhetsforståelse, framfor å teste bestående hypoteser. Jeg ville spørre chin-folket selv, hvilke endringer av tro og trospraksis de møter, og hva er det som utfordrer mest i møte med norsk kultur. Samtaler eller gruppeintervju i miljøet kunne fungert ganske bra som metode, men jeg tror at personlige intervju lettere åpner for å komme med kritiske skildringer av autoriteter. Nettopp slike momenter vil være interessante i oppgavens diskusjon. Det er altså på grunnlag av kvalitative data samlet inn gjennom intervju at jeg tenker å besvare problemstillingen. Jeg benytter meg av åpne semistrukturerte intervju((Kvale and Brinkmann 2009, 130ff), (Fontana and Frey 2000))

Jeg vil også ta med aktuelle observasjoner som er gjort i kontakt med feltet. Disse observasjonene er ikke gjort i langvarig tilstedeværelse i miljøet, men mer sporadisk kontakt i jobbsammenheng.

4.1 Utvalg

Målet var altså å få innsikt i hvordan kristen tro og praksis så ut i Burma og hvordan den nå ser ut i Norge. I tillegg ønsker jeg å få et inntrykk av hva chin-folket opplever som utfordringer i møte med Norge. Jeg ser for meg at endring skjer på to nivå, et praktisk og et kognitivt, og at disse påvirker hverandre. For å sikre bredde ønsket jeg å fordele de 12 til 15 intervjuene til tre ulike steder eller menigheter. Jeg valgte ut tre litt større miljø med hensyn på å lettere bevare anonymitet, men også for å sikre en større tilgang på intervjupersoner som

passet utvalget. Ut i fra problemstillingen opplevdes det hensiktsmessig å intervju følgende hovedgrupper:

4.1.1 Voksne chin med kompetanse

Den første gruppen skulle bestå av tre voksne chin med kompetanse på å beskrive religiøs tro og praksis på hjemstedet i Burma, og til å beskrive chin tro og praksis i Norge. Jeg kom i kontakt med tre voksne chin som alle hadde teologisk utdannelse og ledererfaring fra Burma og ledet arbeid i forskjellige chin-sammenhenger i Norge. Det resulterte i to menn og en kvinne i dette utvalget. De var mellom 28 og 40 år og hadde bodd mellom 3,5 og 6 år i Norge.

4.1.2 Norskpåvirkede chin-ungdom

I den andre hovedgruppen ønsket jeg å få tak i chin-ungdom som hadde kjennskap til norsk kultur og derfor spurte jeg etter de som har bodd lengst mulig i Norge og har gode språkferdigheter. Aldersmessig så fant jeg det rimelig å intervju unge mellom 16 og 25 år, og jeg ønsket både aktive og mindre aktive i forhold til menighetens samlinger. Jeg brukte ledere og ungdomsledere i miljøet til å plukke ut intervjupersoner etter mine kriterier. Utvalget av ungdom endte opp med fire jenter og fire gutter mellom 16 og 23 år. Jeg var i utgangspunktet overrasket over hvor mange reflekterte unge jeg møtte. Litt av grunnen er nok at fem av de åtte i denne gruppen er av de mest aktive i menigheten, så i stor grad har jeg nok gjort intervju med ”de beste i klassen”.

4.1.3 Ungdomsledere

Ungdomslederne er en viktig gruppe i min datainnsamling, for disse står midt i spennet midt i mellom chin-ungdom og eldre chin. Etter min oppfatning er det akkurat her en kjenner endringer mest tydelig. Det var også praktisk å intervju disse i og med at jeg måtte treffe dem for å få hjelp til å plukke ut intervjupersoner. Intervjuene med ungdomslederne viste seg som et godt valg som gav mye ny informasjon. Spørsmålene jeg stilte dem var av noe mer analytisk karakter enn de jeg stilte til de yngre. I tillegg ble det spurt mer om hva som skjer av konkret trosopplæring i ungdomsmiljøet både i Norge og i Burma. I denne gruppen

oppnådde jeg ikke noe kjønnsmessig balanse men endte med tre menn i 20-30 års alderen som hadde bodd i Norge mellom 3 og 6 år.

Før jeg møtte dem var jeg ikke klar over at to av de jeg hadde valgt å intervju ikke snakket samme chin-språk(Lai) som flertallet. De tilhørte norske forsamlinger eller hadde større kontakt med norsk menighetsliv. I møte med disse mener jeg å kunne merke den forskjell at de var mindre opptatt av å bevare kulturen.

4.2 Intervjuenes kontekst

Omstendigheter rundt et intervju kan i følge (Fonneland 2006,) være avgjørende for hva informanten forteller. Bruk av kirkelokaler som var tilfellet hos meg betyr at det er stor nærhet mellom kontekst og spørsmål. Det kan bety at en lettere tenker med utgangspunkt i menighetsfellesskapet, enn det personlige individuelle eller familiemessige. Aktivitet i naborom tenker jeg også vil kunne påvirke. Hvis en kritiserer en person som en står i fare for å måtte se i øynene minutter etterpå, så er det fristende å la være å omtale personene eller moderere kritikken. Holdt sammen med at det kan se ut til at det er kulturelt problematisk med kritikk av ledere, så er dette en viktig faktor som jeg må ta hensyn til selv om jeg forsikret om at det kun er forsker som har tilgang til intervjuene, og at deres navn ikke vil bli brukt. Det at jeg i all hovedsak benyttet deres eget kirkelokale til intervjuene betydde nok også en større opplevelse av trygghet fremfor å bruke andre nøytrale lokaler.

Stedet hvor det ble signalisert minst avstand mellom barn og foreldre, var også der forsker vet det er pågående konflikter. Dette er også en måte hvor jeg mener kontekst i særlig grad påvirker innholdet av data. Det vil nok også være en del sider knyttet til innad stridigheter og tabu som de opplever som skamfulle (i henhold til sin kultur) å blottlegge for det norske publikum. Avstanden med hva som sies i intervjuene og hva jeg ser på facebook er også påtagelig.

4.3 Intervjuene

Innledende så foregikk en del småpratning i tillegg til at frivillighet, anonymitet og konfidensialitet ble understreket muntlig og underskrevet. Selve intervjuene kan betegnes som åpne semistrukturerte intervju(finn litteratur som definerer dette). Det var utformet en intervjuguide med utgangspunkt i forskningsspørsmålene. Spørsmålene var åpne og noen hadde tilhørende underspørsmål. Ut i fra mitt eksplorerende mål så ble ofte spørsmål

omformulert, fulgt opp og tilpasset situasjonen. Intervjuguiden fungerte som en god ramme for intervjuet, og jeg opplevde det oftest som en samtale med god flyt. Mange av spørsmålene i guiden peker mot de fem forskningsspørsmålene, men stilles fra litt ulik vinkel. Noen ganger fremstod derfor spørsmålene som en repetisjon av samme spørsmål. Det fungerte godt til å dra alt ut av dem som var mest reflektert, men for dem som ikke var det, ble det nesten som å stille samme spørsmål flere ganger. Av og til foregrep intervjupersonen tema i intervjuguiden, noe jeg som regel tillot. I samtalen forsøkte jeg å bruke stillhet på en aktiv måte for å gi respondenten tenkerom eller litt press på å si mer. Ved flere tilfeller ble jeg spesielt belønnet for dette i form av interessante svar. Av og til fulgte jeg opp med å gjenta min tolkning av det som var sagt for å kontrollere om jeg hadde forstått rett. Alle intervjuene utenom ett, skjedde på tomannshånd. Det ble gjort opptak på diktafon og jeg gjorde noen få notater i feltdagboka underveis.

4.3.1 Svakheter ved intervjuet og intervjuguide

I starten av intervjuene ble det minnet om at det er intervjupersonen selv som er eksperten på tema jeg skulle snakke om. I hvilken grad jeg klarte å være overbevisende nok om det siste, vet jeg ikke, men jeg tror at aktiv lytting til hva de hadde å si, klarte å formidle at jeg var oppriktig interessert, noe som jeg mener bidro til å fortelle mer frimodig.

Omformuleringen av spørsmål var av og til et forsøk på å sikre forståelse i møte med noe svak norskkjennskap. Litt uforsiktighet i dette resulterte av og til i doble spørsmål, noe som kunne være litt forstyrrende. Manglende norskerferdigheter bidro til dårlig flyt særlig blant to personer i gruppen ”unge ikke-ledere”. Underveis strevde jeg med få dem til å fortelle mer enn bare noen korte konkrete svar. En av mine svakheter som jeg forsøkte å rette opp underveis, var tendensen til å bli litt for ivrig, og legge ord i munnen på intervjupersonen.

Ved et tilfelle så viste det seg i ett tilfelle at jeg ikke fikk intervju en jente uten mors og søsters tilstedeværelse. Disse var også fra et annet sted i Burma som hovedsaklig befolket av burmesiske buddhister, og det er derfor mulig de var vant til litt andre kulturelle tradisjoner. En annen forklaring kan være at disse ikke hadde noen kjennskap til forsker fra før. Når det gjelder de øvrige intervjuene så mener jeg ikke kjønnsproblematikken var kulturelt problematisk ut i fra at lederne uten spesiell oppfordring, ofte valgte ut jenter til intervjuene.

Intervjuet der mor og søster var tilstede ble selvfølgelig preget av det, og kanskje det er årsaken til at intervjuet bar preg av mindre avstand mellom generasjonene enn de andre. De

så ut til å være relativt trygge på hverandre, men jeg regner med at intervjupersonen skygget unna å beskrive områder med særlig stor avstand til foreldre.

4.4 Forskers rolle

Både verdensbilde, sosiale og individuelle faktorer spiller en rolle i intervjusituasjonen. Relasjonen mellom forsker og intervjuperson er særlig påvirket av at forsker har hatt en liten deltidsstilling i NBUF i nesten tre år. I praksis så har dette medført mye kontakt med chin-miljøet. Forsker har også jobbet deltid som ungdomsarbeider i to menigheter og kjenner godt to av ungdomslederne som ble intervjuet. En av vår større metodiske utfordringer mener jeg derfor handler om sosiale faktorer rundt forskers stilling i forhold til intervjupersonene. I møte med en mer hierarkisk kultur hvor formelle posisjoner ser ut til å bety svært mye, vil dette utfordre. Jeg er redd for at forskers tilstedeværelse lett vil være med å frembringe svar som er mer rette, enn sanne. Intervjuperson kan komme til å tolke forsker som en del av samme diskurs som lederne i chin-menigheten eller som representant for norske menigheter. Dette vil kunne gjøre det vanskeligere å komme med kritikk mot aktuelle motpart. Preventivt presiserte forsker at han ville høre hva som var sant fremfor det som var behagelig, og at han ikke var ute etter å bruke informasjon for å skape konflikt. Det betyr allikevel ikke at frykten for at informasjon skal bli misbrukt og slå tilbake på dem forsvinner. En slik frykt var muligens tilstede i avsnittet jeg kommenterte i avsnitt 2.1 ovenfor, om intervjuenes kontekst. På en annen side så vet de unge i dette tilfellet at relasjon og informasjonsflyt mellom forsker og egne foreldre og ledere er noe begrenset p.g.a. språkbarrieren. En annen strategi var å gi intervjupersonen forståelsen av å være eksperten som har noe viktig å bidra med. Dette vil muligens være en ganske radikal utfordring i og med at deres identitet nå utformes i en fremmed kultur hvor det vanligvis er de ”norske” som skjønner alt, mens de selv strever med å forstå.

Forhåpentlig vis dro forsker nytte av at lederskikkelser og pastorer i Burma har stor anerkjennelse, på den måten at dette overføres til ledere generelt. Forskers engasjement gjør at han vanskelig kan sees på som en nøytral part og det kan tenkes at de som kjente meg best, lett formulere seg i henhold til hva de trodde var mine standpunkter.

4.5 Maktperspektiv

Det finnes en kulturell avstand mellom forsker og intervjuperson, men det er ingen total uvitenhet fra noen av sidene. Forskers kulturkjennskap fikk bl.a. utslag i at han var nøye med å kontakte ledere i forkant slik at de ikke skulle føle seg forbigått. Det bør være normal rutine før forskningsintervju, men var særlig viktig i chin-kultur. Fra intervjupersonenes side kan det være usikkerhet rundt hvor mye jeg vet om deres chin-kultur. Dette kan slå ut i at intervjupersonene vet at de til en viss grad har makt til å definere mitt inntrykk, og derfor ønsker å tegne et penere bilde av egen kultur enn det som er realiteten. En sterk nasjonalisme tenker jeg kan være med å dra i samme retning og jeg ser derfor en idyllisering som en innvirkende faktor.

I hovedsak så er det imidlertid forsker som sitter med makten. Han definerer intervjusituasjonen. Det at intervjuene foregikk på norsk, setter forsker på hjemmebane. De har mindre kjennskap til norsk kultur enn forsker, og kan være redde for å dumme seg ut eller svare feil. Forsker velger hvilke spørsmål han vil følge opp eller hoppe over, og måten data blir benyttet i senere fremstilling er også i forskerens makt. Forskeren trenger derfor tillit, noe jeg mener relasjonen til miljøene over en lengre periode har bidratt til. I intervjuene kommer det også frem at utdanning blir holdt høyt. I den forbindelse kan det at jeg skrev masteroppgave ha bidratt til mer positiv respons.

Klærne jeg benyttet minner mer om det chin-ungdom selv bruker, enn det voksne chin bruker. Dette kan signalisere nærmere identifikasjon for chin-ungdom, som muligens gjør at de ikke setter meg helt i samme kategori som sine foreldre.

I de aller fleste intervju så var forsker eldre enn intervjuperson, og dette innebærer innenfor chin-kulturen at den yngre viser høflighet og respekt ovenfor den eldre. Dette åpner også muligheten for at positiv respons er mer høflighet enn personlig interesse og velvilje.

4.6 Nærhet og distanse

Jeg opplevde ofte å kjenne meg hjemme i intervjupersoners fortellinger og erfaringer med tro og praksis og opplevde på denne måten at forskers egen bakgrunn og innsikt i kristent menighetsliv var til god hjelp for oppfølgingsspørsmål og tolkning av informasjon. Samtidig er det mulig at min nære befatning med området og engasjement i flerkulturelt arbeid gjør det vanskeligere å holde avstand nok til å kunne få et analyserende overblikk.

4.7 Forskningsetiske refleksjoner

Forskeren deler ikke alltid informantene sine synspunkt, men forutsetningen for å oppnå et godt intervju og gode observasjoner er en opplevelse av respekt, nærhet og sympati mellom forsker og de som blir utforsket. Dømmende og negativt evaluerende kommentarer ville være å tråkke over grensen for hva som er ens oppgave. Forsker er der for å innhente informasjon ikke for å forsøke å påvirke eller styre. I tilfellet hvor jeg ikke fikk intervju en jente alene, så vil det fra en forskningsetisk side være viktig å ikke tråkke over deres egne grenser. For min del vil også lederrollen innenfor sammenhengen, gjøre det mindre attraktivt å presse gjennom ting i denne kategorien.

Grad av anonymisering er en stadig vurdering, også under skriving av rapporten. Her må en må veie nytten av konkretisering opp mot hva det skaper av uheldig identifisering, og samtidig være i tråd med det som ble forestilt intervjupersonene. Under deltakelse i gudstjenestene i den ene menigheten er jeg usikker på hvilken grad det ble gjort offentlig kjent hvorfor jeg var der. Jeg vurderte det som rett å gi tydelig uttrykk for mitt ærend, i de tilfeldige samtalene som skjedde der. Navnene som brukes i oppgaven er ikke korresponderende med de ekte navnene.

Ved tre tilfeller ble mine ønsker om å få intervju avvist. Her kunne jeg krevet en forklaring, men valgte og ikke presse på for å få det. Jeg er usikker på hvor vidt det ses på som uhøflig å forfølge avvisninger. Om jeg ikke ville godta avvisning, vil det kunne betraktes som et brudd på frivilligheten. En skal ikke måtte begrunne hvorfor en trekker seg.

Forsker ble konfrontert med enkelte kulturelle praksiser som han mener det ikke er hensiktsmessig å eksponere i denne sammenheng, fordi de lett bidrar til å karikere, og fordi forsker har for lite kjennskap til å gi en rett fremstilling.

Videre i arbeidet med oppgaven blir det også viktig å bruke datamaterialet på en rettferdig måte som samsvarer med hva intervjupersonene faktisk mente å si. Det er også et poeng å sørge for at det som blir skrevet ikke bidrar til en polarisering mellom ungdom og voksne. Jeg må på en korrekt og ærlig måte ta for meg kritikk og ros av begge parter. Det er heller ikke unge og voksne som er hovedpartene i dette prosjektet, men det er møtet mellom chin-kulturen som helhet, og særlig ungdom, og den ”norske” kultur.

4.8 Analyse og fortolkning

I innledningen til kapitlet har jeg skrevet at det er på grunnlag av kvalitative data jeg vil trekke mine konklusjoner. Samtidig er det viktig å forstå at data ikke står alene, de må

fortolkes. I dette avsnittet vil jeg forsøke å gjøre rede for hvordan jeg har forholdt meg til materialet analyseprosessen.

Jeg gjennomførte selv transkripsjonene av intervjuene, noe som hjalp meg til å starte tankeprosesser rundt analysearbeidet. Underveis i dette noterte jeg flittig, og etter halvdelen av transkriberingen, så ble det også skrevet noen foreløpige arbeidshypoteser i forbindelse med en feltrapport. Neste steg i analysearbeidet var å lese gjennom intervjuene med hovedintensjon å formulere noen gode tema for å kategorisere innholdet. Jeg valgte å gjøre kategoriseringsarbeidet direkte uten å gå veien om koder, og endte opp med tematiserte tverrsnitt av intervjuene som kun inneholdt det som opplevdes som mest relevant. Dette var langt mer håndterlig enn å sitte med de fullskrevne intervjuene. Tematiseringen ble gjort elektronisk, noe som gjorde det enkelt å skrive ut innholdet samlet etter tema. Under hvert av temaene forsøkte jeg å innebefatte både underbyggende argumenter og motargumenter mot mine hypoteser. Det viste seg at mine kategorier ikke ble helt vanntette og jeg måtte studerte dem delvis sammenslåtte. De innledende spørsmål ble systematisert i en tabell etter person. Materialet som var organisert ble studert grundig for å søke å finne mønster som jeg noterte i mine arbeidsnotater. Underveis i analyse og skriveprosessen så hadde jeg også et ordsøkeverktøy som kunne finne alle setninger i det fullstendige intervjumaterialet som inneholdt et bestemt ord.

På noen av de valgte sitatene jeg gjort små men reelle oppklarende omstokking eller sletting av ord, mest mulig i samsvar med den sammenheng og meningsramme de stod i. Ikke alle informantene snakket feilfritt norsk, og en oppklaring kan bidra til mindre banalisering, og mindre forvirring rundt hva som virkelig ble sagt.

Det er mange feilkilder man må være klar over i analyseprosessen. En av dem er farene med å ta utgangspunkt i en tversgående analyse er å minste sammenheng mellom utsagn og enkeltperson, som vil gi utslag i fortolkningen. Repstad nevner en annen utfordring, nemlig at folk glemmer hendelser, følelser, meninger fra fortiden. ”...Et hovedproblem ved retrospektive intervjuer er at folk lett gjenkaller fortida gjennom en filter av begreper og tenkemåter de har tilegnet seg langt senere” (2007, 95). Derfor er det også mer metodisk fornuftig å vektlegge hendelser framfor redegjørelser. Mye av mitt innhold baserer seg på deres egen refleksjon over endringer og utfordringer, enn mer direkte observasjon. Det betyr at det blir viktig å være klar over at dette også er fortolkninger.

Opgaven studerer på mange måter chin-kulturen fra utsiden fordi forsker ikke kan språket og ikke selv er chin. Det øker muligheten på å konkludere feil.

Kapittel 5

DISPOSISJON AV OPPGAVEN

Jeg har nå vist bakenforliggende hendelser og spørsmål som førte til denne oppgaven, hvordan feltarbeidet ble gjennomført og jeg har gjort diverse overveieleser av metode. Videre så vil jeg fremstille noe av bakgrunnen fra Burma på grunnlag av litteratur og intervjuer. Deretter vil jeg ta for meg hvordan chin beskriver utfordringer og endringer av tro og praksis i Norge. Etterpå vil jeg vurdere enkelte av forklaringene de kommer med, og forsøke å lage et mer oversiktlig bilde av endringskreftene og diskutere hvordan kulturelle krefter påvirker til endring. Til slutt vil jeg ikke bare konkludere i en passiv beskrivelse av utfordringene, men jeg vil henstille til en prosess av kontekstualisering¹² som en del av utfordringen.

¹² Kontekstualisering kan forklares som ”The contextualization of theology-the attempt to understand Christian faith in terms of a particular context.” (Bevans and Schreiter 2002, 3) Kontekst betyr den sammenheng en til enhver tid står i.

Kapittel 6

CHIN-FOLKETS BAKGRUNN I BURMA

6.1 Politiske og religiøse omveltninger

Chin-folket kommer fra den nord-vestlige delen av Burma¹³ som består i noen mindre tilgjengelige fjellområder. Området de bosetter kalles Chin-staten eller Øst-Chinram, og er etter gamle koloniale administrative linjer avdelt fra chin-bosetningen på indisk side av grensen som kalles Vest-Chinram. Bosetningen er spredt både på landsbygd, og mer samlet i noe større landsbyer og byer. Betegnelsen ”chin” refererer til én av de mange etniske minoriteter i Burma, som også innad består av både språklig og etniske forskjeller. Det er seks hovedstammer med 63 understammer og 20 forskjellige dialekter(Sakhong 2003, 19). På samme tid som forskjellene er mange, så er også likhetene mange. Særlig historien knyttet til felles beliggenhet, har gitt dem både religiøse og språklige bånd som avgrenser dem mot Bangladesh, India og Burma. Chin-samfunnet hadde ligget ganske beskyttet og styrt av lokale høvdinge helt frem til britisk invasjon i 1871(Sakhong 2003, 88). Dermed hadde heller ikke området blitt berørt av islam, hinduisme eller buddisme, men dyrket fremdeles tradisjonell stammereligion((Joel Za Hlei et al. 2007, 13-21), (Sakhong, 2003, 21-80)). Under andre verdenskrig så britene seg nødt til å trekke seg tilbake mot India i møte med de japanske styrkene, og chin-staten som ligger på grensen, ble en slagmark for mange av kampene. Etter at Burma ble erklært ”selvstendig” av japanerne, spurte de etter britens hjelp for å få japanerne til å gi fra seg den regjerende makten, og forhandlet seg senere fri fra britisk kontroll. Da Burma fikk sin endelige selvstendighet i 1948, ble chin-staten innordnet under burmesisk styre under forutsetninger som skulle vise seg å være uklare og ikke kunne gi grunnlag for en holdbar løsning(Sakhong 2003, 214-215). Den Britisk invasjon og de voldsomme kreftene utløst av første og andre verdenskrig fikk avgjørende konsekvenser for chin-folket både religiøst, politisk og sosialt. Det gamle stammesamfunnet kunne ikke holde stand i møte med den moderne verden.

¹³ Offisielt har militære myndigheter i Burma skiftet navn til Myanmar i 1989, men jeg har valgt å benytte det mest kjente navnet

Den gangen deler av Burma kom under britenes kontroll ble misjonærer sendt inn som en del av de britiske kolonimaktens strategi(Sakhong 2003, 118).¹⁴ De første protestantiske misjonærene hadde allerede kommet til Burma i 1807(Sakhong 2003, 110). De het Marden og Charter og virket i Burma på vegne av London missionary society. Deres arbeid var nært knyttet til det burmesiske språk. Alt gikk ikke som planlagt og innsatsen blant burmeserne gav liten frukt, så i 1813 ble misjonsarbeidet gitt over til American Baptist Mission. Judson ble da den første baptistmisjonær, og hadde stor innflytelse for at evangeliet ble mottatt blant karen-folk(Joel Za Hlei et al. 2007, 48) og noen andre stammefolk. Et innflytelsesrikt ektepar utsendt av Amerikanske Baptister var Arthur og Laura Carson. I 1899 flyttet til Haka i den nåværende Chin-Staten for å bygge opp en skole og misjonssenter og lære seg språket.¹⁵ Chin-folkets møtet med vestlig misjon ble ikke bare et møte med kristen tro, men gjennom skoler og medisinsk hjelp møtte de med den moderne verdens nye oppfinnesler, og fikk oppleve dets medførende sosiale konsekvenser. Amerikansk misjon engasjerte ikke bare amerikanske misjonærer. Karen-folk ble også avgjørende bidragsytere i pionerarbeidet blant chin-folket(Sakhong, 2003, 171)(Joel Za Hlei et. al. 2007, 74). Etterhvert som det ble utdannet flere forkynnere og lærere ved bibelskolene ble karen gradvis erstattet av chin. I dag hevdes det at omkring 80 %(Sakhong, 2003, 228) av chin er kristne.

6.2 Nåværende politiske, religiøse og humanitære forhold

I dag kontrolleres Chin-staten av den burmesiske militærjuntaen gjennom en rekke militærbaser plassert i området.¹⁶ Lokalbefolkningen lever under stort politisk press og matmangel. Human Right Watch rapporterer at det burmesiske militærregime er ansvarlig for utenomrettslige drap, skjønnsmessig arrest og varetekt, tortur og mishandling, tvangsarbeid, strenge represalier mot medlemmer av opposisjonen, begrensning av bevegelse, uttrykk og religiøs frihet, misbruk av vernepliktbestemmelser, utpressing og konfiskering av eiendom (Alexander and Human Rights Watch (Organization) 2009, 4).

¹⁴ Burma ble okkupert i flere omganger med utgangspunkt i Britisk India(Sakhong 2003, 86)

¹⁵ Det har også vært andre konfesjoner som har drevet misjon i Chin-staten men baptistene ble en overveiende majoritet. Se (Joel Za Hlei et. al. 2007, 54) Andre religioner er relativt små i Chin-staten. Se (Joel Za Hlei et. al. 2007, 23)

¹⁶ General Ne Win stod i spissen for et kupp mot den demokratiske valgte regjering i 1962. Siden det så har etniske samfunn måtte bære voldsomme angrep fra et aggressivt militærregime.

Befolkningsmessig så består Chin-staten omtrent bare av etniske chin, og mine intervjupersoner gir inntrykk av at ”alle” er kristne. I chin-staten så er forhold knyttet til religion og trosliv ganske mye friere enn resten av Burma.¹⁷ Hvis man ønsker å samle deltakere ut over lokalbefolkningen, må man søke. Det kan bli nektet, og om ledere eller andre ikke følger styresmaktens pålegg så blir det problemer. Selv om de fleste beskrivelser uttrykker en relativt fri religionsutøvelse innenfor chin-staten, så sier allikevel Ungdomsleder Biak ”Vi går til kirken selv om vi er veldig redde, fordi kanskje militæret eller politiet kommer å gjør oss vondt.” Pastor Ceu forteller at myndighetene kan drepe om man gjør noen feil i forhold til registrering. Tider hvor opprørsgrupper kjemper mot burmesisk styre kan medføre perioder hvor det er forbudt å drive religiøs virksomhet.

Chin-staten er lukket for innreise av andre enn chin, men som chin kan du få lov til å reise ut hvis du har fått en arbeidsavtale eller studieplass. Utenfor chin-staten så er det langt vanskeligere å praktisere tro. Her er befolkningen buddhistisk. Kirker er sjeldne og Ungdomsleder Pa Dawt forteller hvordan en helt nybygget kirke ble beslaglagt av staten, og at mange prester er i fengsel. Ofte har man ikke noe fast sted å samles, og man må søke myndighetene for hver eneste samling. Ulike betingelser og tillatelser er avhengig av hvilket distrikt en befinner seg i. Pastor Ceu sier at de ikke fikk lov til å synge sanger under gudstjenesten om kveldene. Hvis man ønsker å drive misjon går det an å søke, men det regnes som umulig å få gjennomslag. Noen av mine intervjupersoner sier de har deltatt på uregistrert misjonsvirksomhet. Om dette hadde kommet myndighetene for øret, ville det sannsynligvis medført at de hadde blitt arrestert. Noen chin i Norge skal ha blitt fengslet og mishandlet på grunnlag av slik virksomhet. Selv om det er religionsfrihet i navnet og områder praktiserer litt forskjellig er det i praksis veldig vanskelig å drive kristen virksomhet. Myanmar Penal Code(Burma Lawyers Council) seksjon 144 slår fast at det ikke er lov å samles i større grupper en fem personer uten å innhente tillatelse fra myndighetene.

Forholdet til samfunnsinstitusjoner som helsevesen, velferd, media og skole i Burma var i følge mine intervjupersoner ikke så bra. Man kunne ikke vite om man fikk tilgang på lege og det var stort press på mat og økonomi. Lav økonomisk kapasitet betydde ofte at man ikke kunne gå på skole. Det var to TV-kanaler, en militær kanal, og en kanal hvor halvparten handlet om gode ting som militæret gjorde. Begge var kontrollert av myndighetene. Utenom de militære avisene, så var det lov å lage menighetsblad med forbehold og påskrift om at det

¹⁷ I følge CHRO så følger både munkene og den burmesiske hær den uoffisielle politikken til myndighetene som kan summeres i tre ord: ”Amyo, Batha, Thathana,” som betyr ”en rase, et språk, et religion” - eller burmesisk folk, burmesisk språk, og buddhisme. (CHRO 2004)

kun var for menigheten. Internett var ikke tilgjengelig. Det er ikke lov å diskutere å gi uttrykk for egen mening hverken ovenfor myndighetene eller i skolen. Ungdomsleder Biak forteller at: ”På skolen så var det bare lærer som bestemte alt og elevene måtte bare sitte å høre selv om han sa feil.” De forteller om streng disiplin og hvor gjentatt regelbrudd medførte varig utvisning. Pastor Ceu kaller det for ”spoon feeding education system”.

6.3 Befolkning og bosetting

I følge Human Right Watch så bor det omtrent 500 000 etniske chin i chin-staten.¹⁸ En annen kilde som er av nyere dato mener det i dag dreier seg om 400 000¹⁹. Omtrent like mange antas og bo i andre deler av Burma, mens omkring 96 000 bor andre steder i verden og havparten som flyktninger. Det nærliggende Mizoram eller Vest-Chinram i India, har blitt en hoveddestinasjon for mange flyktninger. I mars 2008 ble det beregnet at omkring 75-100 000(Alexander and Human Rights Watch (Organization) 2009, 64) chin bor der uten papirer. Mens den andre kilden sier at det bor 50 000 der. I India er de utsatt for vanskeligheter gjennom kampanjer av arrestasjoner, utkastelse og tvunget retur til Burma. Ingen beskyttelse fra det offentlige gjør dem utsatt for diskriminering. Malaysia har omkring 30 000 chin-flyktninger. USA har omkring 10 000 chin. Ellers er det mindre antall boende i Canada, Australia, Europa. Norge har det største antallet i Norden med omkring 1200. De er bosatt spredt gruppevis i hele Norge med størst tetthet i Rogaland.

6.4 Trekk ved tradisjonell chin-kristendom

Litt forenklet kan jeg hevde at Kristen tro blant chin-folket har en 100 år lang historie. Jeg vil kort trekke frem noen av særegenhetene med chin-kristendom uten å forsøke meg på noen dekkende beskrivelse. Innholdet baseres på observasjon, intervjumaterialet og på Sakhongs (2003) framstilling ”In Search of Chin Identity”.

¹⁸ Chin Development Initiative, “Facts about Chin State and its People,” unpublished document on file with Human Rights Watch, March 2006) in Alexander, and (Organization), "We Are Like Forgotten People" : The Chin People of Burma : Unsafe in Burma, Unprotected in India, 9

6.4.1 Felleskapets betydning

Nesten alle chin-stammene hadde en legende om et skrevet språk²⁰ som de kalte ”de magiske bokstavene” eller ”lærboken”. Denne var mistet, og i følge Sakhong (2003, 138) så ønsket chin-folket ”de magiske bokstavene”, ”*in order to overcome their own collective inferiority complex and for the sake of the unity of the chin nation as a hole*”. For American Baptist Mission så var det imidlertid omvendelse til kristendommen som var fokus og ikke å skape et felles språk. På tross av kontroverser så ble burmesisk språk benyttet på misjonsskolene frem til 1919(Sakhong 2003, 154). Da gikk over til å benytte forskjellige stammespråk.

Utdannelsen som skjedde der ble det mest effektive redskap for evangelisering. Gradvis flere kristne skapte i følge Sakhong en ny plattform for identitet som gikk på tvers av stammene. Overgangen fra et stamme-felleskap med en isolerende ideologi, til en felles identitet bygd på troen på Jesus, beskriver Sakhong på følgende måte:

”...Although they all followed the same conceptual pattern of belief systems, the ritual practices of Khua-hrum were mutually exclusive and could not serve to unite the entire race under a single religious institution” (Sakhong 2003, 85).

Og den nye troen sørget for en forflytning av identitetsgrensene:

”...The Chin were provided with the same religious doctrine and belief system and also with a single ecclesiastical structure where alle the tribes and clans of the Chin could join as membes of a single community of believers”(Sakhong, 2003, 140).”

I dette så argumenterer Sakhong for at stiftelsen av Chin Hills Baptist Association²¹ og forsoningsritualer i den kristne menighet ble et symbol på denne nye tversgående og forsonende identitet(Sakhong 2003, 239). Kristen tro står altså i sentrum som det forsonende element i et nasjonal-prosjekt, som Sakhong ser ut til å medvirke til. Selv om jeg tidligere antydte at denne tolkningen bærer et ideologisk preg, så mener jeg allikevel at forsoningstanken til en viss grad kan gjøre seg gjeldende i nåværende verdisyn. Viktigheten av felleskap i religiøse feiringer beskrives som avgjørende i førkristen tid. I dag er det mange splittelser og oppdelinger kristne imellom(Joel Za Hlei et al. 2007, 185-202) som både speiler noe av de konfesjonelle oppdelinger de har arvet fra vestlig kristendom gjennom misjonen og

¹⁹ Kilde for alle tall i avsnittet som ikke refererer til HRW: Thomas Cung Bik (Ph.D. student at Lutheran theological seminary in Philadelphia) 3. feb 2010

²⁰ Det er uvisst hvor sentral denne historien er i og med at jeg kun finner den hos Sakhong.

²¹ Stiftet i 1907 omfattende alle chin-kristne den gang. I dag er det mange forbund(Joel Za Hlei et al. 2007, 98)

interne motsetninger. Allikevel så er betydningen av religiøse sammenkomster og fester stadig viktig²², og er på mange måter et uttrykk for forsoning.

6.4.2 Kristendommens sentrale plass i kulturen

Den koloniale administrasjon gjorde det mulig for unge chin å verve seg som profesjonelle soldater. Mange av disse reiste til Europa og ble imponert over det som møtte dem der. Som resultat var det mange som tidligere hadde vært skeptiske, som nå konverterte til kristendommen. Både disse soldatene og profesjonelle lærere og forkynnere utgjorde etterhvert en ny elite innenfor chin-samfunnet. I dette er det interessant og legge merke til at i Sakhongs fremstilling ser den kristen elite og den kulturelle og politiske elite ut til å være de samme menneskene innenfor chin-folket. Han skriver: ”...*This[Forkynnere og lærere] newly emerging chin elite not only contributed the rapid growth of the church, but also became the main force for the transformation of the Chin social structure into a new form of 'community of faith', where the church itself stood as a central pillar of society.*(2003, 172)” Det henger godt sammen med at intervjuene ikke uttrykker særlig skarpe grenser mellom religion, samfunnsliv og politikk.

6.4.3 Menigheten i chin-samfunnet

I intervjumaterialet så ser det ut til å ha vært vanlig å møtes i kirken onsdag, fredag og på dagen og på kvelden på søndagen da de bodde i Burma. Det var kvinnesamlinger, misjonssamlinger der de blant annet samlet inn penger til misjon i blant buddhister. Fredager eller lørdager var det gjerne ungdomssamlinger og hver søndag gjerne to samlinger for alle. I tillegg så var det mange som hadde familiesamling eller husmøter, en eller flere ganger i uken. Det betyr at en kanskje deltok i fire offentlige kristne samlinger i uken i tillegg til familiesamlinger eller husmøter med bønn og bibellesning. Pastor Bawi forteller at de pleide å samles så ofte som mulig da de var i hjemlandet. Innholdsmessig så oppgir intervjupersonene at chin-ungdomsmiljøet drev med: Bibelundervisning, sang, musikk, andakter, bønn, korøvelse, spiste sammen, drev idrett, reise på besøk til andre steder for å ha korsang og kristne møter, og hadde ofte lederansvar i søndagskolen. Ma Len som flyttet ut fra

²² På grunnlag av samtaler og observasjon 2010

chin-staten forteller at de begynte å undervise hjemme når de bodde i Burma i et område uten kirke.

Jul, nyttår og påske er for chin-folket viktige høytider og årlige sammenkomster hvor felleskap står i sentrum. Angående dette så skriver Sakhong(2003, 238) at nesten alle som tilhører fellesskapet må delta så lenge feiringen pågår. De kan eksempelvis være engasjert i sangkonkurranser for solosang eller kor, drama, prekener eller taler. Tilbereding av maten er hele fellesskapets sitt ansvar, særlig ungdommen (Sakhong 2003, 238). Det at ungdommen har sentrale funksjoner i religiøse feiringer ser ut til å stemme godt med egne observasjoner, og står i kontrast til norsk kultur hvor ungdommen i større grad har sin eget opplegg isolert fra de voksne.

I en situasjon som er preget av fattigdom, lite tilgang på helsetjenester, usikkerhet, trusler, undertrykkelse og kontroll, så virker det som det å hjelpe hverandre var svært viktig, og at det også var implisitt i ungdomsarbeidet. Ungdomsleder Biak gir uttrykk for dette når han sier at: ”De pleier og samles å jobbe sammen, å hjelpe hverandre, å støtte hverandre. Hvis noen trenger hjelp så er det bare å si ifra. Det er det viktigste.” Meena forteller at ungdommene pleide å gi pengene de tjente på å hjelpe bønder til ungdomsarbeidet eller til de eldre.

TRO OG TROSPAKSIS I NORGE

7.1 Flyktninger til Norge

Chin kom til Norge som flyktninger. Noen forteller at de kom direkte til Norge, men de aller fleste har oppholdt seg kortere tid i Malaysia eller andre land før de fikk status som FN-flyktninger. Mellomstoppet før Norge varte fra noen måneder til et par år. Når mennesker flytter fra et sted til et annet er det naturlig å ha et ønske om å opprettholde mange sider av hvem de er, og hva de gjør. I begynnelsen så oppsøkte de fleste chin norske baptistmenigheter i henhold til sin bakgrunn. Etter hvert ble det etablert selvstendige menigheter som liknet dem man hadde i Burma på de steder det var mange nok. Dermed kunne ikke bare personlig, men også kollektiv trospraksis videreføres og mulig være et fast holdepunkt mitt i alle utvendige endringer de måtte forholde seg til. Jeg forsøkte å få intervjupersonene til å beskrive sin tro og trospraksis slik den ser ut i Norge og hva de mente var ulikt sammenliknet med Burma, og hvordan det kunne forklares.

7.2 Tro og praksis

Det er vanskelig å avgrense forholdet mellom hva som er trospraksis og ikke. Her har jeg valgt å definere praksis som trospraksis idet intervjupersonen selv setter det i sammenheng. De individuelle forskjellene hos mine intervjupersoner er tydelige. For noen så har tro og oppførsel mer sjelden en bevisst sammenheng enn for andre. Mange uttrykte en klar sammenheng mellom det å hjelpe andre, og å tro. Dimple blir spurt om hvordan hun viser troen, og svarer: ”At jeg viser respekt til foreldrene mine. At vi viser respekt til de som er eldre enn oss.” For to personer så er troen sterkt knyttet til musikk, både som inspirasjon og som en måte å uttrykke troen på. Troen henger også naturlig sammen med deltakelse i menigheten.

7.3 Menighetsliv og engasjement.

På samme måte som i Burma så var deltakelse i kirken medregnet som en naturlig kristen praksis. Meena sier at å: ”Komme i kirken hver søndag og alltid delta i kirkegreier, synes jeg er veldig viktig.” Det fremheves som en viktig del av det å være et godt forbilde hos

ungdommene selv, og det finnes ganske tydelig forventninger fra de voksnes side knyttet til ungdommens deltakelse i menighetslivet. De ble særlig oppfordret til å være et godt forbilde for andre, hjelpe til f.eks med barna eller andre oppgaver i menigheten.

”Vi gikk i kirken hver dag, og vi gikk på søndagsskole og hadde ungdoms-worship service kanskje på fredag. Det meste vi gjorde var religiøst. Vi hadde mye mer sånn camp hvor vi kan lære om Gud. og det er ganske mange... vi gjorde det flere ganger i året i Burma. Men her i Norge så er det ganske annerledes. Vi bor så forskjellige steder, og da er det vanskelig å møtes for å ha worship service sammen. Vi har jo en gang i uken på søndager. Det er jo bare en gang i uken og da kan ikke alle møte opp. Noen ganger har noen jobb å gjøre så sånn så det blir mindre kontakt.” Ma Dawt

Det meste av det som skjer i menigheten likner veldig mye på slik det var Burma, med korsang, undervisning, givertjeneste o.s.v., men både voksne og unge påpeker imidlertid de har støtt på en utfordring i menighetslivet. Ma Dawt beskriver ovenfor ganske typisk hvordan de fremstiller en lavere aktivitetsnivå i menighetslivet.

”Det viktigste er at vi får til å samles og at vi jobber sammen og alt er sammen. Og ja f.eks. noen ganger så er det bare to tre som kommer til ungdomsmøtet, alle er hjemme, det er ikke bra.” Ungdomsleder Pa Dawt

Ungdomsleder Pa Dawt ser ut til å lengte etter det tettere felleskap i henhold til tidligere erfaringer, og antyder at at det oppleves som en økende utfordring å samles. Blant dem som tilhørte etniske chin-menigheter var det vanlig å ha et ukentlig ungdomsarrangement på fredag eller lørdag i tillegg til søndagsgudstjenesten. Intervjuene sier ikke direkte at noen hadde sluttet å møte, men at mange av og til ikke kom. Inntrykket generelt er at det finnes en nedgang fra omkring fire ukentlige menighetsarrangement i Chin-staten til to eller et møtepunkt. Jeg kom ikke over noen hentydninger om at ungdom i større grad foretrakk ungdomsmøtene framfor de familieorienterte søndagsgudstjenestene.

”Men en ting, er at de fleste er trofaste og de vil be hele dagen, men det fins ikke i Norge. Det er veldig få, for de får alt de trenger.” Ungdomsleder Pa Dawt

Noen nevner praktiske årsaker til denne endringen i aktivitetsnivå som spredt bosetning, transportutfordringer, regulert arbeidstid som faller på møtetidspunkt, ikke egne eide lokaler. Noen begrunner det i likhet med Ungdomsleder Pa Dawt som et resultat av at man er mindre ivrige i troen når man kom til Norge. Manglende iver blir flere ganger satt i sammenheng med økt velstand sammenliknet med Burma. Pastor Ceu sier: ”Vi hadde ingen ting å stole på. Vi kunne ikke stole på militæret. Vi må stole på Gud. Kanskje p.g.a. sykdom, fattigdom, usikkerhet og sånne ting.” Tilsvarende begrunnelser går igjen hos flere. Materiell velstand er på en side noe man er utrolig glade for, samtidig som man er redd for hva det vil gjøre med troen.

”For alle mennesker her mulighet til å gjøre som de vil, så de bestemmer selv så mye at det er vanskelig for meg. Men her kan folk gå hvor som helst. Vanskelig å samle dem.”
Pastor Bawi

Litt frustrert ser en av pastorene her ut til å trekke sammenheng mellom selvbestemmelse og deltakelse i menigheten. Dette kan bety at han ser de mange tilbud som finnes som negativt utslagsgivende på aktivitetsnivå. En annen mulighet er at det henviser til vanskeligheter med å opprettholde tidligere burmesisk mer autoritær strategi, som var en mer effektiv måte å samle folk på.

7.4 Frykt for tap av kulturell identitet

”Noen tenkte ikke på kultur når vi var i chin-land. Vi var egentlig veldig få folk i Burma, men så kom vi plutselig til Norge eller et annet land, så samles de sammen og finner slektninger og alt, så har de funnet hvordan vi kom til jorden egentlig, så finner vi begynnelsen av historien.” Ungdomsleder Biak

Det er tydelig at tro og praksis i familier og menigheter nå blir preget av en ny bevissthet rundt egen kulturell identitet. Denne bevisstheten ser ut til å være en diaspora-opppinnelse som gjør dette til en helt klar endring som ikke var tilstede i da de bodde i Burma.

”Vi må ikke miste troen på kristendommen og vi må ikke glemme helt bakgrunnen vår. Det vil de, og det har de snakket mye om i kirken.” Thawng Tha

Den nye bevisstheten rund kulturell identitet har ført med seg konkrete endringer i praksis. Thawng Tha sier at foreldre er redde for at neste generasjon skal glemme hvor de kommer fra og hva de tror på. Pastor Ceu bekrefter at kirken er en møteplass for chin hvor de snakker om både tro og kultur. Ungdomsleder Pa Dawt forteller om at de av og til diskuterer chin-kultur og historie på ungdomssamlingene. Det kan dreie seg om å se en film fra chin-staten, eller sammenlikne kulturen i chin-staten og Norge. Ungdomsleder Biak avviser at det er mye fokus på kultur. Samtidig beskriver han hvordan han forstår forholdet mellom kultur og tro: ”Spørsmål: Snakker dere mye om kultur på lørdag også? Nei, ikke så mye kultur, men det henger mye sammen med kultur og kristendom... Vi opplever det som om chin kultur og kristendom henger sammen. Derfor er kultur på en måte kristendom for oss.”

Språk er nært knyttet til kultur. De forteller at foreldre er nøye med å benytte eget språk i hjemmet for å sikre at det læres videre til barna. Menighetene blir også et samlingspunkt som aktualiserer bruken av eget språk. Det er gått sju år siden de første chin kom til Norge, og det er ikke noen stor overraskelse at de benytter chin-språk i menigheten. Ungdomsleder Pa Dawt forteller at de har bestilt barnebibler fra India på chin-språk og at han forteller barna at de skal bruke chin-språk når de er på søndagskolen. To chin-menigheter forsøker seg imidlertid på å benytte norsk materiell på søndagskolen²³. For de fleste som kom fra chin-staten er språket som benyttes ikke noen endring, men det som er endringen er at man bruker et annet språk enn omverdenen.

”Vi føler at når vi bruker kultur-ordet så er det å takke Gud, det er poenget. vi vil ikke glemme å takke Gud for når vi har opplevd lidelse og forfølgelse og vanskeligheter, hvis barna kommer til rike land så har barna lett for å glemme, så vi må fortelle så ofte vi kan hva vi har opplevd, huske på det. Så skal de også prøve å hjelpe dem som er i hjemlandet, det er poenget.” Pastor Bawi

²³ Observert høsten 2009

Det ser altså ut til at fokus på chin-kulturelle aspekt delvis forklares ut i fra at man er redd for at barna skal glemme hva de har opplevd. Flere av ungdomslederne og pastorene sier det viktig å minne om at Gud var med dem og hjalp dem i vanskeligheter i Burma og at han hjalp dem til Norge. Det å huske på disse historiene vil bidra til takknemlighet og forhåpentligvis den praksis at en hjelper dem som er i hjemlandet.

Pastor Bawi forteller at: Det dukker også opp mer politiske motiver hos Ungdomsleder Biak når han forklarer fokus på chin-kultur på følgende måte: ”Hvis vi mister kultur så blir chin-folket spredd ut og ikke kan samles igjen når det blir fred i Burma. Det er jo den viktigste ting vil jeg si, for vi må,.. passe på kulturen vår og språket vårt. Chin-folk ikke skal bli borte. Vi må passe på, selv om vi er veldig lite folk. ”

”Jeg er veldig bekymret for at vi skal miste eget språk og religion, jeg mener Jesus. Det må vi vise eller fortelle. Vi var veldig fattige også. Barna må ikke glemme denne bakgrunnen.” Ungdomsleder Lian

Mange av sitatene i dette avsnittet viser et svært nært forhold mellom kulturelle aspekt og kristen tro. I utsagnet til Ungdomsleder Pa Dawt er det interessant å legge merke til at språk og religion nevnes i samme setning uten og lage noe tydelig skille mellom det. Også da jeg spurte hva som er viktigst i troen får jeg både svar som handler om å tro på Gud, gjøre hans vilje, gjøre gode gjerninger, og jeg får svar som handler om å ta vare på kulturen, bakgrunn og få utdanning. Dette antyder at trosbegrepet for mange er ganske bredt og har svake skillelinjer. Denne observasjonen samsvarer med slik jeg forstår bakgrunnen²⁴ og resten av intervjumaterialet. Ma Dawt sier: ”Som du vet allerede vi blander ganske mye religion og sosociety. På et møte så kan vi si det er blanding. Hvis jeg deltar i kirkeaktiviteter så deltar jeg i society.”

Innholdsmessig så er den mest tydelige endringen i menighet og trosliv uten tvil økt fokus på chin-særegenheter. Dette fokus ser ut til å ha to spor, nemlig fokus på identitetsbærende tema som historie, opprinnelse og eget språk, og fokus som står i forhold til livet som undertrykt og fattige samt at Gud var med på flukt. De begrunner kulturelt innhold ut i fra at det skal motivere til takknemlighet og til å hjelpe andre, i tillegg til politiske motiv og det at kulturen har en nær sammenheng med kristen tro. En generell bekymring for at den kulturelle identitet skal forsvinne, ser ut til å være en sterkt motivasjonsfaktor.

²⁴ Se avsnitt 6.4.2

7.5 Personlig oppbyggelse

”Jeg hører Guds sang på data.” Cung Bawi

Åndelige disipliner som bønn og bibellesning og personlig oppbyggelse er selvdefinert som trospraksis. Da jeg spurte hva som var viktigst i deres tro vektla de å stole på Gud, tro på Gud og gjøre hans vilje i hverdagen. Det var få som nevnte bønn og bibellesning, men det virket allikevel til å være innebefattet i forståelsen. Angående bønn sier de fleste at de oftest ber i forbindelse med at de står opp, spiser eller legger seg og ikke så mye er enn det. Noen få sier også at de ber mer og særlig når ting er vanskelig. Bibellesning skjer mer sporadisk, Når jeg spør hvor ofte, så sier ungdommene at de leser sjelden eller én gang i måneden. Det er ingen særlige utfordringer eller endringer som ble nevnt i intervjuet, utenom at de kunne kanskje komme på å be eller lese litt oftere. Her er det vanskelig å gjøre noen sammenlikning med hvordan det var i Burma. Men flere synes at foreldre er flinkere til å søke Gud enn dem selv. Flere nevnte også de pleide å høre på kristen musikk eller synge kristne sanger. Thawng Tha sier ”kristne sanger, eller noen sanger. Noen sanger gjør meg lykkeligere og gir noe godt.”

7.6 Hjelpe andre

”Jeg gjør mitt beste for å følge Gud. Jeg prøver å hjelpe andre folk så mye som jeg klarer. Ja, jeg tror på Gud.” Meena

Som allerede nevnt ved flere anledninger så er det å hjelpe andre eller å være snill mot andre en av de mest sentrale egenskapene som settes tydelig i sammen med troen og samtidig representerer en sentral egenskap i deres forbilde forståelse. Foreldrene oppfordrer også til å være hjelpsomme og for eksempel hjelpe til med barna i menigheten. På samme måte som i Burma er det vanlig for ungdom å være ledere i søndagskolen. De forteller også om at det var vanlig å hjelpe bønder på gårdene for å tjene noen penger til ungdomsarbeidet eller for å gi det til gamle folk. Disse tingene ser ikke ut til å ha blitt erstattet av noe tilsvarende. MEENA ser ut til å antyde at noe har endret seg når det gjelder å hjelpe andre når hun sier: ”Det er

ingen som trenger hjelp her liksom. Men jeg hjelper de som bor i Burma.” Det er flere av ungdommene som forteller om at det sender penger enten til familie eller til venner som bor i Burma.

7.7 Respekt

”Jeg kom på noe nå, i hjemlandet var det slik at vi alltid skulle lyde..lytte til hva foreldrene sa, men her er det ikke sånn, og det liker ikke foreldrene.” Thawng Tha

Utfordringer knyttet til begrepet respekt er veldig fremtredende i intervjumaterialet. Som nevnt innledningsvis så virker respekt for foreldre til å være tydelig innbefattet som en trospraksis hos ungdommen selv. Fra ledernes side argumenteres det for at respekt for foreldre både er i samsvar med kristen tro og chin kultur. I mine intervju så ser jeg ut til å finne to betydninger av begrepet.

Den mest fremtredende betydningen handler om bestemmelsesrett. Flere sier at det er store utfordringer i familien mellom barn og voksne som handler om hvem som skal bestemme. Her er det ganske tydelig at det har skjedd en endring i forhold til hvordan barn og ungdom forholdt seg til sine foreldre i chin-staten. Ungomsleder Pa Dawt beskriver det på følgende måte: ”De liker ikke kontroll fra foreldrene sine og litt eldre folk. Det er..... de som er voksne kommer fra chin-land og de opplever det som om ikke vi respekterer eldre folk og sånn.” Tidligere autoritetsstruktur hvor det var mannen i familien som bestemte, ser ut til å møte motstand og protester fra ungdommens side. Det kan se ut til at de lenger har samme myndighet til å definere hva som er best og riktig.

”Blant chin folk sant så må du ha respekt for voksne. du må ikke si noe de ikke liker. Men på norsk kan du si ting og ikke ha respekt for hverandre. Du kan si ting.” Nawl Lian

Den andre betydningen jeg finner i respektbegrepet ser ut til å handle om at man ikke må si ting som foreldrene ikke liker. Det kan være å fortelle om ting en vet at ikke foreldre er positive til, eller det å komme med motargumenter. Ma Dawt uttrykker veldig tydelig at hun ikke er enig i denne definisjonen av respektbegrepet: ”Talking back betyr ikke at vi ikke respekterer dem, vi sier bare vår mening, så de synes det er ganske dårlig.” Hun ser ut til å legge vekten på ærlighet fremfor å vise respekt/høflighet i sin fremstilling av hvordan en chin

bør være: ”Det viktigste ting som jeg synes for chin er å være ærlig.” Der er ikke alle som er like tydelig som Ma Dawt, men i større grad har forståelse for at en må være veldig forsiktig med hva man sier til foreldrene fordi det egentlig er de som bestemmer.

”Jeg kan ikke snakke med dem om alt, for de forstår ikke helt hva jeg gjør og ...ja det er noe som jeg må holde for meg selv,... det er ikke lett å fortelle dem alt det jeg gjør, siden de er foreldrene mine men siden de ikke forstår” Meena

Ungdommens manglende overholdelse av tradisjonell måte å vise respekt på ser ikke ut til å ha sin grunn i at de forsøker noen type opprør mot foreldrene. Mange gir tvert imot uttrykk for at de ønsker mer involvering av foreldre i ungdomslivet, men slik som Meena er det mange som føler de ikke kan dele alt med dem, fordi de ikke vil bli forstått. Pastorene sier også at det er en utfordring med forståelse. Ungdom skjønner alt, mens foreldre har vanskelig med å skjønne det norske systemet og norsk kultur.

Respekt for foreldre kan ha ganske vide forgreninger til mange områder. Foreldre ser ut til å ha ganske tydelige ønsker for sine barn når det gjelder utdanning, forholdet til venner, forholdet til kjærester, kjønnsroller, myndiggjøring, deltakelse i menighetslivet og liknende.

7.8 Moralske utfordringer

”Av og til fra min mor så får jeg kjeft på hva jeg gjør. For av og til så gjør jeg noe som norske ungdommer gjør. Det gjorde de ikke da de var små, for da bodde de jo i Burma. og det er noe problem. De skjønner ikke liksom hvordan ungdommer her i Norge er.” Meena

Dimple forteller om foreldre som er ganske tydelig i etiske spørsmål, noe som var et generelt inntrykk. Tema som alkohol, snus og røyk, respekt for andre, ikke mobbe og forhold til kjæreste nevnes. Flere av disse sidene er ble også knyttet opp mot deres tro og hva som er rett og galt. Jeg har her valgt å ta for oss forholdet til kjærester og alkohol.

7.8.1 Kjærester

”For eksempel når vi har kjæreste så er det vanskelig å fortelle de for det pleier vi ikke gjøre i Burma. Andre gjør ikke det heller. Jeg forteller alltid til moren min men ikke til faren min.”
Meena

Hvordan man er kjærester og hva som er lov og ikke i tradisjonell chin-kultur er ganske annerledes enn i norsk ungdomskultur i følge mine intervjupersoner. Man tar ikke med kjærester hjem, man holder ikke hverandre i hånden eller kysser på offentlige steder, og man skal ikke ha sex før man er gift. Man skal først skaffe seg en utdanning og være i stand til å forsørge, før man får familie. Det antydes også at foreldre har litt mer de skulle sagt i forhold til hvem som blir kjærester, men det er ikke veldig entydig.

I ungdommens svar så var de få som nevnte kjærester i forbindelse med kristen praksis, men det kan også ha sammenheng med at det er litt mer utfordrende tema å trekke frem. Nawl Lian berører én side i sitt svar når jeg spurte om samboerskap er galt: ”Ja, det tror jeg er galt? Du må gifte. S: Hvorfor? Det er kultur liksom. Og Gud velsigner det.” Ungdomsledere var mer tydelige på å inkludere flere sider av praksisen og innebefatte at det også handler om tro. Ungdomsleder Lian forteller: ”De unge vil kysse kjæresten hvis de har kjæreste på skolen. På søndagskolen så forteller jeg barna: Hva tenker du hvis du får kjæreste, skal du kysse på togstasjonen eller på gata? Nei, du skal ikke gjøre det for Gud vil ikke, eller din kultur vil ikke, hvis du elsker henne eller han.” Her bekrefter han at han av og til opplever dette som en utfordring blant chin-ungdommer og han begrunner rett og galt både ut i fra kultur og ut i fra kristen tro. Flere setter også tydelig sammenheng mellom ungdommens oppførsel med påvirkning fra norsk ungdomskultur.

7.8.2 Alkohol

”Jeg vil ikke for jeg er kristen, og jeg vil ikke være dårlig eksempel for familien og for andre venner og for andre chin, så jeg drikker ikke.” MEENA

Standpunkt rundt alkohol er tydelig knyttet til tro hos flere av intervjupersonene. Ma Dawt, Dimple, Meema bruker tro dirkete som avholdsargument. Selv om mange ser ut til å

ha en klar oppfattelse av at det å drikke ikke er i tråd med kristen tro, så betyr det ikke at alle holder seg borte fra det. THAWNG THA forteller:

”De vennene vi har, eller noen av dem går på klubb eller drikker, vi blir også noen ganger invitert, men har aldri vært med dem, har bare vært med chin ungdommene, men jeg drikker av og til noen ganger selv, ærlig, og røyking også noen ganger, men det gjør jeg bare med chin-ungdom. ”

Det at de ikke ønsker å eksponere drikking foran norske venner, kan ha med at det ikke stemmer overens med idealet man har, og derfor oppleves som litt skamfullt.

”det er også noe som vet akkurat det de tror på, de står fast på det, men allikevel drikker de og røyker og gjør dumme ting også. Sånne forandringer har skjedd hele tiden og særlig blant ungdommen for vi går på skolen og der har vi venner fra mange forskjellige kulturer både fra norge og andre deler av verden.” Thawng Tha

Thawng Thaforteller at det er skjedd forandringer og særlig blant ungdommen, og antyder at det har sammenheng med venners påvirkning. Det gjør også Ma Dawt når hun sier ”Vi ungdommer har nye venner som ikke tror på Gud så vi har mye mer temptations enn dem(foreldre).” Alkohol er imidlertid ikke en helt ny utfordring for chin-miljøet, men var tilstede i Burma også. Pastor Ceu begrunner en økt utfordring med at man nå tjener penger, noe som gjør prisen overkommelig i tillegg til at det er lett tilgjengelig.

7.9 Tro på skolen

”Om jeg forteller om Gud, nei. For eksempel på skolen så snakker vi ikke så mye om religion.” Ma Dawt

Hvordan unge praktiserer sin tro i møte med mennesker av annen tro er et interessant spørsmål. De fleste av informantene, det vil si de som kommer fra chin-staten, forteller om at ”alle” var kristne. I skolehverdagen i Norge forteller de derimot om møte med både norske mer eller mindre kristne, muslimer og buddhister.

Inntrykket jeg sitter igjen med etter å ha spurt om tro på skolen er det at det er få som har en veldig bevisst holdning til tro og praksis på skolen. Tro blir ikke snakket så mye om i følge dem selv. Veldig mange av dem har allikevel vært i en del situasjoner hvor de har fått spørsmål rundt egen religion. Ingen viser særlig tegn til å ha vært unnvikende i sine svar om at det er kristne. Allikevel så hadde de fleste små tanker om å kunne påvirke andre. Mena er kanskje den mest offensive og forteller at det føles bra å fortelle om det hun tror. Jeg finner ingen tegn på at møtet med andre religioner aktiverer vurderinger rundt å endre egen tro. Dimple forteller at hun går i klasse med bare buddhister, en annen forteller at hun går i klasse med 15 muslimer og opplever et identitetskilte mot dem. ”Jeg føler meg som enn annen, er ikke sånn som de, de er muslimer jeg er kristen.” Meena. Lung Tum uttrykker ”jeg vet hva jeg tror på og at jeg aldri skal bytte.”

Kapittel 8

YTRE ENDRINGSKREFTER

Ingen kultur er en statisk størrelse, men vil stadig være utsatt for forandring. Den nåværende chin-kulturen i Norge vil kontinuerlig bli påvirket og formet av kulturelle endringskrefter. Eriksen og Sørheim (2006, 42) skriver ”Kultur forandrer seg hele tiden, og man kan ikke regne med at alle som befinner seg i samme geografiske område ’har den samme kulturen’”, og videre sier han: ”Det er altså vanskelig å snakke om én norsk kultur, og innvandrerungdom er sannsynligvis mer typisk norske enn vi vanligvis tror.” Denne kulturelle endringen finner stadig sted og har ført med seg endringer i tro og praksis som jeg har vist noen utslag av i forrige kapittel.

I forlengelsen av endringsforklaringene som våre intervjupersoner gav i forrige kapittel, så vil jeg nå forsøke å forstå og analysere forklaringene nærmere. Jeg har valgt å strukturere endringene i forhold til ytre og indre endringskrefter for å understreke at det vi må forstå endringer i chin-kulturen ikke bare som et resultat ut i fra ytre krefter, men som kombinasjon av kreftene som kommer fra utsiden og krefter har sitt utgangspunkt i deres tidligere bakgrunn. De ytre endringskreftene er møtet med velferdssamfunnet og møtet med norsk kultur. De indre endringskreftene som jeg vil diskutere i neste kapittel(9) er kulturell og religiøs mobilisering.

8.1 Velferdssamfunnet

Mange hadde en bekymring for at den økte velstanden de opplevde i Norge ville få dem til å glemme både tradisjonell kultur og tro. Selv om det ikke finnes en åpenlys sammenheng, så er det helt tydelig at økt velstand har store konsekvenser og legger mye av grunnlaget for de endringene som finner sted i chin-kulturen i Norge. Jeg vil nå se på hvordan jeg med utgangspunkt i velferdssamfunnet kan forklare noen av de nevnte endringene i tro og praksis.

8.1.1 Fellesskapets synergikrefter forsvinner

Økt velstand skjer hovedsaklig på to nivå. Det første nivået er at den norske stat sikrer velferdsordninger som utdanning, helse, trygdeordninger og en minimum av levestandard gjennom sosialtjenesten. Chin opplevde ikke tilsvarende da de bodde i Burma. Hvis regime i Burma ikke sørget for tilstrekkelig trygghet, så måtte man søke trygghet et annet sted. I følge mine intervjupersoner utgjorde menigheten et møtested hvor en kunne stole på folk og hvor en kunne få støtte og hjelp i vanskelige situasjoner. Dette gir menigheten en mer avgjørende rolle i det daglige liv enn i Norge. På den måten kan statens rolle være en del av forklaringen på aktivitetsreduksjonen.

”Jeg jobber i tillegg til skole. Kanskje bør søsknene mine også gjøre det. Da trenger vi ikke være avhengig av foreldrene. For eksempel hvis vi er i Burma og vi går på skole så betaler de for bøker og alt og så, etter vi kom hit er det jo staten som betaler alt ting av skole greier og vi jobber i tillegg.” Ma Dawt

Det andre nivået velstandsøkningen skjer på er i den private økonomi. Arbeidsmarkedet står i sterk kontrast til hva man var vant med i Burma. Både voksne og chin-ungdom har mye bedre muligheter til å tjene egne penger, noe som gjør at man også i mindre grad blir avhengig av fellesskapets støtte i forhold til de materielle goder. I spørsmålet om å hjelpe andre så antydes det mindre behov for type økonomisk hjelp. Muligheten for individuell ”karriere” og å være opptatt av egne prosjekter, er også en velstandsgode og kan gå utover menighetsengasjement.

”Vi hadde ikke internett og mobil og all elektronikk” Ungdomsleder Biak

Velstandsøkningen åpner også for økt bruk av ny teknologi. Det som oftest ble nevnt angående fritid blant ungdom var internett. Der leser de nyheter, hører på musikk og chatter med venner. Sammen med mobiltelefon og sms så utgjør dette en stor del av intervjupersonenes hverdag som ikke var tilstede i deres erfaring fra Burma. Teknologi ser ut til å bli absorbert, samtidig som man ikke bare er positive til konsekvensene. Sms eller sosiale media betyr at informasjon og møtested ikke lengre er bundet sammen. Man kan holde seg hjemme og i stor grad fremdeles vite hva som skjer. Pastor Ceu sier: ”Kanskje ikke komme på møte? For eksempel så bruker de chatting veldig bra internett i Burma nå, både for

voksne og barna kaster bort tid på det.” Vi ser at nok en synergieffekt for å samles i menigheten faller bort. Men i følge Højholdt (2005, 138) så er ikke dette en så entydig god forklaring. Teknologi representerer en sosial mulighet for unge og er ofte kollektiv beskjeftigelse, og han hevder at vi ikke kan konkludere med at tenårings tilvalg av virtuelle fellesskap samtidig betyr fravalg av lokale fellesskap slik Pastor Ceu gjør. Ungdommene i vår undersøkelse innbefatter også sosiale media som en viktig del av hverdagen, og det har vist seg at denne måten å bruke nettet på er et ”verktøy i den relasjonsorienterte kulturen som dagens ungdom er en del av” (Holmqvist 2007, 39).

8.1.2 Tro og rikdom

”Her er det fritt land, vi trenger ingen ting. Mat og penger og sånn, kanskje vi kan glemme Gud.” Ungdomsleder Pa Dawt

Flere uttalte at mindre tro og iver henger sammen med økt velstand fordi man da ikke trengte å stole på Gud i materielle spørsmål. Det er jo for så vidt riktig at staten sørger for alle, men betyr det at en ikke trenger Gud? Hvilke implikasjoner velferdssamfunnet kan ha for troen? En måte å se det på er å se for seg at det skjer en pressforflytning bort fra materielle behov og sosial undertrykkelse som ikke tilsvarende følges opp med en teologisk pressforflytning. I Burma lå det press på det materielle, på frihet, på politikk osv. Pastor Manu fortalte at de måtte stole på Gud i sykdom, fattigdom, usikkerhet. Nå som en bor i Norge er dette presset forsvunnet, men det har uten tvil kommet mange andre utfordringer selv om de ikke oppleves like sterkt. Å skifte fokus slik at teologien begynner å relatere til de nye utfordringene kan være en prosess som går senere enn den ytre pressforflytningen gikk.

8.1.3 Myndig og selvstendig

Jeg har allerede vært inne på at velferdssamfunnet muliggjør en økt grad av individuell frihet, men ønsker her å analysere mer grundig fordi det kan være en forklaring i forhold til endringene respektutfordringene og ellers brudd med tradisjonell chin kultur og moral.

”Når de er atten år så flytter de alene, og de har lov å bestemme selv når de er atten. Hos oss er det ikke slik, det er helt forskjellig, der er motsatt. Vi bor jo hos familien.” Lung Tum

Mange av intervjupersonene nevner myndiggjøringen som følger det å fylle atten år, når jeg spør om hva som er annerledes i norsk kultur. Dette er noe som det norske lovverket tilrettelegger for, og som også har fått en bred kulturell aksept i form av at det er vanlig å flytte hjemmefra, og at en fra da av ansees som gammel nok til å bestemme over seg selv.

”Her har vi jo masse muligheter til å bli hvem vi vil, men i Burma så er det ikke så masse muligheter.” Dimple

Muligheten til utdanning uten hensyn til deres egen økonomiske kapasitet er nytt for dem. Det er også de mulighetene skolen og Lånekassen gir til å gå videre på universiteter både innenlands og i utlandet. Man er altså ikke lenger født til å fylle en ferdig rolle i tråd med tradisjon, men kan selv bestemme hvilken rolle man vil spille. Valg mellom de ulike mulighetene i utdanning er vanskelig for foreldre å sette seg inn i, og ungdommen får større grad av frihet til å definere dette selv.

”Siden vi var barn sa foreldrene: ’ta denne genser og ta denne sko.’ De lagde matpakke for oss. Vi ble avhengige av foreldrene. De måtte betale. Vi fikk alt fra foreldrene. Det er mer vanskelig å bli selvstendig. I Norge er det jo bedre mulighet for å bli selvstendig.” Ma Dawt

Ma Dawt peker også på en interessant forklaring på sammenheng mellom økonomi og økt selvstendighet. Hvis du lever på andre så skylder du å gi dem noe tilbake, og ingen vil hogge av grenen man selv sitter på.

Både myndiggjøringen, nye fremtidsutsikter, og økonomisk uavhengighet innebærer en mulighet for økt selvstendighet for chin-ungdom, inkludert selvstendig tro og praksis. Enkeltindividet er løst fra mange av omgivelsenes begrensninger og kan leve etter ens egne definerte grenser. La oss si at ungdommen ønsker å øke alkoholforbruket, så har de både kjøpekraft og et tilgjengelig marked. Økonomisk selvstendighet sikrer at brudd med regelene ikke får samme konsekvenser som før. Om man ønsker å bryte tradisjonell praksis angående kjærester, så har man fremdeles fremtidsutsikter og mat. Konflikter rundt brudd med tradisjonell praksis eller myndiggjøring vil kanskje kunne føre med seg at ungdom i

større grad vil demonstrere sin frihet gjennom andre moralske valg enn foreldrenes. Selvbestemmelse på noen områder ser jeg for meg vil føre med seg større rom for selvbestemmelse generelt, også når det gjelder moralske spørsmål.

8.1.5 Oppsummering

Jeg har nå drøfter hvordan godene som følger med velferdssamfunnet får innvirkning på tro og praksis. I Burma så fungerte menigheten på mange måter også som en økonomisk sikkerhet hvor medlemmene fant hjelp og hjelp andre i vanskelige situasjoner. I Norge så vil en enten klare å tjene nok selv, eller så vil staten gi grunnleggende materiell bistand. Teknologi har også bidratt til å rive møtested og informasjon fra hverandre, men teknologi er ikke i seg selv en entydig forklaring på passivisering. Sammenliknet med situasjonen i Burma så har det nå vist seg at kirken som møtested ikke kan dra nytte av samme synergieffekter som tidligere.

Myndiggjøring, utdanning og økonomisk selvstendighet følger med det å oppholde seg i Norge. Alle disse er med å gi både individet og særlig ungdom mulighet for større selvstendighet. De nye omstendighetene tar noen ansvar fra foreldrene, og gir ungdom muligheter uavhengig av dem. Det betyr at det også blir større rom får å ta andre valg enn hva som er tradisjonell praksis.

8.2 Norsk kultur

I forrige avsnitt tok jeg for meg endringer som var ganske uadskillelige fra å flytte inn i det norske samfunn. I dette kapitlet vil jeg ta for oss hvordan møtet med norsk kultur også representerer en kraft til kulturell endring for chin. Dette kulturmøtet skjer i direkte møte med andre mennesker. Til forskjell fra velferdssamfunnet så er tilpasning mindre påtvunget, men det betyr nødvendigvis ikke at påvirkningskraften er mindre virkningsfull. Trekk ved norsk kultur utgjør også store forskjeller i forhold til det de var vant til i Burma, og kan derfor være forklaringer til endringer i tro og praksis.

8.2.1 Norsk kristendom

”Det er mest utlendinger som ikke er kristne, men norske de er kristne. Men jeg spurte dem: går du i kirken eller har du noe ungdomsmøte eller sånn, men de hadde ikke det.” Nawl Lian

Religiøst sett så har de fleste sett for seg et kristent land før de kom til Norge. De møter imidlertid en litt annen virkelighet, som ser ut til å komme litt uventet på dem. Mennesker de møter på skolen eller arbeidsplassen overrasker når de sier at de er kristne, men ikke har noen form for aktiv deltakelse i kristent felleskap. Ungdomsleder Biak forteller at han gikk i klasse i to år med en som var muslim, en som var kristen, og noen uten tro, og at han aldri merket noen forskjell på dem.

”I fjor har jeg vært med norske ungdommer og de vil ikke snakke om tro og vil ikke høre om Gud. De sier det er veldig personlig og at de ikke vil snakke om det.” PASTOR
Pastor Manu

Lærer og enkelte norske elever har stilt spørsmål angående tro til noen av dem, men i hovedsak så virker det som de opplever de at norske har liten interesse og at tro blir holdt for å være et personlig anliggende som de ikke snakker om. I Burma så forteller de at religion var svært viktig for alle, buddhister som kristne, mens her møter de mange som ikke ser ut til å ha respekt for Gud eller å ta tro på alvor. I undersøkelsen til ”Jeg tror jeg er lykkelig” (Holmqvist 2007, 118) hvor ungdom ble spurt om hva som er viktigst i livet, så kom religiøs tro nederst på listen. Han sier videre at ”Ungdommens hverdag og virkelighet preges av deres hovedprosjekt: Å være lykkelig. For mange av ungdommene oppleves nok religion i beste fall som et interessant bidrag til dette prosjektet, i verste fall et hinder.” Dette stemmer godt med inntrykket jeg fikk i intervjuene. Men jeg vil også nevne en annen faktor som kan spille en rolle her, nemlig det at det viste seg at mange av chin-ungdommene hadde kontakt med andre innvandrerungdommer. I rapporten om ”Ungdom i flyktningefamilier” så står det: ”Alt i alt er det nok riktig å si at religion ser ut til å spille en mye større rolle i disse ungdommenes liv enn for norske ungdommer, men at det ikke betyr at de ønsker å praktisere den på samme måte som foreldrene” (Engebrigtsen and Fuglerud 2007, 88). Vi har dessverre lite data fra våre intervju som omtaler deres innvandrer-venner. Det kan kanskje bidra til en høyere prioritering av religion enn det som er vanlig blant norske. Holdningen vi finner til religion blant norske tror kan bidra til å forklare passivitet. Det handler ikke nødvendigvis om at de direkte adopterer holdninger, men det kan handle om at det kulturelle bakteppet som finnes, til forskjell fra Burma, gir liten plass for religionens betydning.

8.2.2 Respekt og åpenhet

”Vi er jo litt mer annerledes enn de norske. De norske sier jo alt til foreldrene.” Dimple

I møte med norsk kultur reagerer ungdommen på forholdet mellom norske barn og deres foreldre på flere måter. For det første så trekker de frem at ungdom er veldig direkte mot sine foreldre, at de sier alt rett ut og argumenterer mot dem. De reagerer også på praksisen om å sette foreldre på hjem når de blir gamle. Flere av ungdommene forstår dette som mangel på respekt. Ut i fra dette så ser det ut til å handle mest om norske ungdoms direkte og åpne holdning til foreldrene, fremfor at de opplever dem som opprørske. Dette stemmer godt med hva Holmqvist (2007, 93-94) i likhet med Førnes og Brusdal (2003, 300-203) fant. Det er lite tegn til generasjonsopprør i alderen 13-16 år. Opprøret er borte, venner er viktigst, men familien følger rett etterpå. Mange i Holmquist sin undersøkelse sa at de hadde et godt forhold til sine foreldre og gjerne snakket med dem om hva som var rett og galt. Samtidig så var det mange som uttrykte at de opplevde en avstand. De hadde følelse av å leve i en annen tid enn sine foreldre, og opplevde derfor en kommunikasjonskløft.

Selv om chin-ungdom reagerer på norske sitt forhold til foreldre, så mener de ikke at norske er helt respektløse. Flere fremhever tvert imot at mange norske viser respekt i samtale ved at de opptrer som åpne, hyggelige, gode til å lytte. Det ser ut til å være mer den direkte holdingen de har som skaper reaksjoner, og de fleste chin-ungdommene gav uttrykk for en mer forsiktig holdning. I avsnitt 7.7 så vektla imidlertid Ma Dawt ærlighet. Det innebærer veldig fort å måtte være direkte. Det kan virke som en annerledes forståelse av begrepet ”respekt” smitter over på chin-ungdom, og endrer forutsetningene for å praktisere respekt på samme måte som før.

8.2.3 Individorientert

”Jeg var en gang hos en norsk venn og så hadde han pizza, han lagde pizza, jeg trodde vi skulle spise sammen etterpå, men etter pizzaen er ferdig så går han og tar pizza og går ut til stuen og spiser alene. Å, kanskje det er norsk kultur.” Ungdomsleder Pa Dawt

De er ikke tvil om at norsk kultur oppleves veldig individorientert. Jeg har alle rede nevnt alle valg en må ta, og alle muligheter en har. Informantene nevner likestilling og

muligheten for ytringsfrihet. Disse kreftene handler om at en ikke skal godta alt, men må ta mer hensyn til seg selv. Antropologen Marianne Gullestad sier at "individualiseringens samfunnsmessige gjennombrudd markerer et skifte fra en oppvekst rettet mot "å være til nytte" (for familie og slekt, nabolag og lokalsamfunn) til en oppvekst rettet mot "å være seg selv". I løpet av tre generasjoner har det vært et skifte i folkelig tankegang fra disiplin og plikt til ekspressivitet – til å "finne seg selv" ved hjelp av uttrykksfulle handlinger" (Dahl 2001, 140). Det er interessant at Ma Dawt uttrykker: "Jeg vil hjelpe andre så mye som mulig, men jeg er ikke så sterk til å bli forbilde for de andre. Jeg vil bare være meg selv. ja, ja." Hun vil være seg selv. Det er fullstendig annerledes enn i Burma hvor man ikke kunne protestere på lærer selv om noen tok feil, og hvor den vanskelige situasjonen gjorde kollektiv samhandling uunnværlig. Dette kan bety at en ikke i samme grad som før orienterer seg etter fellesskapet. Ungdomsleder Biak sier: "For når begynner 14-15 år, gutter og jenter, de prøver å gjøre seg selv uten sine foreldre".

Individualisme får også konsekvenser for religion. Jakobsen(2002, 228) forteller om en økt individualisering og personliggjøring av religiøs tro og praksis blant unge muslimer i Norge. Religion fremstilles som et valg hver enkelt selv må ta, snarere enn plikter enhver som er født muslim må utføre. Hiebert (2008, 173-174) hevder at individualisme har fått store konsekvenser for kristne menigheter. Han skriver om hvordan menigheten står i kontrast til å være basert på et i utgangspunktet delt felleskap, til å bli en klubb på bakgrunn av én enkelt delt interesse, nemlig religiøst liv. Relasjonen til kirken er blitt kontraktsbasert hvor folk deltar ut i fra personlig valg, og forlater når den ikke lenger møter deres behov. Han hevder også at fokus på individet har medført Jesu sentrale budskap om Guds rike er byttet ut til fordel med personlig evangelisering, hvor individers inkludering i fellesskapet kommer som nummer to.

I forhold individualismens påvirkning av tro og praksis blant chin, så ser jeg for meg at det kan ha innflytelse i form av at deltakelse i menighetsliv blir et valg fremfor underforstått plikt. Større individorientering kan ta bort noe av ansvarsfølelsen for andre i form av hjelpepraksis, og heller legge presset på mer personlige og individuelle åndelig øvelser som bønn og bibellesning. Individualismen støtter også opp om retten til selvstendige valg i moralske og religiøse spørsmål.

8.2.4 Norsk moral

”Jeg synes det er litt endring når ungdom skal følge norsk kultur. For eksempel når de sitter når de holder hverandre i hånden og kysser hverandre foran andre folk for eksempel på togstasjon eller busstasjon. Dette er norsk kultur. Det er veldig strengt i chin kultur og burmesisk kultur. Hvis du får kjæreste så skal en ikke kysse hverandre eller ha sex.”

Ungdomsleder Biak

Når det gjelder moralske spørsmål så er det tre ting som de særlig trekker frem. Det første handler om alkohol og Nawl Lian er kritisk til at ungdom også under 18 år drikker øl, selv om det er ulovlig. Flere nevner også at de ikke hadde sett jenter som røyker før de kom til Norge. Den tredje tingen den åpne eksponeringen av seksuelle elementer i det offentlige rom. De nevner særlig det når ungdom kysser offentlig. Jeg ser også dette som en aktuell faktor som påvirker ungdom til å bryte med mer tradisjonelle handlingsmønstre. I Holmqvist (2007, 91-92) sin undersøkelse sa ungdom at angående beslutninger om hva som er rett og galt, så var det først egen samvittighet og venner som fikk innflytelse, og så kom foreldre litt nedenfor.

8.2.5 Oppsummering

Passiv og privatisert kristendom, forskjeller i måten å håndtere respekt, individualisme og forskjellig moralsk praksis ser ut til å møte chin-ungdom gjennom relasjonene de har. Dette åpner opp for endring gjennom å modellere alternative tanke og handlingsmønstre som kan bli en del av regnestykket når de selv skal ta avgjørelser. Påvirkning fra disse faktorene i norsk kultur kan også bidra til forklaring av lavere aktivitet og intensitet i menighetsliv, vanskeligheter med respekt, brudd med tradisjonell chin kultur på moralske områder o.s.v.

INDRE ENDRINGSKREFTER

9.1 Kulturell mobilisering

”I Burma vet vi ikke hva egen identitet er. Hva jeg hører til -Her finner vi ut hva som er min identitet og hva jeg er.” Pastor Ceu

Som jeg allerede har argumentert for så er det blitt tydelig mer fokus på chin-kulturelle særegenheter. En slik kulturell mobilisering er en vanlig reaksjon som skjer med mennesker som er borte fra sitt opprinnelige hjemsted. Eriksen (2001, 309) skriver om redselen for å utslette viktige kulturelle forskjeller: *“more or less automatically trigger counter-reactions in the shape of ethnic or traditionalist movements”*. Nye kulturelle omgivelser skaper et behov for å sikre egen identitet, men det er ikke sikkert at det kun er motreaksjoner som bidrar til kulturell oppvåkning. For etniske grupper som flykter fra undertrykkelse vil også den nye situasjonen bli en ny frihet som gir mulighet til å utforske og uttrykke kollektiv og individuell identitet i følge Scholte (2005, 305). Chin har en ny frihet til å bruke eget språk og jobbe politisk. Tilgang på ny kunnskap om egen historie, utvider det kulturelle reservoar. Ny tolkning, slik vi ser hos Sakhong(2003)²⁵, kan bli som et friskt pust i seilene.

”Jeg tror vi må tenke tilbake på Chin-land og hvordan Gud beskyttet oss”
Ungdomsleder Pa Dawt

Det er mange flere faktorer som på andre måter aktualiserer Burma med alt hva det symboliserer. Vanskelige opplevelser som har laget spor trenger bearbeidelse. I tillegg så vil en stadig lengsel etter familie og hjemsted være tilstede. Intervjupersonene nevnte at givertjeneste var rettet mot hjemlandet. Også erfaringer rundt tro og Guds tilstedeværelse i vanskeligheter er med og stadig aktualisere hjemlandet. Måten kulturell mobilisering kommer til syne er ikke nødvendigvis lik slik det tradisjonelt har kommet til syne blant kristne i chin-staten.

²⁵ Se avsnitt 3.2 angående om tolkning av historie

Både ny teknologi som gjør det mulig å kommunisere med hjemlandet og besøk fra forkynnere fra Burma vil bidra til å opprettholde språk og bevare fortrolighet med tradisjonell chin-kultur. En faktor som kan bli viktig er internasjonale kontakter med andre chin i Europa eller USA. Ut i fra alle disse faktorene så skjønner jeg at Burmafokus vil fortsette å veie mye i tiden som kommer.

9.2 Religiøs mobilisering?

Intervjupersonene gav ikke noen inntrykk for at det hadde skjedd en religiøs revitalisering i Norge. Hvis vi velger å forklare mindre aktivitet på grunnlag av praktiske utfordringer med å møtes kombinert med en romantisering av aktivitetsnivå i chin-staten, så kan det bety at religiøs iver ikke skiller seg betraktelig fra tidligere. For eksempel så kan det tenkes at ungdommens møte med religiøs pluralisme på skolen, vekker egen religiøs identitet fremfor å utslette den. Den nye situasjonen på skolen hvor de ikke bare møtte kristne, så i alle fall ikke ut til å true deres kristne identitet inntil nå. Jeg nevnte at individualisme gir rom for å ta egne religiøse valg, og det kan veldig godt handle om å våge å være kristen selv om det ikke er så mange som er det. Det har lenge vært hevdet immigranternes møte med religiøs pluralisme og modernisering vil medføre sekularisering. Men de senere årene har det imidlertid blitt stilt spørsmål til dette "gamle paradigme". Yang og Ebaugh (2001, 270) hevder å se det motsatte når de skriver: *"Our data show that internal and external pluralism, instead of leading to the decline of religion, in fact promotes institutional and theological transformation that energize and revitalize the religions."* Datagrunnlaget var hentet fra 13 religiøse fellesskap i USA inkludert fire protestantiske kirker og to romersk katolske og en gresk ortodoks kirke. Furuseth og Repstad (2003, 209) hevder også nyere forskning viser at religionen spiller en viktig rolle i gruppers forsøk på å bevare kulturell og språklig identitet, og at: *"Tilstanden av diaspora (utlendighet) kan styrke følelsen av samhörighet og fornye den religiøse tradisjonen."* Det har også vært argumentert at dette kun er midlertidig oppblomstring: *"The argument is that once a group is successfully integrated, the organizing and belonging functions of religion are no longer so necessary, so immigrant religiosity will drop to levels of the majority"* (Herbert 2003, 33). Herbert hevder allikevel at argumentet er problematisk fordi det ikke kan forklare *"the persistence of religion in 'mainstream' culture in modernized societies,..."* (Herbert 2003, 34). Parallelt med en bekymring rundt lavere deltakelse så var mitt inntrykk at tro representerer en sentral del av deres identitet. Holdningen om å hjelpe og

være snill mot andre gjaldt i høyeste grad. Meena sier ”Men vi har kirke og møte og sånn, jeg synes det er veldig viktig å delta, ellers mister vi det som vi er liksom.”

UTFORDRING 1: FELLESKAP SOM GIR ROM

Å samles i menighet har vært en grunnleggende del av chin-tradisjon, og jeg vil påstå at den er veldig avgjørende for å ha en utvikling av tro og praksis. Endringene som følge av møtet med velferdssamfunnet og norsk kultur, samt de indre endringskreftene ser jeg for meg vil skape utfordringer i chin-menigheten. Her vil jeg ta for meg hvordan jeg ser for meg at et økende spenn mellom ungdom og voksne, for nær identifikasjon mellom tro og kultur og homogeniserende strukturer vil kunne skape utfordringer for ungdommens plass i menigheten.

10.1 Økende ulikheter

”De ungdommene som har vokst opp i Norge, ungdomskole og videregående, de har lært fra der, så vi har det litt vanskelig med kommunikasjon, og det er litt vanskelig å jobbe sammen.” Pastor Bawi

Både lederne jeg snakket med og ungdom gav tydelig uttrykk for at det finnes utfordringer i relasjonene mellom ungdom og voksne, og de kommer ofte inn på tema uoppfordret. Dette er en viktig indikator på virkeligheten av kulturell endring. Kulturelle krefter ser ikke ut til å påvirke voksne og ungdom på samme måte. Økende ulikheter mellom ungdom og voksen kan sees i sammenheng med hvordan ungdom og voksne står i et ulikt forhold til de kulturelle endringskreftene.

10.1.1 Norsk-kulturell kontaktflate

”Når vi vil på en måte være mer norsk, men de voksne vil ikke sånn, de vil bare på chinmøte.” Nawl Lian

En av forutsetningene for kulturell påvirkning handler om kulturell kontaktflate. Med det mener jeg ikke å si at isolasjon vil stoppe endringene. Det vil forandre kulturen det også, bare på en annen måte. Noen av chin-ungdommene hadde norske venner, mens litt flere oppgav at de hadde andre utenlandske venner. Norske og utenlandske venner var oftest noen man kun var sammen med på skolen, men enkelte traff dem også på fritiden. Meena forteller at hun går på besøk til ei norsk venninne, og at hun av og til shopper med norske venner, mens Cung Bawi sier han er ute med norske jenter på lørdagskvelden. Mange av ungdommene jeg var i kontakt med deltok i stor grad på egne idrettsaktiviteter, og generelt så var inntrykket at ungdommene jeg intervjuet hadde andre chin som venner. Slik var det også i NOVA-rapporten fra 2007(Engebrigtsen and Fuglerud, 2007, 92). Der står det:

”Ungdommene er svært bevisst sin egen etniske tilhørighet samtidig som de tar avstand fra etnisitet som grunnlag for vennskap. De gir uttrykk for en kosmopolitisk innstilling om at alle skal kunne være venner uansett bakgrunn. Samtidig avslører mange at det finnes store motsetninger mellom norske og «utenlandske» ungdommer som hindrer utvikling av vennskap. Det handler om bruk av alkohol og om forholdet mellom gutter og jenter, der spesielt tamilske, men også somaliske jenter og gutter har andre leveregler og regler hjemmefra enn norske ungdommer.”

Her det om at forholdet til alkohol, kjæresten og leveregler gjør det mer problematisk og opprette vennskap på tvers.

Blant lederne så hadde de også hadde kontakt med norske, da oftest i jobbsammenheng eller organisatoriske fora som hadde med kirkesamfunn å gjøre. Jeg antar likevel at de fleste voksne blant chin har mindre kontakt med norske enn ungdommen med utgangspunkt i at de er i en annen livsfase, og at de har større vanskeligheter med å lære språk og er mindre tilpasningsdyktige. Mindre kontaktflate betyr mindre påvirkning.

10.1.2 Holdninger til norsk kultur

Kulturell påvirkning blant chin vil til en viss grad være avhengig av hvilken innstilling de har til norsk kultur.

”Sånn ja, jo de vil jo at vi skal beholde chin kulturen mens vi også må integrere oss i det norske samfunnet også.” Thawng Tha

Jeg har vist at det blant ungdom finnes noen kritiske holdninger til norsk kultur i form av forholdet til noen moralske tema som alkohol samt i norske ungdommers holdninger til foreldre. I forhold til større grad av likestilling og frihet finner jeg nøytral eller positiv blant ungdommene som nevnte dette.

Foreldre og ledere ser ut til å være mer kritiske til norsk kultur for eksempel i spørsmålet når det gjaldt kjæresten og ungdommens frigjøring. Pastor Ceu beskriver situasjonen som følger: ”Her i Norge så har de lov til å gå ut fra foreldrene når de er 18 år og sånne ting. Ungdommer tenker sånn, men foreldrene aksepterer det ikke.” Samtidig så ser det ut til å være viktig for de voksne at unge, i tillegg til å kjenne sin egen historie, også lærer å kjenne norsk kultur og system. Pastor Ceu går ganske langt i å uttrykke tilpasning når han sier: ”Her i Norge vil vi gjerne være selvstendig, som jeg har sagt. Vi stolte på pastor hva han sier og hva han gjøre moral og fysisk, men her i Norge må vi være selvstendige.”

Negative holdninger til en kultur vil kunne resultere i hva Eriksen(2001, 266) kaller for ”dichotomization” kunne oppstå. Med det menes at gruppen definerer seg selv direkte i kontrast til majoriteten”. Dette vil kunne resultere i en valgt segregering²⁶. I USA (Eriksen 2001, 285) har de fleste av immigrantgruppene blitt assimilert historisk sett.²⁷ De mistet sitt morsmål etter to generasjoner og hadde bare et vagt minne om sitt opprinnelige hjemland. Men det har ikke skjedd med alle grupper. Hudfarge er en av faktorene som bremser total assimilering, men også mer eller mindre motstandsdyktige trekk ved en kultur.

Vi fant altså at ungdom ser ut til å forholde seg litt mer positivt til norsk kultur enn sine foreldre, og på grunn av det ha mulighet for å bli mer preget av den. Foreldre er litt mer kritiske men ikke utelukkende, selv om det var eksempler på at foreldre forsøkte å begrense ungdommens tid sammen med venner. En åpen holdning blant foreldrene kan ha sammenheng med en forutinntatt forventning om at Norge var et kristent og fritt land. Jeg tenker også at misjonshistorien også har lagt grunnlag for en viss kulturell åpenhet.

10.1.3 Holdninger til chin-kultur

”Noen ungdommer vil ikke høre på gamle dager, for at det. Vi mener at de må forstå, men noen sier at vi bor i Norge og ikke trenger å tenke på det. ” Ungdomsleder Biak

²⁶ Det innebærer at minoriteten blir fysisk adskilt fra majoriteten. Se (Eriksen 2001, 284)

Jeg må ikke glemme å si noe om forholdet til de mer fremhevede chin særegenhetene. Ungdommene som ble intervjuet uttrykte ikke noen offensiv avstand til tradisjonelle chin-kulturelle særegenheter. Allikevel så finnes det tegn på at dette kulturelle fokus, skaper noen spenninger fra ungdommens side. Nawl Lian uttrykker at ”De voksne sier, du må følge kulturen. men ungdommen vil følge norsk kultur, det er litt problematisk.” I tillegg så nevnes det at noen av barna ikke vil snakke chin lenger. Det ser altså ut til at voksne og ungdom ikke forholder på samme måte, men at ungdommen er litt mer kritisk til tradisjonelle elementer av chin-kultur. Det er jo også ganske lett å forstå i og med at de voksne har en helt annen nærhet til Burma. Pastor Bawi sier om ungdommen ”De husker ikke, de lengter ikke, de tenker ikke på hjemlandet, det som foreldre er opptatt med.” Dette er nok en faktor som ser ut til å påvirke ungdom og voksne forskjellig.

10.1.4 Oppsummering

Grunnet ulik kulturell kontaktflate, ulik holdning til norsk og tradisjonell chin-kultur, så er det all grunn til å tro at det vil være kulturelle ulikheter mellom ungdom og voksne som vil kunne utfordre chin-menigheten på samhold. Prill (2008, 202) bekrefter i sin undersøkelse at etniske minoritetsmenigheter i mindre grad kan sees som kulturelt enhetlige når han sier ”.., *my reasearch shows that the children of Christian immigrants, i.e. the second generation, may differ significantly in their cultrual identities from their parents.*”

Jeg har fokusert mye på at ungdom er mest åpne og derfor endrer seg mest. Til slutt vil jeg derfor også minne om at det selvfølgelig bare er halve sannheten. Voksne endrer seg også, og jeg fant kritikk blant flere ungdommer om at de voksne bare var opptatt av jobb og penger og ikke involverte seg nok i ungdommens liv.

10.2 Når kultur presser troen til side

I avsnitt 7.4 tok jeg for meg den nære relasjonen mellom kultur og tro. Selv om det ikke er helt entydig, så ser jeg at tro og kultur tenderer til å fremstå som samme ting. Hvis jeg holder det sammen med at ungdom og voksne er kulturelt ulike så er dette noe som kan det skape noen utfordringer. For hvem sin kultur er det da som er mest kristen? Chong (2003, 96)

²⁷ Med assimilasjon menes en total identifikasjon med de nye kulturelle omstendighetene. Se

forteller om en slike utfordringer i en koreansk menighet i Amerika når han uttrykker: *"It appears that the underlying message is indeed, that one 'must become a Korean to become Christian.'"* Det er mulig at noe av den samme tendensen er tilstede i mitt materiale: To av ungdommene, Meena og Ma Dawt kommer med noen interessante utsagn når de sier: "Jeg tror på Gud og er kristen, men jeg tror ikke sånn som mine foreldre tror. Liksom de er mer aktive i troen enn meg." og "Vi ungdommer er litt dårligere på religiøse ting, men foreldrene er bedre på å bevare kulturen og troen." Utsagnene kan tolkes dit hen at kristen tro er så sterkt forbundet med chin-kultur at det blir uoppnåelig for den mer norsk-kulturelle ungdommen.

Moderne kristen misjon har fått mye kritikk i tilfeller hvor kultur og evangelium ble det samme. De drev ikke bare misjon men også kulturell misjonen ut i fra tanken om at europisk kultur var overlegen. Misjonsarbeidets nære identifikasjon med vestlig kultur fikk misjonærene til å fordømme alle lokale skikker til fordel for sine egne, med det resultat at evangeliet ble forkastet fordi det fremstod som fremmed og vestlig. *"People have rejected it not because they reject the lordship of Christ, but because conversion often has meant a denial of their cultural heritage and social ties"* (Hiebert, 1985, 53). Om chin-ungdom må fornekte sin norskhet for å bli skikkelig kristne, så kan det være fare for at de heller ikke ønsker å være skikkelig kristne. På denne måten kan foreldrenes oppvekst i Burma og barnas oppvekst i Norge føre med seg at ungdom kommer avstand fra troen hvis de unge tar avstand fra tradisjonell chin-kultur.

Når det er sagt, så er kan jeg likevel ikke slå fast at dette nødvendigvis vil bli utfallet i vår situasjon. Koreanske menigheter i Amerika har hatt en uvanlig høy deltakelse av av andre generasjon sammenliknet andre etniske religiøse grupper. Antakelsene Chong(2003, 103) bringer frem er på 65-70 prosent opp til 17 år, noe som er veldig høyt, men synkende særlig de siste årene på college. Det paradoksale er at det skjer samtidig som mange medlemmer har en stor grad av økonomisk og kulturell integrasjon i majoritetskulturen, og med en nær kobling mellom etnisk og religiøs identitet.

10.3 Identitets-grenser for chin-menigheten

Kulturelle ulikheter innad, utfordrer chin-menigheten på hvilke identitetsmarkører som skal være gjeldene for fellesskapet. Chong (2003, 88) argumenterer for at de koreansk-

(Eriksen 2001, 284).

amerikanske menighetene spiller en viktig rolle i å konstruere, støtte og forsterke koreansk-etnisk identitet hos andre generasjons medlemmer. Det skjer ved at den etniske menigheten ideologisk legitimerer og forsvarer en kjerne av tradisjonelle koreanske verdier og former av sosialt felleskap. Dette betyr at nære bånd mellom kirke og etnisk identitet kan resultere i en sterkere chin-etnisk identitet blant de unge. Samtidig så er det nærheten, slik vi så på i forrige avsnitt, et skummelt prosjekt fordi det kan bli så trangt at de unge ikke føler seg hjemme der. Grensene kan stå i fare for å stenge dem ute. De koreansk-amerikanske menighetene i Chongs(2003, 88) sin undersøkelse har hatt suksess i form av veldig høy deltakelse og vitalitet, men det ikke uten problemer. Kim (Kim 2004, 23) henviser til en undersøkelse kalt "silent exodus", hvor det hevdes at mer enn 80 % forlot sine foreldres etniske menighet, for å ikke komme tilbake. En av kritikkene andre generasjon hadde mot første generasjon var *"that the immigrant church seems more like an ethnic institution rather than an authentically religious institution"* (Kim 2004, 23). Det som allikevel er interessant å merke seg er et studie som viser at koreansk-amerikanerne studenter, fremdeles valgte koreansk-etniske kristne felleskap på campusen, enda de hadde mange andre muligheter(Kim 2004, 19). Grunnen ser imidlertid ikke ut til å dreie seg om at de ønsket koreansk-etniske verdier og menighetspraksis, men heller opplevde identifikasjon i en felles opplevelse av generasjonskonflikt. Formen på de religiøse samlingene liknet ikke første generasjon sine, men lå svært nær *"mainstream evangelical"*. Yang og Ebaugh med flere((Yang and Ebaugh 2001), (Kim 2004)(Furseth and Repstad 2003, 209)) hevder også at immigrantkirkene går i retning av tilnærming til majoritetskulturens religiøse institusjoners praksis. Flere fant altså tendenser til at andre generasjon ser ut til å ville kvitte seg med sterke etnisk-religiøse sider av menighetslivet. I vår situasjon i Norge så er forholdene mye mindre enn byene i USA hvor undersøkelsene er gjort. Verken når chin-ungdommen bor hjemme eller når de flytter for å studere, vil de ha like mange valg som deltakerne i disse undersøkelsene. Med utgangspunkt i overstående drøfting, så vil jeg argumentere for at chin-menighetene har alt å vinne på at identitetsgrenser utvides, dersom en i størst mulig grad skal unngå noen generasjonssplittelse med følgende passivisering fra menighetslivet. Hvorvidt chin ungdom aksepterer å være i kulturell minoritetposisjon, eller andre faktorer vi har oversett, vil kunne spille en rolle. Selv om det er vanskelig å slå det fast, så virker det imidlertid til å være mest fornuftig arbeidsmål å utvide indetnitetsgrensene. Med det mener jeg å stadig jobbe for å gi rom for større kulturell pluralisering i menigheten. Samhold må være viktigere enn kulturell enhet. I praksis blir viktig å stadig trekke frem mer norsk-kulturelle chin, norsk-kulturelle elementer og norsk-kulturelle uttrykk for tro, som kan være med å legitimere chin-ungdoms deltakelse i

menighetens felleskap. En viktig strategi vil kunne være å gi lederansvar til tydelige norsk-kulturelle chin som kanskje uttrykker sin tro litt annerledes enn hva chin tradisjonelt har gjort.

I Sakhongs bok(2003) og til dels i noen av intervjuene fant jeg nasjonalistiske tanker. Eriksen(2001, 279) sier nasjonalismens ideologi er basert på et grunnleggende prinsipp: *"that is the doctrine stating that state boundaries should correspond with cultural boundaries."* En utvidelse av de kulturelle grenselinjene som innebærer større kulturell pluralisme vil altså indirekte true fundamentet for å hevde en egen nasjonalstat. Slike tendenser kan komme til å forme noe av menighetslivet ved å underbygge viktigheten av en sterk chin-kulturell enhet. På denne måten så kan nasjonalisme komme til å motvirke forslaget om utvidede identitetsgrenser som jeg har beskrevet.

10.4 Oppsummering

Jeg har nå vist hvordan møtet med norsk kultur setter i gang mekanismer som skaper avstand mellom generasjonene. Denne konflikten gjør seg gjeldene både i familie og innenfor menighetsfelleskap. Foreldre og ledere i de etniske fellesskapene som står i et noe spent forhold til ungdommen, er samtidig hovedansvarlige for å bringe troen videre til neste generasjon. Det er ingen tvil om at dette kan bli en vanskelig oppgave. Utfordringen handler om å sammen klare å balansere de forskjellige kulturelle strømningene i forhold til hvem som får virke styrende eller dominerende for tro og trospraksis. Det står på foreldregenerasjonens vilje til å ta steget ned og forsøke å forstå en norskpåvirket ungdomskultur, og det handler om ungdommens vilje til å tåle en del "kultur"-elementer som ikke oppleves som særlig relevante. I det store og hele så handler det om utfordringer rundt ungdommers videre deltakelse i chin-menigheten. Økende kulturelle forskjeller innad vil kunne gjøre den nære sammenhengen mellom kultur og tro, og sterkt fokus på chin-kulturelle elementer, mer problematisk. Derfor utfordres chin-ungdom til å stadig være med å utvide menighetens grenselinjer for å skape et felleskap som gir tilstrekkelig rom. Den individualiserte norske menighet blir lett en klubb for folk med religiøse interesser. Chin-menigheten kan bli en klubb for ungdom som liker chin ting. De utfordres på å ha la menighet finne sted i det faktiske felleskap av mennesker med alle sine uttrykk og kulturer, samtidig som de ikke må falle i den grøften at de blir ideologisk svake.

Vi ønsker selvfølgelig ikke å ta til orde for en fornektelse av kulturell identitet, men det må revurderes hvordan den kan uttrykkes. Eriksen(2001, 310) hevder at sosialt identitet, om

det er etnisk, nasjonal eller noe annet, kan bli skapt på en mengde måter. Med hensyn på kontekstualisering i forbindelse med tradisjonell kultur og sosial endring, så sier Bevans og Schreiter (2002, 26): *"A strong but real cultural identity is necessary for a theology that really does speak to a context in its particularity."*

UTFORDRING 2: TRO SOM GIR MENING

I kapittel 8 og 9 beskrev jeg hvordan endringer i tro og praksis kan sees i sammenheng med kulturell endring fremkalt av ytre og indre endringskrefter. På denne måten får en del av hva som har vært etablert tro og praksis da de bodde i chin-staten, problemer med å fortsette på samme måten. Derfor finnes det behov for justering i tillegg til behovet for etablering av ny praksis på tidligere ukjente områder. Kulturell endring må få konsekvenser både for hvordan man tenker om trospraksis både på et kollektivt og personlig nivå. På grunnlag av undersøkelsen vil jeg hevde at de største utfordringene i tro og praksis handler om å håndtere forholdet mellom tro og kulturer på en måte som sikrer at kristen tro og praksis stadig forblir meningsfull. De forskjellige kulturelle endringskreftene kan være vanskelig å balansere, og det får store konsekvenser for tro og praksis hvem som får den styrende posisjon. Bevans og Schreiter (2002, 24) understreker noe viktig når han sier: *"Contextual theology will continue to seek criteria, always mindful that the gospel can only really be faithful to the past if it is in touch with the present."* Hvis ikke er kontakt mellom evangelium og det nåværende liv i Norge, så vil det ganske snart så i fare for å miste mening, og derfor heller ikke videreføres på en måte som står i samsvar med fortiden.

11.1 Pressforflytning

I vårt tilfelle med chin-flyktningene er det flere ting som gjør at teologiens kontakt med den nåværende situasjon kan være vanskelig. Som jeg var inne på i avsnitt 8.1.2 så er det ikke vanskelig å se for seg hvordan et skifte i teologisk fokus kan være en prosess som går senere enn den ytre pressforflytningen gikk. Med det mener jeg at i Burma så dreide mye av det sentrale i kristen tro og tjeneste om materielle goder og beskyttelse fra farer. I dette så opplevde de Guds hjelp og beskyttelse. I Norge så ligger presset plutselig et helt annet sted. Man er trygg og har alt man trenger materielt, ja en føler nesten at en ikke trenger Gud. Det finnes nye utfordringer men de er annerledes og blir ikke automatisk plassert i båsen for hva Gud kan hjelpe med. Det kan handle om å opprettholde gode relasjoner mellom generasjonene eller å lære å bruke den økonomiske selvstendighet på en god måte.

11.2 Ukjent norsk kultur

Den andre utfordringen som krever ekstra av chin, er det at norsk kultur er relativt nytt for dem. De har ikke fått tid til å lære den å kjenne god nok til å kunne møte utfordringene den bringer med seg på en offensiv måte. Dette kom tydelig frem i ungdommens beskrivelse i avsnitt 7.7 hvor noen av utfordringen som ungdommen kjenner på er at foreldrene har problemer med å forstå dem. Ungdommen lever i en annen kultur som foreldrene ikke kjenner. Derfor er det en ekstra utfordring for ungdommen fordi de i større grad må finne veien selv og relatere til muligheter og vanskeligheter som ikke tidligere var tilstede.

11.3 ”Avstandsteologisering”

I beskrivelsene i avsnitt 8.3 så kommer det frem at kulturell mobilisering finner sted. Dette kan også være utfordrende i og med at teologien står i fare for å relatere for mye til Burma og dermed mindre til den nåværende situasjon. Jeg kan være fristet til å spørre om viktigheten av Burma-historien lett blir for stor.

I kontakten med chin gjennom min ansettelse i NBUF har det vært overraskende få henvendelser fra chin-ledere i forhold til økt kontakt med norske menigheter²⁸. Det kunne derfor være nærliggende å forklare dette ut i fra en tydelig nedgradering av norsk kultur generelt. I henhold avsnitt 10.1.2, så fant jeg at de hadde en mer balansert holdning til norsk kultur. Når de likevel fremstår som ganske isolerte så må det ha en annen forklaring. En mulighet er at fokuset på Burma veier veldig tungt og har blitt et solid orienteringspunkt også for kristen praksis. Avstanden til norske miljø er ikke utslag av en opplevelse av kulturell overlegenhet, men mer at det synes å befinne seg i periferien. Samarbeidsinitiativ som har kommet fra norsk side har også blitt godt mottatt. Historien de har med seg føler mange daglig på kroppen og det blir vanskeligere å relatere til nåværende situasjon.

Hvis teorien er rett, så er det et eksempel på hvordan indre endringskrefter forbundet med bakgrunnen i Burma stadig er med å former deres trospraksis. Det gir grunn til å tro at de også på andre områder i tro og praksis har utfordringer med å relatere til det nye bostedet. Den nære relasjon til Burma i menigheten kan også lett sette bremsen på en slik teologisk tilpasning til de nye omstendighetene, og troen synes derfor mindre relevant for hverdagslivet. *”If theology is really to be in context, therefore, it cannot simply deal with a culture that no longer really exists.”* (Bevans and Schreiter 2002, 25)

²⁸ Observert 2010

Kapittel 12

EN VEI FREMOVER

I de to forrige kapitlene så har jeg beskrevet noen store utfordringer i arbeidet rundt tro og praksis. Når jeg skal avslutte denne oppgaven ønsker jeg ikke bare konstatere utfordringene, men gi et forslag på hvordan de kan møtes. I det følgende kapittel vil jeg foreslå en teologisk metode som jeg mener har noe å bidra med. Målet jeg styrer etter er at chin-ungdom skal få uttrykke en teologisk reflektert tro og praksis som tar både tradisjonell chin kultur, og norsk kultur på alvor. I de muslimske studentorganisasjonene jobber man med å skape enhet på tvers av etnisitet og kulturelle forskjeller ved å vektlegge at islam ikke en etnisk religion (Jacobsen 2002, 227). Jeg kan imidlertid ikke gå like langt. Kristendommen er universell, men også etnisk eller kontekstuell. Sagt på en annen måte:

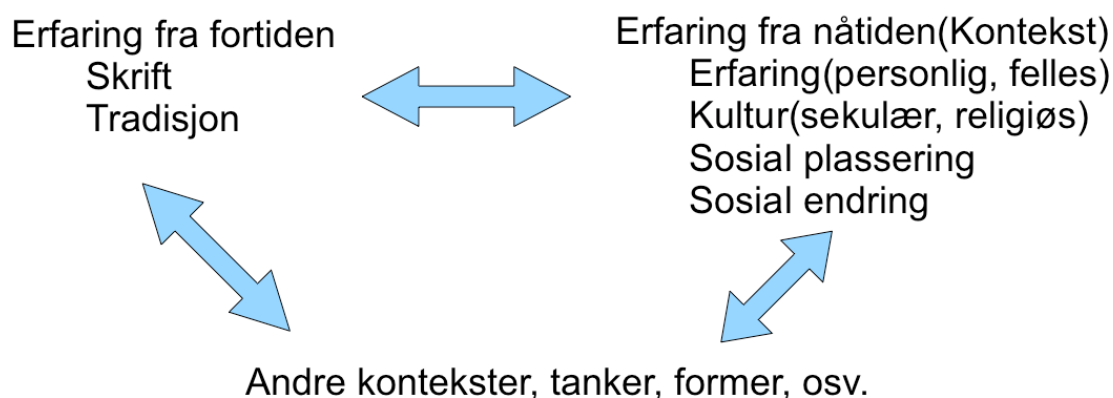
”...The church believes that what is being remembered, interpreted and lived in these many different ways is still the same story, the same gospel. But discerning this ‘sameness’ is difficult, for there is no ‘pure’ gospel that can be understood apart from the various forms in which it is embodied in culture and language (World Council of Churches 1999, 187)”.

I vårt ønske om å utforme meningsfull tro og praksis og samtidig enhet må vi ikke overse viktigheten av hvordan tro har blitt uttrykt tradisjonelt i chin-kulturen, for å gjøre løsningen enklere. Det er ingen nøytral kultur og evangeliet tar også konkret form innenfor en kultur, samtidig som det alltid finnes mer land å innta og kultur som trenger transformasjon ut i fra evangeliets universelle karakter. Michael Kisskalt (2006, 147) sier om immigrantmenighetene at *”The challenge is that our native churches help them to live their identity but also help them to open themselves up to the new context.”* Jeg mener også metoden kan bidra til å øke forståelse og styrke samholdet mellom generasjonene, være med å løfte seg over total identifikasjon mellom kultur og tro, bidra til utvidede grenser for menighetsfellesskapet, ta pressforflytningen med beregningen, styrke kjennskap til norsk kultur, og hindre ”avstandsteologisering”. I den grad en lykkes med et slik prosjekt, så mener jeg at en også har funnet mye mer av hva det betyr å leve med gammel tro i nytt land.

11.1 Syntetisk modell

Jeg vil nå foreslå ”*The syntetic model*”(Bevans and Schreiter 2002, 88-102) som ramme for å kunne etablere en justert eller ny praksis som forholder seg til både nåværende erfaring, erfaringene fra fortiden og styrkes ved å motta tanker utenfra. Jeg tar utgangspunkt i chin-ungdoms nåværende erfaring, eller kontekst. Med det menes den verden de nå lever i. Selv om det blir litt kunstig personifisering, så vil jeg la foreldre og chin-menigheten representere erfaringer fra fortiden. Til sist vil kristne norske menigheter representere parallell kontekst eller tverrkulturell kontakt. Rekkefølgen på de forskjellige delene er ikke viktig fordi metoden skal betraktes som en stadig pågående samtale og prosess av forandring.

Den syntetiske modellen



(Bevans and Schreiter 2002, 93)

11.2 Valg av tema

For å kunne starte en prosess så må vi ha et tema som kan behandles. Den syntetiske modellen er en modell som er ganske omfattende. Mulighetene for å benytte forskjellige utgangspunkt er store. En mulighet kan være å ta utgangspunkt i tradisjonelle chin-idealet om å hjelpe andre, og spørre hvordan denne verdien kan oversettes til den nye situasjonen i Norge, eller vi kan si at religiøse fester er et slikt eksempel som har dype røtter, og kan være utgangspunkt for en vurdering av hvordan dette kan uttrykkes i Norge. Muligheten for å ta direkte utgangspunkt i bibeltekst er selvfølgelig tilstede. En tredje mulighet er å starte med praktiske erfaringer. La oss si at vi opplever forholdet til alkohol eller kjæresten som

vanskelig så er det bra å ta dem med til vurdering. Kanskje vi har hatt problemer med respekt derfor må vi jobbe med dette. Det valgte tema tar vi så med oss for samtale til på tre forskjellige steder, nemlig nåværende erfaring, erfaring fra fortiden og med en annen parallell kontekst.

11.2.2 Nåværende erfaring

Det aktuelle tema må først sees i relasjon til den nåværende kontekst. Det betyr en klargjøring av personlig og kollektiv erfaringer med tema. Måten det relaterer til omkringliggende kultur, som i vårt tilfelle er representert norsk/immigrant-kultur man møter på skole eller andre steder i det norske samfunn, må også diskuteres. På samme måte må det overveies hvordan nåværende bosted og sosial forandring virker inn på situasjonen. Faktorer som økt individualisme, norsk passiv kristendom, og den pressforflytning som vi har beskrevet fra materialistiske behov til sosiale behov, vil være aktuelle observasjoner fra denne posisjonen. Dette er en prosess som skjer innad i ungdomsmiljøet.

11.2.3 Erfaring fra fortiden

Dialogen må også skje med erfaring for fortiden, eller mer presist chin-tradisjon. Erfaringene fra Burma er ikke et problem i seg selv, slik det kan tenderer til å bli fremstil her. Tvert imot en trosstyrkende historie om Guds tilstedeværelse i en vanskelig situasjon, og det er en historie om et folk som har gjennomgått en omfattende konvertering til kristen tro. Vi kan betrakte dette som en kilde som bidrar inn i nåværende utfordringer. Problemer kan imidlertid oppstå idet teologien overveiende relaterer til det verdensbildet og den kultur som levde med i Burma og ikke til et norsk kulturelt verdensbilde eller ungdomsverden. Noe som gjør at teologien lett mister mening og blir uten slagkraft i møte med norsk kultur. De to andre punktene i modellen vil bidra til å stabilisere dette forholdet. Det at de unge intervjupersonene gav uttrykk for at ønsker de voksnes innblanding i livet åpner for at dette skal kunne lykkes.

Skriften er representert også en kilde fra fortiden som har en sentral rolle i dialogprosessen. Det høres kanskje litt merkelig ut å gå i dialog med skriften hvis en samtidig tror den er endelig og det eneste fundament for liv å lære. Da kan det være viktig å nevne at tilnærmingen ikke har som mål å diskutere skriftens gyldighet, men hvordan skriftens kan bli tro og praksis i nåværende kultur.

11.2.4 Parallell kontekst/tverrkulturell kontakt

Kisskalt (Michael Kisskalt 2006, 147) understreker viktigheten av tverrkulturelle kontakter for immigrantmenigheter og han skriver ”*The monoethnic churches in the first generation need intercultural contacts.*” Det at foreldre ikke har levd i norsk kultur gir chin-ungdom en ekstra utfordring nettopp fordi den viktigste parten i en trosopplæringsprosess ikke kjenner landskapet, og har vanskeligere for å bidra på grunnlag av faktorene knyttet til nåværende situasjon. Dette overlater mer av ansvaret for å finne veien til chin-ungdommen selv, men som vi har vært inne på så mener vi at norske kristne miljø vil kunne bidra med kompetanse og løsninger fra sin kontekst som kan berike og belyse aktuelle tema. Det norske kristne miljø skal ikke kontrollere utfallet med sin lave kunnskap om chin-ungdommens erfaring og tradisjon. Denne samtalen vil også utfordre den norske menighet i forhold til holdninger til nåværende chin-ungdomskultur. Faren for å dømme den som ukristelig eller gi den for mye aksept er en vanskelig balansegang, og det er som sagt til sist chin-ungdommens egen beslutninger. Den tverrkulturelle kontakten tro vi også vil bidra til å nyansere forholdet mellom tradisjonell chin-kultur og tro.

11.3 Dialog

Jeg har tatt for meg tre forskjellige punkt for dialog. Nå vil jeg skissere hvordan den konkrete dialogen kan se ut på hvert av stedene. Forslaget er skrevet i analogi til Hiebert (1985, 183-190) sin argumentasjon om kritisk kontekstualisering hvor han snakker om utfordringer i forhold til kultur og tro i en klassisk misjonssituasjon.

11.3.1 Fornektelse av norsk kultur

Et av ytterpunktene for den vokse del av chin-menigheten vil være å generelt fornekte alle spor av norsk-kulturell praksis blant chin-ungdom som ukristelig. Dette kan ha sine røtter i den forståelse som setter likhetstrekk mellom evangeliet og egen kultur. En slik totalt fornektelse kan føre med seg at de unge opplever troen formidlet gjennom den de voksne som fremmed, og uten relevans for et liv i Norge. Den andre resultatet av en fornektelse av norsk kultur er at norsk-kulturell praksis går under jorden og derfor lever sitt eget liv. Fornektelse vil også gjøre at de voksne i menigheten opptrer som politi, og en lar ikke ungdommen ta

sine egne avgjørelser som har blitt økende viktig i møte med norsk kultur. Hiebert(1985,185) slår fast at *"A church only grows spiritually if its members learn to apply the teachings of the gospel to their own lives."*

11.3.2 Full aksept av norsk kultur

Det andre ytterpunkt er en total aksept av den ny praksis knyttet til norsk-kultur. Dette har sitt utgangspunkt i bevisstheten om at ungdommen tenker annerledes, og derfor ikke ønsker å kreve noen form for endring som står i fare for å ikke passe inn i deres verden. Den store svakheten er at de overser evangeliets budskap om omvendelse og endring. De står i fare for at praksis som står i opposisjon til evangeliet fortsetter, og en vil aldri bli modne kristne.

11.3.3 Møte norsk kultur

Hieberts tredje tilnærming, som han mener er i tråd med misjonsoppdraget, handler om å møte kulturen. Kulturell praksis blir hverken fornektet eller akseptert uten nærmere undersøkelse. Dette kan kun skje med utgangspunkt i at man godtar bibelsk praksis på alle livets områder. Man må først lede de som deltar til en ukritisk analyse av aktuelle praksis som har til hensikt å forstå den, ikke evaluere den. Så må ledere/prosessledere gjøre bibelstudium som er relatert til spørsmålet som vurderes. Her er det viktig at deltakere er aktivt med i tolkningen av skriften. Etter dette er det tid for deltakerne og kritisk evaluere egen praksis i lys av erfaringer fra fortiden og bibelsk forståelse, nåværende erfaring og tanker og former fra tverrkulturell kontakt(norsk menighet). Her er det viktig at det er deltakerne selv som tar avgjørelsen og ikke ledere/prosessledere, om de vil unngå å måtte opptre som politi. Ledere må kanskje av og til bryte inn for å spørre om det er ting som er blitt oversett, men de kan ikke ta avgjørelsen for de unge som kjenner alle kulturene og har fått tverrkulturelle innspill. Det er viktig at ungdom selv lærer seg å hvile i beslutninger ut i fra det bibelske rammeverk.

11.4 Perspektiver på prosessen

Teorier om tverrkulturell synergi vil lett kunne gi oss et overoptimistisk bilde av en slik prosess. Men selv om vi til og med lykkes med og gjennomføre prosessen i seg selv så vil vi kunne støte på utfordringer. Idealet vil i følge Lehtonen (2003, 145) være å få til en kulturell

synergi ved å plukke det beste fra to kulturer. Dette sier han er en god teori, men du vil kunne få samme problemet som om du plukker de beste bildeler av to forskjellige bilmerker. Delen er bare god i sin originale sammenheng. Det gir en mulighet til å kunne fungere i noen tilfeller, mens i andre vil det være umulig. På denne måten skjønner jeg at konflikt ikke alltid vil være til å unngå, selv om jeg vil påstå at slike prosesser vil være en styrke for samholdet mellom foreldre og ungdom i tillegg til å bidra til mer reflektert tro og praksis.

Jeg vil også ta med at denne prosessen kan skje på forskjellige nivå. Det går også an å hevde at en pågående tolkningsprosess allerede skjer i henhold til prosessen jeg har beskrevet gjennom foreldregenerasjonen og den tverrkulturelle kontakten som allerede finnes. Med det mener jeg at det ikke finnes noen organisert prosess som beskrevet her, men at ungdom er i en stadig prosess for finne sin identitet gjennom de samtaler som skjer med tverrkulturelle kontakter og foreldre. Holdningene vi har beskrevet kan likevel være nyttige. Et mer bevisst arbeid med dette ville imidlertid kunne tilføre en kvalitetsheving. Hvis ikke disse prosessene får rom, blir den enkelte chin-ungdom overgitt til alene å finne veien uten mer støtte av teologisk og kulturell kompetanse enn den de selv har.

OPPSUMMERING OG BERMERKNINGER

Jeg har nå forsøkt å forstå hvilke utfordringer i kristen tro og praksis som chin-ungdom står ovenfor grunnet endringene som medfølger å flytte inn i norsk kultur. Jeg har gjort det ved å forhøre meg om hvilke endringer de har opplevd, og deretter forsøkt å få et mer analyserende overblikk over situasjonen. Til slutt har jeg foreslått en modell som utgangspunkt for veien videre. Det å være immigranter har en mengde implikasjoner som på mange måter tvinger frem kulturelle endringer og ulikheter. Dette gir en rekke utfordringer i videreføring av kristen tro og praksis knyttet til å skape rom nok i chin-menigheten, og i forhold til opprettholdelse av mening.

Å snakke om tro, trospraksis, kultur og endring er veldig vanskelig fordi størrelsene ikke er tydelig avgrensbare. Den kvalitative eksplorerende metoden med få intervjupersoner egner seg heller ikke for generalisering, selv om det til en viss grad tvinger seg frem i en slik fremstilling. Det er derfor også viktig å ta med i beregningen at flere av mine påstander er åpne for videre diskusjon.

Ut i fra oppgavens vinkling har jeg ikke sagt noe om hvordan en tverrkulturelle kontakten vil kunne være med å stimulere norske menigheter til en større grad av teologisk reflektert tro og praksis. Flerkulturell kompetanse hos chin gir dem et unikt utgangspunkt for konstruktiv kritikk av norsk tro og praksis.

BIBLIOGRAFI

Alexander, Amy and Human Rights Watch (Organization). *"We Are Like Forgotten People" : The Chin People of Burma : Unsafe in Burma, Unprotected in India*. New York NY: Human Rights Watch, 2009.

Baptistenes årbok 2009

Bekerman, Zvi and Ezra Kopelowitz, (eds.) *Cultural Education - Cultural Sustainability: Minority, Diaspora, Indigenous, and Etno-Religious Groups in Multicultural Societies*. Routledge, 2008.

Bevans, Stephen and Robert J. Schreiter. *Models of Contextual Theology (Faith and Cultures Series)*. New York: Orbis Books (USA), 2002.

Blasco, Maribel. "Stranger to Us." 19-49 In *Intercultural Alternatives: Critical Perspectives on Intercultural Encounters in Theory and Practice*, edited by Maribel Blasco and Jan Gustafsson, Copenhagen Business School Press, 2004.

Burma Lawyers Council. "Myanmar Penal Code." <http://www.blc-burma.org/html/myanmar%20penal%20code/mpc.html>. Internet; accessed 19.01, 2010.

Chin Human Right Organization. 2004. "Rhododendron." <http://www.chro.ca/publications/rhododendron/63-rhododendron-2004/137-volume-volume-viinoii-march-april-2004.html>. Internet; accessed 18.05, 2010.

Chong, Kelly H. "What it Means to be Christian: The Role of Religion in the Construction of Ethnic Identity and Boundary Among Second- Generation Korean Americans." 87-105 In *Life in America: Identity and Everyday Experience*, edited by Baker Lee D., Malden: Blackwell publishing, 2003.

Døving, Cora Alexa. *Integrering: Teori Og Empiri*. Oslo: Pax Forlag A/S, 2009.

Dahl, Øyvind and Kjell Habert. *Møter Mellom Mennesker : Interkulturell Kommunikasjon*. Oslo: Gyldendal akademisk, 2001.

Engebrigtsen, Ada and Øivind Fuglerud. "Ungdom I Flyktningfamilier : Familie Og Vennskap : Trygghet Og Frihet." NOVA-rapport ; 3/07 (2007): 100.

Eriksen, Thomas H. *Small Places, Large Issues: An Introduction to Social and Cultural Anthropology*. Pluto Pr, 2001.

Eriksen, Thomas Hylland and Torunn Arntsen Sørheim. *Kulturforskjeller I Praxis : Perspektiver På Det Flerkulturelle Norge*. 4. utg. ed. Oslo: Gyldendal akademisk, 2006.

Fonneland, Trude A. "Kvalitative Metodar: Intervju Og Observasjon." side In *Metode I Religionsvitenskap*, edited by Siv-Ellen Kraft and Richard Johan Natvig, Oslo: Pax, 2006.

Fontana, A and JH Frey. "The Interview: From Structured Questions to Negotiated Text." *Handbook of qualitative research 2* (2000): 645-72.

- Frønes, Ivar and Ragnhild Brusdal. "Generasjoner, Livsløp Og Forandring : Generasjon, Kohort Og Livsløp." 283-306 2003.
- Furseth, Inger and Pål Repstad. *Innføring I Religionssosiologi*. Oslo: Universitetsforl, 2003.
- Go, Khup Za. *Zo Chronicles: A Documentary Study of History and Culture of the Kuki-Chin-Lushai Tribe*. New Deli(India): Mittal Publications, 2008.
- Herbert, David. *Religion and Civil Society: Rethinking Public Religion in the Contemporary World*. Ashgate Pub Ltd, 2003.
- Hiebert, Paul G. *Transforming Worldviews: An Anthropological Understanding of How People Change*. Michigan: Baker Books, 2008.
- Hiebert, Paul G. *Anthropological Insights for Missionaries*. Grand Rapids, Mich.: Baker Book House, 1985.
- Holmqvist, Morten, (ed.) *Jeg Tror Jeg Er Lykkelig - : Ung Tro Og Hverdag*. Oslo: Kloster forl, 2007.
- Højholdt, Andy. "Generation Happy
Et Studie I Danske Teenageres Hverdagsliv, Værdier Og Livstolkning." 248 edited by Rie Skårhøj and Søren Østergaard, [København]: Unitas : CUR, 2005.
- Jacobsen, Christine M. *Tilhørighetens Mange Former : Unge Muslimer I Norge*. Oslo: Unipax, 2002.
- Lehman, F. K. *The structure of Chin society*. Urbana: Illinois University Press, 1963
- Lehtonen, J., 2003. Globalization, National Cultures and the Paradox of Intercultural competence. In Holm, N. G., and Quiros-Schauman, J. eds., *Intercultural Communication – Past and Future*. Turku: Åbo Akademi, Fortbildningscentralen
- Hlei, Joel Za et al. *Chin Church History*. Falam, Chin State, Myanmar: Zomi Theological College, 2007.
- Ahlstrand, Kajsa. "The History and Politics of Chin Christianity." *Swedish Missiological Themes* 90, 1 (2002): 129-35.
- Kim, Rebecca Y. "Second-Generation Korean American Evangelicals: Ethnic, Multiethnic, Or White Campus Ministries?" *Sociology of Religion* 65, no. 1 (2004): 19.
- Kim, Sharon. "Shifting Boundaries Within Second-Generation Korean American Churches." *Sociology of Religion* 71, no. 1 (2010): 98-122.

- Kvale, Steinar and Svend Brinkmann. *Interviews : Learning the Craft of Qualitative Research Interviewing*. 2nd ed. ed. Los Angeles, Calif.: Sage, 2009.
- Kisskalt, Michael. "Ethnic Churches in Europe a Baptist Response." edited by PF Penner and PP Penner, Neufeld Verlag, 2006.
- Min, Pyong G and Dea Y Kim. "Intergenerational Transmission of Religion and Culture: Korean Protestants in the Us." *Sociology of Religion* 66, no. 3 (2005): 263-82.
- Prill, Thorsten. *Global Mission on Our Doorstep : Forced Migration and the Future of the Church*. Münster: MV-Wissenschaft, 2008.
- Repstad, Pål. *Mellom Nærhet Og Distanse : Kvalitative Metoder I Samfunnsfag*. 4. rev. utg. ed. Oslo: Universitetsforlaget, 2007.
- Sakhong, Lian H. *In Search of Chin Identity: A Study in Religion, Politics and Ethnic Identity in Burma*. Copenhagen: Nias Press, 2003.
- Scherer, James A. and Stephen B. Bevans, (eds.) *New Directions in Mission and Evangelization: Faith and Culture Bk. 3*. New York: Orbis Books (USA), 1999.
- Scholte, Jan Aart. *Globalization : A Critical Introduction*. 2nd ed. ed. Basingstoke: Palgrave Macmillian, 2005.
- Shin, Eui H and Hyung Park. "An Analysis of Causes of Schisms in Ethnic Churches: The Case of Korean-American Churches." *Sociology of Religion* 49, no. 3 (1988): 234.
- Skårhøj, Rie and Søren Østergaard, (eds.) *Generation Happy Et Studie I Danske Teenagers Hverdagsliv, Værdier Og Livstolkning*. [København]: Unitas : CUR, 2005.
- Statistisk sentralbyrå, "Innvandrere og norskfødte med innvandrerforeldre 1. januar 2009"; Available from <http://www.ssb.no/emner/02/01/10/innvbef/>; Internet; accessed 26.mars 2010
- Statistisk sentralbyrå. "Personer med flyktningbakgrunn, etter landbakgrunn og spesifisert flyktningstatus. 1. januar 2009". Available from <http://www.ssb.no/emner/02/01/10/flyktninger/tab-2009-09-15-01.html>. Internet; accessed 15. januar 2010.
- World Council of Churches, "On Intercultural Hermeneutics." 185-95 In *New Directions in Mission and Evangelization: Faith and Culture Bk. 3*, edited by James A. Scherer and Stephen B. Bevans, New York: Orbis Books (USA), 1999.
- Vårt Land. 2009. "Tre Av Fem Innvandrere Har Kristen Bakgrunn." <http://www.vl.no/kristenliv/article4749672.ece>. Internet; accessed 11.02, 2010.
- Yang, Feggang and Helen R Ebaugh. "Transformations in New Immigrant Religions and Their Global Implications." *American Sociological Review* 66, no. 2 (2001): 269-88.

Øia, Tormod. *Innvandrerungdom - Integrasjon Og Marginalisering*. Vol. NOVA rapport ; 20/05, Oslo: Norsk institutt for forskning om oppvekst, velferd og aldring, 2005.