

Afrikansk pentekostalisme i Oslo

En religionsantropologisk case-studie av kosmologi og kjønn

Kristine Laundal



Masteroppgave i Religion og samfunn

Det teologiske fakultet

UNIVERSITETET I OSLO

2008

Forord

Jeg vil først og fremst rette en stor takk til de to menighetene som har tatt i mot meg med åpne armer og inkludert meg i deres fellesskap, på gudstjenester, bønnemøter, kvinnemøter og fester. Uten deres åpenhet hadde ikke dette prosjektet vært mulig å gjennomføre.

I disse to kirkene har jeg møtt mange flotte mennesker. Jeg vil spesielt takke de 8 som har tatt seg tid til å bli intervjuet og vært villige til å dele fra sine liv, sin tro og sine opplevelser ved det å være en del av disse kirkene.

Takk til Jone Salomonsen, min veileder, spesielt for gode råd i forbindelse med bruk av feltarbeid som metode, for hjelp til å ”åpne opp” mitt empiriske materiale og for å ha gitt meg nye perspektiver underveis.

Jeg vil også takke min nærmeste familie, min samboer Mathias og fantastiske venner for omsorg, kjærighet, oppmuntringer og tålmodighet. Jeg vil spesielt takke pappa for korrekturlesning og Siv Helén for uvurderlig hjelp i innspurten.

Takk til mine medstudenter, spesielt Anna, Arvild og Inger Johanne for mange gode innspill, mange hyggelige lunsjer og oppmuntringer underveis.

Kristine Laundal
Oslo, november 2008

Sammendrag

Denne oppgaven er en komparativ studie av to pentekostale menigheter i Oslo, med røtter i Afrika. De to kirkene har jeg valgt å kalle *Global Church* og *African Church*.

Med utgangspunkt i eget feltarbeid gir jeg beskrivelser av de to menighetene og plasserer dem innenfor to ulike pentekostale retninger. *Global Church* ble stiftet i Norge for få år siden på bakgrunn av pastorens kall om å reise som misjonær til Skandinavia. Kirken har et ønske om å være internasjonal og drive global misjon. *Global Church* er verken knyttet til en nasjonalitet eller en større kirke. Jeg karakteriserer menigheten som ny-pentekostal blant annet på grunn av forkynnelsen om pengeoffer og åndelige krigføring. Senior-pastoren og majoriteten av medlemmene i kirken kommer fra samme afrikanske område. *African Church* er en klassisk pentekostale kirke som er nært knyttet til sin moderkirke i Afrika. Kirkens pastor er utsendt fra moderkirken for en femårs-periode. I tillegg til pastor er kirken organisert med eldsteråd, diakoner/diakonisser og arbeidere. Utfra beskrivelsene jeg gir av kirkene bruker jeg betegnelsen diasporakirke om *African Church* og begrepet transnasjonal i beskrivelsen av *Global Church*.

Mitt hovedfokus i studien har vært kvinnene i de to menighetene og hvordan de relaterer seg til det "afrikanske" i sin trosretning. Kvinnenes vurdering av sin rolle i kirken og i hjemmet danner grunnlaget for å forstå hvordan de står i krysningspunktet mellom sin afrikanske bakgrunn og det norske samfunnet de lever i. De bruker Bibelen for å forklare sine roller, men medgir samtidig at deres vurderinger ligger nærmere en afrikansk forståelse av kvinnens rolle. Kvinnemøtene i *African Church* er et fellesskap hvor kvinnene deler fra sine liv og gir hverandre råd. Kirken brukes som arena for opplæring i hvordan man skal være afrikansk, kristen kvinne i Norge, hvordan afrikanske normer skal bevares og hvordan forholdet mellom menn og kvinner best kan fungere. Begge kirkene har en funksjon som surrogatfamilie for sine medlemmer. Denne funksjonen kan være et resultat av å være tvunget til å bryte med sin familie, like mye som et ønske om å knytte familiære bånd i et fellesskap som gir gjenkjennelse i form av en felles identitet. Surrogatrollen bygger på slektsforestillingen, som deles av de troende. I tillegg innebærer det moderne et nytt familiesystem, hvor kjernefamilien står som øverste ideal.

Case-kirkene forholder seg på forskjellige måter til sine afrikanske røtter. Mens *Global Church* legger liten vekt på medlemmenes afrikansk bakgrunn, bruker *African Church* den felles kulturen aktivt i møtene. Det har jeg blant annet vist gjennom kirkens forkynnelse om brudd med forfedre og ånder, og hvordan forbannelser tolkes og brytes.

Innhold

Sammendrag.....	3
Kapittel 1: Innledning.....	7
1.1 Innledning.....	7
1.2 Oppgavens kontekst.....	8
1.2.1 En global bevegelse.....	9
1.2.2 Forskningshistorie.....	10
1.3 Problemstilling og avgrensning.....	12
1.3.1 Begrepet "afrikansk".....	13
1.3.2 Norsk kontekst.....	14
1.3.3 Identitet.....	15
1.4 Begrepspresiseringer.....	16
1.4.1 Diaspora og transnasjonalitet.....	16
1.4.2 Kvinnelig synliggjøring og levd religion.....	17
1.4.3 Kosmologi – afrikansk og pentekostal.....	20
1.5 Innledende presentasjon av case-kirkene.....	21
1.6 Oppgavens struktur.....	22
Kapittel 2: Metode.....	24
2.1 Innledning.....	24
2.2 Metodiske grep.....	24
2.2.1 Case-studier.....	24
2.2.2 Utvelgelsen av case-kirkene og informantene.....	25
2.2.3 Kvalitativ metode.....	26
2.2.3.1 Observasjon.....	27
2.2.3.2 Intervju.....	28
2.3 Metodiske refleksjoner.....	30
2.3.1 Roller og makt.....	30
2.3.2 Refleksivitet.....	30
2.3.3 Mellom avstand og nærhet.....	32
2.3.4 Innenfra-perspektiv og utenfra-perspektiv.....	33
2.3.5 Tillit og respekt.....	34
2.3.6 Feltarbeid i egen by.....	35
2.4 Etske refleksjoner.....	36
2.5 Noen kommentarer om metodens begrensninger.....	38
Kapittel 3: Presentasjon av studiefeltet.....	40

3.1 Den pentekostale kosmologien og utviklingen av bevegelsen.....	40
3.1.1 Tro og praksis	40
3.1.2 Den pentekostale kosmologien.....	41
3.1.3 Historisk oversikt.....	43
3.1.4 Ny-pentekostalisme	45
3.2 Afrikansk pentekostalisme og afrikansk kosmologi.....	47
3.2.1 Afrikansk pentekostalisme	47
3.2.2 Afrikansk kosmologi.....	48
3.2.3 Pentekostalismens afrikanske røtter	50
3.2.4 Møtet mellom afrikansk og pentekostal kosmologi	51
3.3 Kvinner i pentekostalismen.....	53
3.4 Oppsummering	56
Kapittel 4: Presentasjon av case-kirkene.....	57
4.1 Innledning	57
4.2 Diaspora og transnasjonal religion	58
4.2.1. <i>African Church</i> som diasporakirke	59
4.2.2 <i>Global Church</i> som diasporakirke	60
4.3 <i>Global Church</i>	63
4.3.1 Roller og posisjoner	63
4.3.2 Kirkens møter.....	64
4.3.2.1 Forkynnelse: Offer og velsignelse	65
4.3.2.2 Bønn og faste	68
4.4 <i>African Church</i>	69
4.4.1 Roller og posisjoner	69
4.4.2 Kirkens møter.....	70
4.4.2.1 Forkynnelse	72
4.4.2.2 Bønn og faste	73
4.5 Oppsummering	74
Kapittel 5: Kjønnsmodeller i case-kirkene	75
5.1 Innledning	75
5.2 Kjønnsforskning og genussystemet.....	75
5.2.1 Evangelisk kristne kjønnsmodeller.....	76
5.2.2 Kjønnsmodellene i case-kirkene.....	78
5.3 Kvinnenes syn på ekteskapet og familielivet	80
5.3.1 Kvinnene i <i>Global Church</i>	80
5.3.2 Kvinnene i <i>African Church</i>	84
5.4 Bibelundervisning i <i>African Church</i>	86
5.4.1 Respekt, høflighet og manerer.....	88

5.5 Kvinnemøte: ”Kvinner åpner seg nå, sånn som blomster som har fått vann”	89
5.6 Oppsummering	95
Kapittel 6: Den afrikanske kosmologien i case-kirkene	96
6.1 Innledning	96
6.2 Slektssubstitutt og kjernefamilie	96
6.2.1 Familierelaterte titler og slektskapsassosiasjon	97
6.2.2 Graces historie: Utvelgelse av en ektefelle	98
6.2.3 Familie og slektskap som fellestrekk	100
6.3 Deltakelse	101
6.4 Onde ånder og forbannelser	103
6.4.1 <i>African Church</i> : ”Jesus takes away every curse that is in my family”	103
6.4.1.1 Forbannelser	105
6.4.2 <i>Global Church</i> : ”Breaking every curse, releasing every blessing”	108
6.5 Beskyttelse gjennom bønn, faste og pengeoffer	109
6.5 Oppsummering	110
Kapittel 7: Oppsummerende diskusjon og konklusjon	112
7.1 Oppsummerende diskusjon	112
7.2 Konkluderende betraktninger	114
7.4 Videre forskning	116
Litteraturliste	118
Vedlegg 1	125
Vedlegg 2	126
Vedlegg 3	127

Kapittel 1: Innledning

1.1 Innledning

Det er søndag ettermiddag og vi er samlet til gudstjeneste i en afrikansk kirke i Oslo. Hele menigheten står oppreist og lovsynger Gud akkompagnert av bass og trommer. Når lovsangen er over, tar pastoren i menigheten ordet. Han snakker engelsk, men alt han sier blir oversatt til norsk. Han snakker om tilbedelsen. ”Det handler om å forberede kroppen for Guds ånd, slik vi forbereder oss til et måltid, og slik vi vasker hendene for å ikke bli syke. Vi må lovsynge for å kunne bli klare til å ta imot Guds ord - maten fra Herren som gir oss et godt liv i Guds nærvær. Dette er en stor fest for Herren. Går du glipp av *worship* og *praise* kan du like godt bli hjemme. Det vi trenger i menigheten er å tilbe og lovprise Gud.”

Pastoren forteller om et mirakel som har skjedd i løpet av helgen. Menigheten har lenge bedt til Gud om penger for å gjennomføre et større vekkelsermøte. I helgen fikk de halvparten av det de trengte. Deres bønner er hørt. Selv om menigheten er liten i antall, virker Ånden sterkt blant dem. ”Vi må følge Guds visjon. Han har gitt oss visjonen og han vil gjennomføre den. Gud er mulighetenes Gud. Vi tror at ingenting er umulig for Gud!”, forkynner pastoren.

Det er klart for pengeoffer, som følges opp av lovsang. Rytmene til en afrikansk sang settes i gang. Alle afrikanerne til stede kjenner den. De begynner å danse foran scenen. Ei afrikanske kvinne ved siden av meg kvikner til og begynner å bevege seg, snart er også hun sammen med de andre foran scenen. Hun har sittet helt stille under møtet frem til nå. Det ser ut til at sangen vekker følelser hos henne. Kanskje følelser av et annet felleskap, ikke bare i troen og ånden, men også et fellesskap i gjenkjennelse av en felles kultur, historie og bakgrunn.

*

Vidt forstått er temaet for denne studien hvordan afrikanske pentekostale kristne i Norge skaper mening gjennom og aktivt relaterer seg til sin afrikanske bakgrunn. I tillegg til dette vil mitt hovedfokus være hvilken rolle kirken spiller som arena i afrikanske kvinners identitetsarbeid i møte med det norske, og de komplekse kjønnsmodellene som kirkene forvalter. Slik jeg har forsøkt å vise ved gjengivelsen fra møtet over, er opplevelsen av mirakler, sterke følelser, bønn, lovsang og dans viktige elementer i gudstjenesten. For å få frem det materialet som danner grunnlag for drøftingene, har jeg observert ca. 60 møter og

gjennomført åtte kvalitative intervjuer. Materialet for studien er fremskaffet gjennom feltarbeid i to afrikanske pentekostale kirker i Norge i 2007 og 2008.

1.2 Oppgavens kontekst

Pentekostalismen er en av retningene som inngår i den verdensvide karismatiske kristendommen. Karismatisk kristendom (fra det greske ordet *kharisma* som betyr nådegave) kjennetegnes ved at Åndens gaver blir vektlagt, blant annet tungetale, helbredelse og profetier. Betegnelsen brukes på en mangefasettert gruppe kirkesamfunn, som til sammen regnes for å være den raskest voksende kristne retningen i verden i dag, med rundt 500 millioner medlemmer på verdensbasis (Anderson 2004:1).¹

Pentekostalismen er hentet fra den engelske betegnelse på pinsebevegelsen.² Denne kommer fra det greske ordet *pentecoste*, den femtiende. Pinsen finner sted femti dager etter påske. Pinseunderet slik det er beskrevet i Apostlenes gjerninger, da apostlene ble fylt av Den Hellige Ånd, og de ”begynte å tale i andre tungemål etter som Ånden gav dem å forkynne” (Apg 2,4), er et forbilde for bevegelsen. Jeg har valgt å bruke betegnelsen pentekostalisme om bevegelsen og kirkene gjennom hele oppgaven.

Pentekostalismens startpunkt regnes for å være året 1906. Den afroamerikanske baptistpastoren William J. Seymour hadde lenge talt om en ny pinse slik det var beskrevet i Apostlenes gjerninger (Cox 1995:45), og var nå invitert til Los Angeles for å tale. I et lagerlokale i Azusa Street, med en samling bestående av svarte og hvite, menn og kvinner fra alle samfunnslag (Hollenweger 1997:20), fant vekkelsen sted. Her falt det Cox (1995) beskriver som ’ilden fra himmelen’: ”There were songs and testimonies, spontaneous sermons and exhortations, joyous shouts and prayers punctuated by sobs and tears. There were intercessions for the sick” (Cox 1995:57). Det oppsiktsvekkende med vekkelsen i den tiden den oppstod, var den egalitære holdningen til kjønn, rase og status - for Ånden var alle mennesker like. Den klassiske pentekostalismen springer ut fra denne vekkelsen. I årene som fulgte spredte den seg til hele verden gjennom aktiv misjon. Videre har bevegelsen utviklet seg i mange retninger, og man kan i dag skille mellom tre hovedtyper i den globale konteksten: (1) klassisk pentekostalisme; (2) den karismatiske vekkelsesbevegelsen; og (3) pentekostale, eller ’pentekostal-lignende’ uavhengige kirker (African Independent

¹ Anderson referer her til Barrett, David B. and Johnson, Todd M 2003. ’Annual Statistical Table on Global Mission: 2003’, *International Bulletin of Missionary research* 27:1 s. 25. Dette er tall som varierer sterkt ut fra hva som inkluderes i definisjonen. David Martin (2002:1) foreslår et mye lavere tall – 250 millioner

² *Pentecost* er det engelske ordet for pinse. *Pentecostalism* er det engelske ordet for pinsebevegelsen

Churches/African Indigenous Churches) i det som tidligere ble betegnet som den tredje verden (Hollenweger 1997:1). På 1970-tallet, som del av den karismatiske vekkelsen, oppstod det som i dag kalles ny-pentekostalisme. I motsetning til den klassiske pentekostalismen som vektlegger tungetale, streng moral, Jesu gjenkomst og evig frelse, vektlegger ny-pentekostalisme åndelig krigføring, eksorsisme, øyeblikkelig helbredelse og personlig velstand (Stålsett 2006:4).³

1.2.1 En global bevegelse

Pentekostale menigheter i Oslo med afrikanske røtter er en del av et større nettverk. Den største andelen pentekostale kristne i verden i dag finnes i ”sør”. Betegnelsen land i “sør” innebærer land i Afrika, Latin-Amerika og sør-Asia, det vil si land som tidligere gikk under betegnelsen den tredje verden eller utviklingsland og som også kan betegnes som to-tredjedelsverden eller majoritetsverden.

Siden vekkelsen i Azusa Street i 1906 har det blitt drevet aktivt misjonsarbeid, blant annet i Afrika. Etter hvert har åpenheten og utvekslingsmulighetene globaliseringen representerer, spilt en viktig rolle i spredningen og forankringen av kristendommen i disse landene. Kontakten med kirker andre steder i verden, inspirasjon fra ”vesten” med budskap om velstandsøkning og bruk av ny teknologi for informasjonsspredning har vært viktige årsaker til utviklingen. Foruten globalisering er det en rekke faktorer som kan ha hatt betydning for den enorme vekkelsen pentekostalismen har opplevd globalt: urbanisering (Martin 2002, Furre 2006), modernisering og overgangen til et postmoderne samfunn (Martin 2002), fattigdom, deprivasjon, og inkorporeringen av elementer fra tradisjonelle praksiser (Jenkins 2002, Cox 1995). Den sveitsiske teologen Walter Hollenweger har påvist en klar forbindelse mellom pentekostalismen og afrikansk spiritualitet, som kan være med på å forklare bevegelsens oppslutning i Afrika. Denne forbindelsen uttrykkes i muntlig liturgien, narrativ teologi, aktiv deltakelse, inkludering av drømmer og visjoner og forholdet mellom kropp og sjel som manifesteres i helbredelsen (Hollenweger 1997:18f). Også den engelske religionsforskeren Roswith Gerloff har, i forlengelsen av Hollenwegers arbeid, satt frem en tese der hun hevder at pentekostalismens globale innflytelse skyldes at det startet som ”recovery of *African elements* in the midst of white America” (Gerloff 2004:13). Den norske teologen Jone Salomonsen påviser hvordan rituelle elementer reiste fra Afrika til Amerika

³ I kapittel 3 vil jeg gi en grundig beskrivelse av bevegelsens begynnelse og utvikling.

gjennom slavetransporten, og hvordan de vendte tilbake, men i en ny form, gjennom fremmarsjen av den pentekostale bevegelsen i Afrika (Salomonsen 2008).

Pentekostalismen blir av flere omtalt som en bevegelse med evne til å reise. Som produkt av sin tid reiser bevegelsen videre med sine nye medlemmer, fra Afrika til Europa som danner nye menigheter der de kommer. Denne ferden fra “sør” til “nord” kan ha ulike motivasjon og årsak for dem. De er flyktninger, jobbsøkere, studenter og migranter med håp om en bedre fremtid. De er også pastorer og predikanter som leser Bibelen og misjonsbefalingen, og som i likhet med alle misjonærer før dem følger sitt kall og forkynner der behovet er størst, - i det ”sekulariserte nord” (Davie 2002:85). Det tradisjonelle bildet av misjon er snudd opp ned, og vår forestilling om å frelse mennesker i “sør” har fått sitt gjensvar i misjonen fra “sør” til “nord”. Misjonsbefalingens krav om å gjøre alle mennesker til Jesu disipler, taler tilsynelatende like tydelig til afrikaneres trang til å reise ut som det gjorde for europeiske misjonærer som dro til Afrika, Asia og Latin-Amerika i begynnelsen av forrige århundre. I den globaliserte verden vi lever, beveger også religioner seg sammen med mennesker. Slik pentekostalismen på begynnelsen av forrige århundre ble introdusert for afrikanerne, kommer afrikanere i dag til Norge og etablerer kirker her.

1.2.2 Forskningshistorie

Pentekostalismens raske vekst har ført til en oppblomstring av forskning på feltet. Den norske teologen Nils Bloch-Hoell (1956) var blant de første til å skrive en akademisk avhandling om pentekostalismens historie.⁴ Internasjonalt finnes en rekke forskere som har gjort betydelige arbeider om blant annet pentekostalismens historie, teologi, misjon og spredning globalt. Allerede i 1965 utførte den britiske sosiologen Malcolm Calley en studie av afrikansk-karibiske pentekostale i Storbritannia (Anderson 2004:166). Jeg finner det nødvendig å nevne noen av de mest sentrale forskerne jeg har støttet meg til i min studie. En av de toneangivende forskerne på global pentekostalisme er Walter Hollenweger (1997, 1999). Jeg viser blant annet til hans arbeid knyttet til pentekostalismens afrikanske røtter. Hollenweger er selv tidligere pentekostal pastor. Også Allan Anderson (1993, 1999, 2004) er tidligere pentekostal pastor. Han har blant annet gjort omfattende studier av pentekostalisme i Afrika. Den amerikanske religionshistorikeren Philip Jenkins (2002, 2006) har gjort betydelige arbeider

⁴Avhandlingen: *Pinsebevegelsen. En undersøkelse av pinsebevegelsens tilblivelse, utvikling og særpreg med særlig henblikk på bevegelsens utforming i Norge*. Oslo : 1956. I 1964 boken: *The Pentecostal movement*, Oslo: Universitetsforlaget og London: Allan & Unwin

om kristendommens utbredelse i ”sør”. Den amerikanske teologen Harvey Cox (1995, 2006) er også sentral i forståelsen av pentekostalismen globalt. Han har blant annet bidratt i det norske forskningsprosjektet *Religion in a Globalized Age*⁵ ledet av teolog Sturla Stålsett. Her har, foruten Stålsett og Cox, historiker og teolog Berge Furre (2006, 2008) og teolog Jone Salomonsen (2006, 2008) vært bidragsytere til bøkene prosjektet har resultert i.⁶ Ny-pentekostalisme er et sentralt tema i denne forskningen, og Furre kan regnes som en foregangsmann på dette feltet.

Jeg drar veksler på studier av pentekostale innvandrermenigheter i USA og Europa i mine analyser, deriblant den nederlandske antropologen Rijk van Dijks forskning på ghanesiske pentekostale migranter i Nederland. I forskningen som er gjort på kvinner innenfor pentekostalismen globalt viser jeg blant annet til den amerikanske religionsviteren R. Marie Griffiths studie av den evangelisk kristne kvinneorganisasjonen, *Aglow Fellowship* i USA (1997). Jeg viser også til den britiske sosiologen Bernice Martins studie av pentekostale kvinner i Latin-Amerika (1998, 2003) og den sør-afrikanske teologen Sarojini Nadars studie av indiske pentekostale kvinner i Sør-Afrika (2004).

Det er foreløpig forsket lite på norske pentekostale innvandrermenigheter, og ingen studier er til nå publisert om afrikanske pentekostale menigheter i Norge. I norsk sammenheng finnes det derimot en mengde litteratur som fremstiller pentekostal utvikling i Norge, pentekostal teologi og misjonshistorie,⁷ og det har blitt skrevet hovedfags- og masteroppgaver som tar for seg forskjellige norske pentekostale og karismatiske menigheter.⁸ *Pentekostalt Senter for Ledelse og Teologi* ble startet i 2002 i samarbeid med Det teologiske Menighetsfakultet. Senteret utvikler og arrangerer kurs både på bachelor-, master- og doktorgradsnivå.⁹

⁵ Den internasjonale konferansen 'Spirits of Globalization: Cross-cultural and Theological Perspectives on (Neo-)Pentecostalism and Experiential Spiritualities' ble avholdt ved Det teologiske fakultet, Universitetet i Oslo i 2004 som en del av forskningsprogrammet *Religion in a Globalized Age: Transfers and Transformations, Integration and Resistance*.

⁶ Stålsett, Sturla S. (red.) 2006. *Spirits of Globalization. The Growth of Pentecostalism and Experiential Spiritualities in a Global Age*. London: SCM og Stålsett, Sturla (red.) 2008. *Religion in a Globalized Age. Transfers & Transformations. Integration & Resistance*. Oslo: Novus Press

⁷ Innen disse forskningsområdene vil jeg trekke frem teolog Tormod Engelsviken som har også markert seg innen forskning pentekostal teologi og misjon. Geir Lie har gjort en rekke forskning på den pentekostale bevegelsen i Norge. Han driver blant annet Refleks forlag (<http://www.refleks-publishing.com/index.html>) og har vært redaktør for *Norsk pinsekristendom og karismatisk fornyelse: ettbinds oppslagsverk*. Oslo: Refleks-Publishing (2008). Bergstøl, Ole Asbjørn 2006. *Åndsåp: pinseteologi gjennom 100 år*. Skjetten: Hermon. Store deler av denne litteraturen er dessuten skrevet av pinsevenner tilknyttet forskjellige menigheter i Norge.

⁸ Kari Austigard leverte våren 2008 masteroppgaven ”En empirisk studie av Den spansktalende gruppen i Salemkirken i Oslo” ved Det teologiske menighetsfakultet. Også dette er en studie av en pentekostal innvandregruppe

⁹ Informasjon hentet fra nettsidene www.plt.no. Senteret er i dag slått sammen med Baptistenes Teologiske Seminar under Høyskole for ledelse og Teologi

Stadig flere nye pentekostale kirkesamfunn etableres i Norge, hvor medlemmene har felles geografisk opphav. Min motivasjon for arbeidet med denne oppgaven er blant annet å bidra til ny kunnskap om et felt der lite foreløpig er gjort i en norsk kontekst. På grunn av lite forskning på feltet vil deler av oppgaven ha et deskriptivt preg, gjennom bruk av narrativer for å beskrive møter og gudstjenester. Oppgaven er en komparativt studie av to pentekostale menigheter i Oslo. I likhet med pastorene, er majoriteten av medlemmene i begge menighetene av afrikansk opprinnelse. Tilknytningen til afrikansk kultur er synlig i begge kirkene, men de har samtidig svært forskjellig struktur, form og historie og forkynnelse. Ifølge Statistisk sentralbyrå var det per 1. januar 2006 36 768 førstegenerasjonsinnvandrere fra Afrika i Norge (Forgaard og Dzamarija 2006:11).¹⁰ De to kirkene jeg har studert har anslagsvis 150 medlemmer av afrikansk opprinnelse til sammen.

1.3 Problemstilling og avgrensning

Det spørsmålet jeg søker å besvare i denne studie er følgende: Hvordan relaterer pentekostale menigheter i Norge, med afrikanske røtter, seg til det ”afrikanske” i sin trosoppfatning, og hvilken betydning har denne relasjonen for kvinnelige afrikanske medlemmers religiøse og sosial orientering i møte med en norsk kontekst? Gjennom bruk av intervjuer og observasjon i to forskjellige kirker i Oslo vil jeg vise hvordan de på ulik måte relaterer seg til og gjør bruk av sine afrikanske røtter og hvordan kvinnene på forskjellig måte bruker kirkene som arena for å gjenskape sin religiøse og sosiale identitet i Norge. Jeg vil vise hvordan disse kvinnene lever i krysningspunktet mellom det afrikanske og det pentekostale i den nye konteksten, og hvordan de på forskjellig vis nyttegjør seg av det afrikanske som religiøs identitetsmarkør. Dette henger igjen nøye sammen med hvordan case-kirkene på ulikt vis relaterer seg til sine afrikanske røtter.

Kirkene og deres afrikanske røtter vil danne bakgrunnen i oppgaven. For å tydeliggjøre kontrasten mellom det ”afrikanske” og det ”norske” vil jeg benytte kosmologi som et analytisk grep.¹¹ Jeg vil utforske hvordan pentekostal kosmologi skapes og i hvilken grad afrikansk kosmologi gjenskapes i pentekostale afrikanske kirker i Norge. Som nevnt er forbindelsen mellom afrikansk og pentekostal trospraksis og rituelle praksis påvist av Hollenweger (1997) og Salomonsen (2008). Jeg ønsker å identifisere afrikanske elementer i

¹⁰ Eget, mors eller fars fødeland for utenlandsfødte med to utenlandsfødte foreldre, ellers Norge (Forgaard og Dzamarija 2006:11).

¹¹ Begrepet kosmologi vil jeg definere tydeligere senere i kapitlet. Begrepene pentekostal kosmologi og afrikansk kosmologi kommer jeg nærmere inn på i kapittel 3.

de pentekostale praksisene til afrikanere i Norge. Et hovedfokus i analysen av hva som blir bragt med og hva man etterlater av afrikanske tradisjoner når et kristent trosfellesskap med afrikanere etableres utenfor Afrika.

I denne studien fokuserer jeg særlig på hvordan kvinners religiøse og sosiale orientering skapes i krysningpunktet mellom det pentekostale og det afrikanske i en norsk kontekst. Pentekostalismen har på verdensbasis vist seg å tiltrekke seg kvinner. Kirken er en arena hvor kvinner får en stemme. Det er et fellesskap hvor de møter hverandre og deler opplevelser og erfaringer, og det er et trosfellesskap der de sammen med andre troende kan be til, prise og erfare Gud. I tillegg arbeider kvinnene med å forme sin identitet som kvinner innenfor en kirkelig diskurs og lærer hverandre opp til hvordan man skal leve som pentekostale kvinner i diaspora. Ved å fokusere på kvinner har jeg kunnet trenge dypere inn i hvordan pentekostale kirker for afrikanere virker i Norge. Først og fremst har det at jeg selv er kvinne gitt meg innpass i fora hvor kvinner samles. Kvinnene er dessuten også organisert i egne fellesskap i større grad enn menn. Å observere disse fellesskapene har gitt nyttig kunnskap om hvordan overføringen fra og transformasjonen av det afrikanske skjer.

Jeg har valgt å gjennomføre en komparativ case-studie av to kirker. Case-studier kan defineres som empirisk forskning som undersøker et samtidig avgrenset fenomen i sin hverdagslige kontekst (Yin 2003:13). Det er inngående studier av utvalgte enheter, der båndene mellom fenomenet og konteksten ofte ikke er helt tydelige (ibid). Min case-studie er både beskrivende og fortolkende, og avgrenset til to konkrete kirker.

1.3.1 Begrepet "afrikansk"

Studien er gjort av afrikanske menigheter i Norge og begrepet *afrikansk* blir brukt i en rekke sammenhenger gjennom oppgaven. Dette er en upresis betegnelse på mennesker som kommer fra forskjellige land og kulturer innenfor et stort og mangfoldig kontinent. Begrunnelsen for bruken av dette generelle begrepet er gjort på bakgrunn av flere vurderinger. For det første er afrikansk en merkelapp informantene i de to case-kirkene setter på seg selv når de omtaler sin selvforståelse, sin gruppetilhørighet og sine praksiser. For det andre brukes begrepet i store deler av forskningslitteratur som viser til mennesker fra det afrikanske kontinentet eller deres kulturelle praksiser. Også når det er snakk om tradisjonell religiøsitet, blir begrepet afrikansk av flere brukt som en generell forståelse. For det tredje har jeg valgt å anonymisere informantenes etniske opprinnelse og kirkenes nasjonale tilknytning. Gjennom bruken av *afrikansk* overholder jeg derfor de etiske retningslinjer jeg har lagt som premiss for

observasjonen og intervjuene. For det fjerde brukes afrikansk for å markere en motsats. Når jeg skriver om det afrikanske verdensbildet, afrikansk forståelse eller verdigrunnlag videre i oppgaven, er dette som en motsats til det norske, ”vestlige” eller moderne. Dette er konstruerte motsetninger som ikke gir uttrykk for de store variasjonene som finnes i alle samfunn og kulturer. Disse motsetningene får likevel frem et relevant og interessant perspektiv som er nyttig for å forstå den ”annerledesheten” informantene mener å føle og som også diasporatilværelsen innebærer.

1.3.2 Norsk kontekst

Den norske konteksten inngår i motsetningsforholdet til det afrikanske. Når jeg karakteriserer det norske samfunnet som moderne, er ikke dette nødvendigvis en motsetning til et afrikansk samfunn. Dette finner jeg belegg for hos den israelske professoren Shmuel N. Eisenstadt som bruker begrepet ”multiple modernities” for å forstå verden bestående av et mangfold av moderniteter ”a story of continual constitution and reconstitution of a multiplicity of cultural programs” (Eisenstadt 2002:2) Videre skriver han:

One of the most important implications of the term ”multiple modernities” is that modernity and Westernization are not identical; Western patterns of modernity are not the only ”authentic” modernities, though they enjoy historical precedence and continue to be a basic reference point for others (Eisenstadt 2002:2f).

Eisenstadt utfordrer her for det første oppfatningen av at moderniseringen av samfunn følger den samme utviklingen, og for det andre oppfatningen om at Europa er det ledende samfunnet innen moderniseringsprosessene (Davie 2002:157).

Jeg vil ikke gå inn i dype karakteristikker av det norske samfunnet spesielt eller ”vesten” generelt, men fremheve noen trekk ved religiøsiteten i Norge og Europa. Trekkene blir gitt for å markere et skille mellom afrikanske, slik informantene ser det.

I en europeisk kontekst forklarer den britiske religionssosiologen Grace Davie religiøsiteten som ”personal, detached and heterogeneous” (Davie 2002:8). Den franske religionssosiologen Danièle Hervieu-Léger forklarer at religiøsitet i Europa i dag i stor grad er et personlig valg, som gjøres etter en lang spirituell reise, hvor mulighetene til å kombinere elementer fra flere religioner er mulig (Hervieu-Léger 2006:48). Europeere beveger seg, mer enn noen andre, bort fra modellen for praktiserende troende, da strukturene for overføringen av religiøs identitet ikke er opprettholdt på samme måte som tidligere (ibid). Davie karakteriserer religiøsitet i Europa med begrepet ”believing without belonging”. I dette legger hun at de religiøse følelsene og opplevelsene blant europeere ikke er svekket selv om

deltakelsen i kirkelige ritualer har gått ned (Davie 2002:5). Hun betegner befolkningen i vest-Europa som ”un-churched”, fremfor å bruke betegnelsen sekulære (ibid). Hervieu-Léger mener at man heller på bakgrunn av at mange europeere fortsatt karakteriserer seg som kristne, kan snu dette begrepet og si at situasjonen i Europa er preget av ”belonging without believing”(Hervieu-Léger 2006:48). Denne vendingen begrunner Hervieu-Léger i forståelsen av religion som en form for kollektivt minne. Hun argumenterer for at europeiske moderne samfunn ikke er mindre religiøse fordi rasjonaliteten har økt, men på grunn av en manglende evne til å opprettholde et kollektivt minne om kjernen av deres religiøse eksistens (i Davie 2002:18) Davie viser til Hervieu-Léger når hun skriver om en ”vicarious”, stedfortredende religion. Ifølge henne er et stort antall europeere tilfredse med at kirker og deres besøkende ”enacts a memory on their behalf” (Davie 2002:19). De fleste ønsker å tilhøre et religiøst samfunn, noe som særlig kommer til syne ved spesielle anledninger i livet og ved nasjonale krisesituasjoner (ibid). En grad av sekularisering kan man påvise ved at kirkens og religionens rolle har blitt svekket, eller dens gyldighetsområder har blitt innsnevret. Ved at religionen i større grad har blitt en privatsak, er den også mindre gjeldende ”som referanseramme for livs- og verdensanskuelse og som regulator av livsstil og moral” (Repstad 2000:102).

Likestillingen i Norge er et av punktene informantene reagerer sterkt på ved det norske samfunnet. I Norge vurderes likestilling mellom kjønnene som idealet både innen familien, yrkesliv og i samfunnet generelt. På 1970-tallet ble det utviklet en offentlig likestillingspolitikk i Norge. Utviklingen frem til i dag har ført til at Norge er blant de fremste landene i verden når det gjelder likestilling mellom kjønnene, allikevel finnes det en rekke utfordringer på dette området, særlig knyttet til religion og kultur.¹²

1.3.3 Identitet

Identitet er et vidt begrep som er vanskelig å definerer (Eriksen 2001:36). Det gir uttrykk for både menneskers og gruppers selvforståelse. Stuart Hall foreslår at identitet er en produksjon som aldri fullendes, en prosess som hele tiden pågår i individet (Hall 1990:222). Mens individualitet gir uttrykk for menneskets personlige identitet, hva som gjør det forskjellig fra andre, er gruppeidentitet likhetstrekk som binder en gruppe sammen (Eriksen 2001:39). Gruppeidentiteten kan være kulturell identitet. Ifølge Hall kan kulturell identitet forstås på minst to måter. Den første måten er som en felles kultur, der fokuset ligger på den felles

¹² Informasjonen om likestilling i Norge er hentet fra www.ldo.no/no/ (Likestillings- og diskrimineringsombudet).

historie og avstamning mennesker fra samme kultur deler (Hall 1990:223). Den andre måten er å se at selv om det finnes mange likhetstrekk, finnes det også dype og klare forskjeller. I denne forståelse handler kulturell identitet om ”’becoming’ as well as of ’being’” (Hall 1990:225). Den norske sosialantropologen Thomas Hylland Eriksen (2001:39) trekker frem identitet i forhold til kjønn og familie. Dette er to viktige markører i forhold til utvikling av egen identitet, noe som vil komme til syne i min analyse. For det første, ”[a]lle samfunn skiller mellom menn og kvinner, selv om det varierer hvilken betydning man legger i kjønnsforskjellene” (ibid) og for det andre, er familien et ”sentralt ankerfeste for identitet over det meste av verden” (ibid). Jeg vil også omtale identitet i forholdet til religiøsitet og kultur i studien. Jeg bruker altså begrepet identitet i deler av oppgaven, men jeg har ikke gjort plass til en større begrepsdiskusjon. Rolleaspektet, i forbindelse med kjønn, kirke og familie, vil være et sentralt perspektiv, og jeg vurderer dette som del av et større identitetsarbeid.

1.4 Begrepspresiseringer

1.4.1 Diaspora og transnasjonalitet

Transnasjonal migrasjon kan beskrives som ”a social process whereby migrants operate in social fields that transgress geographic, political, and cultural borders” (Brettell 2000:104 i Cochrane 2008:47¹³) eller som betegnelse på ”the processes by which immigrants build social fields that link together their country of origin and their country of settlement” (Schiller et al. 1999:1 i Cochrane 2008:47¹⁴). Definisjonene gir uttrykk for en menneskelig bevegelse eller forflytning som peker ut over et bestemt samfunn, kultur eller nasjon, men som innebærer en sammenheng mellom opprinnelseslandet og landet man slår seg ned (Cochrane 2008:47). Som en del av transnasjonal migrasjon er også religion ofte sentral. I min studie vil jeg bruke begrepene diaspora og transnasjonal religion som religiøs globalisering.

Diasporabegrepet har tradisjonelt vært knyttet til den jødiske bosetningen utenfor Palestina. Det ble først brukt i bibelsk tid om det jødiske folks opphold i babylonsk

¹³ Cochrane refererer til Brettell, Caroline 2000. ”Theorising Migration in Anthropology: The Social Construction of Networks, Identities, Communities, and Globalscapes” i: Brettell, Caroline and Hollifield, James F. (red.) *Migration Theory: Talking Across Disciplines*. New York: Routledge s. 97-135.

¹⁴ Cochrane refererer til Schiller, Nina Glick, Basch Linda and Blalnc-Szanton, Cristina 1999. ”Transnationalism: A New Analytic Framework for Understanding Migration.” i: Vertovec, Steven and Cohen, Robin (red.) *Migration, Diasporas and Transnationalism*. The International Library of Studies on Migration #9. Cheltenham:Edward Elgar Publishing s. 26-49.

fangenskap. Ordet *diaspora* er gresk og betyr ”to scatter”¹⁵ som igjen henviser til og henspiller på et folks spredning til forskjellige steder i verden (Juergensmeyer 2003:5; Cohen 1997:ix). Begrepet brukes nå i videre forstand om etniske eller religiøse grupper som lever i andre områder enn sine hjemområder. I det nye fellesskapet opprettholdes en form for relasjon til området og kulturen de har reist fra. Religion spiller ofte en viktig rolle som felles identitetsmarkør for mennesker som lever i diaspora, enten som bærer av kulturelle elementer eller gjennom en særegen form for utøvelse. Ifølge den amerikanske statsviteren William Safran (1991:83-84 i Clifford 1994:304-305) er en av karakteristikkene av en diasporagruppe at de opprettholder et minne om hjemlandet. Dette kan komme til uttrykk gjennom hvilken plass kulturelle elementer har i fellesskapet.

Juergensmeyers mener *transnasjonal religion* er preget av at den blir sett på som større enn noen lokal gruppe og derfor ikke kan begrenses til en kultur eller et område. De religiøse ideene er av universell karakter og de skal være tilgjengelige for alle (Juergensmeyer 2003:7f). Selv om transnasjonale religioner er ”ekspansjonsreligion”, har også disse geografiske og kulturelle røtter (ibid). Det interessante med transnasjonale religioner er, ifølge Juergensmeyer, deres evne til å overgå enhver spesifikk regions krav (Juergensmeyer 2003:8).

1.4.2 Kvinnelig synliggjøring og levd religion

Fra alle kontinenter rapporteres det om en overvekt av kvinner i pentekostale kirker. På den ene siden regnes pentekostalismen for å være en konservativ bevegelse som vurderer Bibelen som Guds ufeilbarlige ord, der kvinners rolle blir sett i lys av Paulus’ brev, med den konklusjon at kvinnen har en underordnet rolle i forhold til mannen, både i kirken og i hjemmet. På den andre siden kjennetegnes pentekostalismen av et mer egalitært syn på kjønn som gir kvinner muligheter som de ikke har i andre kristne kirker. Kvinner mottar, i likhet med menn, de spirituelle gavene til å tale, helbrede og profetere. I den bibelske pinseberetningen tolker Peter det som skjer i lys av de gammeltestamentlige profetiene: ”Jeg vil utøse min Ånd over alle mennesker. Sønner og døtre hos dere skal tale profetiske ord” (Apg 2, 17). Profetioppfyllelsen blir trukket frem som bekreftelse på at Ånden virker uavhengig av kjønn.

I land i “sør”, hvor pentekostalismen særlig har spredd seg blant fattige deler av befolkningen, har det sterke fokuset på moral og familieverdier blitt trukket frem som en av

¹⁵ På norsk: å så over eller å spre.

de viktigste forklaringene på kvinners deltakelse (Jenkins 2002¹⁶). Cox (1995:137) hevder det er liten tvil om at ”women have become the principal carriers of the fastest growing religious movement in the world”. Ifølge Cox er familieplanlegging et av flere bevis på at det kvinner lærer i kirkene drar de nytte av i flere sammenhenger (ibid¹⁷). I mange samfunn hvor mannens dominans har preget både familie og samfunn har kvinner igjennom den pentekostale forkynnelsen og kirken fått støtte til å innføre ny disiplin og moral som gir positive ringvirkninger for familien.

Fokuset jeg retter mot menighetenes kvinner kan forstås som et synliggjøringsprosjekt. Jeg ønsker å få frem kvinnenes historier og erfaringer i forbindelse med å flytte til Norge og etablere seg i menigheter her. De fleste kvinnene i de to menighetene har flyttet til Norge i voksen alder. Enkelte har vært tilknyttet kirker i hjemlandet, flere har blitt introdusert for pentekostal kristendom i Norge. I intervjuene har de gitt beretninger om sine liv i Afrika og Norge. Omvendelsen er sentral i historiene, den markerer skillet mellom livet før og etter at de møtte Gud. Den britiske sosiologen Bernice Martin (1998:131) understreker at ”telling and retelling the stories of their own, personal, individual salvation is at the heart of their evangelism, their worship and their self-understanding” - deres troshistorier og livshistorier er tett sammenvevd.

Jeg vil i studien vise at kirken inntar en rolle som surrogatfamilie for slekten de har forlatt i Afrika. Kirken er et sted hvor de deler fra sine liv og sine erfaringer og lærer av hverandre, et rom hvor deres historier blir synliggjort og hvor de blir hørt i fellesskap med andre kvinner. Den forflytning de har foretatt ved å flytte til Norge, preger deres liv, tro og selvforståelse. Begrepet *levd religion* (*lived religion*) er en tilnæringsmåte for å forstå hvordan mennesker praktiserer sin religion, hvordan religiøse praksiser velges, forhandles og skapes både innenfor kirkelige strukturer, utenfor i deres daglige liv og i mangfoldet av offentlige rom (Griffith 2006:xvi). Begrepet har sin opprinnelse i fransk religions sosiologi,¹⁸ og fungerer som en samlebetegnelse på praksisene som utgjør enkeltmenneskers religiøse virkelighet. R. Marie Griffith hevder at fokuset i *levd religion* i hovedsak har vært på mennesker som har opplevd sammenbrudd på grunn av sosiale, politiske eller historiske

¹⁶ Jenkins referer her til Brusco, Elizabeth 1995. *The Reformation of Machismo*. Austin: University of Texas Press

¹⁷ Cox henviser også til Elizabeth Brusco's PhD-avhandling: ”The Household Basis of Evangelical Religion and the Reformation of Machismo in Colombia”, City College of New York 1986, som senere utkom som boken *The Reformation of Machismo* (1995).

¹⁸ Stammer fra begrepet *la religion veçue*, satt frem av Gabriel Le Bras. Utgangspunktet var en kvantitativ studie av katolsk praksis. Oppgaven var å differensiere en gruppe katolikker fra en annen ut fra deres religiøse handlinger og praksis (Hervieu-Léger 1998:22).

omstendigheter. Under slike dynamiske forandringer har et mangfold av kreative måter å bruke religionen på, oppstått. Kvinner har som et resultat av dette blitt hovedpersoner i studiene av *levd religion* (Griffith 2006:xvii). Det har vært av særlig interesse for forskere å forstå hvordan kvinner i mannsdominerte religioner skaper religiøse praksiser og forhandler om sin tro.

Det finnes en rekke modeller for hvordan man ser på kjønn i samfunnsvitenskapelig, humanistisk og historisk forskning. Differensieringer mellom kjønnene finnes i alle kulturer, oppgaver og roller er fordelt på forskjellige måter. De mest iøynefallende kjønnsforskjellene er de biologisk som knyttes til kroppen og dens funksjoner. Det råder liten tvil om disse biologiske forskjellene på kjønnene. Diskusjonene innen kjønnsforskningen omhandler derimot hvor stor betydning disse forskjellene har. Siden 1970-tallet har det vært vanlig innen kjønnsforskningen å skille mellom "sex" og "gender".¹⁹ "Sex" viser til det biologiske kjønn, "kjønn i kroppslig mening som noe medfødt og bestemt av fysiologiske prosesser" (Gilhus og Mikaelsson 2001:157). "Gender" viser til det sosiale og kulturelle aspektet ved kjønn både på et individplan og et samfunnsplan. Kjønnenes innhold og forskjeller skapes og opprettholdes i kulturen og samfunnet man lever i. Dette skillet mellom kjønn som biologisk og som sosialt og kulturelt betinget har også preget forskjellige fløyer innen tidlig kjønnsforskning. På den ene siden er det de som mener kjønn er noe man er lært opp til å praktisere på bestemte måter. De mener i tillegg at grunnlaget for forskjellene som finnes mellom kjønnene er et resultat av denne sosiale og kulturelle påvirkning. Simone de Beauvoir er en av representantene for dette synet. Ytterpunktet på den andre siden er de som har en biologisk deterministisk tilnærming til kjønn. Kjønn forklares som en medfødt kategori. Kjønnforskjeller som roller og makt forklares da ut fra en biologisk forutbestemthet. Skillet mellom "sex" og "gender" har fungert som argumenter mot den biologiske determinismen (Gilhus og Mikaelsson 2001:157), men disse to tilnæringsmåtene jobber i dag i stor grad sammen, og det er kunnskapen om mangfoldets betydning som settes i fokus (Lorentzen og Mühleisen 2006:24). Jeg vil i kapittel 5 trekke frem Yvonne Hirdmans (1988) teori om genussystemet som en måte å begrepsfeste kjønnshierarkiet (Bondevik og Rustad 2006:49), i tillegg til evangeliske kjønnsmodeller som bakgrunn for å forstå hvordan case-kirkene forholder seg til kjønn.

¹⁹ Dette er en trend som nå er i ferd med å endres. Nyere kjønnsforskning stiller spørsmålstegn med om det er nødvendig å trekke opp et slikt skille.

1.4.3 Kosmologi – afrikansk og pentekostal

Jeg benytter meg av kosmologi som et analytiske grep i min studie. Dette kan begrunnes ut fra feltarbeid som metode. Ved hjelp av dette begrepet ønsker jeg å få frem at mitt anliggende ikke er teologisk, men går i retning av en religionsantropologisk tilnærming, hvor menneskers fortellinger, heller enn på tekst, danner grunnlaget.

Kosmologi er læren om universet som helhet. En lang rekke praksiser og forestillinger inngår i dette begrepet. De er blant annet knyttet til verdens opprinnelse og verdensbildet, naturen, land, Selvet, slektskap, opphav, Gud og ånder, forholdet mellom levende og døde, forbannelser og krefter i universet. Jeg skal konsentrere meg om to kosmologier i denne oppgaven: pentekostal kosmologi og afrikansk kosmologi. Når jeg bruker begrepet pentekostal kosmologi, knytter jeg det først og fremst til et verdensbilde hvor Guds kraft til å virke i og forandre den troende, er det mest sentrale. Gud holder hele verden sammen og alt relateres til ham. Dessuten har Ånden en helt spesiell plass i den troende og i verden. Den troendes møte med Gud skjer ved at Den Hellige Ånd fyller dem. ”God is known through relational encounter which finds its penultimate expression in the experience of being filled with the Holy Spirit”, skriver pentekostal pastor og teolog Jackie Davis Johns (1999:74).²⁰ Bibelens ord og Guds Ånd er i et dialogisk forhold som bestandig beveger seg i og blant mennesker og i verden generelt (Poloma 2000:4). For en pentekostal troende består verden av mirakler og mysterier, og hvor hverdagen er fylt med profetier, helbredelser og guddommelige løsninger på problemer (ibid). Det pentekostale verdensbildet står slik i kontrast til en moderne rasjonell forståelse av verden.

Det afrikanske kosmos er delt i to sammenvevde deler - åndenes verden og menneskenes verden. Opphevelsen av dualismen mellom den sanselige og den overnaturlige verden kan trekkes inn som forklaring på hvorfor pentekostalismen har funnet et fruktbart terreng i de alt-gjennomgripende religiøse tradisjonene i Afrika (Larbi 2001). Innenfor den afrikanske kosmologien finnes det et stort mangfold av tradisjonelle religiøse praksiser. Ånde verdenen består av en høyeste gud, guddommer eller ånder, forfedre og også ofte amuletter (Larbi 2001²¹). Dette vil bli nærmere presentert i kapittel 3. Jeg har valgt å forholde meg til afrikansk tradisjonell religion på et generelt nivå uten å gå nærmere inn på enkelte stammers religiøse tradisjon. Mye av forskningslitteraturen jeg har brukt forholder seg også til

²⁰ Hans fremstilling av det pentekostale verdensbilde vil jeg komme nærmere inn på i kapittel 3

²¹ Larbi viser til Parrinder's klassifisering av vest-afrikansk religion. Parrinder, E.G. 1969. *West Africa Religion*. London; Epworth (16ff)

dette mer generelt enn spesielt. På bakgrunn av at jeg anonymiserer menighetene og informantenes etniske opprinnelsesland, virker dette hensiktsmessig.

Det afrikanske samfunnet er bygget opp rundt og bundet sammen av slektskapssystemer. Slektskapet utgjør derfor i de fleste ikke-industrialiserte samfunn den viktigste sosiale institusjonen, også i moderne og komplekse samfunn er slektskapet av stor betydning (Eriksen 1993:113). Eriksen forklarer: ”Uten sine slektninger står man ribbet og naken i verden. Familien sørger for livsoppholdet og karrieren, for at man får en ektefelle, for at man blir husket når man dør, for beskyttelse mot fiender og for ens tilhørighet og sosiale identitet”(ibid). Slektskapstanken ligger dermed innvevd i kosmologien - universets helhet og hvordan verden henger sammen. I tillegg utgjør slektskapet en stor motsetning til den vestlige kulturen, hvor modernismen har ført til at kjernefamilien har blitt utskilt fra slekten (Furseth og Repstad 2003:96). Slektskapsperspektivet vil bli ytterligere behandlet i kapittel 6. I dette kapitlet vil jeg se på kirkefelleskapet som et substitutt for slekten, og hvordan kirkene lærer sine medlemmer opp i en moderne kjernefamiliemodell.

1.5 Innledende presentasjon av case-kirkene

I Oslo finnes det et titalls menigheter som har overvekt av afrikanere eller som er etablert av og for afrikanere. Jeg har studert to av disse. Den ene kirken har jeg valgt å kalle **Global Church**.²² Navnet er gitt ut fra kirkens ønske om å være internasjonal og drive global misjon. Det jobbes aktivt for vekking i Norge. Kirkesamfunnet ble stiftet i Norge for få år siden på bakgrunn av pastorens kall om å reise til Skandinavia og forkynne Guds ord. *Global Church* er verken knyttet til en nasjonalitet eller en større kirke. Den har derimot bånd til en amerikansk bibelskole, hvor senior-pastoren har tatt sin utdanning.²³ Jeg karakteriserer menigheten som ny-pentekostal. Begrunnelsen for dette blir gitt i kapittel 4. Menigheten består av ca 50 medlemmer, men på møtene samles mellom 10 og 20. Senior-pastoren er afrikansk og mange av medlemmene i kirken kommer fra samme afrikanske område som han. Samtidig er flere faste medlemmer i kirken fra andre områder i verden, deriblant enkelte skandinaver. Kirken er organisert med et pastor-team, som foruten senior-pastor,²⁴ består av

²² Jeg har av hensyn til informantene valgt å anonymisere kirkene. Det er en vurdering som er gjort ut fra etiske hensyn. Jeg ser det dessuten ikke som relevant for oppgavens innhold og reliabilitet å opplyse om hvilke kirker data er hentet fra. Dette kommer jeg nærmere inn på i kapittel 2. Møtet som er beskrevet innledningsvis fant sted i *Global Church*.

²³ Denne bibelskolen/organisasjonen produserer også undervisningsmaterialet som brukes i kirkens ukentlige bibelundervisning.

²⁴ I *Global Church* som har flere pastorer har jeg bare intervjuet senior-pastor.

en skandinavisk kvinnelig og en afrikansk mannlig co-pastor. Kirken har også et lederteam bestående av eldste.²⁵ *Global Church* møtes hver søndag ettermiddag for gudstjeneste. Hver tirsdag kveld arrangeres cellegrupper, små grupper som møtes hjemme hos en i menigheten for å be, vitne, lovsynge og lese i Bibelen. Annenhver helg har menigheten bønne- og fasteweekend. Uten mat eller drikke samles de til bønn, lovsang og bibellesning.

Den andre kirken har jeg valgt å kalle *African Church*. Navnet henspiller på kirkens nære forbindelse til sin moderkirke i Afrika. Denne klassisk pentekostale kirken ble startet på 1930-tallet av en engelsk misjonær, og den er nå blant de største i opprinnelseslandet. Kirken har også forgreninger i over førti land over hele verden.²⁶ Kirkens pastorer blir sendt ut fra moderkirken i Afrika. Det er kirkens ledelse som bestemmer hvor den enkelte pastor skal reise i sin pastortjeneste. Pastoren blir i landet han er sendt til i inntil fem år. Slik får menigheten stadig ny inspirasjon. Pastorene bringer med seg noe nytt til kirken ved å vektlegge ulike perspektiver i forkynnelsen. I tillegg til pastor er kirken organisert med eldsteråd, diakoner/diakonisser og arbeidere.

Kirken er en av fire menigheter i østlandsområdet som er knyttet til samme moderkirke.²⁷ Til høytider og spesielle anledninger feirer alle de fire kirkene gudstjeneste sammen. På disse møtene er det mellom 200-300 til stede. *African Church* samler omlag 40-60 svarte afrikanere på hvert møte. Møtene finner sted tidlig på søndag ettermiddag og fredag kveld. Søndagsmøtene er gudstjenester for hele familien. Møtet er ledet av pastoren eller en eldste i menigheten. Sang og musikk er en viktig ingrediens i møtene. Fredag kveld er det bønnemøte i kirken. Ikke like mange er til stede på disse samlingene.

1.6 Oppgavens struktur

I kapittel 2 presenteres den pentekostal bevegelsen, dens kosmologi og historiske utvikling. Videre i kapittelet legges det vekt på afrikansk kosmologi, møtet mellom afrikansk tradisjonell religion og pentekostalismen, og tilslutt kvinners rolle innen pentekostal tradisjon. I kapittel 3 presenteres metoden for prosjektet. Jeg reflekterer her over min rolle som student i et fremmed miljø og hvilke etiske hensyn jeg har tatt underveis. I kapittel 4 gis en grundigere presentasjon av de to case-kirkene ut fra plasseringen i pentekostal tradisjon og som

²⁵ Jeg vil komme nærmere inn på kirkens ledelsesmodellen i kapittel 4. Her vil det komme frem at pastorens forklaring om at kirken har eldste ikke er kjent for alle han gir denne betegnelsen.

²⁶ Informasjon om kirkens bakgrunn er hentet fra kirkens hjemmesider. Siden jeg har valgt å anonymisere kirkene vil jeg ikke oppgi hjemmesideadressen.

²⁷ Denne oppdeling skyldes både geografiske og språkmessige hensyn. En av de fire menighetene har møter med afrikansk språk. Pastoren veksler mellom kirkene.

transnasjonale kirkefelleskap. Kapittel 5 fokuserer på kvinnene i case-kirkene. Hvordan kvinnenes religiøse og sosiale orientering blir forhandlet i møte med en norsk kontekst, og med særlig fokus på hvilken arena kirken er i kvinnenens liv i Norge. I kapittel 6 analyseres hvordan elementer fra afrikansk tradisjon brukes i case-kirkene, hva som blir bragt med og gjenskapt av afrikanske tradisjonelle praksiser og forestillinger i pentekostale kirker bestående av afrikanere i Norge. I kapittel 7 samles trådene fra de foregående kapitlene, det gis en oppsummerende diskusjon og konkluderende betraktninger i forhold til analysen.

Kapittel 2: Metode

2.1 Innledning

Denne oppgaven baserer seg på nærmere 5 måneders feltarbeid, fra 11. november og til 29. mars,²⁸ med en liten pause ved årsskiftet. Feltarbeidet har bestått av observasjoner, intervjuer og samtaler. Jeg har observert forskjellige typer møter; søndagsmøter i de to kirkene, ukentlige cellegrupper²⁹ og ukentlige bønnemøter. Jeg har i tillegg deltatt på kvinnemøter og fastemøter. Til sammen har dette utgjort ca 60 møter.

Jeg vil i dette kapittelet gjøre rede for kvalitativ metode, med spesiell vekt på de kvalitative tilnærmingene jeg har valgt for å gjennomføre mitt masterprosjekt. Jeg vil presentere hvordan utvelgelsen av disse to kirkene ble gjort og kort presentere informantene. Kapittelet vil gi refleksjoner rundt bruken av feltarbeid som metode, utfordringer og vurderinger som har blitt gjort underveis. Til slutt i dette kapittelet vil jeg komme med refleksjoner rundt de etiske hensyn et slikt prosjekt fordrer og hvordan jeg har tatt høyde for disse.

2.2 Metodiske grep

2.2.1 Case-studier

En case er en empirisk avgrenset enhet som er begrenset i tid og rom. Jeg har valgt å belyse min problemstilling ved hjelp av to case - de pentekostale kirkene, *Global Church* og *African Church*. Yin (2003) fremhever at man i case-studier kan benytte seg av en mengde forskjellige kilder for å hente informasjon. Gjennom bruk av forskjellige typer kilder vil man kunne kvalitetssikre forskningsprosessen gjennom triangulering. Det vil si at ulike kilder understøtter hverandre og dermed styrker studien ved å alltid sjekke fakta i tre forskjellige kilder (Postholm 2005:138, Yin 2003:97f).

Det finnes en rekke måter å gjennomføre case-studier på. Ifølge Postholm kan de være beskrivende, tolkende og/eller vurderende. Jeg har gjennomført case-studiene med den hensikt å både være beskrivende og tolkende. Ifølge Postholm inneholder fortolkende studier en beskrivende del, men de har ”til hensikt å illustrere, støtte, utfordre og utvikle eksisterende teori” (Postholm 2005:51).

²⁸ Jeg har vært til stede på 3 møter etter dette, et kvinnemøte og 2 møter i forbindelse med pinsefeiringen.

²⁹ Til stede har det vært ca 5-8 hver gang, av disse 3-4 afrikanske og alltid flest kvinner

Ved bruk av to case vil analysene utføres ved at hvert av de to beskrives, i tillegg vil det foregå en analyse på tvers av de to ulike case-studiene med utgangspunkt i temaet som er felles for de to. Da det til nå ikke er utført empiriske studier av pentekostale innvandrermenigheter i Norge vil store deler av oppgaven være deskriptiv og narrativ i sin form. Jeg kommer til å gjengi mine opplevelser av å være tilstede på møter i de to kirkene for å synliggjøre deres praksiser. Ved å fremstille ny kunnskap om afrikanere i Norge og deres religiøse praksiser gjennom bruk av to case ønsker jeg dessuten å få frem at våre stereotype holdninger til svarte immigranter til Norge trenger å nyanseres.

2.2.2 Utvelgelsen av case-kirkene og informantene

Valget av to case, fremfor en eller flere, er gjort av flere hensyn. Det finnes mange områder hvor det er naturlig å bare bruke en case. Dette er ofte når en case enten skiller seg ut, eller er en god representant for en gruppe. Hvis man, som i mitt tilfelle, ikke har nok kjennskap til gruppen av alternativer til å vite om den casen man velger er unik eller typisk, kan det å basere seg på kun en case være vanskelig. Grunnen til at jeg ikke har valgt flere enn to case er først og fremst tidsaspektet. Da alle pentekostale kirker har møter på søndager, ville det krevd endel organisering og en lengre tidsperiode for å rekke over flere enn to kirker. Skulle jeg fordypet meg i flere kirker måtte observasjonene foregått i forskjellige perioder. Med to case-kirker har jeg delvis klart å observere de to kirkene i samme periode. De første ukene av feltarbeidet var jeg bare observatør i en av kirkene. I den perioden jeg har vært i begge kirkene har jeg vært nødt til å prioritere, da møtene overlapper hverandre i tid.

Jeg ser bruken av to case som formålstjenlig. De to kirkene jeg har brukt som case viste seg etter hvert å være såpass forskjellige at de kunne fungere som komparative størrelser. Det vil samtidig si at de ikke nødvendigvis underbygger hverandre.

Å ha disse to kirkene som mine feltunivers har vært en god løsning. Å gjøre feltarbeid i en storby kan by på utfordringer grunnet byens størrelse og kompleksitet. Det kan være vanskelig å få oversikt og oppnå den samme nærheten med informantene som man gjør på mindre steder. Feltarbeid i en storby krever at en tar bevisste valg om hva som skal være feltuniverset og hvor stort det skal være (Frøystad 2003:45). Den norske sosialantropologen Kathinka Frøystad (2003) mener slike valg kan tas ut fra minst tre forskjellige prinsipper; et temadefinert univers, der deltakerne deler bestemte egenskaper, nettverksdefinert univers, der informantene er relatert til hverandre. Det siste prinsippet er et geografisk definert univers hvor informantene velges ut fra hvor de bor eller befinner seg (Frøystad 2003:45f). Ved å

velge de to kirkene har min utvelgelse vært ut fra et temadefinert og et nettverksdefinert univers. Informantene er alle afrikanske innvandrere i Norge og deler kirketilhørighet og trosunivers.

Jeg kontaktet en stor norsk pentekostal kirke i Oslo-området for å få oversikt og informasjon om noen av de afrikanske pentekostale menighetene som finnes i Oslo, og eventuelle kontaktpersoner. En afrikansk pastor gav meg tips om *Global Church*. Etter å ha lest den informasjon som fantes om kirken på internett, kontaktet jeg senior-pastoren. Jeg presenterte prosjektet og fikk tillatelsen til å være tilstede på møtene som observatør. Kontakten med den norske pentekostale kirken gav meg også tips om andre afrikanske kirker. Jeg kontaktet *African Church* via mail og telefon, men uten hell, og valgte derfor å gå på et bønnemøte i kirken og presentere meg etter møtet for pastoren.

Gjennom observasjon valgte jeg ut seks informanter som jeg tok kontakt med og ba om å få intervju. I tillegg har jeg intervjuet pastorene i de to menighetene. Et slikt utvalg av informanter er, ifølge Dag Ingvar Jacobsen (2005), et intensivt utvalg, der en ønsker å gå i dybden ved å bruke få enheter (informanter). Det finnes ingen fasit på hvor mange intervjuer man skal gjennomføre i et feltarbeid (Fonneland 2006:225). Mitt antall er valgt på bakgrunn av vurderinger av hvor god informasjon jeg har fått fra observasjon og samtaler. Da jeg har deltatt på et relativt stort antall møter vurderte jeg det slik at intervju av en liten gruppe kvinner fra hver menighet ville være tilstrekkelig for å få et innblikk i hvordan kvinnene arbeider med å skape en identitet som afrikansk i Norge gjennom sin tilknytning til kirken. Intervjuene med pastorene har vært viktig for å få oversikt over kirkens ledelsesstrukturer, organisasjonsform, læregrunnlag, historie og bakgrunn. Dessuten gir det nyttig informasjon om maktstrukturer i kirken å vurdere pastorens refleksjoner i forhold til de kvinnelige medlemmenes refleksjoner.

Bruken av kvalitativ metode tar ikke høyde for å kunne gi et representativt utvalg for en hel gruppe. Fremfor representativitet er målet i dette prosjektet å gi en troverdig og pålitelig presentasjon av en utvalgt gruppe.

2.2.3 Kvalitativ metode

Richard J. Natvig diskuterer forskjellen på det antropologiske og det religionsvitenskapelige feltarbeidet og argumenterer for at man som religionsforsker ikke må utføre feltarbeid på samme måten som en antropolog. Han mener det er nødvendig å definere et religionsvitenskapelig feltarbeid. Det omfatter blant annet ”alle arbeidsmetodar ein kan ta i

bruk når ein er i felten, for å undersøkje eit fenomen. Kva som er rett metodikk er det både feltkontekst og føremål med undersøkinga, og tid ein har til rådighet, som bestemmer” (Natvig 2006:219). Innen religionsvitenskapen har metode vært et forsømt kapittel (Kraft og Natvig 2006:8), deriblant har ikke feltarbeid noen lang tradisjon. Forventningene til hvordan feltarbeidet må utføres er derfor ikke like tradisjonsbundne, og en er fri til å ta i bruk så mange metoder som nødvendig for å belyse temaet tilstrekkelig. Natvig hevder samtidig at det i hovedsak er den faglige tilnærming, formålet med feltarbeidet, spørsmålene som blir stilt, teoriene og fagspråket som vi appliserer på data når vi vender tilbake, som gjør forskjellen på religionsvitenskapelig metode og andre (Natvig 2006:218).

Man opererer i hovedsak med to metoder innenfor sosiologiske studier, kvalitativ og kvantitativ metode. Der kvantitativ metode ønsker å telle eller måle noe, søker kvalitativ metode å gå i dybden og vektlegge betydning. Kvalitativ forskning er basert på en helhetsforståelse av virkeligheten, og studier av enkeltstående tilfeller betraktes som et konkret uttrykk for en større helhet. Man kan derfor basere seg på relativt små utvalg. Kvalitativ metode fordrer, i motsetning til kvantitative undersøkelser, fleksibilitet (Repstad 1998:15). Som forsker må man vurdere og ofte justere spørsmål og problemstilling underveis. Også under intervjuer er det hensiktsmessig med en fleksibel holdning til de forberedte spørsmålene og intervjusituasjonen.

2.2.3.1 Observasjon

Det finnes forskjellige former for observasjon. Den norske sosiologen Katrine Fangen (2004) skiller mellom fullt deltagende, delvis deltagende og ikke-deltagende observasjon. Deltagende observasjon innebærer at man deltar, ikke bare som forsker, men også som menneske (Fangen 2004:29). Deltagende observasjon handler, ifølge Fangen, om å kombinere det å delta med å observere. Dette skillet kan til tider være vanskelig. Jeg har i min observasjon vært delvis deltagende. Det vil si at jeg har deltatt i den sosiale samhandlingen, men stort sett ikke i de miljøspesifikke aktivitetene (jfr Fangen 2004:103). Det går et skille på hvilke miljøspesifikke aktiviteter jeg har vært deltagende i. På møter, når alle har blitt bedt om å reise seg, har jeg også reist meg, men når alle har blitt bedt om å løfte hendene for Jesus, har jeg ikke gjort det. Noen ganger har jeg klappet og beveget meg behersket til sangene og rytmene, men sjelden sunget eller danset. Disse vurderingene er blitt tatt ut fra hva jeg selv har følt naturlig og bekvemt. På cellegrupper har jeg blitt bedt om å komme med vitnesbyrd der en deler med de andre ”hva Jesus har gjort for meg den siste uken” eller bedt om å komme med bønneforslag.

Disse gangene har jeg høflig takket nei (da dette blir opplyst å være frivillig i begynnelsen av gruppesamlingen) og minnet dem på at jeg er tilstede som observatør. Det samme har jeg gjort når jeg har blitt spurt om å ha cellegruppen hjemme hos meg.

Gjennom observasjon har jeg fått muligheten til selv å få et inntrykk av hva som foregår på møtene, hvem som er tilstede, hvem som deltar og er aktive, tema i forkynnelsen, formen på møtene, ritualer og hva de er opptatt av. Jeg har stilt spørsmålet til meg selv som observatør ”hva ser jeg dem gjøre?” for videre å kunne stille spørsmål til dem om ”hva ser de seg selv gjøre?” (jfr Repstad 1998:16). Observasjonen gir et bredere bilde av hvordan de to menighetene er organisert, den rituelle praksisen, hva som forkynnes og den sosiale interaksjonen på møtene. Dette har vært nyttige ingredienser for å kunne analysere meg frem til hvordan de relaterer seg til det ”afrikanske” i sin trosoppfatning. Jeg har også opplevd at jeg, med å være tilstede på deres samlinger, har oppnådd en større tillit som student i deres miljø, ved at de ble vant til å ha meg tilstede. Jeg får samtidig et bedre innblikk i, og forståelse av deres tro og praksis. Mine observasjoner har dessuten vært svært viktig for å danne det nødvendige bakgrunnsbilde for å forberede intervjuer. Spørsmålene til intervjuene har i stor grad blitt utarbeidet på bakgrunn av den kunnskapen jeg har fått gjennom observasjonene. Jeg har ikke tatt opp møtene på bånd. Begrunnelsen for dette er både at det ville være for omfattende å skulle transkribere og bearbeide 60 møter. Samtidig har jeg av etiske hensyn funnet det vanskelige å ta opp uten godkjenning av alle tilstede.

2.2.3.2 Intervju

Mitt ønske med intervjuene og feltsamtalene er å få nyanserte beskrivelser av hvordan kvinnene selv forstår og forklarer sin rolle i kirkene og i familien, og hvordan de opplever fellesskapet sammen med andre afrikanske kvinner i Norge. Jeg har derfor valgt å gjennomføre dybdeintervjuer. Intervjuene jeg har gjennomført har variert i tid og form. De har tatt fra 2-5 timer og foregått i kirkene eller hjemme hos dem.

Intervjuene har vært semistrukturerte. Jeg har forberedt en intervjuguide, men i mindre grad forholdt meg til denne under intervjuene. Intervjuguiden har fungert som hjelp til å huske hvilke tema jeg ønsket at samtalen skulle dreie seg om.

Intervju er en teknikk for å få innblikk i informantens livsverden. Tanker, følelser, håp, lengsler og opplevelser er informasjonen som danner bilde av hvem informanten er og hvilken plass troen har i hennes liv (Fonneland 2006:223). Jeg har gjennom intervjuene opplevd det som fruktbart å holde samtalen så åpen som mulig, slik at informanten føler seg

fri til selv å fortelle uten å være opphengt i konkrete spørsmålsformuleringer. Det har vært lettere å holde denne frie samtalen når spørsmålene har dreid seg om informantens bakgrunn, familie og omvendelse. Spørsmålene har blitt stilt mer konkret når de har omhandlet kirken og informantens rolle i kirken. Det er flere faktorer som har spilt inn på hvordan intervjuene har gått. Det har blant annet vært avhengig av hvordan spørsmålene ble stilt, hvor åpen og villig informanten var til å fortelle, tiden til rådighet og omstendighetene rundt intervjusituasjonen. Dette vil være synlig i oppgaven ved at noen intervjuer blir referert til oftere enn andre.

Av etiske hensyn har jeg valgt å gi så lite identifiserbar informasjon som mulig om kirkene og informantene. Jeg har gitt kirkene nye navn og verken oppgitt hvilke nasjonaliteter som dominerer i kirkene eller hvor de holder til. Jeg har gitt de kvinnelige informantene fiktive navn i oppgaven. Lydia, Grace og Rebecca er fra *Global Church*. Kvinnene fra *African Church* har jeg kalt Mary, Rose og Sarah.

Intervjuene med kvinnene har blitt tatt opp på bånd. Slik har jeg kunnet konsentrere meg fullt og helt om informanten og samtalen, og ikke vært forstyrret med å notere. Jeg har etterpå transkribert hele eller deler av intervjuene. Transkriberingen er gjort ordrett slik at utsagnene fra informantene er mest mulig pålitelige og utolket før analysen starter.

Intervjuet med Mary ble ikke tatt opp på bånd, da det dessverre skjedde en feil med opptakeren under intervjuet. Intervjuet med pastoren i *African Church* ble heller ikke tatt opp på bånd etter hans ønske. Sitatene gitt fra han, ble notert mens han selv gjentok seg, så jeg fikk skrevet ned ordrette sitater. Enkelte sitater kan likevel vike noe fra en ordrett gjengivelse.

Intervjuene har i hovedsak foregått på norsk, selv om ”møtespråket” er engelsk. Pastorintervjuene har foregått på engelsk. De seks kvinnene har blitt intervjuet på norsk. Intervjuet med Lydia skiftet mellom norsk og engelsk. Jeg har gjort små justeringer i sitatene for å tydeliggjøre meningen. Noen ord i sitatene har byttet plass, noen ord er byttet ut og noen ord er lagt til. Det er kun små endringer som er gjort, og flere sitater som bærer derfor preg av informantens ”flerspråklighet”. Dette kommer blant annet til syne gjennom blandingen av norske og engelske ord.

2.3 Metodiske refleksjoner

2.3.1 Roller og makt

I en observasjons- og intervjusituasjoner kan faktorer som alder, kjønn, hudfarge, sosial status og grad av kunnskap om felttemaet spille sterkt inn på posisjonen i situasjonen. Bruken av notatblokk fremfor båndopptaker ble nødvendig under intervjuet med en mannlig leder. Han var svært påpasselig med at samtalen ikke skulle tas opp. Hans skepsis skapte en viss avstand og usikkerhet i starten av intervjuet. Jeg fikk følelsen av at det skyldtes maktsituasjonen. Situasjonen vi befant oss i virket fremmed for den lederen i kirken, grunnet at maktforholdet var snudd på hode. Intervjusituasjonen er på mange måter hierarkisk ved at ”den som intervjuer definerer situasjonen og setter rammene omkring det som skal skje. Hun kjenner spørsmålene og vet best, hva det hele går ut på” (Alver og Selberg 1990:45 i Fonneland 2006:232). Han tok pauser så jeg kunne få tid til å sitere han ordrett. Intervjuet bar preg av at han belærte meg om kirkens lære, men samtidig følte seg litt ukomfortabel med å ikke vite nok om denne kirken, som han var relativt ny i. Dette er en av de situasjonene hvor min rolle, alder (27 år) og kjønn har vært tydelig i løpet av feltarbeidsperioden. Bortsett fra denne episoden har jeg opplevd mitt kjønn som en styrke. Det har dempet det hierarkiske forholdet intervjusituasjonen innebærer. I en intervjusituasjon med en kvinnelig informant på min egen alder opplevde jeg at informanten fritt fortalte sin livshistorie, men flere detaljer som jeg ikke tror en mannlig student ville fått samme innblikk i. I en intervjusituasjon styrer informanten hva hun velger å ta med og vektlegge av sin historie, mens jeg velger hva jeg vil fokusere på, både i observasjon og videre i analysearbeidet. En har som forsker en definerings- og kategoriseringsmakt (Fonneland 2006:232) til å velge ut og fremheve de deler av intervjuene som oppleves mest relevant og legge siste hånda på verket.

2.3.2 Refleksivitet

Den norske folkloristen Trude Fonneland beskriver feltarbeidet som et sosialt samspill, et subjekt-subjekt-forhold, der resultatet er et samarbeid mellom observatør og aktør (Fonneland 2006:230). Forholdet mellom observatør og aktør har mange nyanser som virker inn på hvordan prosjektet til sist blir seende ut. Som observatør og intervjuer er det viktig å være klar over sin egen rolle og hvordan denne virker inn på de situasjoner man opptrer i. På den andre side vil det være viktig å fokusere på aktøren eller informantens rolle - blir informanten alltid sett på som et subjekt, eller dreies informantens rolle over til å bli et objekt i forskningen? I

feltarbeidet er samspillet sentralt, men så fort det er avsluttet starter prosessen ved å lage ”definisjoner og kategorier over deltagerne og deres handlinger” (Fangen 2004:188). Da kan deltagerne eller informantenes rolle dreies over fra å være subjekter i et samspill til å bli objekter for analyse. I analysearbeidet vil det være viktig å opprettholde respekten og varsomheten for de livs- og troshistoriene jeg har fått innblikk i.

Den gjensidige påvirkningen kaller en gjerne refleksivitet, og den er med på å forme hele undersøkelsen, inkludert meg, informantene og møtene jeg er til stede på (Tafjord 2006:243).

Jeg har på flere av møtene kjent på min egen ”annerledeshet”. I tillegg til at jeg er observatør og dermed ikke deltagende på samme måte som resten av menigheten, har jeg på mange av møtene (spesielt i *African Church*) vært den eneste hvite blant 25-40 svarte afrikanere. Det har vært åpenbart at de deler noe felles, de kjenner i stor grad hverandres bakgrunn, sangene de synger, deler troen og har samme verdensbildet. Jeg er en ung, hvit, norsk kvinne, med notatblokka på fanget. Når resten av menigheten danser, synger, med armene løftet og rytmene i kroppen, kan jeg fort oppfattes som et fremmedelement (dette har blitt ytterligere understreket ved at det først og fremst er andre hvite som har besøkt kirken som har nikkert anerkjennende til meg, gjerne hilst på meg og vært nysgjerrige på hva jeg gjør her).

Da jeg spurte pastoren om å få henge opp skrivet om meg og mitt prosjekt i kirken, leste han nøye igjennom det. I avslutningen av skrivet står kontaktinformasjon og jeg har eksplisitt skrevet at jeg kan kontaktes for spørsmål eller om noen skulle føle at min tilstedeværelse virket forstyrrende.³⁰ Pastoren så da spørrende på meg, og lurte på om jeg virkelig trodde noen ble forstyrret av at jeg var tilstede. I denne kirken kan jeg, bortsett fra følelsen av å være svært annerledes, forstå pastorens undring over hvorfor det i det hele tatt skulle være en problemstilling. De er mange og gjennomfører gudstjenestene og bønnemøtene etter faste mønstre. I den grad min tilstedeværelse under møtene har påvirket aktiviteter, tror jeg dette i hovedsak har vært under møter med få tilstede, da spesielt cellegruppemøtene i *Global Church*. Ved alle disse møtene har jeg fått en sentral plass i sofaen og de 5-6 andre tilstede har dannet en ring rundt stuebordet. Jeg har ikke deltatt i særlig grad under vitnesbyrd, bønn og lovsang. Noen ganger har jeg notert litt underveis og blitt oppfordret til å stille spørsmål hvis jeg lurte på noe.

³⁰ Vedlegg 1

Mot slutten av feltperioden oppstod en episode hvor min rolle som utenforstående ble tydelig. I *Global Church* ble det annonsert et møte i påfølgende uke for alle i menigheten, for å snakke om kirkens utvikling. Da jeg meldte min interesse fikk jeg klar beskjed om at dette ikke var for meg, forklaringen var at det kun var for ledere. Jeg forklarte at det ville vært veldig interessant for meg å bare observere og lytte. Pastorens bekymring var at min tilstedeværelse ville påvirke ledernes ytringer og at de ikke ville føle seg fri til å si hva de mente. Jeg deltok derfor ikke på møtet.

2.3.3 Mellom avstand og nærhet

Omgangsformen i de to kirkene er veldig inkluderende, hvert møte har en del der alle går rundt å hilser og klemmer hverandre. Klemmingen er ofte en del av hilsingen når de treffes før møtet starter, under møtet som et ritual, og som avskjedshilsen. Jeg har blitt inkludert i denne omgangsformen. De har muligheten til å kontrollere hvor deltakende jeg får være i deres miljø. Når de klemmer meg (som alle tilstede gjør) tolker jeg det som et tegn fra dem på at jeg er inkludert. På cellegruppemøte i *Global Church* har jeg opplevd at, når jeg har presentert meg for nye som observatør og besøkende, har de rettet på meg, og sagt at jeg ikke lenger er en besøkende, nå er jeg en del av dem. Samtidig har jeg, i samme menighet, opplevd avstanden, å bli ekskludert. Før jul ble det annonsert at alle kvinnene i menigheten skulle få utdelt en konvolutt etter møtet var ferdig, dette inkluderte ikke meg og jeg fikk heller ikke vite hva det var. Jeg, som observatør og student, står altså i den vanskelige balansen mellom å være en del av fellesskapet og til tider ekskludert fra fellesskapet. Et feltarbeid med observasjon som en av hovedkildene til informasjon byr på en rekke refleksjoner knyttet til min rolle i miljøet jeg observerer og hvordan jeg blir sett på og vurdert av de jeg observerer. Å komme inn som student i et miljø og presentere seg som det, innebærer en avstand mellom dem og meg. Allikevel blir en inkludert i et fellesskap uten å være det fullt ut. En befinner seg i et mellomrom (jfr Sjørøse 1988), mellom det å være deltakende og observatør, å være besøkende og å være en av dem, mellom nærhet og avstand. Dette kan by på en rekke utfordringer og det er nødvendig å være sin rolle bevisst. Samtidig øker avstanden lett ved at en er for tilbakeholden og holder for fast på forskerrollen, fremfor å være med på aktivitetene som finner sted.

Jeg har ofte fått spørsmålet om jeg er kristen. Jeg tror et positivt svar på dette spørsmålet har vært viktig i etableringen av en tillitsfull kontakt mellom meg og dem. Dessuten har jeg antakeligvis unngått endel diskusjoner og forsøk på overbevisning. Det har

vært akseptert av dem at jeg er kristen, men ikke pentekostal. Jeg har fortalt at jeg har bakgrunn fra statskirken og er tilstede fordi jeg ønsker å lære mer om pentekostale kirker. Det at jeg selv ikke er pentekostal setter meg utenfor fellesskapet og gir et utenfra-perspektiv. Jeg vil allikevel si at jeg har blitt inkludert i fellesskapet uten krav eller press om at jeg skal forandre kirketilhørighet. På de fleste av cellegruppesamlingene jeg har vært tilstede, har de hatt en runde der de har bedt for de som er tilstede, inkludert meg og mine studier. I begge kirkene har det etter hvert i studien allikevel visst seg at de har ønsker om at jeg skal bli medlem av kirken deres. Særlig pastorene i kirkene har bedt meg fortelle hvorfor jeg ikke vil bli medlem. I deres forkynnelse vektlegges det at det bare er Ånden som kan plante troen i mennesket, det kan verken pastoren eller noe annet menneske. Så de vil derfor fortsette og be for meg og om at jeg blir pentekostal etter at studien er over.

2.3.4 Innenfra-perspektiv og utenfra-perspektiv

”Ei av dei fremste målsetjingane til dei humanistiske vitenskapane er nettopp å freiste å nærme seg forståingar av innanfrå-perspektiva til andre menneske, samstundes som ein freistar å forstå seg sjølv utanfrå” (Tafjord 2006:252). Å befinne seg i denne posisjonen i mellom det å være innenfor og det å være utenfor er på mange måter utfordrende. Samtidig gir det et viktig grunnlag for å kunne fokusere både på ”hva ser jeg dem gjøre?” og ”hva ser de seg selv gjøre” (jfr Repstad 1998:16) og legge hovedfokuset på aktørenes subjektive meningshorisont (ibid).

I underkant av fem måneder er et meget begrenset tidsrom for å bli tilstrekkelig kjent med et miljø og mennesker og deres forståelses- og meningshorisonter. Jeg har brukt deres sitater i analysen, for slik å få frem deres ord. Etterpå har jeg tolket betydningene av det de sier ut fra min forståelse. Ingen forsker har muligheten til å gi objektive, nøytrale påstander om verden. Mine tolkninger av andres utsagn er preget av hvem jeg er. Også svarene jeg får er preget av at det er jeg som har formet spørsmålene (McCutcheon 1999:10).

Analysene i oppgaven skjer altså i krysningpunkter mellom informantenes refleksjoner over egne liv, og roller i menigheten og familien, og mine tolkninger. Det er derfor viktig å skille mellom to nivåer i analysen. Skillet er hentet fra sosialantropologien hvor det er vanlig å skille mellom emisk og etisk synsvinkel.³¹ Emisk viser til informantenes stemmer og deres fortolkninger om seg selv. Dette perspektivet kan ses på som et innenfra-

³¹ Emisk og etisk er norske oversettelser av de engelske termene ”emic” og ”etic”. De ble av Kenneth Pike (1967) avledet fra endestavelsene til de språkvitenskaplige ordene ”phonemic” (fonemisk) og ”phonetic” (fonetisk) (McCutcheon 1999:15).

perspektiv fra de som selv befinner seg i feltet. Det etiske perspektivet er derimot et utenfra-perspektiv. Det referer til forskerens stemme og fortolkninger av det empiriske feltet som alle informantene til sammen konsitituerer (Salomonsen 2003:86 n18). McCutcheon (1999) påpeker at man ikke må sette likhetstegn mellom den emiske synsvinkelen og synsvinkelen til en på 'innsiden' i felten. Også denne synsvinkelen vil være produkt av observatørens forståelser. Han presiserer

The emic perspective, then, is the outsider's attempt to produce as faithfully as possible – in a word, to describe – the informant's own descriptions or production of sounds, behavior, beliefs, etc. The etic perspective is the observer's subsequent attempt to take the descriptive information they have already gathered and to organize, systematize, compare – in a word, redescribe (McCutcheon 1999:17).

Da jeg har valgt å legge størst vekt på primærkildene, altså muntlig materiale fra møter og intervjuer, er oppgaven preget av et innenfra-perspektiv, altså et emisk perspektiv. Jeg har samtidig systematiser og beskrevet informasjonen jeg har fått og gitt mine tolkninger av det. Jeg beveger meg da på et etisk nivå.

2.3.5 Tillit og respekt

En av utfordringene knyttet til å stå i en mellomposisjon, er å skulle være tilstede og lytte, uten å gi så mye av seg selv, sine meninger og holdninger. Som nevnt har spørsmålet om min egen religiøsitet vært nødvendig å svare på, men jeg har prøvd, så langt det er mulig, å unngå diskusjoner, da jeg tror det ville skape avstand. Min vurdering har vært at åpenhet og ydmykhet er viktig (jfr Tafjord 2006:254), jeg har derfor svart ærlig på direkte spørsmål, men ikke fortalt om meg selv og egne meninger uoppfordret. Balansen ligger i det å forholde seg nøytral i fellesskapet med dem og samtidig være kritisk og analytisk når jeg selv behandler data-materialet. Det ligger alltid en vurdering i hvor kritisk en skal gå inn i materialet når en har opparbeidet et tillitsforhold og blitt inkludert i et miljø. Religionsviteren Siv Ellen Kraft (2006) påpeker at ”tillitsforholdet mellom forsker og informant er avgjørende for et vellykket intervju eller feltarbeid” (Kraft 2006:269). Men som hun videre fremhever ligger det klare utfordringer i den nærheten som etableres mellom forsker og informant: ”Nærhetens problem ligger dels i den nærsyntheten som følger manglende distanse, men først og fremst i de båndene som knyttes, de forventningene som skapes, og den takknemlighetsgjelden som etableres” (ibid). Kraft fremhever at det er mulig å være både kritiske og empatiske (Kraft 2006:273), dette er ikke holdninger som trenger å stå i motsetningsforhold. Hun fremhever religionens mange praksiser og roller og skriver ”religionen handler om makt, undertrykkelse og fremmedgjøring, men også om fantasi og frihet, mening og erfaring – om hva som på et

gitt sted og til en gitt tid tematiseres som viktig, og hva det i dette rommet vil si å være menneske” (Kraft 2006:273f). Den kjennskapen jeg hadde til mitt feltområde og kvinnesynet i pentekostalismen, før feltarbeidet startet, danner i utgangspunktet et godt grunnlag for en kritisk tilnærming i en vestlig, moderne kontekst. Jeg har derfor vært bevisst på å ikke la denne fordømmen overskygge andre sider av kvinners rolle og betydning i kirken og de praksiser som finner sted. Dette har vært viktig i samtalene, å være åpen for kvinnes egne forståelser av sin rolle og Bibelens syn på kjønnsforskjellene. Det vil være umulig å legge alle sine fordommer og forforståelser fra seg når en går inn i en felt. Bevisstheten rundt fordommene kan derimot, ifølge Gadamer, være viktige i en dialogisk prosess der nye spørsmål oppstår og nye vurderinger gjøres (Lægneid og Skorgen 2006:231).

2.3.6 Feltarbeid i egen by

De to kirkene har i hovedsak vært mitt feltunivers. Utenom møtene i kirkene har jeg vært hjemme hos enkelte informanter og tilstede på faste- og bønneweekend. Å gjøre feltarbeid i den byen man selv bor i og har sitt ”vanlige” liv i, har bydd på store kontraster og visse utfordringer. Kontraster fordi å gå fra bønnemøte og tilbake i mitt hverdagslige liv til tider innebærer store miljøskifter. Utfordringer fordi det innebærer et skille som i en annen kultur antakeligvis ville vært mindre tydelig. Frøystad (2003) problematiserer antropologers tilgang på kunnskap gjennom feltarbeid i egen kultur:

Antropologen kan ikke forvente å få adgang til folks hjemmesfære utover avtalte besøk; hun får sjelden anledning til å følge informantene på tvers av forskjellige gjøremål; hun opplever sjelden den sterke kulturelle annerledesheten som katalyserer observasjon og analyse ved eksotiske feltarbeid; og kontakten med informantene er som regel begrenset til forskningstemaet (Frøystad 2003:32).

Jeg har opplevd å være hjemme hos medlemmer i *Global Church* på ukentlige cellegruppemøter. Dette møtepunktet har gitt en helt annen opplevelse av intimitet og åpnhet for å kunne snakke om andre ting enn det som ellers er samtaleemnene i kirken. Når møtestedet er kirken er det mange til stede, og vanskeligere å dreie samtalen bort fra den felles opplevelsen. De fleste kommer til møtet når det allerede er godt i gang. Etter at møtet er ferdig er de opptatt av å snakke med kjente. Jeg har derfor opplevd tiden før og etter møtene i kirkene som vanskelig for å komme i god kontakt med menigheten.

Siden jeg alltid kan rusle ut av kirken og inn i mitt vanlige hverdagsliv i Oslo forsterkes rollen som ”outsider”. Samtidig har muligheten for å kunne trekke meg unna vært verdifull. Jeg har selv kunnet bestemme når jeg ønsker å være tilstede, når det er fornuftig å trekke meg unna og hva som skal være gjenstand for observasjon. På den annen side har det

som Frøystad (2003) poengterer begrenset muligheten for å få innblikk i andre deler av deres liv enn det som foregår i kirkelige sammenhenger. Denne tilgangen hadde antagelig gitt meg andre perspektiver på slektskap, tradisjoner, kulturelle koder og sosiale fellesskap.

2.4 Etske refleksjoner

Det settes bestemte metodologiske og etiske krav til kvalitative studier, særlig med hensyn til kvalitetssikring. Representativitet er ikke nødvendigvis et mål med kvalitativ metode, men en troverdighet fra de man intervjuer og pålitelighet i hvordan man behandler informasjonen. Den beste måten å sikre påliteligheten har for meg vært å gjøre rede for metode og hvordan prosjektet er gjennomført, både med hensyn til selve prosessen, observasjonssituasjonen, varighet og antall informanter.

Reliabilitet eller pålitelighet betyr vanligvis at resultatene skal kunne reproduseres og gjentas (Postholm 2005:169), men det er vanskelig å forene med konfidensialitetskravene som settes til kvalitativ forskning. Kvalitativ forskning baseres i stor grad på enkeltinformanters refleksjoner og det vil ikke være mulig å gå tilbake til en informant for å få gjentatt uttalelsene. I kvalitativ forskning brukes derfor begrepet pålitelighet i forhold til ”hvorvidt undersøkelsen er konsekvent gjennomført og relativt stabil over tid og på tvers av forskere og metoder” (Postholm 2005:169).

Å være til stede i et miljø som student, med tillatelse til å observere og intervjuer, fordrer en rekke etiske vurderinger. I kvalitative studier forholder man seg til mennesker og deres personlige oppfatninger og meninger om et tema. I mitt studie har intervjuene gitt meg innsikt i deres livshistorier og troshistorier. Religiøs oppfatning er et tema som skal behandles med særlig respekt og hensynsfullhet.³² Intervjuene og samtalene med informantene har etterlatt seg en sterk følelse av respekt og ydmykhet for hva de har delt og hvordan jeg videre skal formidle den kunnskapen jeg har fått på en hensynsfull og etisk forsvarlig måte. Dette har vært en av grunnene til at jeg har valgt å anonymisere informantene og kirkene. Da antallet afrikanske pentekostale kirker i Oslo er relativt lavt har jeg ønsket å gi minst mulig identifiserbar informasjon om de to case-kirkene, for å gjøre det vanskeligere å gjenkjenne dem. Min vurdering har vært at kirkenes relativt lave medlemstall ville gjort gjenkjennelsen av informantene mulig om jeg ikke også anonymiserte kirkene.

³² Ifølge Norsk samfunnsvitenskapelig datatjeneste: www.nsd.uib.no/personvern

I arbeidet med å formidle møtene jeg har observert og intervjuer har jeg enkelte steder i oppgaven beskrevet sinnstemninger. Dette bygger først og fremst på mitt inntrykk ved å være tilstede, uten å kunne vite hva de jeg observerer eller intervjuer egentlig føler. De følelsesmessige reaksjonene - gleden, tårene, bevegelsene, dansen, prisningen er alle uttrykk som kan skjule mer enn det jeg som observatør registrerer. I disse uttrykkene ligger både forventninger til hva som skal skje, opplevelsen av guds nærvær, respekt og ønsket om å gi respons til de som leder. Det kan være et ønske om å glemme det hverdagslige, de utfordringene som hverdagen er fylt med, eller musikken eller talens suggererende effekt. At følelsene slik man ser dem utenpå et menneske, ikke alltid samsvarer med følelsene på innsiden er noe jeg tar høyde for. Når jeg allikevel beskrive det jeg har observert er det i forsøk på å gjenskape opplevelsen av å være tilstede på, og en del av møtene.

Observasjoner gjort i kirkene har ikke koblet handling til spesifikke personer. Observasjonene er nedskrevet som generelle. Det er ufordrende å kunne få informert samtykke fra alle tilstede på gudstjenester og bønnemøter, da det er stor utskiftning i hvem som er der fra gang til gang, og de kommer på veldig forskjellige tidspunkt.

Etter at jeg hadde fått tillatelse til å være tilstede som student og observatør var pastoren i *Global Church* tidlig med å presentere meg for menigheten på et av møtene. Medlemmene i denne kirken var også tidlig nysgjerrige på hvem jeg var. De kom derfor å spurte meg og jeg svarte med å forklare mine hensikter med å være student.³³ For hver som har spurt har jeg svart dette.

I *African Church* henvendte jeg meg også til pastoren og fikk tillatelse, men her var ikke menigheten like ivrige med spørsmål (dette overrasket meg siden denne menigheten bestod av kun svarte afrikanere og jeg følte jeg skilte meg veldig ut de første gangene jeg var tilstede). For å gi informasjon til alle tilstede på møtene om meg og mitt prosjekt ba jeg også pastoren i *African Church* om å presentere meg på et av møtene. Jeg hang i tillegg opp informasjonsskriv om prosjektet i begge kirkene.³⁴

Å gi fullstendig informasjon om hva prosjektet innebærer er vanskelig i starten av en deltagende observasjon, da en ikke selv har helt klart for seg hva forskningen innebærer (Fangen 2004:155). I de situasjonene jeg har hatt mulighet til det har jeg alltid presentert meg. På cellegruppene har dette vært spesielt viktig, de gangene det har vært nye tilstede.

³³ Svaret mitt har som oftest vært at jeg studerer religion, at skal skrive en oppgave om afrikanske pentekostale menigheter i Oslo, og at jeg er tilstede for å lære mer om deres kirke

³⁴ Vedlegg 1

Informantene som har blitt intervjuet har skrevet under på et eget skriv om informert samtykke. I dette skrivet gir jeg informasjon om prosjektet, opplyser om hvordan intervjuet skal brukes, opplyser om forskningens konfidensialitet, og at informanten har mulighet til å trekke seg fra prosjektet når som helst. Her opplyses det også at notater og opptak skal oppbevares sikkert frem til, og etter prosjektets slutt.³⁵

Prosjektet mitt er meldt inn til Norsk samfunnsvitenskapelig datatjeneste (NSD). Dette ble gjort da jeg enda var usikker på om jeg skulle benytte meg av kvalitative intervjuer, og i hvilken grad opplysningene fra disse ville være så sensitive at en slik melding ville være nødvendig. Etter samtaler med NSD ble vi enige om å melde prosjektet inn for sikkerhets skyld. Jeg har i ettertid valgt å gjennomføre intervjuer med bruk av lydopptak og fulgt de retningslinjer som blir gitt fra NSD.

2.5 Noen kommentarer om metodens begrensninger

Under gjennomføringen av et omfattende prosjekt som en masteroppgave støter man på en rekke begrensninger som finnes i metoden. Det er mange faktorer som spiller inn i gjennomføringen. For det første avhenger hele studien av hva man faktisk møter i felten, hva man får tilgang på av informasjon og hvilke aktiviteter som finner sted i den perioden som er satt av til observasjon. I min feltperiode var kvinnegruppen i *Global Church* hvilende. Dette gjorde at jeg ikke kom på ”innsiden” blant kvinnene på samme måte i denne kirken. Begge kirkene har møtt meg med stor åpenhet og inkludert meg i de aktiviteter som har funnet sted, men bildet av kvinnene i kirkene kan ha blitt noe skjevt på grunn av den manglende komparative tilnærmingen når det gjelder kvinnegruppene. Dette kan også ha ført til en forskjell i fremstillingen av kirkenes eget arbeid for å skape en arena for kvinner.

Tilnærmingen til forfedre og ånders betydning i *African Church*, som beskrevet i kapittel 6, må sees som noe begrenset. Denne praksisen ble først presentert på møter mot slutten av min feltarbeidsperiode. Dette temaet ble derfor kun tatt opp i intervjuer som ble gjennomført etter disse møtene.

Den største begrensningen ligger i anonymiseringen av kirkene og informantenes opprinnelsesland som har gjort det vanskelig å forholde seg til deres ulike kultur og tradisjoner. Min studie avdekker hvor dypt knyttet kirkene er til sine røtter. For å kunne gå

³⁵ Vedlegg 2 og vedlegg 3 – begge disse samtykkeskjemaene finnes i norsk og engelsk utgave. Som vedlegg har jeg kun lagt ved den norske utgaven.

dypere inn i dette forholdet ville det vært nødvendig med et åpent studie for å gi kulturspesifikke analyser av kirkenes praksiser.

Jeg har beskrevet omstendighetene rundt intervjusituasjonen tidligere, både faktorer som påvirker intervjuet og utfordringer knyttet til informantenes 'flerspråklighet'. Jeg ser også at flere av intervjuene med fordel kunne blitt fulgt opp. Hadde jeg hatt lengre tid til rådighet ville jeg vurdert å oppsøke flere av informantene, både kvinnene og pastorene, med oppfølgingsspørsmål etter hvert som jeg så begrensningene i mitt empiriske materiale.

Kapittel 3: Presentasjon av studiefeltet

3.1 Den pentekostale kosmologien og utviklingen av bevegelsen

Det finnes mange forskjellige definisjoner av begrepet pentekostalisme. Alle definisjonene har fellestrekk som utgjør pentekostalismens sentrale karakteristikk. For det første, den pentekostale bevegelsen er en protestantisk og evangelisk kristen bevegelse. For det andre, bevegelsen er konservativ i sin forståelse av Bibelen som Guds ord og øverste norm i livet. For det tredje, bevegelsen er karismatisk. I en karismatisk uttrykksform blir Åndens gaver, som tungetale, profetiske evner og helbredelse gitt stor plass (Anderson 2004:19). Pentekostalismen skiller seg i liten grad fra resten av den evangeliske bevegelsen,³⁶ men den har sin egen historie med utspring fra Metodismen.

3.1.1 Tro og praksis

Ifølge den pentekostale selvforståelsen kan essensen i pentekostalismen ikke forstås gjennom dogmer og doktriner, men gjennom opplevelsen av Gud der vitnesbyrdet står sentralt (Cox 1995:71). Harvey Cox støtter seg til pentekostale teologer som mener at pentekostalismen best kan beskrives som en narrativ teologi. I en protestantisk tradisjon har narrativ teologi gjort seg særlig gjeldende som retning og metode de siste tiårene. Begrepet brukes på retninger som vektlegger fortellingene som det grunnleggende i teologien fremfor formulerte trossetninger. Når betegnelsen narrativ teologi brukes for å beskrive pentekostalismen relateres det blant annet til vitnesbyrdets sentrale plass (ibid).

I tillegg til vitnesbyrdet finnes en rekke andre pentekostale særtrekk. Individets søken etter å oppleve Guds nærvær og den personlige frelseserfaringen står i sentrum, ikke utførelsen av faste ritualer. Ved siden av opplevelsen av Gud, er forventningene til Guds tilstedeværelse helt sentrale. ”An attitude of expectancy shapes the practice of this communion. Believers expect God to come and meet his people”, forklarer Daniel Albrecht (1999:226). Forventningen nærer entusiasmen som kjennetegner pentekostale møter. Den dype samhørigheten mellom det guddommelige og det menneskelige setter rammen rundt møtene. Innenfor denne rammene kan den troende løsrive seg fra de krav og bånd som ellers måtte finnes i hverdagen. Karismatiske kristne viser en sterk personlig hengivelse under møter, der den enkelte hengir seg i bønn, lovsang, lovprisning og tungetale. Cox betegner det

³⁶ Evangelisk kristendom kan defineres ut fra to hovedelementer: ”belief in the authority of the Bible and in the authority of experience (jfr David Beddington i Woodhead and Heelas 2000:151).

som “orality of the cultus” (Cox 2006:20). De danser, hopper og roper, og ”they sometimes lie on the floor doing what they cheerfully call ’rug time’, or being ’slain in the Lord’(ibid). Hver enkelt har sin måte å formidle hengivelsen i kontakten og kommunikasjonen med Gud. Noen har øynene lukket, hendene knyttet eller løftet, enkelte står vendt mot en vegg, andre på kne med albue på stolsetet. Det individuelle aspektet er fremtredende.

Møtene er preget av stor åpenhet for at alle skal kunne delta, enten med sang, dans, bevegelse, bønn, vitnesbyrd, profetering eller forkynnelse. Åndens gaver er gitt til alle troende og disse gavene brukes aktivt på møtene både av lederskapet og menigheten. Selv om hele menigheten kan ha muligheten til å lede eller bidra i løpet av et møte, er det tydelig hvem som har lederansvar som pastorer, eldsteråd eller lederteam. Møtene kan oppleves som frie og ”uorganiserte”, men hvert møte har en klar ledelse og struktur, med definerte ”bolker”. Hver ”bolk” kan ha en friere form med åpenhet for spontane reaksjoner eller ytringer som uttrykk for Åndens tilstedeværelse eller menighetens behov for å dele.

3.1.2 Den pentekostale kosmologien

Selv om spennet innenfor den pentekostale bevegelsen er stort, er vekten som legges på den Hellige Ånd en fellesnevner. Som troende er man født på ny i Ånden, og Ånden fortsetter å virke i den troende gjennom hele livet. Åndens gaver, som tungetale, profetier og helbredelse, blir gitt til den troende. Dette beskrives som fysiske bevis på troen, men hvilke av gavene som vektlegges varierer innenfor de ulike retningene av pentekostalismen. Åndens dåp, eller å være fylt av den Hellige Ånd, representerer en bekreftelse på Åndens tilstedeværelse i den troendes liv (Albrecht 1999:231).

Troen på at Ånden virker i mennesket, at den har forandringens kraft, og at den troende gjennom Ånden kan få sterke spirituelle opplevelser, danner et verdensbilde som er særegent for de pentekostale. Allan Anderson (2004) forklarer Åndens sentrale rolle slik: ”The Spirit causes people to ’receive’ the Spirit, to prophesy, speak in tongues, heal, exorcize demons, have visions and dreams, live ’holy’ lives – and generally the Spirit directs the life and worship of these churches, the ’leader’ of all its activities” (Anderson 2004:197). Ånden er kjernen i det pentekostale verdensbildet, den gjennomsyrrer alt. Anderson påpeker også at religion for pentekostale forstås som noe man *gjør*. Viktigere enn refleksjon, er handling (ibid).

Den pentekostale pastoren og teologen Jackie David Johns betegner det pentekostale verdensbildet som alternativt og mener dette påvirker epistemologien:

At the heart of the Pentecostal world-view is transforming experience with God. God is known through relational encounter which finds its penultimate expression in the experience of being filled with the Holy Spirit. This experience becomes the normative epistemological framework and thus shifts the structures by which the individual interprets the world (Johns 1999:74).

Den troendes fortolkning av verden skjer på bakgrunn av at Gud gir seg til kjenne gjennom Ånden som fyller mennesket. Opplevelsen av å bli fylt av Ånden utvisker skillet mellom den åndelige verden og den sanselige.

Jeg vil videre referere til Johns seks karakteristikk av det pentekostale verdensbildet.³⁷ For det første er verdensbildet opplevelsesmessig gudssentrert. Alt relateres til Gud og Gud relateres til alt. For det andre er det holistisk og systematisk. For den som er fylt av Ånden er ikke Gud bare til stede i alle hendelser, Gud holder også alt sammen. For det tredje tuftes ikke troen på bevis eller logikk. Kunnskap er relasjonelt og ikke begrenset til fornuft og sanselig virkelighet. Det fjerde punktet er knyttet til sannhetens betydning for pentekostale kristne. Historisk var den pentekostale bevegelsen mot trosbekjennelser, de ble sett på som menneskenes døde doktriner. Pentekostale ville ha frem en sannhet som ga liv og tre begreper blir trukket fram i forbindelse med forståelsen av sannhet; *ortodoksi*, som betyr den rett læren, *ortopraxis*, det rette liv og *ortopati*, den rette lidenskap. Sannhet kan utledes i kryssningen mellom disse tre. Knyttet til sannhet er også forståelsen av kunnskap. Det fører oss over til det femte punktet - den pentekostale epistemologien. Møte med Gud er nært relatert til en bibelsk forståelse av at man får kunnskap om Gud gjennom erfaring. Som nevnt over utgjør erfaringen av Gud epistemologiens rammeverk. Det sjette og siste punktet er Bibelens plass som en levende bok der den Hellige Ånd alltid er aktiv, skriftene har derfor en helt spesiell plass og funksjon i det pentekostale verdensbildet (Johns 1999:75-79).

Opplevelsen av den åndelige verden er sterkt til stede for pentekostale troende. Livet har en mystisk dimensjon ved at Guds kraft og tilstedeværelse kan komme til uttrykk gjennom mirakler. Miraklene skjer i form av bønnesvar, profetier og profetioppfyllelser, helbredelse, eller at Gud på andre måter griper inn i livet til den troende og løser problemer (Poloma 2000:4). Åndens gaver, som er gitt alle troende, er også uttrykk for den åndelige verdens tilstedeværelse i mennesket.

I deler av pentekostalismen blir troen på onde krefter og djevelens eksistens sterkt vektlagt. Dette gjelder særlig i kirker i "sør" (Jenkins 2006:100) For å bekjempe disse kreftene må det føres en åndelig kamp. I denne kampen blir Paulus' brev til efeserne 6, 10-18 særlig trukket frem, hvor Guds rustning for den troende blir beskrevet (Jenkins 2002:129).

³⁷ De seks karakteristikkene er hentet fra Johns artikkel "Yielding to the Spirit: The Dynamics of a Pentecostal Modell of Praxis" (1998).

3.1.3 Historisk oversikt

I løpet av 1800-tallet var det flere vekkelsesbevegelser i Europa og Nord-Amerika, som inspirerte og la grunnlaget for pentekostalismen. Den metodistisk inspirerte hellighetsbevegelsen, som var basert på en fortolkning av grunnleggeren av metodismen, John Wesleys forståelse av den tyske pietismen, var en viktig forløper. Her ble den personlige opplevelsen av Gud og det å bli født på ny i den Hellige Ånd lagt vekt på (Anderson 2004:25). Hellighetsbevegelsen var en reaksjon på liberalismen og formalismen i den etablerte protestantiske kirke. Den sto for bibelliteralisme, behovet for en personlig og individuell opplevelse av omvendelse og moralperfeksjon. Anderson (2004:30) mener i tillegg at den guddommelige helbredelsesbevegelsen på slutten av 1800-tallet, som også har nære bånd til hellighetsbevegelsen, har lagt et viktig grunnlag for pentekostalismen. Troen på guddommelig helbredelse gjennom bønn og tro finner en hos de fleste pentekostale og karismatiske i dag.

Ifølge den sør-afrikanske pentekostale teologen Japie LaPoorta påstår en rekke hvite pentekostale at det riktige startpunktet for pentekostalismen er Topeka i Kansas i 1901 (Lapoorta 1999:161), hvor læregrunnlaget ble lagt av Charles Fox Parham (1873-1929). Parham var selv hvit predikant og pastor i metodistkirken. I 1900 startet han en bibelskole i Topeka hvor hellighet og åndsdaup stod i fokus. Grunnen til at Parham får noe av æren for pentekostalismens opprinnelse, er at han utformet ”initial evidence”-doktrinen, som hevder at tungetale er det første bevis på Åndens dåp. Den første til å tale i tunger i nyere tid skal ha vært Agnes Ozman, en ung amerikansk metodist som studerte ved Parhams bibelskole. I diskusjonene om hva som er det riktige startpunktet for bevegelsen trekkes denne hendelsen på nyttårsaften i 1900 frem til Parhams fordel (Cox 1995:149). Den svarte predikanten William Joseph Seymour (1878-1922), som nå av de fleste regnes som pentekostalismens grunnlegger, var selv elev ved Parhams skole. På grunn av Parhams svært rasediskriminerende holdninger måtte Seymour sitte på gangen under bibelundervisningen (Hollenweger 1997:22).³⁸ Disse rasistiske holdningene er interessante å se i kontrast til hvordan Seymour videreførte Parhams teologiske idéer i en vekkelse hvor sammenbruddet av rasemessige barrierer stod i fokus.

I 1906 var Seymour invitert for å tale i en afro-amerikansk hellighetskirke i Los Angeles. Han hadde forsikret dem om at hvis de ba med tilstrekkelig oppriktighet var Gud klar for å sende en ny pinse (Cox 1995:45). Hjemme hos et av parene i kirken la Seymour

³⁸ Hollenweger refererer til Goff, James R. Jr. 1988. *Fields White Unto Harvest. Charles F. Parham and the Missionary Origins of Pentecostalism*. Fayetteville, Ark, and London: University of Arkansas Press, s.132.

hendene sine på verten, som falt om på gulvet og talte i tunger (Anderson 2004:39). Dette var det første tilfellet av en rekke bevis på Åndens gaver i dagene som fulgte. Oppslutningen ble etter hvert så stor rundt den svarte predikanten at de måtte leie et lagerlokalet i Azusa Street som møtelokale. Møtene i Azusa Street varte i til sammen tre år (Cox 1995:46) og utviklet seg etter hvert til menigheten *the Apostolic Faith Mission*, som markerer starten på den klassiske pentekostalismen. De daglige møtene var spontane og følelsesmessige, uten planlagt program eller forberedte taler (Anderson 2004:39). Anderson (ibid) beskriver: "Singing in tongues and people falling to the ground 'under the power' or 'slain in the Spirit' where common phenomena".³⁹ Seymours drøm var en bevegelse uten diskriminerende holdninger ut fra rase, klasse eller kjønn. Anderson (2004:39f) beskriver: "The racial integration in these meetings was unique at that time, and people from ethnic minorities discovered 'the sense of dignity and community denied them in the larger urban culture'".⁴⁰ Flere forskere (bl.a Hollenweger 1997, Cox 1995) trekker frem dette aspektet. Lapoorta mener man kan velge å se starten av pentekostalismen fra to forskjellige steder, med to forskjellige ledere og da to forskjellige ideologiske utgangspunkt:

If Azusa Street is the central story, then William Joseph Seymour is the leader and founder of the movement. If Topeka is the central story the Charles Fox Parham is the leader and founder of the movement. If Seymour is the central hero, then the initial evidence of the Spirit's baptism is not only the speaking in tongues, but the breaking down of the walls of racism and sexism, and the acknowledgement of the priesthood of all believers. If Parham is the hero of choice then speaking in tongues only is the focal point, and the dismantling of the walls of discrimination are ignored. (LaPoorta1999:161)

Seymour hadde klare antirasistiske og antisexistiske intensjoner med sin forkynnelse og vekkelsen som fulgte. Tilstede i Azusa Street var menn og kvinner, fargede og hvite og mange av dem tilhørte lavere samfunnsklasser. Harvey Cox mener det ikke er tilfeldig at denne vekkelsen skjedde i Los Angeles på akkurat dette tidspunktet. Byen bestod av en stor mikse av kulturer og innvandrere fra mange forskjellige land og mange var sultne på nytt håp (Cox 1995:51, 55).⁴¹

I diskusjonen rundt pentekostalismens riktige grunnlegger og startpunkt har Walter Hollenweger (1997:326f) noen interessante perspektiver. Han hevder at diskusjonen om bevegelsens opphav ikke bare er en historisk diskusjon, men også en teologisk, da den sier

³⁹ Anderson referer til Faupel, D. William 1996. *The Everlasting Gospel: The Significance of Eschatology in the Development of Pentecostal Thought*. Sheffield Academic Press, s. 194-197, 200-202.

⁴⁰ Anderson referer til Anderson, Robert M. 1979, *Vision of the Disinherited: The Making of American Pentecostalism*. Peabody, MA: Hendrickson, s. 69.

⁴¹ I 1910 var 22 % av befolkningen ikke-hvite og immigranter og samfunnet var preget av en økende grad av rasistiske skiller. Vekkelsen tiltrakk seg marginaliserte grupper med håp om bedre fremtid, slik den også i dag gjør over hele verden (Cox 1995:51,55).

noe om hva som er kjernen i pentekostal tro og praksis. Ved å hevde at det mest sentrale er tungetalen, som bevis på troen og Åndens virke i den troende, støtter man Parham som grunnlegger. På den andre siden mener Hollenweger at det kan det være nødvendig å ta hensyn til det faktum at for mange pentekostale kirker i den tredje verden ser tungetalen ut til å ha en mindre viktig posisjon. Dette kombinert med at mange pentekostale aldri har talt i tunger, taler til fordel for Seymour som bevegelsens grunnlegger. Cox gjør også et poeng ut av hvordan skuffelsen over hvite troende, med Parham i spissen, forandret Seymours forståelse av tungetalen. For ham var det å bryte ned rasebarrierene det viktigste tegnet på Ånden: "Finding that some people could speak in tongues and continue to abhor their black fellow Christians convinced him that it was not tongue speaking but the dissolution of racial barriers that was the surest sign of the Spirit's pentecostal presence and the approaching New Jerusalem" (Cox 1995:63).

Hollenweger trekker frem at pentekostale nå ser ut til å helle mer i retning av Seymours forståelse av at tungetalen ikke kan stå som det viktigste tegnet på Åndens tilstedeværelse i den troende. Man kan stille spørsmålstegn ved hva som da karakteriserer og definerer pentekostalismen. Hollenweger trekker inn en definisjon gitt fra innsiden:⁴² "All Pentecostals agree on the presence and demonstration of the charismata in the modern church, but beyond this common agreement there is much diversity as in all the other branches of Christianity" (i Hollenweger 1997:327).

Vekkelsene som har fulgt etter Azusa Street har beveget seg over hele verden. Allerede etter to år hadde bevegelsen spredd seg til 25 land (Anderson 2004:42). Det er den sterke fokuseringen på evangelisering og misjon som fikk bevegelsen til å spre seg så raskt. Bevegelsen har fortsatt å ekspandere og utvikling har gått i retning av at flertallet av pentekostale og karismatisk kristne i verden er mennesker med begrensede ressurser.⁴³

3.1.4 Ny-pentekotalisme

Ny-pentekotalisme kan sees i forhold den karismatiske vekkelsesbevegelsen som begynte på 1960-tallet og utviklet seg utover 1970- tallet. Den karismatiske bevegelsen antas å ha startet i

⁴² Presentert på Consultation on Confessing the Apostolic Faith from the Perspective of Pentecostal Churches, Fuller Theological Seminary, Pasadena, California, October 22-24, 1986. Referert i note hos Hollenweger som har hentet sitat i en oppsummert versjon tatt fra Synan, Harold Vinson 1987. "Pentecostalism: Varieties and Contributions." *Pneuma* 9/1, 1987, 31-49. i Villafaña, Eldin, 1993 "The Liberating Spirit. Toward an Hispanic American Pentecostal Social Ethic". Grand Rapids, Mich.: Eerdmans.

⁴³ I 2001 var 71% av bevegelsen ikke-hvite, familie-orienterte mennesker i urbane strøk. Mange av dem var blant de fattigste i verden som lever i slumområder i storbyer utenfor Europa (Anderson 2004:42).

Den episkopale kirke i USA på 1960-tallet (Anderson 2004:144). Det kan ofte være vanskelig å skille mellom pentekostale og karismatiske kristne, da de har en nær forbindelse til hverandre i praktiseringen av spirituelle gaver og Åndens dåp (ibid).

'Igreja Universal do Reino de Deus' (IURD)⁴⁴ ble startet i 1977 i Rio de Janeiro, og er i dag den fremste og største representanten for ny-pentekostalisme, med kirker over hele verden. Særlig i Afrika har kirken etablert seg (Furre 2008:44). Berge Furre gir en rekke karakteristikker på hva som skiller IURD fra klassiske pentekostale kirker. Han forklarer at den er strengt hierarkisk og styrt fra toppen, i motsetning til klassiske pentekostale kirker som har bygd tette kirkefelleskap nedenfra. Mens pentekostale kirker er enkle forsamlingshus, har IURD bygd store katedraler. Kirkene er organisert som transnasjonale selskaper. Også rollene og titlene speiler den forretningsrelaterte modellen, med direktør, tillitsverv og datterselskap. På toppen av hierarkiet til IURD sitter biskopen, direktøren og grunnleggeren Edir Macedo. Kirkens organisasjon er sentrert rundt Macedo og hans styre av biskoper. Innenfor IURD finnes lover som fastholder at pastorene er valgt av Gud, de kan derfor ikke utsettes for kritikk av menigheten, bare fra Gud selv (Salomonsen 2006:115). IURD tilbyr spirituelle tjenester og hjelpesentre, og nyttiggjør seg av Den Hellige Ånd til svært praktiske formål. Det er velstand og fremgang i denne verden som er viktig, ikke det man har i vente i den neste (Furre 2006:41). For å oppnå fremgang i livet er pengeoffer en viktig komponent. Furre forklarer hvorfor pengeoffer (tiende) har en så sentral rolle: "If you need certain services, concerning health or economy for example, you have to pay more, in order to prove your faith" (Furre 2006:46). Ifølge Macedo er penger kirkens blod (Stålsett 2006:205). Den religiøse opplevelsen i IURD er pastorens overbevisende løfte om velsignelser: "[F]ood on the table, money in the purse, a head without drugs, a body without pain, a family without war, a full-time, well-paid job" (Furre 2006:45). I disse løftene gjenfinder medlemmene en følelse av verdighet, det gir dem et håp om at livet kan forandres (Furre 2008:43). For at disse forandringene skal komme er kampen mot djevelen og onde krefter en sentral del av forkynnelsen. Furre forklarer at IURD har tatt opp i seg elementer og inspirasjon fra blant annet de religiøse praksisene til svarte slaver som ble sendt fra Afrika til Brasil, hvor ånder har en sentral plass (Furre 2008:41). Mens andre kristne kirker i Brasil fordømmer disse afrikanske kultene som hedenske, går IURD lenger ved å erklære åndene som fiender (ibid). "Any illness, accident, condition poverty was blamed on the Afro-Brazilian spirits – supposedly taking their orders from the Devil" (ibid). Disse onde åndene må derfor drives ut

⁴⁴ 'Universal Church of the Kingdom of God'

”from the body, from temples, from streets, from homes” (ibid). Ifølge Furre opprettholdes og videreføres det før-moderne verdensbildet gjennom forkynnelsen av at alle er truet av åndene (ibid). Slik presses folk til å komme på møter og til å gi tiende for å kunne drive ut de onde åndene. Denne formen for inkludering av elementer fra andre religiøse univers er, som jeg vil komme nærmere inn på, også tilstede i afrikansk klassisk pentekostalisme.

3.2 Afrikansk pentekostalisme og afrikansk kosmologi

3.2.1 Afrikansk pentekostalisme

Allerede på begynnelsen av 1900-tallet beveget den pentekostale vekkelsen seg fra Azusa Street til det afrikanske kontinentet ved hjelp av misjonærer og deres kall om å spre det de selv hadde opplevd. I dag antas det at ca. 11 prosent av Afrikas befolkning er karismatisk kristne (Anderson 2004:103).⁴⁵

Det finnes et skille blant pentekostale kirker i Afrika. For det første finnes de kirkene som kan kalles klassisk pentekostale og som har sitt opphav i vestlige pentekostale kirker og deres misjon. Disse kirkene kan spores tilbake til 1907 når de første misjonærene dro ut fra Azusa Street. Den ”andre pentekostale bølgen” oppsto mot slutten av 1970-tallet (Anderson 2004:103f, van Dijk 2002:175). Nye, uavhengige pentekostale og karismatiske kirker slo særlig rot i urbane områder og hos unge mennesker. I mange av kirkene har velstandsøkning vært et sterkt betonet budskap. Denne populære andre bølgen både fulgte og videreførte en prosess som brakte kontrollen over den tidligere misjonsbaserte pentekostalismen tilbake til de innfødte (van Dijk 2002:175).

Spennet på hva som betegnes som karismatisk kristne i Afrika er stort, men har det til felles at de vektlegger religiøse og spirituelle opplevelser og Den Hellige Ånds virke (Poewe 1994:2) og en rekke andre felles religiøse ideer og praksiser som jeg har beskrevet over. Grovt kan man skille mellom klassisk pentekostale, ny-pentekostale, karismatiske, African Independent Churches, African Indigenous churches. Siden det kun er de klassisk pentekostale og ny-pentekostale som vil bli trukket inn i denne oppgaven, vil jeg ikke gi videre beskrivelser av de andre typene her. Afrikanske pentekostale kirker er preget av den konteksten de har utviklet seg i, men de reflekterer samtidig modernitetens verdier. Den nederlandske antropologen Birgit Meyer trekker i tillegg frem at de deler ”an elaborate

⁴⁵ Tallet viser til et anslag gjort i 2000. Anderson referer til Johnstone, P. og Mandryk, J. 2001. *Operation World: 21st Century Edition*. Carlisle, UK: Paternoster

discourse on the Devil and demons, and offer rituals during which these powers of darkness manifest themselves and are exorcised – a practice called *deliverance*” (Meyer 1998:187).⁴⁶

Mens det mange steder i verden tas sterk avstand fra tradisjonelle religiøse elementer, praktiseres det en form for synkretisme i afrikanske pentekostale kirker som har ført til ”afrikaniserte” versjoner av kristendommen. Cox hevder pentekostale kristne lykkes i å være synkretistiske til tross for at lederne forkynner mot denne formen for sammenblanding av religiøse tradisjoner (Cox 1995:248).

3.2.2 Afrikansk kosmologi

Den afrikanske kosmologien består av to verdener - åndenes verden og menneskenes verden, den synlige og den usynlige. Disse er uløselig knyttet sammen og forståelsen av verden kan derfor ikke skilles fra det religiøse. For å fremstille tradisjonell afrikansk religion vil jeg benytte meg av den afrikanske teologen Vincent Mulagos karakteristikk. Han skriver om svarte afrikaneres religion generelt, og Bantu⁴⁷ spesielt.

Their religion is a complex of ideas, feelings, and rites based on:

- belief in two worlds, visible and invisible;
- belief that both worlds involve community and hierarchy
- belief in the intersection of the two worlds, the transcendence of the invisible world in no way contradicting its immanence;
- belief in a Supreme Being, Creator, and Father of all that exists (Mulago 1991:119).

Forholdet mellom det synlige og det usynlige er grunnleggende i den afrikanske kosmologien. Den usynlige verden ligger utenfor den sanselige verden, men samtidig en del av den. Begge verdenene er bygget opp av samfunn og hierarkier. Øverst i den usynlige verden troner en overordnet gud, som har skapt alt som eksisterer. Mellom gud og menneskene finnes forfedrene, avdøde familiemedlemmer og gamle nasjonale helter. Under mennesket finnes alle andre vesener, hvis eneste mål er å styrke og utvikle menneskets liv (Mulago 1991:126).

Mennesket er selv kriteriet for godt og ondt, og menneskets liv vurderes som det øverste gode. Basisen for den moralske samvittighet henger sammen med denne filosofien. Idealet er ikke bare å leve til man blir gammel, men også etter livet i den sanselige verden skal man være en vital kraft som skal kunne forsterke og leve gjennom sitt avkom (Mujjnya⁴⁸ i Mulago 1991:125f).

⁴⁶ Praksisen Meyer refererer til en befrielsesprosess fra djevelens bånd. Jeg vil komme nærmere inn på denne prosessen senere i oppgaven.

⁴⁷ Bantu er betegnelsen på over 400 etniske grupper ”sør” for Sahara. De tilhører felles språkgruppe

⁴⁸ Mujjnya, E. N. 1969. ”Le mal et le fondement dernier de la morale chez les Bantu interlacustres” i: *Cahiers des religions africaines*, III,5, s 63-64.

Det jordiske livet og livet etter døden, er uatskillelige og avhengige av hverandre. Ærefrykten for de døde er knyttet både til den enkeltes liv etter døden, og gjensidighetsforholdet levende og døde har med hverandre. Livet skal leves i fellesskap, som en del av et samfunn. Tilhørigheten til, og deltakelsen i familien, slekten eller stammen er avgjørende i samfunnsorganiseringen. Livet består også av et fellesskap med forfedrene. De har makten over opprettholdelsen og videreførelsen av slekten. Mulago forklarer at afrikanere tror at det å leve betyr "existing in the bosom of the community; it means participating in the sacred life – and all life is sacred – of the ancestors; it means a prolongation of the ancestors and preparing one's own prolongation through descendants." (ibid). Når man dør blir man en del av den usynlige delen av familien, som også vurderes som den viktigste.

Relasjonen mellom de to verdenene uttrykkes gjennom symboler. Symboler brukes av menneskene for å vise at de ønsker å komme i kontakt med den åndelige verden (Mulago 1991:124). Symbolikken som brukes er blant annet knyttet til menneskers roller; kongen symboliserer nasjonal enhet og guddommelig autoritet og patriarken symboliserer autoritet over forfedrene for deres etterkommere. Ord kan være symboler gjennom navn på forfedre eller navn på sterke personligheter, dyr eller materialer, og handlinger eller gester kan være imitasjoner av gjerninger (ibid).

Ifølge afrikansk kosmologi finnes det ytre fiendtlige krefter som har større kraft enn mennesket selv. Mennesket er alltid utsatt for påvirkning av onde krefter (Larbi 2001). Disse kreftene kommer blant annet til uttrykk gjennom hekseri og forbannelser fra forfedrene eller ånder. Forfedrenes ånder befinner seg mellom den åndelige verden og den sanselige verden og de spiller en stor rolle i de fleste afrikanske kulturer. Den øverste gud tilbes gjennom forfedre og andre ånder på daglig basis. De er bindeleddet mellom den usynlige og den synlige verden, mellom livet og døden (Addo 2001). I tillegg knytter forfedrenes rolle seg til å gi råd og advarsler, beskytte og hjelpe. En vanlig oppfatning blant pentekostale kristne er at alle afrikanere er forbannet fordi forfedrene tilba avguder. Synder begått av ens forgjengere følger i familiens linjer og kan føre til sykdom, tidlig død, barnløshet, økonomiske problemer, ulykker og alle andre former for tragiske hendelser (Onyinah 2001). Alt som skjer med mennesker kan tolkes religiøst. Bak alt fysisk finnes noe spiritielt og bak alt synlig, finnes det usynlige: "Every event here on earth is traceable to a supernatural source in the spirit realm. From the same source, therefore, lies the ultimate succour" (Larbi 2001).

3.2.3 Pentekostalismens afrikanske røtter

Walter Hollenweger har satt et betydelig fokus på hvordan afrikansk muntlig kultur har hatt innvirkning på pentekostalismens utvikling, og er en av årsakene til bevegelsens enorme vekst. Hollenweger trekker frem fem punkter som uttrykker bevegelsens svarte røtter:

- orality of liturgy;
- narrativity of theology and witness;
- maximum participation at the levels of reflection, prayer and decision-making and therefore a form of community that is reconciliatory;
- Inclusion of dreams and visions in personal and public forms of worship; these function as a kind of icon for the individual and the community;
- an understanding of the body/mind relationship that is informed by experiences of correspondence between body and mind, the most striking applications of this insight being the ministry of healing by prayer and liturgical dance (Hollenweger 1997:18f)

Disse punktene supplerer presentasjonen jeg har gitt av afrikansk kosmologi. Det muntlige og narrative preget ligger som et grunnelement i både afrikansk kultur og i den pentekostale uttrykksformen. Hollenweger trekker frem deltakelseelementet i den afrikanske kulturen som også er sterkt tilstede på pentekostale møter. Han viser til at den afrikanske kosmologien og pentekostalismen har en fellesnevner i det å inkludere drømmer og visjoner i sitt trosunivers. Korrespondansen mellom kroppen og sjelen i form av blant annet helbredelse og religiøse fysiske utfoldelsen er også karakteristikk som kan tyde på at afrikansk kosmologi har påvirket utformingen av den pentekostale bevegelsen.

Roswith Gerloff støtter seg til Hollenwegers arbeid og har satt ut en tese om hvorfor pentekostalismen har fått så stor oppslutning globalt

It grew from the black scene and the recovery of *African elements* in the midst of white America, in a specific religious and socio-economic setting of that time. It responded to the quest for a *new spirituality* by 'marrying' these two cultural traditions, one African (modified and refined under slavery), the other Euro-American; one oral and multifaceted, the other literary and largely one-dimensional.- It thus enabled people anywhere (the Azusa revival reached five countries in three years!) to *indigenise the gospel* in their particular contexts and to express their faith in their own modes of communication (Gerloff 2004:13)

Gerloffs tese påstår at pentekostalismen bygger på to tradisjoner og kulturer, en afrikansk, muntlig kultur som er mangefasettert og en euro-amerikansk, skriftlig, endimensjonal kultur. Hun hevder at det er på grunn av denne kombinerte bakgrunnen pentekostalismen evner å styrke mennesker alle steder i deres egne kontekst. Mennesker over hele verden, i alle kulturer kan utøve troen med sine egne uttrykksformer. Gerloff hevder at vekkelsen som fant sted på Azusa Street bar i seg noe som var radikalt forskjellig fra den hvite, kristne forkynnelsen. Den hadde et revolusjonært potensial gjennom sin samfunnsorienterte svarte religiøse tradisjon, og inneholdt en protest mot den rådende sosiale orden og den svarte middelklassen som hadde

tilpasset seg den hvite protestantismen (Gerloff 2004:13-14). I disse svarte røttene lå det mer enn en religiøs uttrykksform, de innebar også et sosialt engasjement og kamp for likeverd som skilte seg fra datidens religiøse bevegelser. Troen hadde gitt kraft under slaveriet, og ville på samme måte styrke dem i møte med den økende rasediskrimineringen (ibid). Dette var en vekkelse hvor alle var like mye verd, uansett status, kjønn og hudfarge. Bevegelsen har videre utviklet seg i en rekke retninger, men disse prinsippene som var så synlige i bevegelsens fødsel, og som den gang vakte stor oppsikt, har blitt bevart, og det er fortsatt en bevegelse med stor appell til marginaliserte grupper i samfunnet.

3.2.4 Møtet mellom afrikansk og pentekostal kosmologi

Jeg har tidligere beskrevet hvordan troen på Den Hellige Ånds virke i mennesket konstituerer den pentekostale kosmologien. Denne utvides i møte med afrikansk tradisjon, kultur og religiøsitet ved at elementer derfra blir innarbeidet i det universet hvor den Hellige Ånd er øverste makt. I likhet med den pentekostale forståelsen av religion er også den tradisjonelle afrikanske religiøsitet en altomfattende forståelse av det religiøse. Det åndelige eller religiøse skilles ikke fra andre områder i livet. Dette skiller seg sterkt fra utviklingen kristendommen i ”vesten” har vært preget av i retning av privatisering og sekularisering (jfr Davie 2002, Repstad 2000).

Når den afrikanske tradisjonelle troen blir underordnet den kristne tro, blir også den øverste guddom den kristne Gud. Omvendelsen til den kristne tro betyr ikke nødvendigvis avvísning av resten av den tradisjonelle ånde verden, men Gud tar makten over den usynlig verden og opphever forbannelser.

Forholdet mellom pentekostale kirker og tradisjonell afrikansk tro har utviklet seg siden den andre pentekostale bølgen kom til Afrika. Rijk van Dijk hevder at pentekostal kristendom har engasjert seg i den kulturelle dialektikken på to fronter. For det første har den utfordret den kristne hovedstrømningens avvísning av de diabolske kjerneelementene i afrikansk kosmologi, og måter å motvirke heksekraft og onde ånder på (van Dijk 2002:176). Tradisjonelle kristne kirker, som katolske, metodistiske, anglikanske og presbyterianske, har nektet å ta opp i seg elementer fra afrikansk kosmologi. Mens utviklingen av en ny uavhengig afrikansk kristendom forstås som en del av en prosess for å imøtegå de kreftene som kristne kirker før dem hadde avvíst og jobbet i mot (ibid).

For det andre har de pentekostale kirkene gått inn i dialektikken ved å ikke akseptere praksiser som signaliserer en videreføring av den afrikanske kulturelle fortiden, da det kan

utsette kirken for angrep av djevelen eller andre demoner (ibid). De pentekostale kirkenes aksept for at den usynlige verden eksisterer fører også til frykt for deres krefter. van Dijk forklarer hva som må til for å overvinne deres krefter:

Whereas ancestral deities (...) can either work for good or bad in the community or particularly in the family, in Pentecostalism, not denying their existence, their influence is equivocally brandished as malevolent. Healing and deliverance from such powers can only take place through the 'blood of Christ', the laying-on of hands and ecstatic prayer sessions in which the benevolent presence of the Holy Spirit is manifest through speaking in tongues (ibid).

Bekjempelsen av, eller befrielsen fra, åndene har også en sentral plass i pentekostale kirker,⁴⁹ et ritual som foregår på forskjellige nivåer og med ulike praksiser i en prosess som den troende er i over lengre tid.⁵⁰ Disse ritualene kan ta form som bønn under møtene, hvor den enkelte blir bedt for og lagt hender på. Dette fører ofte til ekstatiske reaksjoner. Spørreundersøkelser eller samtaler der pastoren stiller spørsmål brukes også i flere kirker som en del av denne prosessen (Meyer 1998:193ff).

Birgit Meyer hevder i motsetning til van Dijk at pentekostale kirker, grunnet sin globale karakter, i større grad enn andre kristne kirker krever et brudd med lokale tradisjoner. Meyer skriver, i likhet med van Dijk, ut fra en ghanesisk kontekst.⁵¹ Hun ser protestantismens misjon i Afrika i lys av Habermas' karakteristikkk av moderniteten. Han hevder, inspirert av Hegel, at moderne subjekter fokuserer på "an elusive present that has to be renewed continuously by breaking with the past; they have to draw normativity from the present (Habermas 1986)" (Meyer 1998:183). Det er bruddet med fortiden ("the breaking with the past"), og tradisjonene som tilhører det 'gamle livet', som er sentralt i Meyers analyse. Pentekostale kirker bruker en retorisk strategi ved å sette opp et skille mellom livet før og etter man var 'født på ny'. Livet før, altså fortiden, kan relateres til tradisjonene. Men i livet som 'født på ny' må man bryte helt med denne fortiden (Meyer 1998:184). De går dermed, ifølge Meyer, enda lenger en de protestantiske misjonærene i å kreve brudd med det tradisjonelle (ibid). Men bruddet har vært vanskelig å gjennomføre og Meyer fokuserer på de troendes manglende evne til å bryte helt med 'fortidens' tradisjoner og praksiser.

Meyer mener, i motsetning til van Dijk, at pentekostale kirker i Ghana integrerer tradisjonelle ånder og guder i det protestantiske universet ved å fremstille dem som Djevelen i forkledning. Slik inngår de i den kristne forestillingsverdenen (Meyer 1998:187). Det er

⁴⁹ På engelsk brukes ordet *deliverance* på dette befrielsesritualet. Åndeutdrivelse eller eksorsisme er ord vi kjenner fra den norske bruken av ordet.

⁵⁰ Jeg vil i kapittel 6 komme nærmere inn på måter en slik åndeutdrivelse praktiserer i mine case-kirker

⁵¹ Jeg har valgt å bruke forskning knyttet til Ghana i fremstillingen av møte mellom afrikansk og pentekostal kosmologi. Pentekostalismen har i de senere år vokst voldsomt i Ghana. Det er derfor forsket mye på og skrevet mye om utviklingen her. van Dijk har dessuten forsket på ghanesiske pentekostal kirker i diaspora i Nederland.

allikevel interessant at pentekostale troende frykter 'fortiden' og ikke avviser den. Meyer skriver "people are told that that 'the past' matters, because it inscribes itself into their bodies" (Meyer 1998:195). For å kunne ta et oppgjør med 'fortiden' og tradisjonene må den troende derfor gå igjennom en prosess for å minnes alle elementer som kan være til hinder for fremgang i livet. Gjennom å minne skal man glemme fortiden og bryte båndene til de onde kreftene. 'Fortiden', tradisjonene, onde krefter og forbannelser er tett bundet til familie- og slektstilhørighet. Et brudd med fortiden krever derfor også et brudd med familien. Der familien/slekten representerer det tradisjonelle, representerer pentekostalismen det moderne, individuelle hvor kjernefamilien vurderes som den gudgitte institusjonen (Meyer 1998:199).

Meyer og van Dijk fremstiller litt ulike praksiser i hvordan pentekostale kirker forholder seg til den afrikanske kosmologien og hvordan denne integreres i et pentekostalt kristent univers. Meyer skriver fra situasjonen i Ghana og van Dijk om ghanesere som lever i Nederland. Deres forskjellige utgangspunkt kan ha betydning for de ulike forståelsene. Meyers fremstilling uttrykker en mer kategorisk avstand til de religiøse tradisjonene innen afrikansk kosmologi enn hva van Dijk forklarer. Allikevel er praksisen de fremstiller den samme, da Meyer legger vekt på at de kravene som stilles til de troende er vanskelige å gjennomføre like absolutt som ønsket fra kirkenes side.

3.3 Kvinner i pentekostalismen

Som nevnt over har hellighetsbevegelsen vært en viktig forløper for pentekostalismen. Ordinasjon av kvinner ble praktisert i nesten alle deler av hellighetsbevegelsen (Sanders 1997:1). Seymour ble introdusert for hellighetsbevegelsen da han flyttet til Houston og ble med i en svart kirke (Sanders 1997:3). I denne kirken hørte han første gang en kvinne tale i tunger. Dette gjorde sterkt inntrykk på han. Cox beskriver det slik: "Seymour was touched to the core. As a man of prayer himself, he could sense that this woman had somehow attained a depth of spiritual intensity he had long sought but never found" (Cox 1995:49). Kvinnens navn var Lucy Farrow og det var hun som senere introduserte ham for Parham. Kvinner spilte viktige roller i Seymours videre utvikling av det vi i dag kjenner som pentekostalisme. De første møtene i Azusa Street hadde hovedvekt av svarte hjemmeværende kvinner (Sanders 1997:4). Kvinner fungerte som pastorer og forkynnere og tok aktivt del i vekkelsen. Etter Seymours død var det hans kone, Jenny Seymour, som tok over lederskapet i vekkelsesbevegelsen, men bevegelsen slik den hadde startet i Azusa Street varte ikke lenge etter dette.

Etter splittelsene i Azusa Street-vekkelsen ble nye kirker organisert med sterkere rasistiske holdninger og underordning av kvinner. Forståelsen av kvinners underordning har blitt videreført helt frem til i dag i store deler av pentekostalismen verden over. Den amerikanske teologen Mary McClintock-Fulkerson skriver ”Pentecostals beliefs in the infallibility of the entire canon have important implications for the rules of reading. They implicitly require that all scripture that refer to women must be obeyed” (1994:254). Dette kommer til syne i kjønnsrollemønstre i kirken og i hjemmet, maktforståelse og moralsyn.

Samtidig er Bibelen også grunnlaget for begrunnelsen for det motsatte synet. Cox påpeker den sterke betoningen av Bibelens autoritet, men trekker samtidig frem at troen på direkte åpenbaring også er sterk. Dette har åpnet et større rom for kvinner enn i de fleste andre kristne trossamfunn (Cox 1995:131). Det eksisterer en dialektikk mellom tradisjonen, det Bibelen forteller, og opplevelsen, det Ånden kommuniserer (Plüss 1999:178). Når Ånden taler direkte til den troende oppleves det som mye sterkere enn det tradisjonen tilsier. Denne opplevelsen av å bli talt direkte til, kallsopplevelsen, har vært svært viktig for kvinnelige forkynnere for å legitimere sitt virke (Powers 1999:319).

En annen viktig faktor når det gjelder opprettholdelsen av kvinneundertrykkende holdninger, er forståelsen av Åndens rolle. Sarojini Nadar skriver ”This idea of the Bible as the indisputable word of God, which has no need of critical or contextual interpretation, is directly linked to the idea that the Spirit enables interpretation, and that the interpreter is simply an innocent unmediated voice of the Spirit” (Nadar 2004:4).⁵² Nadar hevder at den endimensjonale forståelsen av Ånden reduserer kirkens evne til å involvere seg i pågående samfunnsmessige diskurser, som kvinners frigjøring (ibid). Hun mener løsningen er en mer holistisk og nyansert forståelse av Ånden. Først da vil det kunne åpnes for en frigjørende hermeneutikk som tar hele menneskeheten, både kvinner og menn, med i vurderingen. Et viktig skritt i den retning vil være å fjerne det sterke skillet mellom det spirituelle og det fysiske, der det spirituelle er viktigere enn det fysiske, noe som nedvurderer kvinners fysiske problemer og behov. Nadar skriver ”the Spirit seems unable to deal with these issues. So, the women are encouraged to forget about their real problems and focus on matters that are ”spiritual” such as speaking in tongues”. Nadar siterer Paget-Wilkes om faren ved denne dualismen: ”Such a division leads to inadequate interpretations of the gospel. For as long as faith can be divorced from reality the demand for the church to face the facts of human

⁵² Sarojini Nadars artikkel ”On being the Pentecostal church: Pentecostal women’s voices and visions” (2004) tar utgangspunkt i indiske pentekostale kirker i ”sør”-Afrika. Studien henne er gjort i Full Gospel Church.

existence is unheard”⁵³ (Nadar 2004:6). Samtidig, skriver Nadar, er kirkemøtene, ifølge kvinner, et sted der de opplever å kunne flykte fra hverdagens problemer og undertrykkelsen de ellers opplever. Nadar hevder at så lenge dette skillet opprettholdes har ikke kvinner mulighet til å bli fullt og helt frigjort. Dette kan først skje når man, innenfor den pentekostale rammen, utvider Åndens rolle.

Bernice Martin skriver om pentekostalismens kjønnsparadoks og viser da til hvordan kvinner, til tross for at de ofte ikke har tilgang på lederverv og det finnes en rekke restriksjoner for hvordan kvinner skal kle seg og te seg, er fortrukket når det gjelder spirituelle gaver (Martin 2003:54). Martin hevder at dette bidrar til å gi et større rom for kvinners tolkninger og forståelser av Gud.

Det er først og fremst pentekostale kirker i land i “sør” som danner grunnlaget for Martins forskning. Dette er land som er preget av menns dominans i hjemmet og i samfunnet generelt. Hun mener kvinner i disse landene har brukt tilknytningen til pentekostalismen til å omskrive det moralske mandatet hvor seksuelle relasjoner og familieforhold hviler. Pentekostalismen forfekter en form for individualisme som i en husholdning betyr gjensidig ansvar og avhengighet (Martin 2003:55). På bakgrunn av dette har kvinnene, med sterk støtte fra kirken, klart å innføre en ny familiedisiplin som setter de felles behovene øverst. Denne disiplinen skiller seg fra den dominerende standarden hvor menns frihet og tilfredsstillelse har kommet først. ”Pentecostal men have been ”domesticated””, skriver Martin (2003:54). Hun påpeker at når menn i større grad bidrar på hjemmebane oppstår det en spenning mellom det patriarkalske systemet man juridisk sett finner både i kirken og hjemmet, og den faktiske etableringen av en ny levemåte som bestemt går i en retning som tjener kvinner og barn i større grad enn tidligere både i hjemmet og religiøst (ibid). Dette ser ut til å være en forandring i retning av større kjønnslikhet som vil bli tolerert så lenge ikke kvinner offentlig utøver formell autoritet over menn (ibid).

Ifølge Martin ser det ut til å passe både menn og kvinner bra at kjønnsparadokset forblir uavklart, siden befolkninger på kort tid skal håndtere overgangen til moderniteten. Effekten har vært nye former for familie- og kjønnsrelasjoner gjennom en ny moralsk orden. Denne nye ordenen har ført til en begrensning av den lite familievennlige mannlige dominansen (Martin 2003:55). ”It shifts in a modernizing direction, not least by constructing the *nuclear* family rather than extended kinship obligations as the primary focus of loyalty

⁵³ Sitatet hentet fra Paget-Wilkes, M. 1981. *Poverty, Revolution and the Church*. Exeter: Paternoster press. Sitert i: Walker, David, S. 1993. *Challenging evangelicalism: prophetic witness and theological renewal*. Pietermaritzburg: Cluster publications.

and mutual support alongside those that bind together the community of believers”, skriver Martin (ibid). Kjernefamiliens posisjon i overgangen til det moderne vil være sentralt i den senere analysen.

3.4 Oppsummering

Jeg har i dette kapitlet presentert fenomenet pentekostalisme gjennom trospraksis og historiske utvikling. Jeg har spesielt trukket frem afrikansk pentekostalisme for å vise hvordan pentekostalisme har utviklet seg i Afrika. Kosmologi og verdensbilde har vært viktige begreper for å forstå skillet og likheten mellom pentekostal tro og tradisjonell afrikansk tro. Som jeg har vist trekker Hollenweger frem enkelte punkter som tyder på at pentekostalismen har afrikanske røtter. Ved å se på de to kosmologiene blir flere sammenfallende forståelser tydelige, blant annet det tette forholdet mellom den synlige og den usynlige verden.

Til slutt har jeg bragt inn fokuset på kvinners plass i bevegelsen, og viser her at det finnes svært forskjellig tilnærminger til temaet kjønn innenfor pentekostalismen. De går både i konservativ og liberal retning. I konservativ retning er det den bokstavelige lesningen av Bibelen som legitimeres. En liberal forståelse er knyttet til Åndens egalitære kraft.

Kapittel 4: Presentasjon av case-kirkene

4.1 Innledning

I forskningsspørsmålene som danner grunnlaget for oppgaven bruker jeg betegnelsen pentekostale kirker som har røtter i Afrika. Dette henspiller ikke bare på at medlemmene i kirkene er afrikanske, men også at møtene er preget av deres felles kulturelle bakgrunn. De er afrikanere som lever i Norge, og de bruker kirken som arena for å minnes og gjenskape deler av sin kulturelle bakgrunn. Identiteten bærer preg av å være både lokal og global, man hører til flere steder eller kjenner en tilhørighet til noe større en den lokale konteksten man lever i (Brah 1996:196). van Dijk bruker begrepet *transsubjektivitet* om mennesker eller grupper som har den felles erfaringen av å være plassert på feil sted (displacement) som sin største identitetsmarkør (van Dijk 1997:137⁵⁴). Jeg ønsker å vise at mennesker som lever med denne transsubjektive erfaringen bruker kirken til å skape fellesskap - "construct a place of their own, a specific arena of action and meaning, within the shifting, liminal chaotic space of the global" (Coleman 2000:5 i Cochrane 2008:54).

Et gjennomgående trekk i case-kirkene er at de opplever å være "annerledes". På den ene siden gjelder denne "annerledesheten" forholdet til den norske konteksten. Kirkene definerer seg forskjellig fra "det norske". Både norsk kristendom, ved at de i større grad enn norske kristne fremhever Bibelens krav til hvordan man som kristen skal leve livet sitt. Og kontrasten til den norske og vestlige kulturens idealer i forhold til familieliv, kjønn, moral og hengivenhet til Gud. På den andre siden blir deres forskjellighet fra den afrikanske kulturen og religiøsiteten trukket frem. Da i hovedsak med henvisninger til det tradisjonelle, det som står i kontrast til deres kristne budskap og vestlige verdier, blant annet polygami, kjønnsforskjeller, etniske konflikter og deler av den afrikanske kosmologien. Slik definerer de seg som forskjellig fra både kulturen de lever i og kulturen de kommer fra. De er *transsubjektive* og arbeider med å forhandle seg frem til sin plass i samfunnet og sin måte å utøve religiøsiteten på. Kirkene blir sentrale arenaer i dette arbeidet, enten for "the reconstruction of 'place' or locality" (Vertovec and Cohen 1999a:xxii i Cochrane 2008:53) ved bevisst å gjenskape det de har forlatt, eller ved at de skaper "a world within *the* world, setting up areas for action, agency and imagination" (Coleman 2000:51 i Cochrane 2008:54).

⁵⁴ Referer til Clifford 1994:306

4.2 Diaspora og transnasjonal religion

Den amerikansk statsviteren William Safran gir seks karakteristikk som definerer diaspora.

Han betegner dem som:

”expatriate minority communities” (1) that are dispersed from an original ”center” to at least two ”peripheral” places; (2) that maintain a ”memory, vision, or myth about their original homeland”; (3) that ”believe they are not – and perhaps cannot be – fully accepted by their host country”; (4) that see the ancestral home as a place of eventual return, when the time is right; (5) that are committed to the maintenance or restoration of this homeland; and (6) of which the group’s consciousness and solidarity are ”importantly defined” by this continuing relationship with the homeland (Safran 1991:83-84 i Clifford 1994:304-305)

Diasporabegrepet har gått fra å dreie seg om fordrevne grupper med en visjon om å gjenopprette et hjemland, slik situasjonene var for det jødiske folk i bibelsk tid, til å gjelde forflyttede folk generelt. I det nye samfunnet, hvor diasporagrupper dannes, får ofte religion en sentral rolle gjennom å opprettholde en felles identitet. Safrans karakteristikk er gitt ut fra en generell opplevelse av å leve i diaspora. Den norske religionsviteren Knut Jacobsen forklarer begrepet knyttet til et religiøst fellesskap. Religion bærer med seg sentrale elementer ved kulturen som den sakraliserer. Jacobsen skriver at å leve i diaspora ofte kan lede til en forsterkning av religion og hevder også at diaspora må kunne sees på som én av flere årsaker til den renessansen religioner opplever i verden i dag (Jacobsen 2005:19). Fordi man gjennom religionen forsterker uttrykk ved kulturen man stammer fra, blir religiøs aktivitet uttrykk for etnisk og språklig identitet. Ringvirkninger av dette er at den religiøse identiteten blir forsterket og religionen blir en viktig identitetsmarkør i forhold til andre religioner og det nye samfunnet man nå er en del av. Samtidig, hevder Jacobsen, at den religiøse orienteringen ofte er forskjellig fra vertssamfunnet (ibid). Om religionen er den samme vil den ofte skille seg fra hvordan religionen praktiseres i vertslandet på grunn av den kulturelle kontekstens innvirkning på religiøs praksis.

I likhet med Jacobsen definerer Safran diasporasamfunnet å være en gruppe som nå bor i et nytt land, men som orienterer seg mot sitt moderland. De står på mange måter i to kulturer: ”[T]hey do not wish to cut themselves off completely from their homelands, and they prefer to live, as it where, ’in two worlds’” (Safran 2004:11). Deres liv og praksis leves i et land, mens de følelsesmessig og kulturelt ser seg selv et annet sted. Det er mennesker som opplever å stå mellom to kulturer og som finner et fellesskap med andre i ’en forestilling om et felles opphav’. Safran uttrykker det slik: ”The members of a diaspora may or may not have adjusted to life in the hostland, but they have a spiritual, emotional, and/or cultural home that is outside the hostland” (Safran 2004:13).

I kapittel 1 viser jeg til Mark Juergensmeyers (2003) begrep transnasjonal religion. Skillet mellom diaspora og transnasjonal religion er tydelig ved at diaspora beskriver en gruppe mennesker som orienterer seg mot sitt moderland og opprettholder minnet om det de har reist fra, mens transnasjonal religion er preget av mennesker som hever sin trosoppfatning over lokal tilknytning og ønsker å gjøre sine ideer tilgjengelige for alle. Transnasjonal religion er et begrep jeg vil forklare nærmere senere i kapitlet.

*

Min studie av to pentekostale kirker i Oslo som har røtter i Afrika er en sammenstilling av et nytt empirisk materiale. Materialet mitt er blitt til på grunnlag av mennesker som har forlatt sitt hjemland og åpnet seg for resten av verden. Det har kommet til Norge og etablert seg her, enten med tanke på å vende tilbake til hjemlandet eller med innstillingen om å bli her. På denne reisen fra Afrika til Norge ligger det et tydelig brudd. Å leve i et slikt brudd blir definert i begrepene diaspora og transnasjonalitet, hvor religion blir en viktig komponent. Religionen leveres og praktiseres i bruddet mellom 'de to verdenene', landet man har forlatt og landet man lever i. Selvfølgelig til de to kirkene bærer preg av hvordan dette bruddet blir behandlet og på hvilken bakgrunn de er etablert. De to kirkene forholder seg på forskjellige måter til sin afrikanske bakgrunn. Samtidig danner deres relasjon til det afrikanske også en viktig del av grunnlaget for deres selvforståelse.

4.2.1. *African Church* som diasporakirke

African Church har etablert kirkesamfunn i hele verden på bakgrunn av hvor migrantene fra opprinnelseslandet har slått seg ned. Kirken er først og fremst en kirke for afrikanere som lever i diaspora. En viktig del av *African Church* er derfor å bevare og gjenskape afrikanske elementer. Pastoren i *African Church* forklarer behovet for afrikanske kirker i Norge eller andre deler av verden med at "most of the time, people feel comfortable worshipping in an environment that they are used to". Det handler i stor grad om den gjenkjennelsen afrikanerne opplever i kirken, som på flere måter skiller seg fra det norske pentekostale kirker kan tilby. Måten de synger sangene sine på, er et trekk. Sangene er dessuten annerledes, flere er laget av kirken og brukes i kirkene spredd over hele verden. Pastoren fremhver dessuten språket som et annet trekk. Det er viktig at "both spirit and mind must understand. You worship the Spirit, in the language you can best express yourself".

African Church er en kirke bestående av mennesker som deler den felles erfaringen av å tilhøre to kulturer. De bruker kirken som en arena for å dele livskunnskaper, gi hverandre råd, opprettholde det afrikanske gjennom sin tro og samtidig lære hverandre å leve i den nye kulturelle konteksten de befinner seg i. Et aspekt Jacobsen trekker frem, er hvordan diasporagruppen føler seg annerledes enn andre menigheter innenfor samme trosretning eller kirkesamfunn i det nye vertslandet. Flere av informantene i *African Church* har trukket frem hvordan deres kirke skiller seg fra andre pentekostale kirker, og ikke minst fra Den norske kirke. Det er først og fremst musikken, dansen, trommene og lydnivået som blir trukket frem. At en opplever kirken som et sted med mye liv er viktig for kirkens medlemmer, møtet skal gi mening og energi.

Selv om gruppen av afrikanere er sammensatt med hensyn til nasjonalitet, opplever de et fellesskap i å være afrikanske i denne kirken og den nære tilknytningen til moderkirken bidrar til opprettholdelsen av elementer fra afrikansk kultur og tradisjon. I dette fellesskapet skjer en rekonstruksjon av kulturen de kommer fra (jfr Vertovec and Cohen 1999 i Cochrane 2008) og sentrale elementer ved kulturen ”sakraliseres”. I *African Church* er kirketilknytningen et uttrykk for kulturell og etnisk identitet. Musikken og dansen er elementer som aktivt brukes for å understreke det. Dette er dessuten elementer som går på tvers av landegrensene deres. Rytmene, dansen og uttrykksformen representerer en felles afrikansk identitet uavhengig av hvilket land de kommer fra. Selv om deres opprinnelige nasjonalitet ikke er den samme, hevder Jacobsen at deres beskrivelse av å ha en felles identitet, er sentral. Måten de snakker om Afrika, som sitt felles opphav, vitner om ”felles minne” og visjonen om ”hjemlandet”. For mennesker som migrerer og som ønsker å forholde seg til sine røtter, den kulturen og de tradisjonene de er oppdratt i, blir religionen ofte forsterket som en av de viktigste identitetsmarkørene.

4.2.2 *Global Church* som diasporakirke

Global Church er en kirke som er etablert i Oslo på bakgrunn av pastorens kall fra Gud. Han har kommet som misjonær til Norge og etablert et kirkesamfunn som utgangspunkt for sin misjonsvirksomhet. At kirken har afrikanske røtter er først og fremst fordi pastoren er av afrikansk opprinnelse, og misjonsvirksomheten til nå i størst grad har klart å knytte til seg afrikanske medlemmer. I denne kirken har det ikke dette vært et bevisst ønske, men situasjonen de står i med en majoritet av afrikanere, har ført til at de afrikanske elementene

blir gitt plass. Dette er altså ikke en samlet gruppe som har søkt sammen på grunn av følelsen av en felles identitet i form av opphav og bakgrunn, allikevel er det tydelig at enkelte av medlemmene også i denne kirken er her på grunn av kulturell gjenkjennelse og fellesskapet med andre afrikanere. Det er også flere trekk som taler for at de kan betegnes som diasporakirke. De er en gruppe mennesker med tilknytning til samme geografiske område i Afrika. Det har gitt dem en rekke felles erfaringer med hensyn til politiske, sosiale og kulturelle forhold. Religionen spiller en viktig rolle for å definere en felles identitet blant kirkens medlemmer. Den pentekostale troen har en altomfattende natur i Åndens gjennomgripende kraft. Dette gjør troen, også i denne kirken, til en sterk identifikasjonsmarkør. Troen er dessuten basisen i distansen som markeres til det norske samfunnet. Men troen har ikke en nær relasjon til Afrika. Kirken jobber aktivt for å knytte til seg medlemmer fra flere andre land, særlig europeere. Menigheten har en uttalt visjon om å drive misjon i Skandinavia. De ønsker å være en kirke for mennesker fra alle verdens hjørner. Deres uttalte mål er derfor ikke å øke oppslutningen til sin kirke. Den enkelte menighet står ikke i sentrum, men den verdensomspennende bevegelsen og vekkelsen.

Global Church blir ikke betegnet som en afrikansk kirke av verken pastor eller medlemmer. Allikevel fremhever de at kirken har overvekt av afrikanere, og de afrikanske elementene på møtene vekker gjenkjennelse. Dette er en av årsakene til at medlemmene har blitt værende i kirken, men ikke nødvendigvis årsaken til at de først ble med.

Lydias forhold til *Global Church* er beskrivende. Hun kom alene til Norge og har ikke familie her. For henne betyr kirkens afrikanske røtter lite. I følge henne selv, tenker hun sjelden på bakgrunnen sin. Hun har kommet til Norge for å starte et nytt liv. Derfor ser hun på seg selv som norsk nå. Hun uttrykker selv at hun elsker hjemlandet sitt, men hun er ikke så opptatt av bakgrunnen eller av å være del av et afrikansk fellesskap. Det var denne kirken som introduserte henne for kristentroen, og det var vennene hennes som tok henne med dit. Hun elsker kirken også, men dette forholdet er ikke bundet til nasjonalitet. Det er forbundet med mennesker, uavhengig av deres nasjonalitet. Samtidig bekrefter hun at deres felles bakgrunn kan ha gjort det lettere for henne i starten. Ut fra Lydias refleksjoner fremstår kirketilknytningen som en større identitetsmarkør enn hennes nasjonalitet. For henne er ikke kirketilhørigheten først og fremst et uttrykk for kulturen hun stammer fra, men heller en løsrivelse fra den.⁵⁵ Lydias forhold til kirken plasserer *Global Church* utenfor diasporatermen. For henne er det verken fellesskapet med andre afrikanere eller elementer fra kulturen som er

⁵⁵ Hvordan kirken bryter med den afrikanske kulturen vil jeg komme inn på i kapittel 6

viktig. Hun medgir samtidig at det kan ha hatt betydning for hvordan hun fant seg til rette i menigheten.

Flere begreper brukes for å beskrive grupper av mennesker som har flyttet fra sitt opprinnelige hjemland og søkt sammen i det nye landet der religionen har blitt en viktig samlende faktor. Diaspora er et slikt begrep. Et annet begrep i denne sammenhengen er transnasjonal religion. Differensieringen mellom diaspora og transnasjonal religion kan være klargjørende for å forstå forskjellen mellom *African Church* og *Global Church*. Transnasjonal religion er preget av at den blir sett på som større enn noen lokal gruppe og derfor ikke kan begrenses til en kultur eller et område. De religiøse ideene er av universell karakter. De religiøse ideene skal være tilgjengelige for alle og blir derfor preget av det mangfoldet av mennesker i forskjellige kulturelle kontekster som deler disse ideene (Juergensmeyer 2003:7f). For medlemmene av en transnasjonal kirke er det ikke rekonstruksjonen av hjemlandet som er viktig, men å spre budskapet i religionen. Ekspansjon er et ord Juergensmeyer trekker inn for å beskrive transnasjonal religion.

Ut fra beskrivelsene jeg har gitt i kapittel 3 av klassiske pentekostalisme og ny-pentekostalisme vil jeg plassere *African Church* og *Global Church* i hver sin av disse kategoriene. *Global Church* kan best forstås innenfor karakteristikken av ny-pentekostalisme. Dens transnasjonale natur er et av trekkene som plasserer kirken innefor denne kategorien. Beskrivelsen av en universell karakter vitner om at kirken ikke forholder seg til noen spesifikk kultur, men søker å bygge en ”over-kulturell” kontekst rundt sine ideer. Det er deres kirke som er basis, uten tett tilknytning til en større organisasjon. Cochrane beskriver den transnasjonale ny-pentekostalisme ved å si: ”In this kind of religion organisational features rather than doctrine dominate, and beliefs are constructed as a bricolage without a theory of tradition or identity” (Cochrane 2008:55).

Dette står i kontrast til *African Church* som eksisterer helt i samsvar med diaspora-terminen. Det felles minnet om hjemlandet er basisen i fellesskapet. *African Church* kan dessuten karakteriseres som en klassisk pentekostal kirke som har vokst ut fra vekkelsene i USA på begynnelsen av 1900-tallet og misjonsvirksomheten som startet i kjølvannet av disse. Slik kan man se linjer mellom det klassisk pentekostale og etableringen i diaspora på den ene siden og ny-pentekostalisme og transnasjonal religion på den andre siden.

Videre i dette kapitlet vil jeg gi ytterligere beskrivelser av de to kirkene for å underbygge plasseringen i de to pentekostal kategoriene.

4.3 *Global Church*

4.3.1 Roller og posisjoner

Pastorens kall om å drive misjon og skape vekkelser i Skandinavia underbygger det transnasjonale aspektet ved kirken. Han har ikke kommet til Norge primært for å starte en kirke for afrikanere som lever her, men er kallet til misjon. Hans tittel er senior-pastor. Måten kirken er organisert på er også et trekk som støtter plasseringen av kirken som transnasjonal og ny-pentekostal. Organiseringsformen er ikke knyttet til en klar tradisjon (Cochrane 2008: 55).

Med seg i pastor-temaet har senior-pastor to co-pastorer; en kvinnelig skandinavisk pastor og afrikansk mannlig pastor.⁵⁶ Kallet er, ifølge denne kirken, noe alle mennesker opplever. Alle mennesker blir kalt til enten apostel, profet, evangelist, pastor eller lærer, og denne forståelsen legitimeres ut fra de to bibelske skriftstedene 1. Korinterbrev 12, 28-31 og Efeserbrevet 4, 11.⁵⁷ De som kalles til pastor får først kallet selv, deretter forteller de lederne i kirken om kallet, og lederne ber Gud bekrefte kallet for dem. Hvis bekreftelsen finner sted, blir vedkommende bedt for av hele menigheten og utnevnt til pastor. Kallsopplevelsen har av flere blitt uttrykt som problematisk, da senior-pastor tidlig har sett et kall i dem som de selv ikke har følt eller fått bekreftet fra Gud.

Kirken har en hierarkisk struktur med senior-pastor på toppen. Han ser på seg selv som kirkens overhode og Guds representant i kirken. Ifølge Jone Salomonsen (2006:115) er et trekk ved ny-pentekostalisme (hun viser til IURD) at pastor er utvalgt av Gud og derfor hevet over enhver kritikk av kirkens medlemmer. Senior-pastoren i *Global Church* er selv kallet både som pastor og profet. Hans profetiske evner ble referert til i flere av intervjuene med kvinner i menigheten.

Under senior-pastor og resten av pastor-teamet, forklarer pastoren at de har *comité-pastoral*, en ledelsesgruppe bestående av aktive medarbeidere, deriblant eldste. I intervjuet beskrev senior-pastor strukturen og de eldstes oppgaver slik:

Pastor: I'm the senior-pastor and [navn på kvinnelig co-pastor]⁵⁸ and the others are the elders, but they are the pastors of the church, they are pastors of the church of course, but they are elders. When we are

⁵⁶ Den afrikanske mannlige co-pastoren begynte i løpet av min feltarbeidsperiode arbeidet med å starte sin egen menighet

⁵⁷ 1 Kor 12, 28: Dere er Kristi legeme, og hver enkelt av dere hans lemmer. Gud satte i kirken først noen til apostler, for det andre profeter, for det tredje lærere, deretter mektige gjerninger, nådegaver til å helbrede, hjelpetjenester, styringsoppgaver, ulike slag av tungetale / Ef 4,11: Det er han som gav sine gaver: Han satte noen til apostler, noen til profeter, noen til evangelister, noen til hyrder og lærere (Hyrde er byttet ut med pastor).

⁵⁸ De stedene hvor jeg har fjernet navn eller stedsbetegnelser har jeg beskrevet hva jeg har byttet ut i en slik klamme [...]. De stedene jeg har utelatt noe fra samtalen har jeg markert (...) i sitatet. I siteringen fra intervjuene er jeg markert som "s:" for student

gonna take a decision upon the church we come together and see, we need this and we can buy it, and we need this and we can buy it. Like today all the elders they are gonna come to meet me, and we talked about the election of the church and we are gonna discuss how we are gonna develop our church, how to expand it.

(...)

S: I see, so they are not elected as elders, they just become elders

Pastor: they become elders according to the call they have and the time they spend in the church and the days you are working

Rollene er ikke helt avklarte. Om tittelen er co-pastor eller eldste, ser ikke ut til å ha større betydning. Dessuten viser det seg at flere ikke er klar over sin tittel som eldste. I sin uformelle lederstruktur, ser kirken ut til å ha nedtont formidlingen av disse rollene til menigheten. Når jeg har spurt mine informanter om det finnes eldste i deres kirker har ikke deres svar samsvart med pastorens. En av informantene, som av pastoren nevnes som eldste i kirken, forklarte at kirken var så pass liten at det ikke var behov for eldste. Selv om de ikke er klar over at pastoren ser på dem som eldste, er de helt klart bevisst sitt ansvar i kirken. Om det er så konkret som å åpne døren og vise de ankomne til plassene sine, og å være forsanger, eller om det er å hilse på og snakke med dem som kommer på møtene.

De eldste må gjøre seg fortjent til rollen, på bakgrunn av innsatsen og engasjement. Utvelgelsen foretar senior-pastor. Hans autoritet på toppen av det kirkelige hierarkiet, kommer til uttrykk i forholdet han har til "sitt legfolk". Han kan se kallet i andre, velge ut eldste etter innsatsen deres og profeterer over deres liv. Flere av kvinnene han betegner som eldste har han selv oppdratt innenfor kirken. Av de fire kvinnene som er mest aktive i kirken har to eller tre av dem kommet alene til Norge uten familie. Senior-pastoren kan derfor forstås å fylle rollen som en farsfigur for enkelte av dem. Dette vil komme tydeligere frem senere i oppgaven.

4.3.2 Kirkens møter

Menigheten møtes hver søndag i kirken. Kirkerommet er et nøytralt rom, uten noen form for dekor. Veggene er hvite og de store vinduene har lyse gardiner. Kun ei klokke henger på en av veggene. Den har liten funksjon, da tidspunkter ser ut til å være mindre viktig når menigheten de samles. Foran i rommet er det en opphøyning hvor instrumenter er rigget opp under møtene. Ellers er rommet fylt med stoler nok til rundt hundre mennesker. Det er gjennomsnittelig 15-30 til stede på hvert møte. De fleste er svarte afrikanere, men for kirkens selvforståelse er det viktig å være noe mer enn bare afrikanere.

Senior-pastoren beskriver selv menigheten ut fra disse karakteristikkene: 1) vi tror på treenigheten; 2) vi tror på Guds ord slik de står skrevet i Bibelen –uten å ta bort eller legge til noe; 3) vi tror på tungetalen; 4) vi tror på og venter på Jesu gjenkomst; 5) vi elsker å danse; 6) vi ønsker at alle skal føle at kirken er et fellesskap av venner.

En kveld i uka samles to grupper for cellegruppemøte hjemme hos noen i menigheten. De ber, vitner, synger, drikker te og prater sammen. På hvert møte har en av de fremmøtte forberedt en kort andakt. Møtested og andaktsholder skal rullere, derfor blir nye tilstede alltid spurt om å ha neste møte hos seg. Dette gjøres uten tanke på vedkommendes bo-situasjon, det være seg asylmottak, sykehus eller kollektiv. Alle blir spurt, for å forplikte hver enkelt, også den nyankomne, og for å inkludere de tilstedeværende i fellesskapet. Det ender likevel ofte med at de samme i gruppen både er vertskap, leder og forkynner på møtene. Denne gruppen består av de senior-pastoren kaller kirkens eldste.

4.3.2.1 Forkynnelse: Offer og velsignelse

Dette cellegruppemøtet finner sted i en liten kjellerleilighet på Oslos vestkant, men leiligheten røper lite om hvilken kant av byen vi befinner oss i. I et lite rom i bakgården av bygården sitter sju mennesker samlet for å dele sine opplevelser med Gud, be, høre Guds ord og lovsynge. Rommet vi sitter i er både stue og kjøkken. Bortsett fra kjøkkenbenkene har kvinnen som bor her fått plass til en nyinnkjøpt to-seter og en tv. De som ikke har fått plass i sofaen sitter på stoler eller på gulvet i rommet.

”God is so great!” Kvinnen som bor i leiligheten vi er samlet i takker Gud for sofaen hun har kjøpt. For henne er sofaen et tegn på at Gud hører bønner. To uker tidligere fortalte hun vennene sine at hun innen månedens slutt skulle ha skaffet seg nye møbler. Hun visste det kunne bli vanskelig siden hun ikke hadde penger på det tidspunktet. Men Gud viste henne at hun hadde penger på en annen konto. Dette forteller hun som et vitnesbyrd om hva Gud har gjort for henne den siste uken, siden gruppen sist møttes. Etter henne går turen til nestemann, ei kvinne som hadde bedt Gud om at hun skulle klare å slutte å bruke mastercard’et sitt, da det har skapt økonomiske problemer for henne. I løpet av uken som gikk ”slukte” en minibank kortet og hun forteller engasjert om hvordan det var Gud som styrte dette og gav henne bønnesvar.

Det pentekostale verdensbildet med sin tro på daglige bevis på Guds eksistens, at Gud griper inn og løser problemer, kommer her til uttrykk. Det fremkommer også at det materielle og det spirituelle settes i tett sammenheng. Betoningen av penger og offerteologi er den

fremste markøren for å plassere *Global Church* innenfor ny-pentekostalisme. Sentralt i offerteologien er forventningen om at tro skal gi resultater – konkrete og øyeblikkelige resultater. Disse resultatene skal oppnås ved at den enkelte demonstrer sin tro gjennom offer (Stålsett 2006:204). Pengeoffer utgjør en viktig del av forkynnelsen og settes som betingelse for velsignelse.

I betoningen av pengegaver anvendes Malaki 3, 8-10⁵⁹ som belegg. Forskjellige forklaringer benyttes når ofringen tas opp, men det gis alltid sterkt uttrykk for at pengene tilhører Gud. Et eksempel på hvordan ofringen i denne kirken blir forklart for menigheten før pengene samles inn blir gitt den kvinnelige co-pastoren. Hun forkynner energisk om forskjellen mellom tiende og offer: ”Vi må innse at alt vi har i lommene og på kontoen kommer fra Gud. Du tror kanskje at det kommer fra jobben eller lange studier, men det var Gud som gav deg intellektet og gjorde at du fikk den jobben fremfor alle andre som søkte”. Videre forklarer hun brøken for hvordan de pengene man (tror man) eier skal fordeles. 10 % skal tilbake til Gud, det burde man ikke en gang lure på. Spørsmålet er om de resterende 90 % er til fri disposisjon. Svaret er at det ikke bare er de 10 % som tilhører Gud. ”In one way we receive these money from God. But in another way it still belongs to him. If you came here with your tithe, give it now. God loves a happy giver. If you already gave a tithe, you could give an offering”. Hun presiserer imidlertid at det er frivillig: ”You don’t have to feel bad if you don’t want to give”.

I tillegg blir menigheten stadig minnet på å gi *førstegrødeoffer*.⁶⁰ Som eksempel på et førstegrødeoffer brukes lønnsøkning fra jobb, den må gå uavkortet til Gud gjennom den lokale kirken. Det er først når man har gitt Gud et slikt offer at man vil oppleve velsignelser i sitt eget liv. Slik kan de økonomiske forbannelser som ligger over livet brytes og forandres til velsignelser.

Velsignelsene Gud skjenker, kan for eksempel være møbler (som vist over), helbredelse fra sykdom, høyere lønn og andre økonomiske ”overraskelser” eller løsninger på utfordringer og problemer i hverdagen. Menigheten blir minnet på at Gud er den som forsørger. Det er derfor viktig å huske på Gud når regningene skal betales, han må også betales, forklarer pastorene i *Global Church*. I likhet med den ny-pentekostale kirken IURD

⁵⁹ Malaki 3, 8-10: Kan et menneske røve noe fra Gud? For dere bedrar meg, men spør likevel: «Hva er det vi har røvet fra deg?» Tienden og avgiftene! Forbannelse hviler over dere som bedrar meg, det gjelder hele folket! Bring hele tienden til forrådshuset, så det kan finnes mat i mitt hus, og prøv meg på denne måten, sier Herren, Allhærs Gud. Da skal jeg åpne himmelens luker og øse ut over dere velsignelse i rikt mål.

⁶⁰ I Bibelens ordforklaringer blir førstegrøde slik: ”Det første som ble modent av korn og frukt, skulle ofres til Gud, som er herre over jorden og dens fruktbarhet (2 Mos 23, 19; 5 Mos 26,1ff) Når israelittene viet det første og beste av grøden til Herren, var det for at Guds velsignelse skulle hvile over hele avlingen”

som fremhever pengene som kirkens blod, blir det også i *Global Church* lagt vekt på medlemmenes økonomiske forpliktelser overfor Gud. Senior-pastoren trekker ofte frem sammenligningen mellom å betale skatt til den norske staten og å betale skatt til Gud. Det burde være en like naturlig del av lønnsinntektene til den enkelte. Og det er svært viktig at han betales gjennom den lokale kirken. Det hjelper lite om man gir penger til en amerikansk predikant eller en kirke i Afrika. Det er gjennom din lokale kirke at hjelpen vil komme hvis du er syk og trenger besøk eller har andre problemer du trenger hjelp og støtte til.

Offerpengene brukes til å holde liv i kirken, drive misjon, og også til å lønne senior-pastor. På spørsmål om hvorfor ikke dette kommer frem i forklaringen av offeret, begrunner senior-pastoren det med sin rolle som Guds representant i kirken. Han ser ikke noe problematisk med denne overføringen, da alle vet at Gud ikke kan komme ned å hente pengene selv. Senior-pastoren står slik med forvalteransvaret over pengene som er gitt til Gud i påvente av velsignelser.

Som jeg vil komme nærmere inn på i kapittel 6 utspiller livet seg i kampen mellom det gode og det onde, som på hver sin måte forvalter velsignelser og forbannelser. I likhet med afrikansk tradisjonell religion der du må blidgjøre åndene, gis pengeofferet for å gjenopprette forholdet til Gud, som de mener å ha krenket. Først da vil han velsigne livet til den troende og forbannelsene vil forsvinne.

Gir man penger, men allikevel ikke opplever velsignelse, forklares dette med at det ikke inngikk i Guds plan for den troende. Gud ønsker bare godt, men det er ikke alltid Guds plan og menneskers ønske stemmer overens. Så lenge du holder deg tett til Gud vil alt som skjer være en del av Guds plan for deg. Det kan også være at den troende blir satt på prøve av Gud. Gud vil teste hvor sterk troen er. Flere i menigheten har uttrykt at valgene de tar i livet, blir tatt etter at de har fått klar beskjed fra Gud om at dette er riktig. De ber om tegn som bekreftelser på alt fra valg av partner og jobb- eller studievalg til hverdagslige hendelser. Når denne bekreftelsen ikke kommer, venter de for å se om Gud åpenbarer en annen "vei" for dem. Ved å hele tiden bevege seg i samråd med Gud vil man oppnå Guds overordnede mål for livet: "[V]ictory and success". For å oppnå denne suksessen, trekkes det stadig frem at man må inngå en kontrakt med Den Hellige Ånd, kontrakten sammenlignes med ekteskapet. Den troende må gifte seg med Den Hellige Ånd, signere kontrakten og aldri skilles.

Et annet trekk ved *Global Churchs* forkynnelse som plasserer kirken innenfor ny-pentekostalisme er den store plassen kampen mellom Gud og djevelen blir gitt. Anderson (2004:234) forklarer åndelig krigføring som "an intense prayer activity where it is believed (on basis of Ephesians 6:12 and similar text) that believers actively engage and resist the

'spiritual forces of wickedness' that take control of individuals, communities, cities and nations". Denne aktiviteten har blitt nedtont i flere klassisk pentekostale kirker, men i *Global Church* er det en viktig del av forkynnelsen. Jeg vil utdype dette i kapittel 6 som omhandler relasjonen mellom det pentekostale og det afrikanske i forkynnelsen.

4.3.2.2 Bønn og faste

I gruppen som er samlet i cellegruppen, er alle enige om at hvis man legger alt i Guds hender og ber, kan man få det umulige til å skje. Gud leder dem og Gud handler i livene deres. Det som skjer er Guds plan. De ber høyt, alle på en gang. Med lukkede øyne formulerer de hver sine bønner og fremsier dem samtidig, intenst og inderlig. Innimellom tar noen ordet og hever stemmen høyere enn resten og ber for temaene som har blitt lagt frem for forbønn. Hver og en som er til stede blir bedt for.

Bønnen er nøkkelen til alt. I følge kirkens forkynnelse vil salvelsen⁶¹ skje ut fra hvor mye du ber. Kirkens misjonstanke har også bønnen som sitt fremste middel. Det oppfordres til at de skal be for dem som sitter ved siden av dem på trikken, eller med mobiltelefonen i hånden, be for alle på telefonlisten sin. Når de ber om velsignelse over eget liv blir de oppfordret til å be konkret. Den ene co-pastoren uttrykker det noe spøkefullt slik: "If you want a car you shouldn't pray for a cat".

Annenhver helg arrangerer menigheten bønne- og fasteweekend. De samles i et kontorlokale utenfor Oslo fredag kveld, og blir der til søndag formiddag. I løpet av disse dagene verken spiser eller drikker de.⁶² Helgen går med til bønn i intervaller. De ber, sover og ber igjen. Bønnen starter natt til lørdag. Når morgenen gryr sover de noen timer for så å stå opp og be igjen. Profetering har en sentral plass på disse møtene. Senior-pastoren har evne til å se hva som vil skje i andre menneskers liv. Dessuten er lovsang, tungetale og sterke følelsesmessige utbrudd viktige ingredienser. Hvis sulten melder seg sprer pastoren såkalt manna som gir nye krefter.⁶³ Det gis stadig eksempler på bønnesvar og profetioppfyllelser etter disse arrangementene. Blant annet kunne senior-pastoren fortelle menigheten på et

⁶¹ Salvelsen er ifølge *Global Churchs* forkynnelse å få Den Hellige Ånds kraft. Den kraften kan virke på forskjellige måter, men det trekkes blant annet frem at man kan få evnen til å helbrede og profetere gjennom salvelsen.

⁶² Dette er en oppfordring og ikke tvang. De som av hensyn til sin egen kropp trenger å drikke eller spise får lov til det.

⁶³ Manna er egentlig navnet på en søt plantesaft særlig fra manna-ask, men referer her til føden som iflg. 2. Mos. 16. 1–25 og 4. Mos. 11. 6–9 falt fra himmelen til jødene i ørkenen (www.ordnett.no)

søndagsmøte, at bilen han hadde bedt Gud om, ble gitt han få dager etter bønne- og fastehelgen. Et tydelig eksempel på at om man ber konkret vil Gud svare deg like konkret.

Global Church har en lite eksplisitt forkynnelse som vitner om afrikanske røtter. Men flere av praksisene som blir vektlagt i kirken kan spores til praksiser kjent fra afrikanske tradisjoner. Dette vil jeg komme nærmere inn på i kapittel 6.

4.4 African Church

4.4.1 Roller og posisjoner

African Church er organisert etter en klassisk modell ledet av pastoren og et eldsteråd bestående av legmenn. De praktiske oppgavene i kirken er fordelt mellom diakoner og diakonisser (*deacons/deaconesses*) og arbeidere/hjelpere (*workers*). I følge mine samtaler med en eldste, er kirkens øverste organ presbyteriet. Dette er et råd bestående av pastor, eldste, diakoner og diakonisser.

Pastoren sitter ikke med den formelle makten i kirken. Hans makt er kun knyttet til det spirituelle. Han vektlegger at stillingen ikke er et ønske fra hans side. Det er et kall fra Gud som må følges. Selv betegner han sin rolle som en hyrde. Menigheten får spirituell føde gjennom ham. Det er tydelig at også hans kone har en sentral rolle i kirken. Hun sitter på første rad under møtene og tar stor del i aktivitetene i kirken. Kalu (2008:153) skriver ”In pentecostal churches, the pastor’s wife, or first lady, serves as a nodal power point for mobilizing and deploying female evangelical power”. I *African Church* utgjør de to en parallell struktur, et team når det gjelder forkynnelse, rådgiving og samtale med medlemmer som trenger det. Pastorens kone er den øverste autoritet blant kvinnene og tar seg av deres henvendelser. Hennes rolle blant kvinnene vil jeg komme nærmere inn på i neste kapittel.

De eldste betegnes også som hyrder i menigheten. De blir kalt av Gud og utgjør derfor ikke et fast antall. Kallet er ikke noe den enkelte selv kan oppdage og presentere. Det er presbyterne⁶⁴ som må oppdage disse gavene hos kirkens mannlige medlemmer. ”Some of them are gifted, they’ve got the Spirit (...) we can see that they are called”. Kallet forklarer han som ”a certain grace in your life to play a role in the church”. Som leder i kirken er det derfor viktig å ha et spirituelt liv og evnen til å se hvem som er kalt. De eldste har ansvaret i og for kirken. De er kirkens forsørgere, de underviser, forkynner og administrerer. Pastoren forklarer viktigheten av at kirken drives i samsvar med hva Bibelen sier, altså Guds

⁶⁴ Legmenn som sammen med prestene leder menigheten (ordnett.no)

retningslinjer. I 1. Timoteus 3⁶⁵ omtales tilsynsmannen, ifølge pastoren det samme som eldsten, og hvilke krav som settes til han. Pastoren forklarer at eldsten er en person med god standard, som blir vurdert som troverdig og pålitelig av resten av menigheten, som kan lede og som har vist seg å være en de vil følge. Alle disse kvalitetene har eldsten, samtidig som en ser rollen vokse i vedkommende.

Diakonenes og diakonissenes rolle er først og fremst å gjøre kirken klar for møtet. ”They provide the service for the worship”, sier pastoren. Dessuten rigger de utstyr, rydder sammen etter møtet, lager mat og har ansvar for barnepasset/søndagsskolen for barn. Dette er fordelt etter tradisjonelle kjønnsrollemønstre. Sarah forklarer hvor viktig det er å ha en rolle i kirken, slik føler man seg knyttet til menigheten. Videre forklarer hun hva rollen som diakonisse innebærer:

Det er å hjelpe. Egentlig er vi der for å tjene, f.eks. når vi er ferdig i menigheten, skal hjelpe til å rydde og hjelpe til. For eksempel lage mat på kjøkkenet og hjelpe til med barna og andre ting. Det er det vi er der for. For mange folk kan komme og så kan de bare gå, men når du har folk som har spesiell jobb, da skal de gjøre det. Ha blikket der som det er ingen som har det. Det er det som vi egentlig gjør - hjelpe til.

Rose forklarer rollen slik:

Ja, deaconess er at de har velget meg, det er sånn diakonisse. Jeg, for eksempel, hvis kirken er ferdig, alle går sin vei, det er min rolle å passe på at alt er i orden. Kjøkkenet hvor vi har laget mat, gryter, og ser at neste søndag vi har mat, vi har mat i huset når vi skal ha sånn nattverd. Så det er vi som passer på at vi har alt i orden, det er en jobb til deaconess

På bunnen av dette ansvarshierarkiet finner man arbeiderne i kirken (workers). De viser blant annet folk til plassene sine, hjelper til med barnepasset og tar seg av andre praktiske oppgaver som krever mindre ansvar og inngår derfor heller ikke i kirkens ledelse.

4.4.2 Kirkens møter

Som klassisk pentekostal diasporakirke har *African Church* tydelige trekk av å være afrikansk, både i form, musikk og forkynnelse.⁶⁶

Menigheten møtes hver fredag kveld og søndag tidlig ettermiddag. Alle møtene foregår i kirken. Kirken er en sal med stoler plassert ut i rekker på hver sin side av lokalet

⁶⁵ 1.Tim 3, 1-7: Dette er et troverdig ord: Om noen vil ha et tilsynsembete, så er det en verdifull gjerning han ønsker seg. Derfor må en tilsynsmann være uklanderlig, én kvinnes mann, nøktern, besindig, høvisk, gjestfri, dyktig til å lære andre, ikke drikkfeldig eller voldsom, men overnærende, ikke krangleveren eller pengekjær. Han skal kunne lede sitt eget hus på en god måte, så hans barm viser lydighet og respekt. Dersom han ikke klarer å lede sitt hus, hvordan skal han da ha omsorg for Guds menighet? Han må ikke være nyomvendt, for da kan han bli innbilsk og komme under dom som djevelen. Han må ha godt ord på seg blant utenforstående, så han ikke utsettes for spott og faller i djevelens snare.

⁶⁶ Kirkens afrikanske trekk vil jeg komme nærmere inn på i kapittel 6

med en smal passasje som skiller dem. Denne søndagen har møtet startet med en kort åpningsbønn og menigheten er nå inndelt i ”Men & Women Fellowship”.⁶⁷ På stolsetene er det lagt ut program over søndagens møte. Oversikten viser at det etter undervisningen skal ønskes velkommen. Deretter følger, *worship* (tilbedelse) og *sermon/alter call/prayer session* (preken). Etter prekenen er det denne søndagen nattverd *Lords supper, praises* (lovprisning), *tithe & offering* (offer), *announcement* (kunngjøringer), *closing prayer* (avslutningsbønn), *benediction* (velsignelse) og til slutt *refreshment* (servering). Programmet inneholder i tillegg kunngjøringer og refleksjoner fra de eldste rundt utvalgte bibeltekster. Det legges også frem en føljetong om tegn på at vi nærmer oss Jesu gjenkomst. Føljetongen er skrevet av en av kirkens eldste. I begynnelsen av hver måned deles det også ut oversikt over kommende måneds møter og aktiviteter. Enkelte av aktivitetene og temaene er i samsvar med moderkirkens program, andre er planlagt lokalt.

Femten kvinner sitter nå samlet i hovedsalen, men det kommer stadig flere til. Pastorens kone taler om respekt. Hvordan kvinner oppnår respekt. Her er ”courtesy”⁶⁸ et nøkkelord. Pastorens kone sitter på en stol, rett i ryggen, med bena samlet. Hun demonstrerer hvordan man som kvinne skal sitte, forteller videre hvordan man skal spise - ikke forsyne seg for mye av gangen. Flere eksempler på gode manerer vises. Hun utdyper: ”Vi gjør disse tingene i Afrika, når vi er hjemme, men i Europa tenker vi ikke på det. Vi bør ikke glemme vår bakgrunn, og det er veldig viktig at vi viderefører dette til våre barn. For det er i Norge vi skal bli”. Den kvinnelige forsamlingen nikker samtykkende til det pastorens kone formidler. Hennes sentrale plass kommer her til uttrykk. Hun gir menighetens kvinner opplæring i å være sanne afrikanske, pentekostale kvinner i Norge. Hun har relativt nylig flyttet hit fra Afrika. Derfor er hun en nøkkelperson i overleveringen av de afrikanske tradisjonene til kvinnene som har levd lenge i Norge. I hennes undervisning markeres en klar kontrast til ”det norske”. Hun er opptatt av at kvinners ”afrikanske” manerer ikke skal viskes ut i møte med det norske samfunnet. Minnet om hjemlandets normer for kvinnelighet og etikette som pastorens kone formidler, uttrykker et sentralt poeng om det å leve i diaspora, der ”annerledesheten” i forhold til det norske samfunnet understrekes.

Hele menigheten er nå på plass. Foran sitter de eldste på rekke med pastoren i midten. De sitter med ansiktet vendt mot menigheten bak et bord pyntet med duk og blomster.

⁶⁷ Den følgende møtebeskrivelsen er hentet fra et spesifikt møte, enkelte steder har jeg likevel lagt til noen elementer som har vært gjennomgående trekk ved de fleste møtene i denne kirken, men som ikke fant sted på møtet som her danner utgangspunktet. Dette for å gi en fyldigere beskrivelse av et møtene form og innhold og få frem karakteristikker som jeg senere i oppgaven vil trekke frem som typiske for *African Church*.

⁶⁸ Oversettes med *høflighet, elskverdighet*. men brukes i betydningen *oppførsel, manerer*. Jeg vil komme nærmere inn på temaet og denne undervisningen i kapittel 6.

Instrumentene og tre forsangermikrofoner er satt på plass og høytalere er plassert på hver sin side av rommet. Volumet er skrudd godt opp.

Lovsangen er akkompagnert av rytmeinstrumentene bass, slagverk og afrikanske trommer. Tamburiner er plassert rundt i salen. Pastorens kone er satt til oppgaven å lede worship-delen av møtet. Tre fra menigheten har stilt seg opp med hver sin mikrofon. De fleste står oppreist, synger med tamburinens skarpe rytme som følger sangen og bønner. Gjennom sangen og musikken blir følelsen av å være i en afrikansk kirke forsterket.

4.4.2.1 Forkynnelse

I motsetning til *Global Church* har ikke pengeoffer og tiende en sentral plass i forkynnelsen i *African Church*. Offeret tas opp som et bidrag til kirkens arbeid. Handlingen blir likevel innledet med ”God loves a cheerful giver” og avsluttet med ”You reap what you sow”, men det legges ellers lite press på at den enkelte skal gi og hvor mye.

Når legmenn i menigheten taler eller leder bønn, hender det at forkynnelse er konsentrert rundt å bli bønnhørt, oppnå suksess i jobb og lykkes med ekteskap og familie. Alle kan bli bedt om å legge frem sine personlige bønner for Gud, så disse skal kunne oppfylles. Pastoren tar derimot sterk avstand fra sammenblandingen mellom velstand og tro, og hevder at forkynnelse av denne sorten formidler feil budskap. Han mener det er alt for mange, særlig i Afrika, som bruker Jesus for å oppnå rikdom. Dette er langt fra det egentlige budskapet. Jesus krever at man er lojal mot ham.

De to kirkene forkynner på svært ulike måter. De er begge karismatiske i sin formidling og begge er biblisistiske i sin forkynnelse. Pastoren i *African Church* trekker inn større perspektiver, blant annet med vekt på eskatologien. Han gir lengre utlegninger hvor han for eksempel trekker frem dåpens betydning ved at ”det gamle” i den troende må dø. Han forklarer denne handlingen som at den troende i dåpen begravnes med Jesus og står opp igjen med ham. Pastorens forkynningsform er med på å underbygge plasseringen innenfor ny-pentekostalisme og klassisk pentekostalisme. Senior-pastoren i *Global Church* er preget av å forkynne i en vestlig kontekst og bruker eksempler fra hverdagslivet aktivt i sine fortolkninger gjennom eksempler og illustrasjoner. For eksempel forklarer senior-pastoren at man etter å ha gitt offer i kirken kan oppleve å finne en bag med penger på veien hjem, eller spille lotto og vinne toppgevinsten. Han ønsker å illustrere at Gud gjør utrolig ting for mennesker som tror.

I *African Church* forkynnes en avstand til det ”sekulariserte” norske samfunnet, som sier å være preget av umoral, lav seksualmoral, materialisme og manglende gudstro. Som tidligere nevnt er streng moral et av trekkene ved klassisk pentekostal forkynnelse. Det bes om at Jesu blod skal rense Norge. Guds frykten blir dessuten sterk betont i forkynnelse. Frykten for Gud vil hjelpe den troende til å følge Guds vilje. Man vil leve ”riktig” for å unngå å fremprovosere reaksjoner. Gjennom å frykte Gud, viser man også at man tar avstand fra det onde. Det onde er en sentral del i kirkens forkynnelse. Djevelen blir fremstilt som en trussel. Onde krefter, altså djevelen og andre demoner, truer med å angripe troende og holde dem nede. Bønnen er det viktigste middelet for å forhindre at dette skjer.

4.4.2.2 Bønn og faste

Bønnen er kjernen i kirken. Med bønnens kraft kan en få ting som virker umulig til å skje. Hver fredagskveld møtes menigheten for egne bønnemøter. Møtene består først og fremst av bønn, men inneholder også lovsang og noe forkynnelse. Bønnen foregår ved at lederen for møtet nevner tema som skal bes for. Deretter ber alle hver for seg, mens noen går rundt i rommet, andre sitter på knærne med ansiktet vendt mot stolsetet eller står vendt mot en av veggene i rommet. Alle har sin måte å henvende seg til Gud på. Etter noen minutter gis et nytt tema og bønnen fortsetter. Bønnetema som stadig tas opp på møtene, både fredag og søndag, er at Guds Ånd skal fylle dem, røre ved dem og fylle kirken. Det bygges opp under forventningen om at Gud skal møte de troende. På et av møtene forkynner pastoren til menigheten at de stjeler fra Gud om de ikke bruker tid i bønn. Denne forkynnelsen markerer kontrasten til *Global Church* som forkynner at du stjeler fra Gud om du ikke gir tiende.

Bønnen bidrar til deltakelse. Foruten at alle ber høyt hver for seg, blir det også oppfordret fra ”talerstolen” om at en eller to i menigheten tar ordet og ber for eksempel en avslutningsbønn eller en takkebønn for offer. Dette gjøres enten ved at enkeltpersoner oppfordres direkte eller som en åpen forespørsel som hvem som vil kan svare på. Alle stiller på lik linje, de blir sett og inkludert. Et annet trekk som inkluderer menigheten er vitnesbyrde.⁶⁹ Det gis rom på møtene for at menigheten kan dele egne tanker eller opplevelser, be eller synge.

Heller ikke fasten har en like stor plass i *African Church*. I samsvar med moderkirkens program arrangeres årlige bønne- og fasteuker. Da faster de som ønsker det fra seks om

⁶⁹ På enkelte møter er vitnesbyrd satt opp som en egen ”bolk” på programmet, på andre møter ber noen i menigheten om ordet hvis de har noe å dele.

morgenen til seks om kvelden. Pastoren forklarer fasten med at man skal ydmyke seg for Gud - ”humble ourself”. Selv om kirken ikke har satt av fastetider, må det ifølge pastoren, være en naturlig del av det kristne liv. Denne oppfordringen har Mary fulgt, hennes *levde religion* uttrykkes blant annet gjennom at hun hver fredag faster frem til klokka to. Denne tiden er satt av til Gud. Mens barna hennes er i barnehage har hun tid alene til å be, lese i Bibelen, synge og danse for Gud. Dette gir henne styrke til resten av hverdagene. Hun forklarer at det gir henne en fantastisk følelse av å være glad og fri.

4.5 Oppsummering

Jeg har i dette kapitlet presentert *African Church* som en klassisk pentekostal diasporakirke og *Global Church* som transnasjonal ny-pentekostal kirke. Disse kategoriseringene har jeg utdypet og underbygd videre i kapitlet med vekt på kirkenes ledelsesmodell og forkynnelse. Hvordan kirken er organisert, fokuset på penger og åndelig krigføring er de trekkene som tydeligst plasserer *Global Church* innenfor ny-pentekostal tradisjon. *African Church* er utformet etter en klassisk pentekostal modell, på møtene får relasjonen til Afrika en stor plass, både i forkynnelsen, undervisningen og musikken. Temaene jeg har trukket frem i presentasjonen av forkynnelsen er gjort ut fra hvilke tema som har vært sterkest betonet i kirkene i løpet av min feltarbeidsperiode.

Kapittel 5: Kjønnsmodeller i case-kirkene

5.1 Innledning

Familie og ekteskap er sentrale begreper for kvinnene i case-kirkene, både i hvordan de relaterer seg til sine afrikanske røtter, og for å forstå den vekselvirkningen mellom brudd og kontinuitet de må forholde seg til som afrikanske pentekostale kvinner i det norske samfunnet. I dette kapittelet retter jeg fokus mot kvinnenes religiøse og sosiale orientering, og hvordan de i kirkene finner et felleskap hvor både tro og hverdagsliv får stå i fokus. Relasjonen mellom kjønnsforståelsen og familien er tett i evangelisk kristendom. Jeg vil se nærmere på hvilke kjønnsmodeller som er gjeldende i case-kirkene og vise hvordan informantene har reflektert over rollene de som kvinner spiller i kirken og i familien, og hvordan de bruker Bibelen som høyeste norm for familielivet og ekteskapet.

5.2 Kjønnsforskning og genussystemet

Kjønnsforskning har siden 1970-tallet blitt definert som en egen akademisk disiplin. Hvilken rolle kjønn spiller i samfunnet er av de mest sentrale spørsmålene innefor feltet, og spesielt har man fokusert på kvinner og kvinners rolle. Å se samfunnet eller hendelser gjennom kvinners beskrivelse regnes for å gi en annen og betydningsfull kunnskap, og kjønnsforskningen og den feministiske diskursen har da som et av sine mål å få frem kvinners stemmer og historier. Samtidig er det en ”klar målsetning å undersøke kjønnsforskjeller ut fra et maktperspektiv og bidra til å bygge opp kunnskap som kan endre disse maktforholdene”(Lorentzen og Mühleisen 2006:17).

Kjønnteoriene og modellene jeg her presenterer fungerer derfor som en basis for hvordan man i en vestlig kjønnsdiskurs tenker at kjønn blir produsert og hvordan maktrelasjoner opprettholdes. Her er det derfor viktig å skille mellom det emiske og etiske nivået i analysen. Når jeg presenterer en vestlig kjønnsdiskurs er dette på et etisk nivå for å vise kontrasten og samtidig den samfunnsmessige konteksten informantene lever i.

Den svenske historikeren Yvonne Hirdman har lansert begrepet *genussystemet*⁷⁰, som viser hvordan sosiale strukturerer opprettholder maktrelasjoner mellom kvinner og menn. Samtidig viser det hvordan kjønnsforskjeller konstrueres i sosialt samspill og hvordan disse forskjellene forholder seg til hverandre. Knyttet til dette systemet påviser Hirdman to

⁷⁰ Genus svarer til det engelske begrepet gender. Det har erstattet begrepet kjønnsrolle, samtidig som det utvider kjønnsrollebegrepet.

grunnleggende prinsipper; dikotomi og hierarki (Hirdman 1988:51) Dikotomi er forstått som en todeling, det kvinnelige og mannlige skal ikke blandes. Prinsippet om hierarki viser til at det kvinnelige er underordnet det mannlige. Det er mannen som fremstår som en norm. Dette kjønnssystemet virker determinerende. Hirdman ser på forholdet mellom kjønnene som historisk skapte systemer. I likhet med de Beauvoir mener hun at mann og kvinne ikke er noe man fødes som, men noe man skapes til (Hirdman 1988:52). Disse to kategoriene utvikles, ifølge Hirdman, gjennom de forestillinger man historisk har om hva kjønnene er, igjennom felles sosiale og kulturelle erfaringer. Hun ser relasjonen mellom mann og kvinne som en styrende og avgjørende faktor i den historiske prosessen. Ved å konkretisere denne relasjonen gjennom begrepet genussystem blir det lettere å bruke begrepet relatert til andre systemer (Hirdman 1988:56). Hirdman analyserer hvordan kjønn utvikles og skapes. Videre ser hun på hvordan de forestillingene vi har av kjønn opprettholdes gjennom kultur, historie og samfunn. Hvilken historisk, samfunnsmessig, kulturell og også religiøs kontekst man forholder seg til, vil nødvendigvis derfor ha sterk innvirkning på hvilke forestillinger som utvikles angående kjønn. Et eksempel på genussystemet kan rent praktisk sees i hvordan kvinner er fraværende innen enkelte maktområder og posisjoner. En kan også snakke om en genusesegregering i forhold til hvilke yrkesgrupper som så og si forbeholdes et kjønn og det samme gjelder roller innenfor andre samfunnsinstitusjoner, blant annet religiøse.

5.2.1 Evangelisk kristne kjønnsmodeller

I likhet med en generell kristen konservativ kjønnsdiskurs står familie og ekteskap sentralt i case-kirkene mine. Ekteskapet er en hellig institusjon og en pakt Gud har innstiftet for menneskene. Det finnes samtidig forskjellige tilnærminger til hvordan familielivet og ekteskapet skal organiseres. Innen evangelisk kristendom går et grovt skille mellom forkjempere for en hierarkisk patriarkalsk familiestruktur og en egalitær familiestruktur. De grunnleggende prinsippene i genussystemet kommer her til uttrykk i den første strukturen som har en tilnærming til kjønn som ligger nær en biologisk determinisme. Mannen er overhodet i familien og har medfødte evner som gjør ham egnet til denne rollene. De trekker i særlig grad frem Paulus' brev til efeserne (5, 22-24), der det ifølge den amerikanske sosiologen Bartkowski argumenteres for at det guddommelige autoritetsforholdet mellom Gud-Kristus-kirken, i denne synkende rekkefølgen, gjenspeiler det gudgitte autoritetsforholdet i familiehierarkiet: mann-kvinne-barn (Bartkowski 1997:403). Behovet for mannlig lederskap settes også gjerne i sammenheng med skapelsesberetningene og

syndefallet i 1. Mosebok. For det første brukes argumentet om at kvinnen ble skapt av mannens ribben og er skapt som mannens hjelper under hans ledelse. Kvinnen er derfor, skapt av og for mannen (ibid). For det andre blir 1. Mosebok 3, beretningen om syndefallet, brukt som en bekreftelse på den fallgruven kvinnelig lederskap utgjør i ekteskap (ibid). Synden kom inn i verden fordi Eva tilranet seg Adams gudgitte autoritetsposisjon.⁷¹ Menneses rolle som hode innebærer at det er deres oppgave å ta avgjørelsene i familien. Griffith (1997:172) viser blant annet til Darien Cooper⁷² som hevder at kvinners frigjøring ligger i kvinnelig underordning. Gjennom underordning vil man til slutt oppnå personlig tilfredsstillelse og frihet.

Ytterst på den andre fløyen blant konservative protestantisk kristne finner man strukturen som forfekter en gjensidig underkastelse i hjemmet, *mutual submission*.⁷³ Deres modell vektlegger at både mann og kvinne skal underkaste seg direkte under Gud og da glemme egne interesser til fordel for deres felles goder i ekteskapet (Bartkowski 1997:399). Deres forståelse av Det nye testamentet og Jesu budskap tar utgangspunkt i likeverdet som stod i sterk kontrast til de rådende patriarkalske samfunnsstrukturene (Stacey and Gerhard 1990:102).

Disse generelle fremstillingene og tolkningene av kjønn er gitt med utgangspunkt i amerikanske evangelisk kristne. Det vil være vanskelig å vise til en generell pentekostal forståelse av kjønn i kirken og familien, men jeg har i kapittel 1 og 2 vist hvordan noen forskere vurderer pentekostalismens forståelse av kjønn og kvinner posisjon innenfor bevegelsen. For å se nærmere på hvordan case-kirkene produserer kjønn vil jeg utvide modellene fra å vise til evangelisk kristne generelt til mine pentekostale case-kirker spesielt.

⁷¹ En tydelig kontrasten til denne tolkingen finner man hos de evangeliske feministene som forfekter en mer egalitær tolkning. De plukker ut noen nøkkelsteder i Bibelen som underbygger deres overbevisning om *gjensidig underkastelse*. De trekker først og fremst frem verset som ofte utelates i gjengivelsen av efeserbrevets femte kapittel, vers 21 "Underordne dere under hverandre i ærefrykt for Kristus!" Og, mener at, det er i denne konteksten av gjensidig underkastelse at efeserbrevet må leses. Ifølge de bibelske feministene var samfunnet på Jesu tid så patriarkalsk at Jesus var tvunget til å uttrykke sin revolusjonære lære på en måte som gjorde den forståelig og tolererbart for sine landsmenn (Stacey and Gerhard 1990:102). I tillegg trekkes det greske ordet *kephale* frem. Dette er ordet som originalt ble brukt i efeserbrevet og som har blitt oversatt med "hode". Ifølge de bibelske feministene er den egentlige betydningen av ordet *kephale* enten "kilde" eller "opprinnelse" eller "hode" i kroppslig forstand.

⁷² Cooper, Darien B. 1974. *You Can Be the Wife of a Happy Husband*. Wheaton, IL: Victor Books. Boken ble først utgitt i 1974, men trykkes enda i nye opplag og brukes aktivt av *Aglow*-kvinner i dag

⁷³ Gruppen som har utviklet doktrinen om gjensidig underkastelse kalles kristne eller bibelske feministe (Stacey and Gerhard 1990:101f).

5.2.2 Kjønnsmoellene i case-kirkene

African Church er den av case-kirkene hvor man tydeligst gjenfinner det hierarkiske og det dikotomiske prinsipp. De skiller menn og kvinner både når det gjelder oppgaver og tilgang på posisjoner. Tydeligst er at pastoren og eldsterådet bare består av menn. Etter å ha deltatt på en rekke møter og snakket med flere medlemmer er det også klart at en bibelsk fremstilling av kjønnsrollene er modellen i kirken. Siden Bibelen ikke viser eksempler på kvinnelige pastorer og eldste, er dette heller ikke praksisen i *African Church*. Pastoren understreket at menn ikke blir vurdert over kvinner og at ”women can preach and lead worship”.

Kvinnene i kirken er unnvikende på spørsmålet om kvinnelig lederskap. De har enten ikke reflektert særlig over spørsmålet eller så er de ikke klar over at kirken ikke tillater kvinnelige pastorer og eldste. At kvinnene ikke har samme muligheten til å fylle de øverste posisjonene i kirken ser ikke ut til å bety noe for dem. Mary er blant dem som ikke ser ut til å være klar over kirkens regler. Hun hevder at kvinner er mer tilbaketrukkne og beskjedne enn menn, og at dette hindrer dem i å påta seg verv og oppgaver. Hun forklarer at kvinner og menn har muligheten til de samme oppgavene i kirken. Kvinner kan være eldste ifølge henne, men det er en så stor oppgave at ingen kvinner ønsker den. Også pastor er en rolle få kvinner ønsker. En annen grunn til at det er flest menn som er pastorer, er at det er lengst tradisjon for dette. Til tross for at Marys syn på kvinners mulighet i kirken strider med ledelsens, er hennes et uttrykk for distinksjonen mellom hva kvinner har muligheten til og hvordan de i virkeligheten bruker disse mulighetene. Nadar presenterer en distinksjon mellom legalitet og realitet. Legalitet representerer da hva kvinnene lovmessig har muligheten til, mens realitet er hvordan disse mulighetene blir benyttet. I likhet med Marys resonnement er kvinnene selv det største hindret for å inneha ledende roller i kirken. Ved å fortsette å bare ta på seg oppgaver som å lede søndagsskole for barna og lage og servere mat, opprettholdes de tradisjonelle kjønnsrollemønstrene.

Modellen som brukes i kirken samsvarer med den som fremstilles for familielivet og ekteskapet. Pastoren sammenligner mannens rolle som familiens overhode med en buss som trenger en sjåfør. ”The bus driver is not superior to everybody, but in charge, so the system can run well (...) you need a certain level of authority to bring order”. Hans forståelse er at mannens autoritet er en medfødt evne. Forklaringen på hvorfor mannen er ”bussjåføren” blir gitt med hentydninger til en biologisk determinisme: ”That’s how nature has arranged things”. Pastoren presiserer at mannen ikke er bedre, selv om det er han som styrer bussen. ”The wife is not inferior to the husband”, men mannen har lederansvaret, slik Bibelen fremstiller det.

Hierarkiet og dikotomien er tydelig, men må ikke forveksles med menneskeverdet, menn og kvinner er likeverdige. Ifølge deres syn, har mannen en medfødt lederkvaliteter som skaper ro og orden.

Senior-pastoren i *Global Church* har en annen forståelse av kjønn. Når han snakker om kirkens kjønnsroller fremstilles en mer egalitær holdning. Han forklarer at det ikke blir pekt ut i Bibelen evner som kun er gitt til menn og derfor beholdt et kjønn:

The Bible does not discover that the men can do this, only the men can do. The work the men can do, the same work the women can do. All of us are different in the sex, but we are the same people, we can think the same, we can do everything the same. Off course, some time people they are thinking because we are stronger we can carry. That's a physical thing, that is not difference in mind. The women are respectable people, they are very good people. (...)

Når pastoren snakker om roller i kirken, uttrykker han en forståelse av at menn og kvinner ikke bare har et biologisk kjønn, men også et sosialt og kulturelt. Hans forståelse er at man ikke fødes til bestemte oppgaver betinget av kjønn. Menn og kvinner kan langt på vei utføre akkurat de samme oppgavene. Han er heller ikke enig i mannens rolle som overhodet. Dette begrunner han slik: "(...) the way I understand it is maybe quite different from the way other understand it. I respect that women can do everything. But maybe if you go another place they would be telling you that the man is the head. But the man can not be head when all of them are the head".

Pastoren uttaler seg om kvinners rolle i kirken, og ikke om hvordan familien skal organiseres. I følge Jone Salomonsen kan kvinner i enkelte kirker være ledere i kirken, uten å ha tilgang på denne posisjonen i hjemme. Salomonsen henviser til Åsa Waldaus rolle i Filadelfiamenigheten i Knutby⁷⁴ i sin artikkel. Hun poengterer at aksepten for kvinnelige pastorer ikke må tas for å være en anerkjennelse av feministiske ideer. I Knutby's tilfelle var inspirasjonen hentet fra den australske pastoren David Cartledge som har skissert tre idealer som viser kvinnens ulike posisjon og rolle i kirken og familien:

(1) Apostolic leadership, meaning that the leaders are chosen directly by God, and therefore responsible only to God. They are leaders *because* of their direct communication-lines, and therefore have absolute authority in spiritual matters. (2) Equality between the sexes *in* the worship since the Spirit comes to all and the Bible says Jesus had female disciples, meaning that women are welcome into the ministry. (3) Non-equality between the sexes *outside* the ministry since the Bible says woman is created as helper, and man portrayed as her head (Salomonsen 2006:118)

Denne modellen er også beskrivende for *Global Churchs* organisering. Her oppleves også en likhet mellom kjønnene på møtene, under lovsang og tilbedelse. Kirken har dessuten en kvinnelig co-pastor og kvinnelige eldste. Men som jeg senere vil komme inn på er ikke den samme egalitære strukturen tilstede i hjemmet.

⁷⁴ Åsa Waldau var pastor i denne menigheten og gikk under betegnelsen "Kristi brud".

5.3 Kvinnenes syn på ekteskapet og familielivet

5.3.1 Kvinnene i *Global Church*

Grace har nylig giftet seg med en afrikansk mann.⁷⁵ Hennes nye sivilstand har også medført en rekke refleksjoner knyttet til forventinger hun har til seg selv og mannen har til henne. Hennes identitet er nå først og fremst er knyttet til rollen som afrikansk, pentekostal, gift kvinne. Det kommer frem av hennes refleksjoner. Tidligere har hun vært både sta og dominerende. Hun beskriver seg selv som svært selvstendig før hun giftet seg og mener dette kan ha vært avgjørende for hvorfor tidligere forhold ikke har fungert. Som kristen, gift kvinne ser hun at Gud har organisert menn og kvinner hierarkisk for at ekteskapet skal fungere ”du skal være under mannen, sånn er bibelsk, egentlig, i forhold til bibelsk og [mannen hennes] sa det mangler jeg”. Hennes syn på kvinnelighet endret seg da hun ble frelst

Grace: Ja, ikke alle skifter med en gang. Det er ting som du tror du er god...for eksempel, jeg kunne ikke tro at jeg kunne legge meg ned, mine ønsker, det jeg ville, for andre. Nei, det kunne jeg ikke tenke meg før. Alltid det var meg først og andre etter. Men i Guds liv, eller Guds måte, det er tenk på andre først. Ikke sant, ikke tenk på deg selv, ikke tenk på dine behov først, du skal tenke på andre også, du skal elske andre. Gud sier, de som er ydmyke, skal jeg løfte opp, når du ikke er ydmyk, og kvinnen skal være ydmyk under mannen, for mannen representerer hode (...) Mannen er hode og kvinnen er hjelpere av mannen. Men det jeg ikke forsto, det jeg egentlig har vanskeligheter med nå, er egentlig det å kunne gjenkjenne meg og være så ydmyk. Jeg er ydmyk person nå, før var jeg ikke ydmyk, før var jeg en stolt person, (...) jeg har vokst og hørt, du er pen, du er pen, du er pen og jeg har alltid mennene som spurte etter meg, som ville ha meg, og som jeg aldri hadde valgt selv. Så tenkte jeg, nei, jeg var alltid stolt og Gud hater folk som er stolte. Nei, du skal ikke være egenrådig; jeg er bedre enn andre, for eksempel. Og det må jeg si, jeg har en dominerende karakter, en veldig dominerende karakter i meg som kan være negativt

S: Men som du må forandre etter...

Grace: ... som jeg må forandre, og det sa han som et godt eksempel i går; hvis du ikke er ydmyk så hører du ikke på hva mannen din har å si, da klarer ikke du å høre hva er det beste for mannen din og for deg selv. Og jeg sa hvordan da? For jeg er så bestemt at når jeg bestemmer meg, jeg vil ha det sånn, så blir det sånn. Det har jeg alltid vært egentlig. Så når jeg planlegger at ting skal være sånn, så gjør jeg det sånn. Men det er ting jeg hver dag arbeider med og forandre i meg. Men det er ikke jeg som gjør det. Nå har jeg Jesus til å hjelpe meg å få det bort hver gang, til å vise meg. Jeg har Den Hellige Ånd til å lære meg, ikke sant: det er ikke bra, dette er bra. Gud vil at vi skal være gode ikke sant, vi skal være modige og, vi skal være ydmyk, men modig. På en god måte. Den beste modigheten jeg kan beskrive er nestekjærlighet til andre. Når du er klar over andres ønsker og behov. Når du ikke bare er klar over dine egne behov. Det er derfor folk skiller seg, det er derfor folk har problemer i ekteskapet, det vet jeg for [i tidligere forhold], begge var ikke ydmyke, vi var alltid på samme nivå. På det høye nivå, ingen ville gå ned og høre på den andre. Det er det som skjer hvis man ikke er ydmyk. Det er derfor Bibelen sier, kvinner er veldig god å elske, derfor sier Gud respektere din mann, vær ydmyk ovenfor din mann (...)

S: Men det har vært en overgang?

Grace: Ja, det er en overgang. Det er de tingene (...) jeg måtte arbeide meg til, for å se om det går, for å være sikker på, klarer jeg dette? (...) men jeg takker Gud for at jeg fant mannen min, at jeg gikk gjennom helvete og alt, men til slutt fant jeg Jesus og mannen min

⁷⁵ Jeg vil komme nærmere inn på foranledningen til ekteskapsinngåelsen i kapittel 6

Prøvelsene Grace har gjennomgått har til slutt ledet henne til det hun lette etter. For henne er jobben nå å klare å leve opp til det som kreves av henne som gift kristen kvinne. Hun fremstiller i sitatet over en rekke personlighetstrekk og kvaliteter som man må kunne tilegne seg når man blir kristen og som blir spesielt viktig i ekteskapet; underdanig, ydmyk, hjelpende og modig, ikke sta, egenrådig, dominerende og stolt. Kvinnen skal respektere mannen sin og legge til side sine behov. For Grace er dette en rekke kvaliteter hun ikke har hatt, eller som hun ikke har verdsatt tidligere. Nå ser hun verdien av disse. De er nødvendige for at ekteskapet skal kunne lykkes. Hun er i tillegg sikker på at Jesus og Den Hellige Ånd hjelper henne med å tilegne seg disse kvalitetene.

Senere i intervjuet kommer vi igjen inn på dette temaet og forskjellene mellom norske kvinner og de normer for kvinnelighet som kirken og Bibelen skaper. Det blir tydelig at forbindelsen mellom det afrikanske og det bibelske står i nærmere relasjon enn det synet man har på kvinner i Norge. Kvinner i Norge forholder seg, ifølge Grace, ikke til den overordnede bibelske norm. Dette skaper uorden og disharmoni både i ekteskapet og i samfunnet generelt.

Grace: Det som skiller er, kvinner i dag i Norge eller i det norske samfunn dem har blitt omvendt. Når du, hvis Gud sier mannen er hode i familien, sånn skal det bli, du skal ikke forlange å skifte det, å skifte Guds mening, det er synd

S: Det er bestemt av Gud?

Grace: Ikke sant, hvis Gud har bestemt det, hvem er jeg til å prøve å forandre på det. Så i samfunnet i dag, i hvert fall i det norske samfunn, som jeg ser, kvinne har blitt dominerende overfor mann og det er helt feil enten man vil eller ikke, det er feil. Kvinner har mye makt og, men det er best utført når kvinner er ydmyk, det jeg har lært ved Guds ord, før skjønnte jeg ikke altså, før var jeg en skikkelig kvinnedominerende person, til jeg traff norske kvinner, til jeg så, det var en episode, det var en familie, en mann fra [afrikansk land] og en kvinne som var norsk, den kvinne hadde så sterk vilje at hun dominerte mannen sin. Og som [afrikansk] mann, det er ikke vanlig.

S: Hva skjer da?

Grace: At en kvinne skal overbestemme over deg og snu det helt så (viser med armene opp og ned). Ikke sant. Når den kvinnen kom hjem, hun så ut som en mann og han så ut som en dame, og det er feil. Av naturen, den naturen Gud har skapt oss til kvinne, vi er svake. Vi er ikke svake sånn mentalt at vi er dumme og sånn. Men vi er fysisk sett, det er vi uansett, det er ting kvinner kan gjøre, det er ting mannen kan gjøre, det er derfor Gud sier, det kommer fra første gang Gud skapte mann og kvinne (..) på grunn dere ikke var lydige mot Gud, ikke ærlige mot Gud, mannen fikk sine egne tasks, oppgaver og kvinne også, og faktisk det er skrevet i Bibelen. På grunn av kvinnens lyst det skal være for mannen, derfor er mannen, det er ikke bare derfor, det er fordi Gud skapte mannen først og kvinnen kom etterpå. Og Gud skapte ikke kvinne, Gud skapte mann og så tok kvinne fra ribbebeina fra en mann. Derfor er mannen overhode som har Guds kraft. Gud har gitt oppgaver til en mann, her er din oppgave og kvinne her er din oppgave. Og når jeg ser kvinner i Norge, det er så mye feminisme og feminisme er så ødeleggende for samfunnet i Norge. Likestilling, hva er likestilling, hva er en riktig likestilling? Likestilling i Norge er at kvinnen skal kunne gjøre det mannen gjør, det er ikke riktig. Det er ikke det naturens Gud har skapt, det er ikke det, og det har jeg sett før jeg ble frelst.

Gud skapte først og fremst mannen, og mannen har derfor Guds kraft. Graces fremstiller også skapelsesberetningen fra 1. Mosebok kapittel 2 som forklaringen på kvinnens underordnede rolle. Denne fortellingen kan tolkes dit hen at siden et av mannens ribben er blitt brukt til å skape kvinnen er ikke mannen komplett uten kvinnen.⁷⁶ ”Kvinnen er av samme substans som mannen, men avledet av og underordnet ham” (Økland 1999:26). Forklaringen på mannens overordnede rolle og fysiske overlegenhet er at han har en nærere relasjon til Gud, gjennom å ha Guds kraft. Mannen ble skapt ved at ”Herren Gud formet mannen av jord fra marken og blåste livspust inn i hans nese, så mannen ble til en levende skapning” (1. Mos 2,7). På bakgrunn av dette mener Grace at mannen har en nærere relasjon til det guddommelige enn kvinnen.

Grace uttrykker frustrasjon over sammenblandingen av rollene menn og kvinner har fått tildelt. En slik sammenblanding skaper uorden. Grace har forklart at hun hadde mer feministiske holdninger før hun ble frelst. Selv om hun ikke ville betegne seg selv som feminist var hun veldig selvstendig og svært viljesterk. Hun lot ingen bestemme over seg og var tydelig om sine meninger. I møtet med Gud har andre verdier blitt viktigere for henne. I sitatet over forklarer hun at feministisk tankegodt og likestilling for henne er blant de største truslene mot at samfunnet, ekteskapet og familielivet skal fungere. At kvinner krever større plass og medbestemmelse rokker, ifølge henne, med Guds ordning. Hun reagerer likevel på de som hevder at kvinner ikke har en plass i arbeidslivet

(...) men jeg visste alltid mann har status som hode av familie, uansett om vi vil eller ikke, uansett om du skal mishandle mannen din, uansett om han skal mishandle kona si, sånn er det. Men det som er gjort feil da, det som er gjort feil av Bibelen, det er at de bruker Guds ord feil når de sier at kvinner kan ikke jobbe, for eksempel, det er ikke riktig, det har en mann lagd, det har ikke Gud lagd. Kvinner kan jobbe, det finnes i Ordspråket, hva slags kvinne er gudelig kvinne, hun er veldig hardtarbeidende kvinne, hun tjener for seg selv, hun er selvstendig kvinne, som løfter opp mannen sin, så ydmykelse er ikke å sette under kvinnen, nei, det er å hjelpe hverandre, og vokse i harmoni, i kjærlighet, ja, men samfunnet i dag, de er langt i fra det.

Graces holdninger til at kvinner er underordnet gir ikke inntrykk av at hun er mindre selvstendig. Hun har gjennom egne refleksjoner kommet frem til hva som er riktig i forholdet til hvordan menn og kvinner skal fungere sammen. Hun har flere problematiske forhold bak seg fra tiden før hun ble frelst, men nå bruker hun Bibelen som norm for hvordan ekteskapet skal fungere. Når Grace i sitatet viser til hva Bibelen sier om hvordan kvinner skal være, utvider hun det bilde hun har gitt tidligere i intervjuet. Hun forklarer her, med henvisning til

⁷⁶ Ifølge Ingunn Økland (1999:26) fungerer mannens ribben i en viss forstand som en eufemisme for kvinnens livmor, fødselskanal og bryster, ved å være uttrykk for det mannens kropp mangler, men som finnes hos kvinnen og derfor gjør de to til sammen komplett.

Salomos ordspråk,⁷⁷ at kvinner ikke bare skal være ydmyke og underdanige. De skal også være selvstendige og hardtarbeidende. Slik får kvinner den selvrespekten som er nødvendig for å gi næring til et godt ekteskap og et liv i harmoni, preget av samarbeid og respekt for hverandre. Bibelen er Guds ord og normen i livet, men på enkelte punkter er det tydelig for Grace at andre har lagt til stoff som ikke kan være Guds mening. At kvinner ikke skal kunne ta del i arbeidslivet er et av disse punktene.

Ifølge Grace er det riktige kjønnsrollemønsteret synligere i afrikanske samfunn. Afrikanske kvinner skjønner i større grad hvor de hører til, hvilke oppgaver de har i hjemmet og hvilken rolle de spiller i samfunnet. Selv om det finnes tilfeller av at menn undertrykker kvinner i Afrika, forekommer det i liten grad i hennes hjemland, i hennes stamme.

Lydia er ugift og reflekterer på en annen måte rundt kvinner og menns rolle i hjemmet og familien. For henne er det vanskelig å få Bibelens ord til å samsvare helt med den virkeligheten hun lever i.

Jeg tror ikke det er forskjellig rolle i kirka, jeg tror ikke det. Men jeg er ikke sikker, for Bibelen sier at mannen er sjefen i familien. Men (...) Bibelen sier at han må elske kona hans og så kona må respektere mannen, så jeg tror det går sammen, så du respekterer den du elsker, og hvis du elsker noen, du respekterer dem du elsker, så ja. Jeg snakket en gang med en venn og så sa hun at kanskje Gud sa det for han vet at menn elsker mange damer. Han vet at det er vanskelig for en mann og holde på en dame og han sa at damer må respektere mannen sin for vi elsker å ha kontroll over. Kanskje det er derfor Gud sa det, fordi han vet hvordan vi er, men jeg synes uansett de har forskjellig rolle hjemme, det er jo veldig viktig at de kommer sammen, at ikke man tenker at bare jeg er sjefen. At ja, jeg trenger ikke å høre hva du mener, at de er et team. Og så synes jeg at mange ikke forstår det, den måte jeg forstår det.

Lydia er opptatt av samarbeidet mellom mannen og kvinnen, at de utgjør et team. Kjærlighet og respekt er de viktigste komponentene i ekteskapet og det er mindre viktig hvem som er øverst. Det vil ikke være mulig å elske noen uten å respektere dem. Også Lydia trekker frem at man må være villig til å sette sine egne ønsker til side: "If he says that men should love their wives and wives should respect their husbands, so I don't know how I could love you without respecting you, it's impossible, if I say that I love you, I would have to respect you, I would have to sometime put your interest before my interest".⁷⁸ Når det gjelder kjønnsrollefordelingen i hjemmet forstår Lydia at Guds ønske for mennesket og ekteskapet er at mannen er "sjefen". Det betyr ikke at mannen kan ta avgjørelser uten å ta hensyn til konen: "For me I think he told them, he gave everyone his role, like the man is the chief but he can't control the house if he doesn't take consideration of the wife. Because then it is not home, it's not a family. It's just like a business- centre". I likhet med Grace er hun skeptisk til

⁷⁷ Grace gir ikke henvisning til kapittel og vers i Ordspråkene. Jeg tolker at hun viser til Ordsp. 31, 10-31, hvor "den gode kone" beskrives.

⁷⁸ I løpet av intervjuet gikk Lydia over fra å snakke norsk til å snakke engelsk, da hun følte hun gjorde seg bedre forstått på engelsk.

utviklingen i Norge, hvor så mange ekteskap ender i skilsmisse. Også Lydia skylder dette på at kvinner utvider sin rolle ”it doesn’t work, with this women are like men in the family. No one is winning, everyone is loosing, there is no families in Norway, most of the families are divorced, I mean they are not happy, cause women want to take control”. Lydia uttrykker i likhet med Grace manglende evner hos kvinnen til å ha kontrollen i hjemmet. “Why to continue to hurt themselves and not to look what is working for them and everyone stays at his place and then everyone is happy. And maybe women are good to control in business and things like that, but not home”. Ut fra mitt materiale fremkommer ikke pastorens syn på kvinners rolle i hjemmet. Tatt i betraktning at både Lydia og Grace er oppdratt til den kristen tro av pastoren, er det nærliggende å anta at deres syn samsvarer. Utsagnet til Lydia uttrykker dessuten et skille mellom kvinnens rolle hjemme og i samfunnet generelt. Dette er med på å bekrefte at holdningen til kvinners posisjoner i *Global Church*, i samsvar med Salomonsens (2006) fremstilling av Cartledge idealer, blir vurdert forskjellig i hjemmet og i kirken. Lydia gir her dessuten uttrykk for en holdning som ligger nært opp til de konservative, evangeliske kristnes forestilling om at kvinnen blir lykkeligere om hun lar mannen ha kontrollen i hjemmet og underordner seg han.

Lydia tror mange i dag ikke forstår hva Bibelen sier om ekteskapet. Bibelen fremstiller kvinnen som mannens hjelper. Det er ifølge Lydia en ærefull tittel, da det kun er kvinner og Den Hellige Ånd som blir gitt denne betegnelsen i Bibelen.

(...) Actually I think many people doesn’t really understand what the Bible says about marriage, because it looks like people says that women are outside, but if you look in the Bible God says that women are helper, they come to help the men. We have to understand things the same way so I can help you. And if you look in the Bible only two people got called helper, it’s the Holy Spirit and the women.

Også Lydia viser til 1. Mosebok 2 der Gud ser at mannen er ensom og derfor skaper en hjelper til han. Kvinnen skal hjelpe mannen og Ånden skal hjelpe de kristne. Hun trekker en parallell mellom Ånden og kvinnen. De er begge utpekt av Gud som hjelpere og deres oppdrag er derfor svært viktig. Som kristen kan man ikke klare seg uten Den Hellige Ånd, på samme måte som en mann ikke vil klare seg uten kvinnen.

Yes, ‘cause God said that the wife is the helper of her husband and it says also that the Holy Spirit comes to help the Christians so then, it’s the only two people that God calls helper in the Bible. So if we look like the work the Holy Spirit is doing, we can’t do it without the Holy Spirit, we can’t, and that also means the man also can’t live a successful life without his wife.

5.3.2 Kvinnene i *African Church*

I likhet med pastoren i kirken uttrykker kvinnene i *African Church* at deres rolle i kirken og i hjemmet er underordnet mannen, men samtidig likeverdig. Flere av dem synes denne

distinksjonen er vanskelig å forklare. Et annet fellestrekk hos de tre kvinnene er at de relaterer sine betraktninger om familielivet til likestillingen i Norge. Mens to av kvinnene trekker frem at menn og kvinner i dagens Norge er likestilte, er den tredje mer kritisk til hvor langt likestillingen egentlig har kommet. Mary mener at kvinner og menn i Norge er likestilt. Hun gir derfor sine vurderinger angående likeverd og underordning med likestilling som utgangspunkt. Sarah er mer bekymret for denne utviklingen. Også hun mener at den manglende bibelske overordnede normen skaper problemer og hun fremhever forskjellen mellom Norge og Afrika:

Sarah: I Norge, vet du, har kvinner mye makt (ler), masse makt. I Afrika, det er ikke at vi har ikke makt det er bare det at (...) Ja, kanskje friere, masse rettigheter her, enn i Afrika. Men det begynner å bli bedre nå i Afrika. Det er så mye rettigheter her enn i Afrika. Men en del av de kvinnene, de glemmer jo at, å vi har så mye rettigheter i Norge, vi må ikke glemme hva Bibelen sier om, vi som kvinner, vi må ikke glemme våres rolle da. Det er noe annet å ha så mye frihet og glemme våres, hva Gud sier at vi skal gjøre, ikke sant.

S: Men hva tenker du, hva er Bibelen sitt syn på kvinnene, er det vanskelig å forene med det norske

Sarah: Her, vet du, i Norge er jo ikke, de sier jo ikke at menn, i Bibelen står det at 'the man is the head of the house', ikke sant. Men i Norge er det ikke, kvinnen kan også være 'the head of the house'. Men i Bibelen må vi forstå det at, Gud sier at det mannen som skal være 'the head of the house' og vi må prøve å forstå det. Og når vi vet hva vi skal gjøre, når vi vet våres rolle hjemme, da blir det mindre konflikt og mindre skilsmisse, ikke sant

S: Så du tenker at det er litt mer utfordrende å følge Bibelen sitt syn på det i Norge enn det er i Afrika?

Sarah: Ja, det vil jeg si. Det er lettere i Afrika

Sarah trekker frem motsetningsforholdet mellom kvinners rettigheter, frihet og Bibelen. Hun hevder at man i Norge, hvor kvinner har like rettigheter som menn, glemmer hvilke roller Gud har skapt oss til. Makthierarkiet i familien er nærmest utjevnet i Norge, og underveis har vi glemt Bibelen. Det er grunnen til ekteskapsproblemene. I motsetning går utvikling i retning av større rettigheter for kvinner i Afrika, i takt med kristendommens vekst. For henne blir det derfor vanskeligere å lese og følge Bibelens norm i Norge, enn det var i Afrika.

For Rose handler mannens posisjon som overhode om respekt og at de begge er villige til å tilpasse seg hverandre: "Det er sånn 50-50, sånn som vi sier, du hjelpe meg, jeg hjelpe deg. Nå, ja. Men mannen har sin hovedrolle i familien, mer enn kvinnen". Rose har bodd lenge i Norge og sier selv at hun har å gjøre med flere nordmenn enn afrikanere nå. Hun har fått med seg utviklingen som har skjedd innen likestilling her. Hun sammenlikner derfor kvinner i Afrika med kvinner i Norge for 50 år siden. Allikevel hevder hun at utviklingen i Norge ikke har kommet så langt som man ønsker å tro. Det tradisjonelle kjønnsrollemønsteret

holdes i hevd i de fleste familier. Det er ifølge henne kun de som enten lever mer utradisjonelt og de som er spesielt opptatt av likestilling, som har klart å bryte ut av tradisjonelle mønstre.

Hvis du ser kvinner 50-tall eller 60-tall i Norge, dem er akkurat afrikansk kvinne. Når du går hos dem, mannen sitter på stua og leser avis, mens mor er kjøkkenet og lager kaffe og gjøre ting. (...) Så norske, hvis du ser norske loven, den kommer fra Bibelen, de gjør hva som står i Bibelen, ikke sant. Så norske familie er 50 – 60-talls også, de er sånn som afrikansk.

På møtene og i intervjuene sammenligner ofte kvinnene landene de kommer fra med Norge. Som oftest blir dette gjort for å fremheve forskjellene og overgangen de har vært i gjennom ved å flytte hit. De ønsker å minne hverandre om skikker og tradisjoner fra hjemlandene som ikke må glemmes, selv om de bor i Norge. Når jeg snakker med Rose forstår jeg at hennes tid i Norge er så lang at hun har klart å se under overflaten av hvordan Norge er. Hun kjenner både Norge og sitt afrikanske hjemland. Hun har mange norske venner, har jobbet her i flere tiår og har selv vært aktiv både politisk og i andre frivillige verv. Hennes inntrykk av likestillingen i Norge er at vi ikke har kommet så langt som vi ønsker å gi uttrykk for, hun har vært i en rekke norske hjem og mener kvinner på kjøkkenet er like vanlig her som det er i landet hun reiste fra som ung kvinne. Ifølge henne må dessuten flere av de norske kvinnene hun kjenner fra politiske kvinnegrupper smøre matpakke og lage middag til mennene sine.

Hos alle kvinnene, både i *Global Church* og *African Church*, brukes Bibelen fremfor den afrikanske tradisjonen for å legitimere deres underordning. Samtidig synes de det er tydelig at den afrikanske samfunnsorganiseringen er mer i tråd med måten de tolker Bibelens syn på familie og ekteskap. I Norge har utviklingen innen kjønnes likestilling gjort det vanskeligere å følge Bibelens norm.

5.4 Bibelundervisning i *African Church*

De neste delene av dette kapittelet vil i hovedsak være knyttet til kvinnene i *African Church*, da de har organisert egne fora hvor kvinnene samles.

R. Marie Griffith har studert den evangelisk kristne kvinneorganisasjonen, *Aglow Fellowship* i USA.⁷⁹ Organisasjonen vektlegger at kvinner, gjennom å dele sine livshistorier og erfaringer med andre, kan bidra med det å hjelpe og veilede hverandre. I lesningen av Griffith ble en rekke likhetstrekk tydelige mellom *Aglow Fellowship* og særlig *African*

⁷⁹ I sin artikkel *Submissive Wives, Wounded Daughters, and Female Soldiers: Prayer and Christian Womanhood in Women's Aglow Fellowship* (1997) legger hun vekt på kvinners underordnede rolle i familien og ekteskapet, og fremsetter måter kirken og kvinnene selv legitimerer denne forskjellen mellom mann og kvinne.

Church, i deres holdning til kvinner og menns rolle, betydningen av livshistorier i formidlingen av sin tro og kvinnenes fellesskap i kirken.

African Church setter alltid av første bolken av søndagsmøtet til bibelundervisning. Denne undervisningen foregår enten i fellesskap for hele menigheten, eller i grupper. Gruppeinndelingen varierer, ofte har menn og kvinner adskilt undervisning. Spørsmål knyttet til kjønnsroller er et sentralt tema. Både eldste, diakoner og diakonisser underviser menigheten. Og det er alltid en aktiv, åpen diskusjon i etterkant, hvor kvinnene særlig bidrar. De deler egne erfaringer og historier fra sitt liv i Norge og Afrika. Interaksjonen mellom deres levde liv, deres erfaringer som kvinner og deres forståelse av religionen ligger tett opp til den analytiske kategorien *levd religion*, hvor forhandlingen mellom deres religiøsitet og hverdagsliv kommer til uttrykk .

Et eksempel på hvordan kvinner blir lært opp til å være sanne, pentekostale kvinner er gjennom undervisning om familieliv og ekteskap. Hele menigheten virker inneforstått med Bibelens ord om hvordan kjønnsrollene er ønsket av Gud. Følgende eksempel er hentet fra et av søndagsmøtene hvor bibelundervisningen var kjønnsdelt. Temaet for kvinnegruppen er foreldrerollen. Kvinnen på talerstolen er en av menighetens diakonisser. Temaet har ført henne inn på hvordan familien skal organiseres. Far skal forsørge familien, mens morens rolle blir beskrevet med ordene ”protector, defender, shelter”. Hennes oppgave er å være overbeskytter, mens far er overhode i familien, det er slik Gud har ordnet familien. Også her gis begrunnelsen for rollefordelingen med henvisning til skapelsen ”God made Eve out of Adam, this will reflect in the family”. Diakonissen forklarer at problemet i dagens samfunn er at rollene er blitt mikset, kvinner prøver å være familiens overhode, men de har ikke den evnen. Dette fører ikke godt med seg: ”At the end of the day we all get frustrated”, det er derfor viktig at alle er klar over sin rolle og holder seg til den.

Etter undervisningen gis det rom for menigheten til å komme med innspill til dagens tema. Temaet engasjerer. Flere kvinner kommer med refleksjoner knyttet til at virkeligheten kan innebære flere nyanser enn det som har blitt presentert. En vil komme med eksempler på at menn flere steder i verden ikke tar det ansvaret de ifølge Bibelen er pålagt. En ung kvinne tar til orde for at man i et forhold må ta hensyn til mannen og kvinnens personlighet, deres styrke og svakheter. Det er viktig at man ikke skylder på hverandre hvis den rollefordelingen ikke fungerer. I noen familier er det kvinnen som må ta rollen som overhodet. Flere nikker anerkjennende til innspillet.

Undervisningstimen vitner i tråd med kvinnenes refleksjoner om at den afrikanske forståelsen av hvordan ekteskapet skal organiseres ligger nærmere det bibelske enn den

norske forståelsen. Diakonissen som underviser trekker frem denne parallellen som positiv og ønsker å bevare det tradisjonelle kjønnsrollemønsteret de kjenner fra Afrika. På samme tid tar flere av kvinnene til orde for at denne afrikanske/bibelske forståelsen ikke alltid fungerer. Diakonissen som har ledet bibelundervisningen har fremmet kirkens offisielle syn. I refleksjonene og reaksjonene som kommer frem fra de andre kvinnene etter hennes innlegg blir det også klart at dette synet må nyanseres for å passe til kvinnenes erfaringer og levde religion.

5.4.1 Respekt, høflighet og manerer

En av forskjellene mellom Afrika og Norge som trekkes fram er at det i Norge ikke finnes tydelige krav til hvordan kvinner skal opptre. På møtene i *African Church* er respekt et gjennomgående tema. Hvordan oppnår man respekt, og hvilken betydning respekt har for ekteskapet. Et sentralt begrep er det engelske ordet *courtesy* - oppførsel, manerer,⁸⁰ og at man i Afrika gjennom dette både viser og oppnår respekt. Det undervises om hvordan kvinnene skal oppføre seg respektfullt når man henvender seg til andre, og hvordan man opptrer i diverse situasjoner. Ifølge kirken blir disse manerene glemt i Europa. Siden de bor i Norge nå, er det veldig viktig at disse manerene og oppførselen blir overført til barna, og at kvinnene selv blir minnet på dem. Det er også viktig at disse manerene ikke er glemt når de en gang kommer tilbake til hjemlandet sitt.

Under intervjuet henviser Mary til undervisningen om *courtesy* i kirken. Hun forteller at det er viktig at man som kvinner blir lært opp i hva Bibelen sier om hvordan man skal leve, oppnå respekt og respektere andre. Hun forteller fra hjemlandet sitt der presidenten gikk ut og advarte mot bukser med så lavt liv at trusa syntes. Å bruke slike bukser gir deg ikke respekt som kvinne, forklarer hun. Man kan være sexy selv om man ikke går utfordrende kledd.

I deler av den pentekostale tradisjonen er det vanlig at kvinnene også følger bibelske henvisninger når det gjelder kleskoder. Det skal være anstendig og enkelt, uten å vise for mye hud eller virke utfordrende. Det finnes regler som bestemmer at kvinner skal gå kledd i ankellange kjoler, flate sko, uten sminke eller noen form for smykker.⁸¹ Disse klesnormene er fraværende i mine case-kirker. Kvinnene kler seg opp i tettsittende topper, shorts, skjørt og

⁸⁰ Jeg viser til kapittel 4 hvor jeg allerede har nevnt dette begrepet.

⁸¹ Den amerikanske folkloristen Elaine J. Lawless skriver i boken *God's Peculiar People. Women's Voices and Folk Traditions in a Pentecostal Church* (1988) om pentekostale kvinner i rurale sør-Indiana. Beskrivelsen om kvinner bekledning er hentet fra hennes bok. Ut fra min kjennskap til pentekostal tradisjon representerer dette et ytterpunkt når det gjelder kleskoder. Da også kvinnene hun skriver om nektes å klippe håret (Lawless 1988:36)

kjoler. Smykker, ørepynt, parykker og høyhælte sko hører også med til kirkebekledningen. I *African Church* har jeg observert at kvinnene i forkant av møtet er innom toalettet for å skifte, stelle håret og sminke seg. Er været dårlig eller for kaldt, har kvinnene med seg en bag med klær og sko som de skifter til. Kvinnene går også ofte kledd i afrikanske mønstrede drakter. Den britiske svarte pentekostale teologen Robert Beckford identifiserer oppkledningen til søndagsmøtene som uttrykk for svart kulturell motstand og kreativ uttrykksform. Han skriver: ”Style and ’dressing up’ for Sunday has been a central part of church life. (...) black dress styles permit black Christians to express their ’somebody-ness through a visual aesthetic” (Beckford 1999:55f). Om klærne til kvinnene i *African Church* er uttrykk for å vise en ”sombodiness” har jeg ikke grunnlag for å tolke, men jeg synes Beckfords kommentar er interessant for å markere kontrasten til hvordan flere kirker er restriktive i forhold til klesstil.

5.5 Kvinnemøte: ”Kvinner åpner seg nå, sånn som blomster som har fått vann”

Jeg vil videre se nærmere på kvinnemøtene i *African Church*.⁸² Kvinnemøtene er viktige for å danne seg et bilde av den komplekse rollen kirken har for afrikanske kvinner som lever i diaspora i Norge, som arena hvor afrikansk identitet skapes og opprettholdes, og pentekostal identitet utvikles. Kvinnene deler og lærer hverandre om sine levde erfaringer. På lik linje med hvordan trosopplæring praktiseres for å lære medlemmer opp i et kirkesamfunns tro og verdier, læres kvinnene opp i hvordan de skal være kvinner i henhold til pentekostale og afrikanske normer. I fellesskapet kvinnene samles oppleves dessuten kirken å ha en rolle surrogatfamilie for slekten man har reist ifra. Dette vil bli ytterligere behandlet i neste kapittel.

Denne lørdag ettermiddagen har 20 kvinner møtt opp. De er kledd i hvitt (den globale kvinnebevegelsens farge), enten med egne kjoler med kvinnebevegelsens logo eller andre hvite topper, enkelte har også skjerf rundt hodet med logoen på. Dagens møte er en del av kirkens internasjonale kvinneuke med temaet *Enriching your marriage and family life*. Stemningen blir satt av lovsangen: ”Women, women, all the women sing on to the Lord...”, synger de. En kvinne inntar trommesettet og slår takten på skarptrommen, mens en annen tar fatt på de afrikanske trommene. Tre kommer frem og tar hver sin mikrofon. Deres iherdige

⁸² *Global Churchs* kvinnegruppe var i min feltarbeidsperiode hvilende. Jeg blir fortalt at de for en god stund siden startet opp med planleggingen av møtene, men de kom aldri helt i gang. Alle informantene var med under disse planleggingsmøtene og har ønsket om hva kvinnemøtene skal innbære. Møtene skal først og fremst være et forum der kvinnene kan hjelpe hverandre og gi hverandre råd.

forsøk på å få lyd i dem fører til høye feedback-lyder, men det stopper ikke resten fra å fortsette lovprisingen. I tillegg slås det på flere tamburiner. Lydnivået er høyt, det er også stemningen. Flere danser og synger foran scenen, resten av kvinnene klapper og beveger seg etter rytmene. En ny tar over de afrikansk trommene og slår taktfast med trommestikker.

Kvinnemøtene holdes en gang i måneden. Kirkens kvinner samles da i tre-fire timer for å lovsynge, be, lære og dele. ”We are here to talk about what can help us”, sier en av kvinnene under et møte. Sitatet er beskrivende for kvinnemøtenes samtaleemner og aktiviteter. Aktuelle tema for kommende møter er blant annet: *Christian Women at work place, Motherhood, Aging/Menopause, Appearance, Depression/ Stress Management, Home Making/Cookery, Covetousness, Humility, How to Handle In-laws, Financial Management*. Dessuten ønsker de et forum med menn tilstede hvor temaene er *Men’s idea of a responsible wife* og *Women’s idea of a responsible husband*.⁸³

Temaet for dagens møte er *How to prevent your husband from sexual immorality*. Kvelden er lagt opp til at alle skal kunne komme med egne refleksjoner og tanker knyttet til temaet. En av kvinnene står på podiet. Hun har fått i oppgave å innlede og styre ordet. ”We are women of the Lord, so we have to do everything that is in our power”, hun snakker i forhold til kveldens tema. Rammen er ekteskapet som en hellig institusjon innsatt av Gud. Hun stiller spørsmålet ”What is a wife?” Svaret kommer raskt: ”To help our husbands – that’s why God created me and you. God saw that it is not good for a husband to be alone”. Men hva er så årsaken til at flere menn ikke klarer å holde seg til sin kone; ”What causes sexual immorality?” Listen er lang over tema som må tas opp knyttet til dette spørsmålet i løpet av møtet: ”Lack of prayer, lack of love, bad friend’s influence, lack of respect, lack of communication”. Det vil under møtet vise seg at mye av ansvaret for at ekteskapet skal fungere hviler på kvinnen. Men det viktigste for å få ekteskapet til å fungere er å legge det i Guds hender og følge Guds plan. Bønn er nøkkelen for et lykkelig liv: ”We all know that prayer is the master thing. The Devil is looking for lucky couples to destroy them”. Bønnens sentrale plass nevnes igjen og igjen gjennom hele møte.

Innlederen kommer med en rekke råd for hva man som kvinne bør og ikke bør gjøre, med stadige henvisninger til Bibelen. ”We as women have to tell our husbands what we want” - som gift kvinne må man føle seg fri til å fortelle mannen hva man liker seksuelt. Hun kommer med flere konkrete eksempler på hva man som kvinne kan be mannen sin om for å bli tilfredstilt. Kvinnen som leder fortsetter med gode råd for hvordan man kan imøtekomme

⁸³ Forslagene til tema er hentet fra årets programoversikt

mannens ønsker og opprettholde hans interesse, og slik unngå at han bryter ekteskapspakten. Hvis mannen gir uttrykk for at han ønsker seg en tynnere eller tjukkere kvinne er det viktig at det blir tatt opp til vurdering og kanskje gjort noe med. Kort oppsummert er noen av rådene hun gir: "Keep your bedroom clean. Wash yourself before you go to bed. Change your bedsheet every other day, they do that in hotels". Videre snakker hun om hva slags nattøy man bør ha og at man bør bruke parfyme og krem om natta. Noen av rådene vekker reaksjoner, enkelte er uenig, noen ler og andre nikker anerkjennende. Det er også viktig å kontrollere hva ektemennene ser på TV og i blader. Kvinnene er enige om at Norge særlig byr på utfordringer knyttet til mediene, da bilder av nakne kvinner er tilgjengelig her.

Det avgjørende punktet er likevel: "We have to love them". "Don't argue with them, be gentle and quiet, if he is angry, be quiet, let him calm down if he need to feel peace". For at alle disse punktene skal kunne oppfylles er det viktig at hjemmene forblir gode, kristne hjem, der gleden og roen er bevart, så mannen ønsker å bli hjemme.

Innlederen blir takket og det åpnes for bidrag og innspill fra salen. En annen kvinne tar ordet, hun viser til Ordspråkene 5, 15-20⁸⁴ og følger opp med flere råd og egne erfaringer om nattkremer og parfymmer, intimbarbering og ommøbleringer på soverommet. Hun foreslår også å spørre sjefen om å få en dag fri fra jobben, slik at man har en dag til fri disposisjon for mannen sin. Forslaget vekker reaksjoner i salen. Kvinnen som snakker har bare bodd i Norge i noen måneder. Kvinnene i salen gjør henne derfor oppmerksom på at det er annerledes her. Hun presiserer at det bare er et forslag og avslutter med å si seg enig i noe hun en gang hørte en mann si: "Women you have to behave as prostitutes in your home".

En ung kvinne tilstede tar ordet: "As a Christian woman can you do everything sexually?" Hun nevner en rekke eksempler på seksuelle aktiviteter og stillinger. Det blir litt urolig i salen, noen ler. Den eldre kvinnen som hadde ordet før henne svarer: "You don't always have to be a wood in the bush, there should be some response", med andre ord - som kvinne bør man ikke være for passiv under seksuell aktivitet. Hun forteller videre om knipeøvelser for skjedemuskulaturen og andre tips for å forbedre sexlivet.

Jeg har tidligere nevnt pastorens rolle som åndelig far, men i *African Church* har pastorens kone en like sentral rolle i kvinnefellesskapet, som mor. Hun er bindeleddet mellom kvinnene i kirken og pastoren. Hvis kvinnene trenger råd er det pastorens kone de snakker

⁸⁴ Ordspråkene 5, 15-20: Drikk av din egen brønn, rennende vann fra din egen kilde! La ikke dine kilder renne ut på gaten, dine bekker flyte på plasser og torg! Du skal ha dem helt for deg selv og ikke dele dem med andre. Da skal din kilde være velsignet. Gled deg over din ungdoms hustru, den elskelige hind, den yndige gasell! Fryd deg alltid ved hennes barm, la hennes kjærlighet stadig beruse deg! Hvorfor, min sønn, vil du la deg beruse av en annen manns kone, hvorfor ta fremmed kvinne i favn?

med. For kvinnene er det ikke naturlig å åpne seg for pastoren, men for hans kone kan de lette sine byrder eller spørre om råd. Hvis en kvinne kommer til pastorens kone med et problem som hun ikke vet hvordan hun skal løse, går hun til pastoren for hjelp: ”Men hvis pastorens kone ikke kan hjelpe meg. Kanskje det er noe som trengs pastor før hun vet om det, da snakker hun med pastor. Og for eksempel jeg har problemer med mannen min hjemme, da kommer de to”, forklarer Rose. Både pastoren og konen hans kan altså komme hjem og samtale med ekteparet som trenger hjelp. Ifølge Rose ville det sende feil signaler om pastoren kom alene på besøk til en kvinne. Rose forklarer også at kvinnene i menigheten ikke henvender seg direkte til pastoren. Hvis de har innspill å komme med må de gå gjennom hans kone: ”I kirke vi har grenser for kvinner. For eksempel når det gjelder ting om kirke for eksempel jeg kan ikke gå frem med en gang, jeg må gå gjennom - kvinner går gjennom pastors kone”. Rose uttrykker her et skille mellom det mannlige og det kvinnelige i kirkerommet, som også kommer til uttrykk i pastoren og hans kones parallelle struktur. Dette kan sees i forhold til det dikotomiske grunnprinsipp (jfr Hirdmans genussystem). Hvordan det kvinnelige og det mannlige skal holdes fra hverandre er avgjørende og styrende faktor, samtidig som det mannlige posisjon er hevet over det kvinnelige. På samme måte som kvinnene benytter seg av pastorens kone for råd og veiledning, henvender mennene seg til pastoren. Det er svært viktig i *African Church* at pastoren som blir sendt til Norge er gift og har med seg sin kone. På et av kvinnemøtene forteller en av kvinnene at man må benytte seg av den ressursen pastoren og konen hans er, som forbilder for ekteskapet: ”They are strong in marriage. That’s why we have church. So we can talk with them”. Under et av møtene bes det for pastoren og konens ekteskap. Gud må velsigne deres ekteskap så det kan stå frem som en modell for resten av menigheten. Et forbilde som da nødvendigvis er sterkt preget av å forholde seg til den afrikanske konteksten de har levd i frem til de kom til Norge for få måneder siden. Pastorene har sjelden tjeneste i Norge lenger enn fem år, derfor får kirken med jevne mellomrom friske impulser fra landet de fleste i menigheten har som felles moderland, noe som forsterker denne vedvarende relasjonen.

Tilbake på kvinnemøtet går innleggene over i diskusjon. En kvinne reiser seg og sier at stress ofte fører til at man ikke får lyst på sex. Mennene må også bidra for at man skal få lyst, det er ikke bare deres jobb som koner å tilfredstille dem. Flere kommer med synspunkter. ”When you are married you can experiment everything”. Det gis råd om prevensjonsmidler og sex-stillinger, om hvordan man skal bevare spenningen, intimiteten og lidenskapen i forholdet, selv om man har små barn og mye som kreves av en. Flere forteller fra sine egne ekteskap om hvordan de gir hverandre oppmerksomhet og viser at de er glad i hverandre.

Rådene handler om alt fra hvordan man serverer mannen middagen og til hva han hjelper med i hjemmet, til å tørke svetten hans etter sex. De snakker om hvordan man håndterer konflikter og hvordan man kan vise mannen sin at man har lyst på ham.

Samtalene har gått i flere timer om hvordan man skal oppføre seg som kvinne for at ekteskapet skal fungere da en kvinne kommer frem og tar ordet. Hvis mannen er utro, selv om man har gjort alt riktig, skal man ikke se ned på seg selv: "Do not look down upon yourself. You have not done anything wrong. God still loves you". Innspillet høster applaus.

Før møtet avsluttes sier møtelederen: "This is the only place you can come to share, come and cry to God, pour out, pray. What you have heard here let it be in you, don't gossip".

Møtet reiser flere spørsmål. For det første angående kvinnesyn og ekteskapet. For det andre om kirkens rolle som sosial arena. Som jeg allerede har diskutert, er kvinners rolle som underordnet, en del av deres forståelse av Guds orden for ekteskapet. Samtidig har det av både kvinnene og pastoren blitt presisert at kvinnenes underordning ikke må forveksles med kvinners verd. Jeg vil allikevel framholde at temaet som tas opp på det overnevnte kvinnemøtet *How to prevent your husband from sexual immorality* strider noe med dette likeverdsprinsippet. Temaet antyder at kvinnen er ansvarlig for mannens utroskap om hun ikke tilfredsstillter han som forventet, både seksuelt, sosialt og i husholdningen. Ut fra det som ble undervist på møtet ser kvinnens respekt ut til å avhenge av om hun utfører sin rolle som kone tilfredsstillende. Det er ut fra de oppgavene hun gjør eller ut fra evnen til å tilfredsstillte ham, at mannen vil få respekt for henne. Når det uttrykkes at en gift kvinne i visse tilfeller bør opptre som en prostituert, sendes signaler som ikke vitner om likeverd og respekt. I dette ligger derimot en forståelse om at kvinnen kun er tilstede for å oppfylle mannens ønsker og behov. Noe paradoksalt kan det jo da virke at nettopp kvinners egen tilfredsstillelse vektlegges flere ganger i løpet av møtet. Kvinner oppfordres til å si i fra hva de ønsker seksuelt, blir anbefalt øvelser for å oppnå orgasme og ulike samleiestillinger blir diskutert. Slik blir det tydelig at det ikke ensidig handler om mannens behov.

Forståelsen av kvinners rolle i hjemmet strider sterkt med holdningene som råder i den norske samfunnsdebatten. En konservativ bibelforståelse blandet med forventningene til rollen som hustru i deres tidligere hjemland kommer til uttrykk i undervisningen og diskusjonene på møtet. Temaene som tas opp på kvinnemøtet viser en holdning til seksualitet innenfor religiøse rammer som er ukjent i norsk kontekst. I en kristen, europeisk sammenheng har seksualitet blitt vurdert som moralsk negativt (Therborn 2005:2), med synd og skam som relaterte begreper. Dette står i motsetning til en afrikansk tradisjon hvor forholdet til seksualitet har vært åpnere og mer positivt.

I sine beskrivelsene av det norske samfunnet og nordmenn vektlegger kvinnene manglende åpenhet, individualisme, kulde og lite ”bevegelse”. På et av kvinnemøtene ga en kvinne uttrykk for savnet av det fellesskapet hun opplevde i Afrika. Der visste hun alltid hvor folk var samlet en lørdagskveld, hvor hun kunne gå og møte kjente, og glemme stress og bekymringer. I Norge er det ikke slik. Alle holder seg for seg selv, og man blir sittende alene. Hun forteller at dette har gjort henne deprimert. Hun trenger et fellesskap hvor de kan dele, be sammen, oppleve omsorg og bli bedt for av andre. At kvinnene møtes og deler personlige erfaringer fra sine liv og ekteskap knytter sterke bånd mellom dem.

Gjennom møtene og bibelundervisningen i kirken skapes en arena for samtale og diskusjon rundt hverdagslige tema, så vel som trosspørsmål. I kapittel 3 viser jeg til Sarojini Nadars studie av indiske pentekostale kirker i Sør-Afrika som viste at kirken opprettholdt et sterkt skille mellom det spirituelle og det fysiske. Det fysiske ble nedvurdert til fordel for spirituelle opplevelser. Min opplevelse av kvinnemøtene i *African Church*, viser det motsatte. Dikotomien som Nadar skisserer, kommer ikke til uttrykk i dette forumet. Her blandes fysiske problemer, gleder, behov og erfaringer sammen med tro, bibellesing og opplevelse av Ånden. Det er denne sammenblandingen som styrker deres fellesskap, de deler det de har felles - troen og hverdagslivets utfordringer. Her uttrykkes hvordan de velger, forhandler og skaper religiøse praksiser. I mangelen på andre fora for å samtale om utfordringer knyttet til samliv, seksualitet, kropp, stress, husholdning, økonomi, matlaging og barneoppdragelse, blir kirken den naturlige arena for å dele, bli hørt og lære. Kvinnene jeg har snakket med, fremhever at de lærer normer for det å være kvinne generelt og kristen kvinne spesielt. Rose beskriver kvinnemøtene slik: ”Hvor vi kan bli fri, åpenhet, og si ting. Og så de som har problemer hjemme, så vi kan snakke sammen. Og de som har det bra, viser eller forteller. Kanskje vi kan lære noe av det”. Parallellen til *Aglow*-fellesskapet som Griffith (1997) beskriver, kommer tydelig frem når man ser på kvinnemøtene. Gjennom å dele egne erfaringer bidrar de til å hjelpe og veilede andre. Det er på disse møtene at kvinnenens levde religion kommer tydeligst til uttrykk. Etter de første møtene er Rose svært fornøyd med resultatet :”(...) det går bra nå fordi mange kvinner åpner seg nå, sånn som blomster som har fått vann, ikke sant”. Kvinnene føler seg trygge i fellesskapet med andre afrikanske kvinner:

Ja, de stoler ikke på noen menn. Også noen av dem vet ikke hvordan de skal si det, men når vi begynner å snakke eller spørsmål, og det kommer litt og litt hver, ikke sant, så det er det. Jeg ser de likte det så godt for mange kommer, du ser mange kommer. Så vi har så mye å lære på den movement. Og hun pastor kone som kommer nå, hun kom fra Afrika, så hun har så mye erfaring.

Gjennom kvinnemøtene forsterkes kirkens rolle som surrogatfamilie. Her har de anledning til å dele erfaringer som ellers ville være naturlig å lære fra sin mor eller andre

familiemedlemmer. Derfor ønsker de også at døtre skal tas med i dette fellesskapet for å få nødvendig veiledning om valg av kjæreste/ektefelle, og om overgangen til å bli voksen, kristen kvinne.

5.6 Oppsummering

Kjønn er et komplekst felt innenfor pentekostal kristendom. Jeg har ønsket å få frem den bredden jeg har opplevd i arbeidet med case-kirkene. På den ene siden er den mest iøynefallende tilnærmingen til kjønnsfeltet, hvilke roller kvinner har innenfor kirkene og hvordan Bibelens lære om kjønn blir iverksatt i menighetene. På den andre siden har jeg gjennom deltakelse på et stort antall møter og samtaler med mine informanter, sett nyansene når det gjelder kjønnes forskjellige betydning og ulike samværsformer. Jeg har skissert opp forskjellige modeller som gjør seg gjeldende når man ønsker å forstå hvordan kjønn blir brukt for å forstå samfunnet eller organisasjoner. Modellene avdekker maktforhold, og kan brukes til å forklarer hvorfor maktfordelingen er slik den er. Humanistiske kjønnsteorier som Hirdmans teori om genussystemet forklarer dette ut fra kultur og tradisjon og hvordan kulturen og samfunn skaper kjønn. Evangelisk kristne og pentekostale har sitt utgangspunkt i Bibelen. Bibelen danner for dem grunnlaget for hvordan kirken, samfunnet og familien er organisert og hvilke roller som er tiltenkt mann og kvinne. Selv om Bibelen er øverste norm og autoritet har det kommet frem at informantene forstår normen på ulike måter.

Kvinnemøtene i *African Church* er et fellesskap hvor kvinnene deler fra sine liv og gir hverandre råd. Møtet jeg har analysert viser en åpenhet knyttet til seksualitet som ligger nærmere en afrikansk praksis, enn hva vi kjenner til i norsk kirkelig kontekst. Kirken brukes som arena for opplæring i hvordan man skal være afrikansk, kristen kvinne i Norge, hvordan afrikanske normer skal bevares og hvordan forholdet mellom menn og kvinner best kan fungere. Dette befester kirkens viktige rolle på flere plan for afrikanske kvinner som lever i diaspora.

Kapittel 6: Den afrikanske kosmologien i case-kirkene

6.1 Innledning

I de to foregående kapitlene har jeg diskutert plasseringen av case-kirkene innenfor en pentekostal tradisjon, henholdsvis klassisk pentekostal og ny-pentekostal, og hvordan kvinnene i kirkene vurderer sin rolle, og bruker kirken som arena for fellesskap og opplæring. Jeg har lagt vekt på deres transnasjonalitet og hvordan de på forskjellige måter har organisert seg i forhold til sin transnasjonale situasjon.

I det følgende kapittelet vil jeg fokusere på brudd og kontinuitet i krysningen mellom afrikansk og pentekostal kosmologi. Jeg vil se på hvilke elementer fra det afrikanske som gjenskapes, og hvilke trekk fra den afrikanske kulturen som ennå preger mennesker som har brutt opp fra sitt opprinnelsesland. I videreførelsen av de to foregående kapitlene ønsker jeg her å gi en dypere forståelse av hvordan case-kirkenes medlemmer relaterer seg til sin afrikanske bakgrunn gjennom praksisene i det kirkelige fellesskap.

6.2 Slektssubstitutt og kjernefamilie

Å bryte opp fra en kultur og de båndene man har i et land oppleves naturligvis av mange som svært problematisk. Som transnasjonal migrant oppstår en konflikt mellom en afrikansk identitet knyttet til slektstilhørighet og en moderne identitetsforståelse hvor individualisme blir trukket frem som et ideal. Den moderne identiteten fordrer at den enkelte skal bygge et nytt liv uavhengig av familien (Meyer 1998:199). Meyer påpeker en sammenheng som jeg skal diskutere videre knyttet til kirkens rolle som et substitutt for familien når man lever i en diasporasituasjon, og også den sterke betoningen av kjernefamilien som en hellige institusjon: "Given Pentecostalism's strong emphasis on the importance of the nuclear family as a God-given institution (...) its popularity among people who are involved in a struggle to close themselves off from kin does not come as a surprise" (ibid).

Familierelasjonen gjenskapes på to nivåer. Begge disse nivåene er av betydning for å forstå hvordan kirkene både relaterer seg til og bryter med det afrikanske. For det første inntar kirken en surrogatrolle for den utvidede familien. For enslige, nye kirkemedlemmer brukes familiemetaforen og kjennskapet til tradisjonelle afrikanske slektskapsbånd på flere nivåer. Slektskapsbånd blir rekonstruert i en kirkelig sammenheng, men i en moderne variant der blodsband er byttet ut med vennskapsbånd. For det andre føres de troende inn i en moderne

familiekonstruksjon med kjernefamilien som det øverste ideal, og de læres opp i hvordan den foregår i praksis, som vist i forrige kapittel.

6.2.1 Familierelaterte titler og slektskapsassosiasjon

Slektsrelasjonen kommer blant annet til uttrykk i *Global Church* gjennom bruken av titler som hører hjemme i familierelasjoner: daughter, sister, brother, father. Senior-pastoren presenterer nye medlemmer i kirken som *sine* døtre og sønner. Bruken av familierelaterte titler er ikke sjelden i pentekostale sammenhenger, og dette forekommer i begge case-kirkene. Pastorene i begge kirkene henviser til det bibelske bilde av kirken som Kristi legeme (1. Kor 12, 27/ Rom 12, 5) som forklaring på denne praksisen. Tanken om at alle er deler av Kristi legeme henger sammen med at alle har sine roller og funksjoner i menigheten. Senior-pastoren i *Global Church* forklarer i tillegg at titlene gir gode assosiasjoner for nye medlemmer, - de skal føle seg velkommen som i en familie. Den tredje forklaringen gis i begge kirkene, og er knyttet til en afrikansk talemåte som uttrykker respekt. Denne talemåten, å kalle hverandre brødre er også kjent fra den nytestamentlige brevlitteraturen. Det ligger respekt i hvilken tittel man bruker på hverandre. Pastoren i *African Church* forklarer: ”Everybody that is older than you can you call a father in Africa and the same with women”. Hans autoritet tilsvarer en fars autoritet i familien. Dette er lånt fra den afrikansk kulturen, forklarer han, ”everybody who leads you can be called a father, they have the same respect as you give your father”.⁸⁵

Med bakgrunn i den afrikanske kulturen og praktiseringen av den pentekostale troen som begge vektlegger fedrenes makt og autoritet som overhode, er det ikke minst viktig å undersøke mors rolle. I fremstillingen av det evangeliske synet på familien fremheves det at ekteparet er et team som utfyller hverandre. I *African Church* speiles dette forholdet også i pastoren og hans kone. Jeg har allerede beskrevet deres parallelle struktur i møte med

⁸⁵ To hovedvarianter innen slektskapssystemer er det patrilineære og det matrilineære. Et patrilineært slektskapssystem følger farslinjen, slektsgruppen ”inkluderer egos søsken og far, fars søsken, fars far og hans søsken, samt alle de barn noen av mennene i gruppen er fedre til” (Eriksen 1993:121). Et matrilineært slektskapssystem følger morslinjen. Dette systemet er mer innfløkt enn det patrilineære, ”Både kvinnelige og mannlige slektinger av mor, mormor og mormors mor (osv.) tilhører ens matrilineje. Ens far tilhører derimot en annen slektsgruppe, nemlig hans egen matrilineje. (...) Hver matrilineje har en mannlig høvding. Dessuten overføres viktige ressurser ved arv fra menn til menn – som oftest fra morbror til ego. Morbror spiller også en viktig rolle som autoritetsperson i oppdragelsen, mens farsrollen er mild og kjærlig (Malinowski 1984 [1922])” (Eriksen 1993:123f). Nyere forskning viser at begge linjene er tilstede i alle samfunn, men at patrilinejen er synligere (mer ”bråkete”) gjennom større symbolsk representasjon (Roaldkvam 1997 i Salomonsen 2008:76). Pastoren i *African Church* og hans kones parallelle struktur kan være et uttrykk for disse linjene. Jeg har tidligere vurdert dem i henhold til en dikotomisk forståelse av kjønn i kirken, men denne strukturen kan også være uttrykk for en balanse mellom de to, eller en hierarkisk forståelse.

menigheten, som kan antas å speile det dikotomiske prinsippet i kirken.⁸⁶ I *Global Church* er det kun senior-pastoren som tar i mot sine døtre og sønner, eller søstre og brødre. Grace forklarer likevel at hun har to ”åndelig mødre” i kirken, den ene er co-pastoren i kirken, den andre er eldste. Hun forklarer at deres oppgaver er å støtte og følge henne opp. Også hun kan bli ”åndelig mor” for noen, om hun evangeliserer og får nye med i kirken.

Overføring av de familierelaterte titlene blir forklart å representere trygghet, respekt og kjærlighet, men den er samtidig med på å stadfeste en patriarkalsk kultur. Slektskapsassosiasjonen kommer tydeligst til syne i *Global Church* hvor senior-pastoren assosieres med en familiepatriark.⁸⁷ Han presenterer nye medlemmer som nye familiemedlemmer i sin slekt. Det gir et inntrykk av at han adopterer og gir medlemmene anerkjennelse som nye barn på vegne av Gud. Senior-pastorens maktposisjon kommer til syne i hans presisering av å være Guds representant i kirken med evne til å profetere.

Forestillingen om at ledere i pentekostale kirker i diaspora blir sett på som familiens overhode blir også trukket frem av van Dijk (2002:193), som forklarer at det er blitt ansett som nødvendig med tydelige tegn på tilknytningen til lederne, som små gaver, tiende og konsultasjon. Sett i forhold til tiende og offerkulturen i *Global Church* bekrefter dette inntrykket av senior-pastoren som et overhode i kirken.

6.2.2 Graces historie: Utvelgelse av en ektefelle

Påvirkningen det patriarkalske systemet har på praksisene i kirken blir tydelig når vi ser nærmere på Graces historie. Senior-pastorens profetiske evner og hans rolle som ”patriark” kommer frem her. Som ”patriark” (kirkens overhode) har han innflytelse når det gjelder sine ”barns” (kirkens medlemmers) valg av ektefelle. Jeg har allerede nevnt Grace sitt ekteskap. Under intervjuet forteller hun en lang og detaljert historie om sitt liv, fra barndom og tidlig ungdomstid i Afrika og frem til nå. Hun har flyttet fra land til land og mellom familiemedlemmer fra hun var ganske liten. Reisen fra Afrika til Norge innebar et flerårig opphold i et annet europeisk land før hun, moren og søsknene fikk reise til Norge og gjenforenes med faren. Forholdet hennes til foreldrene beskrives som tidvis problematisk. Som ungdom i Norge flyttet hun tidlig hjemmefra. Under intervjuet forteller hun om opprøret mot foreldrene, søken etter menn, kjærlighetsforhold, savn og svik. Hun har måttet tåle flere

⁸⁶ Jfr. forrige note kan den parallelle strukturen pastoren og hans kone utgjør være uttrykk for en patrilineje og en matrilineje innenfor en slekt. Konens opphøyde status viser at også hennes linje er viktig.

⁸⁷ Innenfor et patrilineært system går linjen gjennom far, alle hans barn er søsken. Senior-pastorens velkomst av sine barn kan, i forhold til en patrilineær forståelse, være et uttrykk for at alle i kirken er søsken.

nederlag i letingen etter en mann å dele livet med. På et tidspunkt virket alt håpløst, hun var deprimert og hadde ingen jobb. Selv om hun ikke så på seg selv som kristen, ba hun til Gud om å få en ordentlig mann. Da skjedde den store vendingen i livet hennes. Hun forteller at hun kom i kontakt med kirken, ble frelst og fikk et ”helt nytt liv”. Allerede ved første møte fortalte senior-pastoren at han visste om en mann for henne. I samtalen hun hadde med senior-pastoren etter at hun hadde blitt døpt, det hun kaller *deliverance* eller *counselling*, fortalte han henne om denne mannen

(..) jeg synes, som din pastor nå, jeg synes som Gud ville, at du trenger en mann. (ler) Hæ! Men egentlig hadde jeg gitt opp å lete etter en mann. Selv om jeg hadde disse tankene inni meg. Han sa, det kunne blitt fint om du fikk deg en mann, om Gud gav deg en mann, som har erfaring i Guds tjeneste, som har vært i Guds nærvær lenge. Ja vel. Nei, jeg sa ingenting. (ler) Jeg bare begynte å le og tenkte, hæ, er det sånn *deliverance* og *counselling* vi får her? (ler) Jeg bare tenkte inni meg. Ja, det er det og, på en måte det og, man vet det bare ikke (ler). Jeg ville bare le så høyt. Så sa han; ja, du trenger det for nå har du blitt gitt nåde og du har blitt frelst nå og du har blitt Guds barn nå, Guds rike og barn. Ja, og så sa han, du trenger å vokse i Gud. (...) Så sa jeg, men hvor skal jeg få den mannen? Og før jeg var ferdig med den tanken så sa han, jeg har en mann til deg som Gud har vist meg.

Grace stolte på Guds og senior-pastorens ord, og hun er i dag gift med mannen. Bryllupet fant sted etter at de hadde møtt hverandre en gang. Lange telefonsamtaler viste at senior-pastoren og Gud hadde rett. Han bor i Afrika og hun i Norge, men de skal snart forenes. Som takk til Gud har hun lovet å stille seg foran menigheten hver søndag og takke.

Grace forteller at samtalen med senior-pastoren var en form for *deliverance*. Samtaler med pastoren kan virke frigjørende i forhold til de forbannelser i livet (Meyer 1998:193ff). I Graces historie sammenfaller starten på befrielsesprosessen med senior-pastorens presentasjon av en mann. Grace gir gjennom hele intervjuet uttrykk for hvordan de mange mislykkede forholdene hun har vært i, har preget henne. Som jeg videre vil vise er forbannelser en stor del av *Global Church* virkelighetsforståelse. Sett i denne sammenheng kan Grace tidligere problematiske kjærlighetsliv forstås som en forbannelse. I møte med pastoren ble denne forbannelsen brutt.

Graces historie er et typisk eksempel på hvordan senior-pastoren bruker sin posisjon og profetiske evne til å tale på vegne av Gud. Om han kjente til Graces sterke ønske om å finne seg en mann før han hadde disse samtalene med henne, vet jeg ikke. Det eneste jeg forholder meg til er hennes ord om hvor nedbrutt og ensom hun var. I denne situasjonen møtte senior-pastoren henne som en farsfigur, med en mann han hadde utpekt for henne. Hun betegner senere i intervjuet senior-pastoren som en spirituell far, ”hans rolle er å få meg til å vokse i Guds nærvær, komme nærmere Gud. Han passer på oss og at vi utvikler oss i den

retning vi skal”.⁸⁸ Hun bruker også bildet av en gjeter som passer på dyrene sine, om pastorens rolle i menigheten. I kontrast til bildet hun tegner av sin egen far som en hun fryktet i oppveksten, fremstår den åndelige faren som en kjærlig far med autoritet på grunn av sin posisjon i forhold til Gud og den makt Gud gir ham til å profetere over andres liv.

6.2.3 Familie og slektskap som fellestrekk

Pentekostalismen krever at den troende bryter med tradisjonelle religiøse praksiser, som ofring til forfedre og ånder tilknyttet en afrikanske tradisjonell kosmologi. For mange betyr dette også et brudd med familien og slekten. Slekten bindende kraft er blodsbandet både når det gjelder konstruksjonen av og ansvaret i familier. Pentekostalismen står for en moderne og individualistisk tanke om ekteskapet, der relasjoner baseres på følelser og vennskap, ikke blod og slektskap. Den moderne kjernefamilien står i kontrast til det afrikanske systemet, og representerer en ny måte å organisere livet på i Norge. Kjernefamilien som system kan, ved hjelp av den svenske sosiologen Göran Therborns begreper, kalles ”den kristne, europeiske familien”,⁸⁹ som skiller seg fra andre familiesystemer ved sin monogame form og insisteringen på frie valg av ektefelle (Therborn 2005:128).

I familietyper som man finner i Afrika sør for Sahara (Therborn 2005) finnes store religiøse og etniske forskjeller, men et karakteristisk ekteskaps- og slektskapsmønster er til en viss grad tydelige i alle afrikanske land med forskjellige varianter. Therborn gir en rekke karakteristikk av denne familietyper. For det første er stor respekt for eldre og alderdom, samt forfedre sentralt. For det andre blir reproduksjon vurdert som et av de viktigste mål med livet for at slekten ikke skal brytes (Therborn 2005:130). Å opprettholde slektens bånd kan også sees settet i forhold til forståelsen av menneskets liv som det øverste gode. Når man dør og går inn i den over-sanselige verden skal man leve igjennom sitt avkom (Mujynya i Mulago 1991:125f). Videre forklarer han at ”Polygyni som massepraksis er også enestående for den afrikanske familie og har at gjøre med, at kvinden ikke bare har en meget viktig rolle som mor, men også som arbeidskraft i marken” (ibid). Det fjerde punktet han trekker frem er fraværet av seksuell askese, selv om det finnes en rekke forskjellige kontekstualiseringer av

⁸⁸ Tatt fra en del av intervjuet som ikke ble tatt opp på bånd. Sitatet kan derfor ikke garanteres å være ordrett, men er gjengitt fra notater gjort under intervjuet.

⁸⁹ Termen ”Den kristne, europeiske familie” er hentet fra Göran Therborn, her referert fra artikkelen ”Magt og seksualitet Familien i det 20. århundredes verden” (2005). Artikkelen er et sammendrag av hans bok *Between Sex and Power. Family in the World 1900-2000* (2004) Han har ut fra sin undersøkelser kommet frem til fem større nåtidige familiesystemer, hvorav jeg kun vil referere til ”Den kristne, europeiske familie” og ”Syd for Sahara-familietyper”

seksualmoral. Til sist karakteriserer han den afrikanske familietyper ved at mannen er overhode, også dette med en rekke variasjoner (ibid).

Når den troende står uten det nettverket slekten har utgjort, har pentekostale kirker en viktig jobb i å bygge opp en ny form for slektskap. Modellen som brukes er det kristne, europeiske, eller det vestlige, moderne familiesystemet, men med innslag fra det systemet de selv har kjennskap til. Denne modellen bygges lettere gjennom avstanden diasporasituasjonen skaper til det tradisjonelle. Det moderne systemet er basert på den enkeltes valg av ektefelle ut fra egne følelser og vennskap, i motsetning til ekteskap arrangert av barns fedre som styrker vennskapsbånd mellom slekter (Eriksen 1993:122). Man kan likevel se i beskrivelsen over at *Global Church*, i Graces tilfelle, knytter an til elementer fra den afrikansk slektskapstanken der overhodet, i dette tilfelle senior-pastoren, ser det som sin oppgave å utnevne nye ektefeller, og passe på at slekten føres videre. Måten slektskapsmetaforen påvirker talemåte og relasjoner vitner om at kirken bygges på en slektsforestilling som er kjent for medlemmene, samtidig som den knytter kirkefelleskapet tettere sammen. Kirkefelleskapet fyller en rolle som slekten tidligere hadde, og fremstår som et substitutt for den utvidede familien.

6.3 Deltakelse

Ett av de fremste kjennetegnene med pentekostalismen er menighetens aktive deltakelse på møtene. *African Church* bekrefter Andersons (2004:272) beskrivelse av det pentekostale møtet: "[T]he most important element' in liturgy is 'the active participation of every member in the congregation'".⁹⁰ I *African Church* gis menigheten ofte muligheten til å tale i kirken og lede de forskjellige leddene i gudstjenesten. Å bli brukt til forkynnelse, bønn, undervisning og lovsang, samt andre oppgaver gir en sterk følelse av å være en viktig del av fellesskapet. Pastoren i *African Church* forklarer deltakelsen på møtene slik: "It's a congregation of worship, everybody who is a member has a gift, an ability given by God. When we put all those gifts together – each one play his or her role – this is how we get a good church service." Daniel Albrecht (1999:139) påpeker at "[t]he charismata create a fundamental equality among the members". Selv om enkelte oppgaver er forbeholdt menn, gir Åndens gaver en opplevelse av likeverd og samme evne til å delta. Ønsket om å delta på de områder

⁹⁰ Anderson (2004) referer her til Hollenweger, Walter J. 1999. "The Black Roots of Pentecostalism" i: Hollenweger, W.J og Anderson, A. *Pentecostals after a Century. Global Perspectives on a Movement in Transition*. Sheffield: Sheffield Academic Press

som gir rom for begge kjønn, ser i større grad ut til å engasjere kvinnene. Selv om kvinnene ikke har muligheten til å gå inn i kirkens lederskap i *African Church*, er kirken en arena der kvinnene opplever å bli sett og hørt.

African Church er ikke i like stor grad som *Global Church* preget av pastorens rolle som overhode. Det er likevel tydelig at kirken er et viktig substitutt for slekten. Opplevelsen av et tett fellesskap er sterkt knyttet til at alle har sin rolle eller mulighet til å delta på en rekke måter under møtene. Vincent Mulago (1991:120) fremhever som et av grunnelementene i afrikansk tradisjonell religion ”unity of life and participation”. Tilhørigheten til en slekt skapes gjennom deltakelsen i fellesskapet. Livet leves ikke alene, men i samfunn: ”In fact, the measure of participation in life is the norm of the hierarchy of beings and of social status. An African only counts in their own eyes and in the eyes of society to the extent that they participate in life and transmit life” (Mulago 1991:121). Engasjement og deltakelse i fellesskapet bestemmer ens sosiale status og plassering i samfunnet. I afrikansk religion handler det først og fremst om hvem man er knyttet til gjennom blod. Det er blodet som skaper ”unity of life”. Alle stammer fra samme forfedre, og det er forfedrenes blod som strømmer gjennom årene (ibid). Jeg ser også deltakelsen som et trekk som underbygger kirkens surrogatrolle for den utvidede familien. Blodsbandet er brutt. Det er erstattet med den kristne tanken om å være i familie som Guds barn og med ”Guds blod som renner gjennom årene.”⁹¹ Deltakelsen er et sentralt grunnelement i *African Church* i det å bygge fellesskap. Innenfor afrikansk kosmologi er dette også et sentralt i forståelse av hvordan verden henger sammen. Gruppen eller slekten rangeres over enkeltindividet, gruppen kan ikke eksistere av seg selv, men i forening med den overnaturlig verden (Oosthuizen 1991:39). Mulago (1991:130) forklarer at deltakelse er en medfødt følelse, og det danner fundamentet i samfunnet gjennom solidaritet, gjensidig hjelp og medansvar. Hollenweger (1997:18) trekker frem deltakelsen som et av trekkene som uttrykker pentekostalismens afrikanske røtter: ”Maximum participation at the levels of reflection, prayer and decision-making and therefore a form of community that is reconciliatory”. Hollenweger forklarer at store avgjørelser ikke blir tatt ”in a western white fashion”, men saker blir diskutert til man kommer til enighet eller konsensus (Hollenweger 1999:39).

Som transnasjonale migranter skapes ikke lenger identiteten gjennom hvilken slekt man tilhører. Jeg forstår derfor kirken eller den religiøse tilknytningen som en av de fremste

⁹¹ Sitat fra møte i *Global Church*

identitetsmarkørene. Jo mer aktiv man er i dette fellesskapet, jo viktigere del blir kirken i livet, og jo sterkere opplever man resten av fellesskapet som en erstatning av slekten.

I *Global Church* har ikke spontan deltakelse like stor plass. Man er en del av menigheten og svært sjeldent tar noen i menigheten mikrofonen til sang, bønn eller lovsang uten at det er avtalt på forhånd med kirkens ledelse eller menigheten har blitt oppfordret til å dele. Det er kun en liten gruppe kvinner som er veldig aktive i disse rollene. Sammenligner man *Global Church* og *African Church* kan dette ha sammenheng med at nettopp de afrikanske elementene blir nedtont i denne kirken, og at deres ledelsesmodell og form ikke bærer den klassiske pentekostale tradisjonen i seg på samme måte som *African Church*.

6.4 Onde ånder og forbannelser

Sammenligner man kristne i ”sør” og ”nord” vil et kjernepunkt være at i ”sør” har spirituelle krefter en spesiell plass og påvirker hele livet (Jenkins 2002:123). Kirker i ”sør”, og da spesielt pentekostale, lærer om det ondes eksistens og djevelen som en realitet (Jenkins 2006:100). Begge case-kirkenes forståelseshorisont knytter fysiske og psykisk sykdom, tragiske hendelser eller avvik fra tradisjonelle kristne familie- og samlivsformer til forbannelser. *African Church* relaterer dette til den afrikanske tradisjonelle kosmologien, noe som befester kirkens posisjon i diasporatilværelsen. *Global Church* befinner seg i en krysning mellom afrikanske og vestlige forklaringshorisonter innenfor en ny-pentekostal modell.

6.4.1 African Church: ”Jesus takes away every curse that is in my family”

Anderson (2004:201) bruker begrepet *contextual spirituality* i beskrivelsen av at pentekostalismen ikke begrenser sitt virkefelt til det spirituelle, men også imøtekommer en større del av livets utfordringer. Denne holistiske tilnærmingen har jeg også vist i forrige kapittel slik det kommer til syne i kirkens kvinnefellesskap. Kontekstualiseringen er også et uttrykk for at bevegelsen tilpasser seg konteksten den opererer i. I afrikansk kontekst innebærer denne tilpasningen forholdet til det religiøse universet, en kosmologi bestående av en overordnet Gud, flere guddommer eller ånder, forfedre og forbannelser. Ifølge Anderson (1993:4) er forfedrekulten selve kjennetegnet ved afrikansk tradisjonell religion. Han beskriver deres eksistens og påvirkning på de levende slik: ”The ancestors are believed to be those who have died, who exist in some usually undefined and unknown place to which the living have no access. There they look after their descendants’ welfare, and expect their

cooperation in return. They have power to both help and harm their wards” (Anderson 1993:2). Forfedrene kommer til syne i drømmer, visjoner eller gjennom spåmenn. Det finnes forskjellig praksis for hvordan kirker forholder seg til disse tradisjonene. Av case-kirkene i min studie er det kun *African Church* som forholder seg aktivt til den afrikanske kosmologiens ånder og forfedrekulten.

Møtet jeg skal beskrive finner sted i påsken. Det er kirkens kvinnebevegelse som har regien denne dagen.⁹² Kvinner har inntatt plassene på podiet hvor de eldste vanligvis sitter. De leder lovsang og bønn, og pastorens kone har talt om helbredelse og hvordan hun ble kvitt en skam hun lenge bar på. Så tar møtet plutselig en ny vending. Pastoren tar mikrofonen og forklarer at vi skal over i en ”other dimension”. Dette skillet i møtet markerer en sterk kontrast. De seks kvinnene setter seg ned i salen, og pastoren og de eldste tar over. Det markeres tydelig at dette er en av oppgavene som bare er forbeholdt menn. Pastoren ber alle som trenger å bli bedt for om å komme frem til podiet. Femten kvinner reiser seg fra plassene sine og danner en halvsirkel rundt pastoren. De eldste stiller seg bak pastoren som vekselvis ber, synger og taler i tunger. Også hans kone har en mikrofon som hun ber i. Hele menigheten står oppreist i høylytt bønn. Pastoren ber alle som ikke er salvet om å repetere en bønn etter ham, hele menigheten ber. Imens begynner de eldste å legge hendene på kvinnene som har kommet frem.

Kvinnene blir stående ved podiet mens pastoren taler til forsamlingen: ”Jeg vet at nesten alle her kommer fra Afrika, og jeg vet at dere gjorde mye før dere kom til Kristus. Foreldrene deres gikk til andre for å overleve. Det du gir til andre ånder vil være som å tro på andre guder. Det vil være det samme som å tro på djevelen.”⁹³ Alle som har henvendt seg til andre guder eller heksekraft må løfte opp hendene og si ”I repent! Jesus take away every curse that is in my family – I’m not a part of it. I walk in this newness in the name of Jesus!” Alle repeterer en lang bønn etter pastoren, om at vi nå er under Jesus som har dødd for alle forbannelser og all heksekraft. Det gis rom for personlige bønner og pastoren stemmer i en sang. Mot slutten av seansen kommer en i menigheten frem og forteller om familieånden i sin familie. Han forteller hvordan denne ånden har blitt satt på ham, selv om familien vet at han tilhører Kristus. De mener at de døde forfedrene beskytter huset, men som kristen er din beskyttelse i Gud: ”When we are saved, we are saved. Their god is not our god!”

⁹² Etter de opplysningene jeg har fått er antall møter kvinnegruppen får lede og ha regien på, begrenset til 1-2 i året

⁹³ Min oversettelse, møtene foregår på engelsk

I tråd med afrikansk tradisjonell religion viser medlemmene i *African Church* hvor sterkt til stede andre ånder fortsatt er i deres verdensbilde. I et afrikansk tradisjonelt verdensbilde er fortiden noe som ligger foran oss, i form av at forfedrene veileder, gir råd og advarsler. Pastoren viser til medlemmenes fortid og de praksiser de tok del i før de ble frelst. Han kjenner den afrikanske konteksten og han vet at mange i menigheten tidligere har ofret til forfedre og andre ånder. I pastorens kristne univers representerer disse åndene djevelen og de må drives ut av den troende (Anderson 1993:12). ”The ancestor cult is a family affair”, forklarer Anderson (1993:2). Mannen som har vært forfulgt av familieånden har selv ønsket å bli fri fra disse tradisjonelle praksisene. Forfedrene kan bli sinte, spesielt når deres instruksjoner og råd ikke følges (ibid). Ifølge Anderson (1993:2) spiller forfedrene fortsatt rollen som foreldre, selv etter at de har gått over i den usynlige verden. Deres reaksjoner kan derfor sees på som et ønske om å gi barna disiplin når de ikke adlyder.

Kampen mot ånder og opphevelsen av forbannelser har blitt trukket frem i flere prekener og bønneseanser i *African Church*. De fleste afrikanske pentekostale kirker er inneforstått med at forfedrene og åndene eksisterer, men deres eksistens forklares på forskjellige måter.

6.4.1.1 Forbannelser

En eldste i *African Church* forklarer at åndene finnes i alle familier. Åndenes reaksjoner kommer som følge av menneskenes handlinger og nært knyttet til åndetroen ligger forståelsen av *curse*, forbannelser. Eldsten forklarer: ”Men det er på grunn av det som de har gjort og de blir sure, og det er curse”. Ifølge Rose finnes forbannelser overalt i verden, men det er afrikanere som gir dem navn og forholder seg til deres kraft. Forbannelser finnes i forskjellige former. Rose forklarer hvordan åndene kan påføre mennesker forbannelser ved at mennesker bryter grenser. Dette kan, ifølge henne, skje når europeere besøker Afrika og ikke tar hensyn til åndene:

(...) europeere som reiser til Afrika, også de vet, de sier, ikke gå på den bush, ikke den skog, fordi der, det har vært noe i 100 år og ingen får lov å gå der. Og så mange europeere som kommer til Afrika, de går der allikevel og så prøver å røre ting som de får ikke lov å røre. Og så noen ganger de kom tilbake og så begynner de å bli sprø. Ikke sant, de har fått curse, fordi de nektet å respektere den loven som er der. Ikke sant, så blir de sånn gærne.

Forfedre kan dessuten legge en forbannelse på ditt liv gjennom noe galt de gjorde mens de levde, forklarer eldsten. Da kan forbannelsen forårsake ulykker og sykdom for kommende generasjoner: ”Noen ganger forstår de ikke hva som ødelegger dem i familien, men det er noe

som de har gjort mange, mange år tilbake, så det forårsaker masse ting, sykdom i familien, masse uheldige ting, masse ulykker, det er curse". Ifølge Jenkins (2006:120) tror de fleste kirkene i "sør" at det onde er en objektiv realitet som kan følge generasjoner. Forfedres synder brukes som forklaring på barnløshet, alkoholisme, ulykker, depresjoner, sykdommer og en rekke andre former for lidelser. Jenkins (2006:121) siterer en ghanesisk lærd⁹⁴ som forklarer frelsen i en afrikansk kontekst "[it] involves not just repentance through the confession of personal sins but also the renunciation of intended and unintended participation in 'demonic' cultural practices, such as rites of passage, and the repudiation of the effects of generational sins and curses upon a person's life".

Når eldsten forklarer sin forståelse av ordet forbannelse viser det seg å ha et langt større omfang enn ånders eller forfedres forbannelser over levende. Forbannelser kan komme fra Gud, og også da følge generasjoner. Han viser til det som skjedde i Israel, gjengitt i Det gamle testamentet. Ifølge Jenkins (ibid) blir det i en afrikansk kontekst ofte trukket frem tekster fra Det gamle testamentet for å rettferdiggjøre eksistensen til forbannelser som går gjennom generasjoner, et av disse bibelstedene er 2. Mosebok 20, 5: "Jeg lar straffen for fedrenes synd komme over barn i tredje og fjerde ledd, når de hater meg". Ved å trekke frem bibeltekster som underbygger en allerede bevisst forståelse i afrikansk kultur, kontekstualiseres den kristne troen i møte med forfedres forbannelser.

Mennesker kan også kaste forbannelser over hverandre: "For eksempel barna er så umulig, han slår foreldrene og foreldrene sier, du, du vil aldri se noe godt i livet ditt. Det er curse". Ut fra eldstens forklaringer fremkommer en sammenblanding, der forbannelse både er en spirituell evne til å påføre ulykke og sammenbruddet av grunnrelasjonene og samfunnets normer. På den ene siden kan handlinger i seg selv være en forbannelse, som når han senere sier: "Det er mange som har samleie med sine søstre eller brødre, det er curse. Gud liker ikke sånne ting, for Gud har beskrevet hvordan familierelasjon skal fungere og når folk gjør motsatt, det er curse". Forbannelsen kommer altså til uttrykk gjennom noe som strider mot den aksepterte moral og relasjonsform. Slik blir tabuer i samfunnet satt inn i et religiøst univers og brukt som eksempler på hva som strider mot den kristne moral og Guds ordning for menneskers liv. På den andre siden kan mennesker i reaksjon mot handlingen påføre forbannelser, slik han forklarer over med foreldre som forbanner umulige barn.

⁹⁴ Han nevner ikke navnet på vedkommende

Jeg ber Rose forklare om åndene er like tilstede for afrikanere som har flyttet til andre land. Hun forklarer også at åndene følger generasjoner og at det ikke nytter å flytte fra dem. De må brennes for at bruddet skal være endelig:

Ja, dem føler kanskje, pappaen min har vært, han er ikke kristen, han har vært med på sånn gud hvor de har statue, sånn som hinduer. De går og ber, you know. Og så etterpå så døde for eksempel faren, som har gjort den ting. Men han har ikke ødelagt den gud før han dør, så den gud fortsatt følger dem barna. Og så plutselig den gjør at ingen gode ting kommer i denne familien før den blir ødelagt og så sier, kanskje de brenner den eller ødela den. Ingen går og sier god morgen eller gir den blod eller dreper ku eller ja, for den ting. Så hvis den ødelagt, you know brenne den og så ødelegge den, så den blir, har ikke lenge å gjøre med barnebarn. Så da går vi til kirken og ber til Gud og med bønn fordi de ødelagte den.

Ifølge Rose fortsetter familieåndene å kreve offer helt til forholdet blir brutt. De er derfor like tilstede for afrikanere som lever i diaspora. Å brenne åndene eller bryte med dem vil ofte si å bryte med familietradisjoner og de krefter som har beskyttet familien. I ytterste konsekvens innebærer bruddet med tradisjonene også et brudd med familien. Det nytter ikke å vende seg bort fra åndene, uten å ta et oppgjør med dem, da vil ånden sette en forbannelse på deg og sette begrensninger i ditt liv. Ifølge Birgit Meyer (1998:201) ødelegger befrielsesprosessen båndene som finnes mellom familiemedlemmer, da familiebandene representerer kanaler som djevelen kan påvirke mennesker gjennom. Djevelen opererer gjennom blodsbåndene i familie- og slektsrelasjonene (ibid). Det er gjennom Gud og bønn at man kan bryte ut fra åndenes makt. Rose forklarer at Gud dekker eller renser oss med Jesu blod og befri oss fra den ondskapen som åndene påfører livene våre. Slik kan åndene/djevelen eller forbannelsene miste kontrollen over ditt liv, ved at den Hellige Ånd overvinner dem. Men det kan være en lang prosess. Meyer forklarer at mange familier i Ghana lider under forfedres forbannelser. Disse forbannelsene forsvinner ikke automatisk når man blir født på ny. Også eldsten forklarer at befrielsen fra åndene er krevende. Grunnen til at forbannelsene ikke blir brutt med det samme er, ifølge Meyer (1998:189), "that, salvation being an individual affair, a person may have failed to renounce these forces personally in order to break the covenant with Satan. And if a person did so, he or she may be visited by Satan over and over again, because Satan refuses to let his people turn away from him so easily".

Enkelte i menigheten har evnen til å se forbannelsene i mennesker: "Ja, at det ligger en forbannelse og den forbannelsen må brekkes eller så vil den fortsette å følge vedkommende, så det er det. Så kirken har masse funksjoner, (...) masse oppgaver, for det kreves Hellig Ånd for å utføre disse vanskelige oppgavene i kirken", forklarer eldsten. Denne evnen er en av Åndens gaver. *African Church* har en sentral funksjon som diasporakirke i befrielsesprosessen fra tidligere familiemedlemmers synder eller tradisjoner, gjennom å spore åndene og bryte deres kraft, og la Den Hellige Ånd få full kontroll over livet til den troende.

6.4.2 Global Church: "Breaking every curse, releasing every blessing"

Global Church forholder seg ikke på samme måte til den afrikanske kosmologien og tradisjonell afrikansk religion. Forbannelser og andre ånder er også til stede i forkynnelsen i *Global Church*, men ikke med så klare henvisninger til afrikansk kultur. I *Global Churchs* ny-pentekostale forkynnelse er djevelens kraft og manglende pengeoffer to sentrale forklaringsmodeller for hvorfor forbannelser finnes i livet til den troende. Djevelens tilstedeværelse i verden og kampen mellom det gode og det onde er en klar realitet. I kapittel 4 definerer jeg åndelig krigføring som en intens bønneaktivitet mot onde krefter (Anderson 2004:234). "We are in a war", annonseres det på et av møtene, det er den godes kamp de kjemper med "Jesus' name written all over you" og med "Gods blood flowing through our bodies". Kampen føres mot djevelen som konstant jobber for å ødelegge og rive ned det gode. På møtet forklares det at som kristen er livet en test som kan sammenlignes med en eksamen. Man blir som troende hele tiden satt på prøve, men man må holde fast på sin tro på at Gud og det gode vil seire. I kampen mot djevelen er bønn og lovsang de viktigste midlene. Paulus brev til Efeserne 6, 10-18⁹⁵ blir trukket frem for å vise hvordan man skal ruste seg til kamp. Ulykker, sykdom, barnløshet, ekteskapsproblemer eller økonomiske vanskeligheter kan være djevelen som prøver å dra den troende bort fra Gud. Det blir blant annet forklart at flere opplever å bli syk like etter å ha blitt frelst. Dette er djevelens siste forsøk på å hindre Gud. Menigheten ønsker et større fokus på djevelens makt og de onde krefter for å gjøre mennesker bevisst på hva de kjemper mot og hvor viktig det er å overgi seg helt til Gud.

I *Global Church* omtales også forbannelser i relasjon til penger. Forbannelser kan brytes gjennom å betale penger til Gud. Mennesker står alltid i gjeld til Gud. Denne gjelden kan betales med penger til kirken. Også her bringes sykdommer, ulykker, depresjoner, dødsfall i familien eller barnløshet inn. Å ikke få giftet seg kan også skyldes en forbannelse. Gud kan straffe menneskene fordi de ikke betaler ham nok. Hver enkelt troende må betale tiende til Gud gjennom kirken. Da vil man oppnå velsignelser og seire over djevelen.

⁹⁵ Ef. 6, 10-18: Til slutt: Bli sterke i Herren, i hans veldige kraft! Ta på Guds fulle rustning, så dere kan holde stand mot djevelens lumske angrep. For vi har ikke en kamp mot kjøtt og blod, men mot makter og myndigheter, mot verdens herskere i dette mørke, mot ondskapens åndehær i himmelrommet. Ta derfor Guds fulle rustning på, så dere kan gjøre motstand på den onde dag og bli stående etter å ha overvunnet alt. Stå da klar med sannheten som belte om livet og med rettferd som brynje, og ha som sko på føttene den beredskap som fredens evangelium gir. Grip framfor alt troens skjold; med det kan dere slokke alle den ondes brennende piler. Ta frelsens hjelm og Åndens sverd, som er Guds ord. Gjør dette i bønn, og legg alt fram for Gud! Be til enhver tid, i Ånden! Våk og hold ut i bønn for alle de hellige

Forkynnelsen om befrielse fra forbannelser i *Global Church* må forstås som en kontinuerlig prosess for den troende. Djevelens konstante forsøk på å ødelegge og rive ned det gode må stadig bekjempes gjennom bønn og pengeoffer.

Et gjennomgående motto i *Global Church* lyder ”Breaking every curse, releasing every blessing!” Budskapet deres er i likhet med *African Church* at det er gjennom frelsen og Den Hellige Ånd man kan bryte forbannelser og oppnå velsignelser. I *Global Church* blandes det åndelige og det materielle sammen. Denne sammenblanding kan oppleves svært problematisk og for mange lite suksessfull. Furre trekker likevel frem et viktig poeng angående IURDs popularitet blant fattige i for eksempel Brasil som kan forklare hvorfor sammenblandingen av tro og materielle velsignelser, av penger og åndelige resultater faktisk vinner frem. Hans forklaring på dette er verdighet. Furre (2008:43) skriver ”IURD promise to raise people out of misery, out of illness, out of family crises and alcohol addiction. This awakens people’s hope that life can be different. People regain faith in themselves: they are meant for something more through The Holy Spirit”. Verdighetsfølelsen opplever også medlemmene i *Global Church*. Flere av kvinnene har gitt uttrykk for hvordan kirken løftet dem ut av depresjoner og store personlige utfordringer. Kirken forandret dem og reddet dem fra livet de tidligere levde.

I møte med *Global Church* har de blitt innlemmet i et fellesskap hvor noe større gir mening. De jobber sammen om misjonsoppdraget. De tar del i noe som overgår en kulturell kontekst. Oppdraget er på mange måter løst fra både fra kulturen de kom fra og kulturen de lever i. Som transnasjonale individer og som transnasjonal kirke er de ikke bundet til et sted eller en kultur, de er en del av et universelt arbeid for å utvide Guds kirke på jorden.

6.5 Beskyttelse gjennom bønn, faste og pengeoffer

Der familien tidligere representerte en sosial sikkerhet, stabilitet og beskyttelse, har kirken denne rollen i migrantenes ”nye liv”. Når man er født på ny innenfor den pentekostale kristendommen, kan ikke lenger identiteten til den enkelte begrenses til familien, men identifiseringen skjer innenfor en transnasjonal ramme (van Dijk 2002:191f). Med støtte i denne større familietilknytningen har migrantene muligheten til å ta avstand fra de tradisjonelle praksisene som relateres sterkt til familie og også hjemsted. I det nye fellesskapet er det bønn og fasting som gir beskyttelse og helbredelse, aktiviteter som ikke er avhengig av stedstilknytning (ibid). van Dijk (2002:192f) hevder at pentekostalismens appell er knyttet til det transnasjonale aspektet som gir den reisende en følelse av å være innenfor en

beskyttende sirkel selv om hun reiser til nye land og kulturer. Det lokale aspektet innebærer at den reisende opplever en nær tilhørighet og fellesskap der hun slår seg ned. Kirkene i diaspora etableres på grunn av behovet for denne lokale tilhørigheten. For medlemmene i *African Church* skjer den transnasjonale identifiseringen i forholdet de står i til moderkirken, som verdensomspennende kirke, hvor de kjenner stabilitet og beskyttelse.

Jeg har tidligere definert *Global Church* i forhold til Juergensmeyers kategori transnasjonal religion. Deres beskyttelse er ikke tilknyttet en større organisasjon, men det direkte forholdet til Gud. For begge kirkene oppnås beskyttelsen i den nye situasjonen de lever i gjennom bønn og faste, rituelle handlinger som kan gjennomføres uavhengig av tid og sted. I tillegg til bønn og faste, ser jeg også pengeoffer som et viktig element blant medlemmene i *Global Church* for å erstatte den beskyttelsen og sosiale sikkerheten de hadde i familieband og tradisjonelle praksiser. Når offer, bønn og faste settes som kriterier for å bli velsignet i livet kan det forstås som innbetalinger for å få beskyttelse fra ånder og sikkerhet gjennom velsignelser tilbake.⁹⁶

6.5 Oppsummering

Reisen fra Afrika til Norge innebærer et brudd med det trygge og kjente, med slekt og venner, tradisjoner og kultur. Jeg har i dette kapitlet ønsket å formidle og diskutere hva bruddet innebærer og hva som videreføres og reetableres i den nye konteksten. I *African Church* er ånder og forbannelser knyttet til en afrikansk kosmologi fortsatt sterkt tilstedeværende. *Global Church* forholder seg ikke på samme måten til afrikansk kosmologi, men forbannelser har allikevel en stor plass innenfor deres religiøse univers. For å oppheve forbannelsene er bønn, faste og offer de viktigste elementene.

Begge kirkene fremmer overgangen fra det tradisjonelle til det moderne, både når det gjelder organiseringen av kirken og familien. Kirkene har også en funksjon som surrogatfamilie for sine medlemmer. Denne funksjonen kan være et resultat av å være tvunget

⁹⁶ På grunn av fasten og pengeofferets sentrale posisjon i *Global Church* vil jeg også nevne van Dijks tolkning av disse elementenes relasjon til det afrikanske. I en afrikansk tankegang er offer sterkt knyttet til tanken om respekt. Respekt for familiens eldste og forfedre vises gjennom drikkeoffer (van Dijk 2002:185). van Dijk forklarer at penger derfor er en sentral markør for familieforhold ved å komme tydelig frem hvem som mottar ens offer. van Dijk knytter dette perspektivet til afrikanere i diasporas praksis med å sende penger hjem til familie i Afrika. Mitt materiale gir ingen informasjon om lignende praksis. Om fasten skriver van Dijk, "In Pentecostal practice a great deal of attention is focused on fasting which is perceived as a way of arriving at a spiritual control and inspection of the 'belly' (...) as the place where the ancestral spirits make their presence felt and influence the reproduction of society" (van Dijk 2002:177). van Dijk ser altså en forbindelse med at forfedrene gav seg til kjenne i magen til sine etterkommere og fasten, som han ser på som en måte å gjenvinne spirituell kontroll over magen. Heller ikke dette finner jeg informasjon om i mitt empiriske materiale.

til å bryte med sin familie, like mye som et ønske om å knytte familiære bånd i et fellesskap som gir gjenkjennelse i form av en felles identitet. Surrogatrollen bygger på slektsforestillingen, som deles av de troende. I tillegg innebærer det moderne et nytt familiesystem, hvor kjernefamilien står som øverste ideal.

Kapittel 7: Oppsummerende diskusjon og konklusjon

7.1 Oppsummerende diskusjon

Case-kirkene mine er eksempler på pentekostalismens mangfoldighet. De er begge kirker med røtter i Afrika, men representerer hver sin tradisjon innen den globale pentekostale bevegelsen. Den ”reisen” bevegelsen har gjort fra veknelsen i Los Angeles i 1906 til nå å være verdensomspennende, danner konteksten for denne studien. Bevegelsen har nå blitt etablert i nye former i ”vesten”, slik jeg har illustrert det gjennom case-kirkene. Jeg vil kort diskutere de hovedfunnene i studien, for så å komme med noen konkluderende betraktninger.

I en transnasjonal tilværelse vil mange oppleve å stå i flere kontekster eller kulturer, enten uten å føle seg hjemme noen steder, eller ved at flere kulturer oppleves som hjemlige. I oppgaven referer jeg til begrepet transsubjektivitet om erfaringen av å føle seg ”feilplassert”.

Gjennom bruken av begrepet kosmologi har jeg ønsket å få frem det spesifikt pentekostale og det spesifikt afrikanske, samtidig som disse på enkelte punkter krysses. Begge kirkene har en holistisk forståelse av universet der den usynlige og den synlige verden er tett forbundet. Hollenweger (1997) har fremsatt en teori om at pentekostalismen har røtter i den afrikanske kulturen. Han trekker frem den muntlige, narrative formen som eksempel på denne forbindelsen. Deltakelse er også et av punktene som karakteriserer både pentekostalismen og den afrikanske kulturen. Dessuten brukes musikken og dansen som elementer fra den afrikanske kulturen aktivt i kirkene. Dette er elementer som gir uttrykk for gleden og entusiasmen de opplever i fellesskapet kirkene er.

Begge kirkene hevder å lese Bibelen som et bokstavelig uttrykk for Guds ord, uten rom for tolkning. De leser og forstår enkeltvers i forhold til daglige erfaringer og opplevelser. Likevel er deres tolkninger personlige og kreative, og legitimerende av faktisk eller ønsket praksis. Dette kommer blant annet til syne i kirkenes forskjellige syn på en rekke anliggende, deriblant kvinners mulighet til å være ledere, eldste og pastor.

Case-kirkene forholder seg på forskjellige måter til sine afrikanske røtter. Mens *Global Church* legger liten vekt på medlemmenes afrikansk bakgrunn, bruker *African Church* den felles kulturen aktivt i møtene. Det har jeg blant annet vist gjennom kirkens forkynnelse om brudd med forfedre og ånder, og hvordan forbannelser brytes.

Ut fra mine analyser finner jeg at begge kirkene har inntatt en surrogatrolle for slekten og familien som er forlatt i Afrika. I *Global Church* har jeg illustrert dette ved pastorens rolle som ”patriark” hvor han blant annet ønsker sine barn, døtre og sønner, velkommen i menigheten. Jeg har også trukket frem hans utvelgelse av Graces ektemann, gjennom profeti.

I *African Church* blir surrogatrollen synlig gjennom deltakelsen i det kirkelige fellesskapet. Det er dessuten tydelig at medlemmene i *African Church* må bryte med praksiser fra en tradisjonell afrikansk religiøsitet. Den beskyttelsen slekten og forfedrene tidligere utgjorde blir nå overført til et nytt religiøst univers. Bønn, faste og offer blir de viktigste praksisene, innenfor begge kirkene, for å oppnå beskyttelse fra Gud etter at man er født på ny.

De to kirkene kan plasseres innenfor hver sin kategori og periode når det gjelder pentekostalismens utvikling. *Global Church* er en ny-pentekostal kirke som vektlegger pengeoffer og åndelig krigføring. Kirkens ledelsesmodell er også et trekk som svarer til denne plasseringen. Kirken fremhever ikke sine afrikanske røtter som et samlende fellestrekk i kirkelig sammenheng. Jeg har betegnet kirken som transnasjonal på grunn av deres fremstilling av det religiøse budskapet som universelt, og ønsket om å skape vekkelser i Norge. *Global Church* er etablert i Norge ut fra en persons (senior-pastoren) særegne misjonskall.

Mens *Global Church* har en hierarkisk oppbygning med senior-pastor som øverste leder og Guds representant, er *African Church* i større grad preget av en parallell struktur som pastoren og hans kone utgjør. Deres rolle i kirken er som åndelig ledere og veiledere for mennene og kvinnene i menigheten, mens det øverste organet er presbyteriet. *African Church* er etablert etter et ønske om å følge opp sine migranter i hele verden. Kirken er klassisk pentekostal og passer til betegnelsen diasporakirke, da den bruker kirken til å gjenskape afrikansk kultur i en norsk kontekst. Medlemmenes felles kulturelle bakgrunn er et sentralt trekk ved forkynnelsen og religionsutøvelsen i kirkefellesskapet. Kirken forkynner i tråd med en klassisk pentekostal tradisjon med vekt på blant annet bønn, Åndens gaver, Jesu gjenkomst og moral. Den fremhever dessuten sin ”annerledeshet” i det norske samfunnet medlemmene lever i. Kirken har også en ledelsesmodell som er typisk innen klassisk pentekostalisme.

Kvinnene er sterkt til stede på møtene i *African Church* med sin aktive deltakelse. De diskuterer, vitner, synger og danser. Selv om de ikke har tilgang til ledende verv, bruker de aktivt rommene og mulighetene de har. Kvinnene bruker selv Bibelen til å legetimere sin rolle som underordnet mannen både i kirken og i hjemmet. Selv om de lever i et samfunn hvor likestilling er et ideal, brukes Bibelen og troen til å opprettholde et kjønnsrollemønster som ligger nærmere det de kjenner fra Afrika. For kvinnene er rollen i familien en sentral identitetsmarkør.

Jeg har sett på kvinnemøtene og bibelundervisningen som svært viktige fora for å forstå kvinnene i *African Churchs* religiøse og sosiale orientering i møte med den norske konteksten de lever i. I disse fora gir kvinnene hverandre opplæring på bakgrunn av egne

erfaringer, opplevelser og refleksjoner. De deler fra sine liv, gir hverandre råd, ber og synger – alt med utgangspunkt i en felles forståelse av at enkeltvers fra Bibelen kan være med på å underbygge deres oppfatninger. Slik lærer de om hvordan livet som afrikansk, pentekostal kvinne i Norge bør leves. Det gis opplæring i det normsettet som er riktig for dem, samtidig som de distanserer seg fra deler av ”det norske”, som er fremmed både i forhold til det afrikanske systemet de kjenner, og i forhold til Guds ord. Kvinnegruppemøtene i *Global Church* var hvilende under min feltarbeidsperiode, det er derfor begrenset hvor mye jeg kan si om denne formen for aktivitet i *Global Church*. Jeg må derfor ta høyde for at fremstillingen av materialet presenterer et noe skjevt bilde når det gjelder hvordan kvinner samles.

Kvinnenes holdninger til sin rolle i hjemmet og familien samsvarer i stor grad i de to kirkene. Sentralt i legitimeringen av kvinnens underordning i hjemmet er skapelsesberetningen slik den er fremstilt i 1. Mosebok kapittel 2. På bakgrunn av denne forstås kvinnen som mannens hjelper, et ærefullt oppdrag som, ifølge Lydia i *Global Church*, kan sees som parallell til Den Hellige Ånds som Guds hjelper.

7.2 Konkluderende betraktninger

Hovedspørsmålene i oppgaven har vært hvordan pentekostale menigheter i Norge med afrikanske røtter relaterer seg til det ”afrikanske” i sin trosoppfatning, og hvilken betydning denne relasjonen har for de kvinnelige medlemmenes religiøse og sosial orientering i møte med en norsk kontekst.

Selvforståelse til *Global Church* er knyttet til deres misjonsvirksomhet og evnen til å møte mennesker fra alle nasjoner med budskapet om frelse og velsignelse. Kirkens transnasjonale karakter innebærer at den afrikanske bakgrunnen senior-pastor deler med majoriteten av menigheten blir nedtont. De ønsker å være tilpasset den moderne konteksten de befinner seg i og presentere et budskap som er universelt. Senior-pastorens og kvinnenes holdning til kjønn innenfor de kirkelige rammene tilhører den egalitære siden av pentekostalismen. Pastoren presenterer holdninger som tar avstand fra en biologiske deterministisk forståelse av kjønn. Ifølge ham har kvinner og menn de samme evnene og derfor de samme mulighetene innenfor kirken. Selv om Bibelen er Guds ufeilbarlige ord har de, med inspirasjon fra en amerikansk evangelisk organisasjon, kommet frem til at den eneste riktige måten å forstå Guds budskap på er at kvinner og menn har tilgang på de samme rollene innenfor kirkens rammer. Paradoksalt nok viser det seg at denne kirken gir mindre rom for kvinnene enn i *African Church*. Foruten den faste gruppen med aktive medlemmer, som

senior-pastoren kaller eldste, er det få kvinner som deltar aktivt. Gruppen av eldste er valgt ut av senior-pastoren. Dessuten har det gjennom intervju med kvinnene i menigheten vist seg at den egalitær holdningen som finnes til kvinner i kirken, ikke gjør seg gjeldende i hjemmet og familien. Jeg tolker det dit hen at kvinnene deler denne forståelsen med senior-pastoren. I hjemmet og familien har kvinner og menn bestemte (gudgitte) oppgaver som må følges for at ekteskapet skal fungere, mannen er hode og kvinnen må adlyde ham. Kvinnene forholder seg derfor kritisk til hvordan man i Norge har valgt å sette likestilling som ideal. Dette samsvarer med hva Salomonsen har påvist i Filadelfiamenigheten i Knutby (Salomonsen 2006:118). For kvinnene i *Global Church* utgjør likestillingen en trussel, den fremste årsaken til at så mange ekteskap går i oppløsning.

Global Church har en hierarkisk struktur, senior-pastoren er Guds representant i kirken, han er kallet og han mottar profetier fra Gud. Jeg har vist hvordan hans rolle og profetier kommer til uttrykk og hvilken innvirkning det har på fellesskapet.

African Church derimot eksisterer i bruddet med og bevaringen av sin afrikanske bakgrunn. De forholder seg aktivt til den kulturen de kommer fra, men ønsker samtidig å tilpasse seg den nye kulturen de lever i. Deres selvforståelse er knyttet til å være ”fremmed” i Norge og ”annerledes” enn den konteksten de lever i. På bakgrunn av mine observasjoner, intervjuer og analyser kan flere av grunnelementene i *African Church* forstås i tilknytning til deres afrikanske røtter. I motsetning til *Global Church* kommer det frem at *African Church* bruker elementer fra sin afrikanske bakgrunn bevisst for å forsterke fellesskapet i kirken og opplevelsen av Gud. Den enkeltes deltakende rolle er et av disse grunnelementene. Som jeg har forsøkt å vise er alles deltakelse, slik det er i tradisjonelle afrikanske samfunn, avgjørende innenfor *African Churchs* møter, og kvinnene benytter seg av muligheten til å bidra i større grad enn mennene.

Jeg vil hevde at i den kirken hvor kvinnene blir gitt mulighet til å dele med hverandre, opplever de å få støtte, forståelse og trygghet i dette fellesskapet. I en kontekst som på mange måter er fremmed for dem, og hvor andre idealer enn deres egne er rådende, er dette en arena som skaper trygghet og hvor de opplever forståelse. Det kommer dessuten frem at kvinnenes levde religion i noen tilfeller strider med pastorens forkynnelse. Kvinnene har selv måtte forhandle seg frem til måter for å forene sin religiøse tro og praksis med sitt hverdagsliv. *African Church* utgjør en svært sentral arena for kvinnene i opplæringen innen både religiøs og sosial kunnskap og utøvelse. Dette kan sees på som et fora hvor kvinnene læres opp i hvordan man skal leve som afrikansk pentekostal kvinne i Norge. Møtet jeg har beskrevet viser at kvinnene bruker kirken som en arena hvor store og små utfordringer i livet blir

undervist og diskutert. Dette møtets fokus på seksualitet er et eksempel på hvordan det kirkelige fellesskapet ikke begrenser seg til det spirituelle, men også gir rom for det fysiske.

African Churchs parallelle struktur kommer til uttrykk gjennom rollen pastorens kone har. Man kan anta at denne strukturen har en dikotomisk form. Hun er den fremste representanten for de afrikanske røttene for kvinnene og de fremhever hennes rolle som svært viktig.

På møtene skaper kvinnenens aktive deltakelse andre former for aktivitet. Dette er aktivitet som bidrar til å endre perspektiver og prioriteringene. I samsvar med utviklingen globalt, utgjør kvinnene majoriteten av medlemmene i kirkene, de er mest aktive og bidrar på flere nivåer. Det viser seg dessuten at deltakelse og aktivitet fra kvinnenens side ikke er avhengig av at alle posisjoner og rom er åpne for dem. I den kirken som oppleves som mest restriktiv overfor kvinner får de mulighet til å ta størst plass. Selv om de ikke har tilgang på alle posisjoner i kirken, og er villige til å underordne seg mannen, deltar de likevel på mange måter i større grad enn menn. De opplever selv at de, både i kirken og hjemmet, har makt til å styre og forandre. Dette står i kontrast til en norsk forståelse som hevder at kvinner må ha tilgang på alle posisjoner for å oppnå likestilling og likeverd.

Kirkenes selvforståelse speiles også i hvordan de relaterer seg til den norske konteksten. Som diasporakirke forholder *African Church* seg til praksiser som man finner i klassisk pentekostale kirker i Afrika. I Norge kan derfor følelsen av å 'være plassert på feil sted' være beskrivende. De forholder seg aktivt til den afrikanske kosmologien, blant annet ved å spore og fordrive ånder, og brette forbannelser. Kvinnene i *African Church* ser det ikke som sitt oppdrag å misjonere for andre (for eksempel norske kvinner) om frelse, evig liv eller et familieliv og ekteskap i samsvar med Bibelens ord. De er først og fremst kirke for mennesker som lever i diaspora i Norge, for å opprettholde minnet om hjemlandet og skape et rom for deres felles religiøsitet. Holdningen til dette er annerledes i *Global Church*. Kvinnene her gir ikke uttrykk for at de er plassert feil. De ser heller mulighetene for å spre det de mener er det sanne budskapet i landet de nå lever i og samfunnet de er en del av.

7.4 Videre forskning

Jeg har gjennom oppgaven fokusert på hvordan afrikanske pentekostale kirker relaterer seg til sin afrikanske bakgrunn med særlig fokus på kvinnenens religionsutøvelse. Til slutt vil jeg peke på at konklusjonene er gitt på bakgrunn av et materiale med visse begrensninger, de kan likevel anses som et bidrag for å forstå en del av det komplekse feltet afrikanske pentekostale

kirkefellesskap utgjør. For videre forskning på global pentekostalisme i Norge og afrikanske diasporakirker vil det være hensiktsmessig med en dypere etnografisk studie for å kartlegge hvilken rolle kirkene har i migrantenes liv, religionsutøvelse og former for fellesskap. Det vil da være viktig å gjøre et ”åpent” studie hvor den nasjonale tilknytningen kirkene har, ikke anonymiseres, slik jeg har måttet. Slik vil den transnasjonale situasjonen migrantene befinner seg i kunne forstås bedre. Forholdet mellom transnasjonal migrasjon og religiøs tilknytning er et tema som det etterlyses mer forskning på (jfr Cochrane 2008), i denne sammenheng kan videre studier av pentekostale menigheter være sentrale bidrag.

De siste tiårene har det innen religionsvitenskap og antropologi vært stor interesse for etableringen av islam i Norge, men kristne migranter er viet mindre oppmerksomhet. Kvinnespørsmål knyttet til religion blir stadig diskutert både innenfor academia og som del av den generelle samfunnsdebatten. For å forstå kvinners egne forhandlinger, roller og identiteter er det avgjørende å forstå deres religiøse tilknytning. Den kunnskapen og erfaringen kvinner i diaspora har opparbeidet seg gjennom sin reise fra det ”kjente” og deres tilpasning til det ”ukjente” er erfaringer som bør vies oppmerksomhet og nyttegjøres for å skaffe kunnskap om mangfoldet i samfunnet.

Historisk har den pentekostale bevegelsen vært knyttet til et sterkt samfunnsengasjement mot rase- og kjønnsdiskriminering. Fra flere land og forskjellig hold karakteriseres fortsatt bevegelsen som en viktig aktør når det gjelder å styrke marginaliserte grupper i samfunnet. Tilknytningen til pentekostale kirker kan derfor være av stor betydning for mennesker som etablerer et nytt liv i Norge.

Litteraturliste

- Addo, Peter E. Adotey 2001. "African Traditinal Religion". (30.12.2001)
<http://www.authorsden.com/visit/viewarticle.asp?AuthorID=1217&id=3510>
- Albrecht, Daniel E. 1999. *Rites in the Spirit. A Ritual Approach to Pentecostal/Charismatic Spirituality*. Sheffield: Sheffield Academic Press
- Anderson, Allan 1993. "African Pentecostalism and the Ancestors: Confrontation or Compromise". Paper read at the Annual Conference of the Southern African Missiological Society, January 1993, and published in *Missionalia* 21:1, April 1993 (26-39)
http://artsweb.bham.ac.uk/aanderson/Publications/african_pentecostalism_and_the_a.htm (oppsøkt 30.10.08)
- Anderson, Allan 2004. *An introduction to Pentecostalism. Global Charismatic Christianity*. Cambridge: Cambridge University Press
- Bartkowski, John P. 1997. "Debating Patriarchy: Discursive Disputes over Spousal Authority among Evangelical Family Commentators" i: *Journal for the Scientific Study of Religion* 1997, 36 (3): 393-410
- Beckford, Robert 1999. "Black pentecostals and black politics" i: Anderson Allan and Hollenweger Walter J. (red.). *Pentecostals after a Century. Global Perspectives on a Movement in Transition*. Sheffield: Sheffield Academic Press
- Bibelen*. Det Norske Bibelselskap 1978. (2. utgave 1985)
- Bondevik, Hilde og Rustad, Linda 2006. "Humanvitenskapelig kjønnsforskning" i: Lorentzen, Jørgen og Mühleisen Wenke (red.) 2006. *Kjønnsforskning. En grunnbok*. Oslo: Universitetsforlaget
- Brah, Avtar 1996. *Cartographies of diaspora : contesting identities*. London: Routledge
- Clifford, James 1994. "Diasporas" i: *Cultural Anthropology* 9 (3): 302-338. American Anthropological Association
- Cochrane, James 2008 "Sacred Crossings: Movement, Migration and the Fate and The Religious Body" i: Richardson, Neville (red.). *Broken Bodies and Healing Communities. Faith-Based Responses to HIV and Aids in South African Townships*. South Africa: Cluster Publication
- Cohen Robin 1997. *Global Diasporas. An introduction*. London: UCL Press
- Cox, Harvey 1995. *Fire from Heaven. The Rise of Pentecostal Spirituality and the Reshaping of Religion in the Twenty-First Century*. Cambridge, Mass.: Da Capo Press
- Cox, Harvey 2006. "Spirits of Globalization: Pentecostalism and Experiential Spiritualities in a Global Era" i: Stålsett, Sturla (red.) *Spirits of Globalization. The Growth og Pentecostalism and Experiential Spiritualities in a Global Era*. London: Scm Press

- Davie, Grace 2002. *Europa: The Exceptional case. Parameters of Faith in the Modern World*. London: Sermon Theological Lectures
- Eisenstadt, Shmuel Noah 2002. "Multiple Modernities" i: Eisenstadt, Shmuel Noah (red.). *Multiple Modernities*. New Brunswick, N.J. : Transaction Publishers
- Eriksen, Thomas Hylland 1993. *Små steder – Store spørsmål. Innføring i sosialantropologi*. Oslo: Universitetsforlaget
- Eriksen, Thomas Hylland 2001. "Identitet" i: Eriksen, Thomas Hylland (red.) *Flerkulturell forståelse*. Oslo: Universitetsforlaget.
- Fangen, Kathrine 2004. *Deltagende Observasjon*. Bergen: Fagbokforlaget
- Fonneland, Trude A. 2006. "Kvalitative metoder: Intervju og observasjon" i: Kraft, Siv Ellen og Natvig Richard J. (red.) 2006. *Metode i religionsvitenskap*. Oslo, Pax Forlag A/S
- Forgaard, Tanja Seland og Dzamarija, Minja Tea 2006. "Innvandrerbefolkningen" i: Daugstad, Gunnlaug (red.) *Innvandring og innvandrere 2006*. Statistiske analyser 83
- Frøystad, Kathinka 2003. "Forestilligen om det "ordentlige" feltarbeid og dets umulighet i Norge" i: Rugkåsa, Marianne og Thorsen Kari Trædal (red.) *Nære steder, nye rom-Utfordringer i antropologiske studier i Norge*. Oslo, Gyldendal Akademiske
- Fulkerson, Mary McClintock 1994. *Changing the Subject. Women's Discourses and Feminist Theology*. Minneapolis: Fortress Press
- Furre, Berge 2006. "Crossing Boundaries: The 'Universal Church' and the Spirit of Globalization" i: : Sturla S. Stålsett (red.) *Spirits of Globalization. The Growth of Pentecostalism and Experiential Spiritualities in a Global Age*. London: SCM
- Furre, Berge 2008. "The Brazilian 'Universal Church of the Kingdom of God': From a Suburb in Rio de Janeiro to the Entire Globe" i: Stålsett, Sturla (red.) 2008. *Religion in a Globalised Age. Transfers & Transformations. Integration & Resistance*. Oslo: Novus Press
- Furseth, Inger og Repstad, Pål 2003. *Innføring i religions sosiologi*. Oslo: Universitetsforlaget
- Gerloff, Roswith 2004. "The African Christian Diaspora in Europe: Religious and Cultural Aspects" Paper for the IAMS assembly in Malaysia 2004
(www.missionstudies.org/conference/1papers/fp/Roswith_Gerloff_New_Full_paper.pdf-)
- Gilhus, Ingvild Sælid og Mikaelsson, Lisbeth 2001. *Nytt blikk på religion: Studiet av religioni dag*. Oslo: Pax Forlag A/S
- Griffith, Ruth Marie 1997. *God's Daughters: Evangelical Women and the Power of Submission*. Berkeley: University of California Press

- Griffith, R. Marie 1997. "Submissive Wives, Wounded Daughters, and Female Soldiers: Prayer and Christian Womanhood in Women's Aglow Fellowship". i: Hall, David (red.) *Lived Religion in America. Toward a History og Practice*. New Jersey: Princeton Universerty Press
- Griffith, Ruth Marie and Savage, Barbara Dianne (red.) 2006. *Women and religion in the African diasporas: knowledge, power and performance*. Baltimore: The Johns Hopkins University Press
- Hall, Stuart 1990. "Cultural Identity and Diaspora". i: Rutherford, J. (red.). *Identity: community, culture, difference*, Lawrence and Wishart, London.
- Hervieu-Léger, Danièle 1997. "What Scripture Tells Me": Spontaneity and Regulation within the Catholic Charismatic Renewal" i: Hall, David (red.) *Lived Religion in America. Toward a History og Practice*. New Jersey: Princeton Universerty Press
- Hervieu-Léger, Danièle 2006. "The role of religion in establishing social cohesion" i: Michalski, Krzysztof (red.) *Religion in the New Europe*. Budapest New York : Central European University Press
- Hirdmann, Yvonne 1988. "Genussystemet – reflexioner kring kvinnors sociala underordning", i: *Kvinnovetenskapelig tidsskrift. Kvinnovetenskapelig tidsskrift och Författarna*, nr (3) 1988
- Hollenweger, Walter J. 1997. *Pentecostalism. Origins and Developments Worldwide*. Peabody, Massachusetts: Hendrickson Publishers
- Hollenweger 1999. "The Black Roots of Pentecostalism" i: Anderson, Allan H. and Hollenweger, Walter J. 1999. *Pentecostals after a century: global perspectives on a movement in transition*. Sheffield: Sheffield Academic Press
- Jacobsen, Knut A. 2005. "En flerreligiøs verden og religionsmangfold i Norge" i: Jacobsen Knut A. (red.) *Verdensreligioner i Norge*. Oslo: Universitetsforlaget (2. utgave)
- Jenkins, Philip 2002. *The next Christendom: the coming of global Christianity*. New York: Oxford University Press
- Jenkins, Phillip 2006. *The New Faces of Christianity. Believing the Bible in the Global South*. New York: Oxford University Press
- Johns, Jackie David 1999. "Yielding to the Spirit: The Dynamics of a Pentecostal Modell of Praxis" i: Dempster, M.W., Klaus, B.D. & Petersen, D. (red.) *The Globalization of Pentecostalism: A Religion Made to Travel*. Carliesle, CA.:Regnus Books.
- Juergensmeyer, Mark (red.) 2003. *Global religions. An Introduction*. Oxford: Oxford University Press
- Kalu, Ogbu 2008. *African Pentecostalism. An Introduction*. Oxford: Oxford University Press

- Kraft, Siv Ellen 2006. "Kritiske perspektiver – etiske utfordringer ved samtidstudier av religion" i: Kraft, Siv Ellen og Natvig Richard J. (red.) *Metode i religionsvitenskap*. Oslo, Pax Forlag A/S
- Kraft, Siv Ellen og Natvig Richard J. 2006. "Innledning" i: Kraft, Siv Ellen og Natvig Richard J. (red.) *Metode i religionsvitenskap*. Oslo, Pax Forlag A/S
- Lawless, Elaine J. 1988. *God's Peculiar People. Women's Voices and Folk Traditions in a Pentecostal Church*. Lexington, Ky. : University Press of Kentucky
- LaPoorta, Japie 1999. "Unity or Division: A Case Study of the Apostolic Faith Mission of South Africa" i: Dempster, M.W., Klaus, B.D. & Petersen, D. (red.) *The Globalization of Pentecostalism. A Religion Made to Travel*. Carlisle, CA.: Regnus Books.
- Larbi, Emmaunuel Kingsley 2001. "The Nature of Continuity and Discontinuity of Ghanaian Pentecostal Concept of Salvation in African Cosmology". *Cyberjournal for Pentecostal- Charismatic Reseach*, Table of Contents #10, July 2001: www.pctii.org/cyberj/cyberj10/larbi.html (oppøst 13.10.08)
- Lorentzen, Jørgen og Mühleisen, Wencke 2006. "Hva er kjønnsforskning?" i: Lorentzen, Jørgen og Mühleisen Wencke (red.) 2006. *Kjønnsforskning. En grunnbok*. Oslo: Universitetsforlaget
- Lægred, Sissel og Skorgen, Torgeir 2006. *Hermeneutikk – en innføring*. Oslo: Spartacus
- Martin, Bernice 1998. "From pre- to postmodernity in Latin America: the case of Pentecostalism" i: Heelas, Paul (red), with the assistance of David Martin and Paul Morris. *Religion, Modernity and Postmodernity*. Oxford: Blackwell
- Martin, Bernice 2003. "Chapter 3: The Pentecostal Gender Paradox: The Cautionary Tale for the Sociology of Religion" i: Fenn, Richard K. (red.) *The Blackwell Companion of Sociology of Religion*. Oxford: Blackwell Publishing
- Martin, David 2002. *Pentecostalism: The World their Parish*. Oxford: Blackwell Publishing
- McCutcheon, Russell T. 1999. "Introduction", i: McCutcheon, Russell T (red.) *The Insider/Outsider Problem in the Study of Religion: a Reader*. London and New York: Cassell
- Meyer, Birgit 1998. "'Make a Complete Break with the Past': Memory and Postcolonial Modernity in Ghanaian Pentecostal Discourse" i: Werbner Richard (red.) *Memory and the Postcolony. African Anthropology and the critique of power*. London & New York: Zed Books
- Mulago, Vincent 1991. "Traditional African Religion and Christianity" i: Olupona, Jacob K. (red.) *African Traditional Religions in Comtemporary Society*. New York: Paragon House

- Nadar, Sarojini 2004. "On being the Pentecostal Church: Pentecostal women's voices and visions". *The Ecumenical Review*, July 2004
(http://findarticles.com/p/articles/mi_m2065/is_3_56/ai_n9505589)
- Natvig, Richard J. 2006. "Religionsvitenskapelig feltarbeid" i: Kraft, Siv Ellen og Natvig Richard J. (red.). *Metode i religionsvitenskap*. Oslo, Pax Forlag A/S
- Onyinah, Opoky 2001. "Deliverance as a way of Confronting Witchcraft in Modern Africa: Ghana as a Case History". *Cyberjournal for Pentecostal- Charismatic Research*, Table of Contents #10, July 2001. <http://www.pctii.org/cyberj/cyberj10/onyinah.html>
(oppsøkt 13.10.08)
- Oosthuizen, Gerhardus Cornelis 1991. "The Place of Traditional Religion in Contemporary South Africa" i: Olupona, Jacob K. (red.) *African Traditional Religions in Contemporary Society*. New York: Paragon House
- Plüss, Jean-Daniel 1999. "Globalization of Pentecostalism or Globalization of Individualism? A European Perspective" i: Dempster, M.W., Klaus, B.D. & Petersen, D. (red.) *The Globalization of Pentecostalism. A Religion Made to Travel*. Carlisle, CA.: Regnus Books.
- Poewe, Karla 1994. *Charismatic Christianity as a Global Culture*. University of South Carolina Press
- Poloma, Margaret M. 2000. "The Spirit Bade Me Go: Pentecostalism and Global Religion" (Paper Prepared for Presentation at the Association for the Sociology of Religion Annual Meetings, August 11-13, 2000. Washington, D.C)
http://hrr.hartsem.edu/research/pentecostalism_polomaart1.html (oppsøkt 13.10.08 kl 11.00)
- Postholm, May Britt 2005. *Kvalitativ metode. En innføring med fokus på fenomenologi, etnografi og kasusstudier*. Oslo: Universitetsforlaget
- Powers, Janet Everts 1999. "'Your Daughters Shall Prophecy': Pentecostal Hermeneutics and the Empowerment of Women" i: Dempster, M.W., Klaus, B.D. & Petersen, D. (red.) *The Globalization of Pentecostalism. A Religion Made to Travel*. Carlisle, CA.: Regnus Books.
- Repstad, Pål 1998. *Mellom nærhet og distanse*. Oslo: Universitetsforlagets metodebibliotek
- Repstad, Pål 2000. *Religiøst liv i det moderne Norge*. Kristiansand : Høyskoleforlaget
- Safran William 2004. "Deconstructing and comparing diasporas" i: Kokot, Waltraud, Tölölyan, Khachig and Alfonso, Carolin (red.) *Diaspora, Identity and Religion. New directions in theory and research*. London and New York: Routledge.
- Salomonsen, Jone 2003. "Feminisme, kjønn og tolkning. Refleksjon over metodiske og teoretiske problem og program i studiet av feministisk liturgi og ritualiserende kvinner" i: *Norsk Teologisk Tidsskrift 2003 – Årg. 104, nr. 2*, s. 59-89.
Universitetsforlaget

- Salomonsen, Jone 2006. "The Dark Side of Pentecostal Enthusiasm: Abraham's and Sara's Sacrifice in Knutby, Sweden" i: Sturla S. Stålsett (red.) *Spirits of Globalization. The Growth of Pentecostalism and Experiential Spiritualities in a Global Age*. London: SCM
- Salomonsen, Jone 2008. "From Africa to the Americas and Back: Ritual Transport and Transformation at the Crossroads Between Indigenous and Christian Worship" i: Stålsett, Sturla (red.) 2008. *Religion in a Globalised Age. Transfers & Transformations. Integration & Resistance*. Oslo: Novus Press
- Sanders Cheryl J. 1997. *History of Women in the Pentecostal Movement*. Cyberjournal for Pentecostal-charismatic Research. Table of contents #2/July 1997, <http://www.pctii.org/cyberj/cyberj2/sanders.html> (oppøst 12.juni 2008, kl 11.00)
- Sanneh, Lamin 2003. *Whose Religion Is Christianity? The Gospel beyond the West*. Grand Rapids, Michigan/ Cambridge, U.K.: William B. Eerdmans Publishing Company
- Shelton, Ray 1973. "William H. Durham, and the Doctrine of Sanctification". <http://www.fromdeathtolife.org/durham.html> (Oppøst 14.10.08 kl 11.00)
- Sjørølev, Inger 1988. "Deltagelsens dilemma – Et brasiliansk offer" i: Hastrup, Kirsten og Ramløv, Kirsten (red.) *Feltarbejde. Oplevelse og metode i etnografien*. København, Akademisk Forlag
- Stacy, Judith and Gerard, Susan Elizabeth 1990. "We Are Not Doormats": The Influence of Feminism on Contemporary Evangelicals in the United States" i: Ginsburg, Faye and Tsing, Anna Lowenhaupt (red.). *Uncertain Terms. Negotiating gender in American Culture*. Boston: Beacon Press
- Stålsett, Sturla 2006. "Offering on-time deliverance : the pathos of Neo-Pentecostalism and the spirits of globalization" i: Stålsett, Sturla (red.) *Spirits of Globalization. The Growth of Pentecostalism and Experiential Spiritualities in a Global Age*. London: SCM
- Tafjord, Bjørn Olav 2006. "Refleksjonar kring refleksivitet" i: Kraft, Siv Ellen og Natvig Richard J. (red.) *Metode i religionsvitenskap*. Oslo, Pax Forlag A/S
- Thagaard, Tove 1998. *Systematikk og innlevelse. En innføring i kvalitativ metode*. Bergen: Fagbokforlaget
- Therborn, Göran 2005. "Magt og seksualitet. Familien i det 20. århundredes verden" i: *Dansk sociologi* Nr. 1/16. årg. 2005
- van Dijk, Rijk 1997. "From camp to encompassment: discourses of transsubjectivity in the Ghanaian Pentecostal diaspora", *Journal of Religion in Africa* xxvii, 2: 135–169.
- van Dijk, Rijk 2002. "Religion, Reciprocity and Reconstructing Family Responsibility in the Ghanaian Pentecostal Diaspora" i: Bryceson, Deborah and Vuorela, Ulla (red.) *The*

Transnational Family. New European Frontiers and Global Network. Oxford: New York: Berg

Woodhead, Linda And Heelas, Paul (red.) 2000. *Religion in moderen times. An Interpretive Anthology.* Oxford: Blackwell Publishing

Yin, Robert K. 2003. *Case Study Research. Design and Methods.* Third Edition. Thousand Oaks, Calif. : Sage

Økland, Jorunn 1999. "En mann i Kristus: Kjønn og interaksjon i Paulus'ekkllesia". I: *Nytt om kvinneforskning* 2/99

Nettsider:

Personvernombudet for forskning: www.nsd.uib.no/personvern

Likestillings- og diskrimineringsombudet: www.ido.no/no

Pentekostalt Senter for Ledelse og Teologi: www.plt.no

Kunnskapsforlagets blå språk- og ordboktjeneste: Ordnnett.no

Vedlegg 1

INFORMATION

I study Religion and Society at the University of Oslo, Faculty of Theology. This year I'm working on my master thesis. On the grounds of my interest in the Christian diversity in Norway, I've decided to study African Pentecostal congregations in Norway. I'm interested in learning more about Africans in Norway, their religiosity and what role religion plays in their life. I'm especially interested in African Pentecostal women and their lives in Norway and their experience of being attached to an African congregation in Norway. I've got the permission to be a part of this congregation and observe for some months from your pastor. Therefore I want to inform you of my presence and my role as a student. I hope you don't feel disturbed by my presence and me taking notes. All the notes I take are anonymised, and I will not use any names of the church or any members in my work. If you have any questions don't hesitate to contact me!

Kristine Laundal

Tlf: 41 56 12 23

Mail: krislaun@student.ikos.uio.no

Vedlegg 2

Samtykke fra informanter

Jeg heter Kristine Laundal, masterstudent i Religion og samfunn ved det Teologisk Fakultet, Universitetet i Oslo. Jeg jobber dette året med å skrive en oppgave om kvinner i afrikanske pinsemenigheter i Norge. Prosjektet vil pågå frem til høsten 2008. Jeg ønsker å observere i menighetene og snakke med utvalgte kvinner i menighetene om deres tro og forhold til kirken. Jeg ønsker å høre om hvilken rolle kirken har i ditt liv, hvordan det er å være kvinne i kirken og hvilken betydning det afrikanske fellesskapet i kirken har for deg som afrikaner i Norge.

Datamaterialet vil bestå av kvalitative intervjuer. Jeg ønsker derfor å gjøre intervju med deg og bruke deg som informant i oppgaven. Intervjuene være fra en til to timer lange. Jeg ønsker å ta opp av intervjuene for senere å kunne transkribere intervjuene. Dette for bedre å kunne få frem nyansene i det som blir sagt i selve intervjuet. Det vil også lette intervjusituasjonen ved at jeg ikke trenger å ta notater underveis. Det er i denne forbindelse viktig å fremheve at forskeren har taushetsplikt. Opptak av intervju, samt de transkriberte utgavene av intervjuene, vil bli oppbevart på et sikkert sted under arbeidet og etter prosjektets slutt. Intervjupersonen vil bli anonymisert, det vil si at ingen skal kunne gjenkjenne vedkommende ved gjennomlesning av oppgaven. Det er viktig å påpeke at du stiller opp på dette frivillig, og det er mulig, på ethvert tidspunkt, å trekke seg fra undersøkelsen hvis du ikke ønsker å være med lenger.

Jeg er innforstått med det ovenstående, og stiller frivillig opp som intervjuperson i dette prosjektet:

...../.....
dato underskrift

Jeg, Kristine Laundal, er innforstått med kravet om konfidensialitet og anonymitet.

Informantene vil anonymiseres, taushetsplikten vil bli overholdt, og ingen utenforstående vil ha tilgang til datamaterialet.

...../.....
dato underskrift

Vedlegg 3

Samtykke fra informanter

Jeg heter Kristine Laundal, masterstudent i Religion og samfunn ved det Teologisk Fakultet, Universitetet i Oslo. Jeg jobber dette året med å skrive en oppgave om kvinner i afrikanske pinsemenigheter i Norge. Prosjektet vil pågå frem til høsten 2008. Jeg ønsker å observere i menighetene og snakke med utvalgte kvinner i menighetene om deres tro og forhold til kirken. Jeg ønsker å høre om hvilken rolle kirken har i ditt liv og om det afrikanske fellesskapet i kirken er viktig for deg som afrikaner i Norge.

Datamaterialet vil bestå av kvalitative intervjuer. Jeg ønsker derfor å gjøre intervju med deg og bruke deg som informant i oppgaven. Intervjuene være fra en til to timer lange. Jeg vil ta notater under intervjuene, disse vil bli oppbevart på et sikkert sted under arbeidet og etter prosjektets slutt. Det er viktig for meg å presisere at forskeren har taushetsplikt.

Intervjupersonen vil bli anonymisert, det vil si at ingen skal kunne gjenkjenne vedkommende ved gjennomlesning av oppgaven. Det er viktig å påpeke at du stiller opp på dette frivillig, og det er mulig, på ethvert tidspunkt, å trekke seg fra undersøkelsen hvis du ikke ønsker å være med lenger.

Jeg er innforstått med det ovenstående, og stiller frivillig opp som intervjuperson i dette prosjektet:

...../.....

Dato

Underskrift

Jeg, Kristine Laundal, er inneforstått med kravet om konfidensialitet og anonymitet.

Informantene vil anonymiseres, taushetsplikten vil bli overholdt, og ingen utenforstående vil ha tilgang til datamaterialet.

...../.....

Dato

Underskrift