

# Nye perspektiver på kristen misjon i afrikansk historie

AV THOMAS M. BØRHAUG

Forskning omkring kristen misjon i Afrika har i det siste 10-år fått et bemerkelsesverdig oppsving. Bakgrunnen er dels at misjonen har etterlatt seg et rikt og relativt lett tilgjengelig arkiv- og kilde-materiale. Men i hovedsak er forklaringen å finne i misjonsforskningens nære tilknytning til – og fruktbare vekselspill med – generell afrikansk historieforskning.<sup>1</sup>

Fra sin begynnelse av har utviklingen av det misjonshistoriske studium fulgt den samme tendens som afrikansk historie generelt. Den tradisjonelle misjonshistorie, dvs. fram til begynnelsen av 1950-årene, samlet oppmerksomheten om europeiske strategier for etableringen av kristendommen i Afrika og om pionermisjonærenes innsats.<sup>2</sup> Denne tilnærmingen lignet den tidlige imperieskole i den ordinære historieforskning, som framstilte utviklingen av det moderne Afrika som et resultat av europeisk pågang og initiativ.<sup>3</sup> I 1950- og 60-årene vokste det imidlertid fram en historikergenerasjon både i Vesten og ved afrikanske universiteter som i større utstrekning forsøkte å se afrikansk historie innenfra. I tråd med dette

1 Se Robert Strayers forskningsoversikt «Mission History in Africa: New Perspectives on an Encounter» i *The African Studies Review*, Vol. XIX, No. 1, April 1976, som nærværende artikkel i alt vesentlig bygger på. Også de oppgitte referanser er for en stor del hentet hos Strayer uten at det har vært mulig å kontrollsjekke samtlige av disse.

2 Norske eksempler på denne type misjonshistorie er O. Stavem: *Et bantufolk og kristendommen. Det norske missionselskabs syttiaarige zulussion*, Stavanger 1915, og likeledes Afrika-delene i jubileumsverket *Det norske missionselskaps historie i hundre år*, Stavanger 1949.

3 Se Jarle Simensen: «Fra utforskningen av Afrikas historie» i *Historisk tidskrift*, b. 49, 1970, s. 323–325.

nasjonalistiske perspektiv begynte misjonshistorikere nå å undersøke hvordan afrikanske reaksjoner hadde fått innvirkning på misjonsekspansjonen. Dermed ble det slått hull på mange av de myter og selvrettferdige holdninger den tidligere historieskrivning hadde vært et uttrykk for, bl. a. ved at misjonærenes politiske imperialism og kulturhovmod ble eksponert. Men av større betydning var det at afrikansk delaktighet i spredningen av evangeliet ble dokumentert, at afrikansk protest ble avdekket, og at den kolonihistoriske stereotyp av afrikansk passivitet ble knust.<sup>4</sup>

Det er imidlertid verdt å merke seg at nasjonalisthistorikerne inntok en ambivalent holdning til misjonen. Samtidig som de beklaget den kulturnedbryting misjonen hadde vært årsak til, stilte de seg likevel positive til misjonens innsats for økonomisk endring og utdanning. I så henseende mente de at misjonen, om enn ufrivillig, hadde bidratt til politisk uavhengighet, det store høydepunkt i nasjonalistisk historieskrivning.<sup>5</sup>

På 70-tallet har en «revisjonistisk» tendens begynt å gjøre seg gjeldende innenfor afrikansk historieforskning.<sup>6</sup> Nygransking av kildematerialet fra koloniperioden, hvorav mye først i de senere år er blitt tilgjengelig, kombinert med problemstillinger av mindre verdi- og ideologibundet art, har ledet til en revurdering av flere sentrale hovedtema i afrikansk historie. Således er det blitt stilt spørsmålsteget ved tesen om kontinuerlig afrikansk opposisjon gjennom hele koloniperioden, og likeledes ved at all afrikansk protest skal tolkes som uttrykk for nasjonalisme. Tvert om hevdes det at tilpasnings- og samarbeidsaspektet er blitt undervurdert som forklaringsfaktor på afrikansk samfunnsendring og utvikling, og at disse felt derfor bør vies større oppmerksomhet i den videre forskning. Denne nye tendens lar seg også spore i de senere års misjonshistoriske studier, hvor man har gått inn for å nyansere den nasjonalistiske analyse av misjonens rolle.

4 Eksempler på nasjonalistisk historieskrivning er J. F. A. Ajayi: *Christian Missions in Nigeria, 1841-1891*, London 1965, E. A. Ayandele: *The Missionary Impact on Modern Nigeria*, London 1966, og P. Temu: *British Protestant Missions*, London 1972.

5 Ibid.

6 For en nærmere presisering av «revisjonistisk historieskrivning» i afrikansk sammenheng se Robert G. Gregorys innledning i *Protest Movements in Colonial East Africa*, Syracuse: Program of Eastern African Studies, 1973, s. i-ix.

## Misjon og religionsendring

Det kanskje mest interessante resultat av den nye forskningsretning har vært utviklingen av det historiske studium av afrikansk religion, dvs. en religionshistorie som omfatter både tradisjonell afrikansk religion, de uavhengige kirke- og profetbevegelser, og de historiske misjonskirker. Utgangspunktet er en antakelse om at disse religions-systemer har gjennomgått markerte endringer over tid og at denne historiske utvikling lar seg avdekke.<sup>7</sup>

Ved å legge hovedvekten på de politiske, økonomiske og sosiale virkninger av misjonsekspansjonen neglisjerte nasjonalisthistorikerne den religiøse dimensjon av afrikanernes møte med kristendommen. En av hovedteoriene i den nye religionshistorie går imidlertid nettopp ut på at afrikanerne ble tiltrukket av kristendommen fordi de i den fant symboler, teknikker og ideer som var bedre egnet til å forklare den nye virkelighet som var i ferd med å trenge seg på dem gjennom møtet med Europa. Denne genuine religiøse interesse for kristendommen fikk vidtrekkende konsekvenser. I første rekke kan nevnes at den førte til fornyelse og endring av tradisjonell afrikansk religion, noe som delvis bidrar til å forklare den tradisjonelle religions fortsatt sterke stilling i mange afrikanske samfunn.

Et eksempel som illustrerer dette forhold er en studie av M'Bona-kultusen blant Mang'anja-folket i det sørlige Malawi.<sup>8</sup> Den sentrale figur i M'Bona-kultusen er ånden til en stor profet av Mang'anja-folket, som i følge tradisjonen led martyrdøden i hendene på en fremmed politisk makt. Det var denne ånd Mang'anja-folket dyrket, og det var dette religionsfelleskap som ga dem kulturell identitet og skilte dem fra andre folkegrupper. Da misjonærene begynte å virke blant Mang'anja-folket, lyktes de dårlig med å vinne innpass for kristendommen. Derimot lånte Mang'anja-folket en rekke trekk fra den kristne lære. M'Bona gikk i virkeligheten

7 Se innledningskapitlene i henholdsvis T. O. Ranger and I. Kimambo (red): *The Historical Study of African Religion*, Berkeley 1972, og T. O. Ranger and J. Weller (red): *Themes in the Christian History of Central Africa*, London 1975. For kortere presentasjoner av denne forskningsretning se Bengt Sundkler: «Teman og tendenser i afrikansk kyrkohistoria» og Birgitta Larsson: «Religion och afrikansk historia», begge i *Svensk Missionstidskrift*, hefte 3, årg. 64, 1976.

8 M. Schoffelaers: «The Interaction of the M'Bona Cult and Christianity, 1859–1963» i Ranger og Weller, op. cit., s. 14–29.



over til å bli en svart Kristus, ansvarlig for afrikanernes velbefinnende på samme måte som Jesus, Guds Sønn, tok seg av de hvite. Ved å assimilere bibelske forestillinger maktet Mang'anja-folket slik å knytte en forbindelse til den europeiske religion. I tillegg bevarte de sin egen religiøse tradisjon, samtidig som de i den hadde skaffet seg en måte å gi uttrykk for antikoloniale følelser på.

Dette er bare et tilfeldig valgt eksempel som viser de tradisjonelle afrikanske religioners tilpasnings- og overlevingssevne. Eksempelet viser også at det forelå muligheter for dialog mellom tradisjonell religion og kristendommen. Misjonærene unnlot imidlertid å søke religiøs kontakt med sikte på dialog. Initiativet kom nesten utelukkende fra afrikanerne selv, og var etter alt å dømme et utslag av de tradisjonelle religionssystemers fleksible, ikke-dogmatiske, nesten eksperimentelle karakter. Det er således ikke mulig å gi en lineær beskrivelse av moderne afrikansk religionshistorie som viser den tradisjonelle religions gradvise tilbakegang til fordel for kristendommens vekst. En modell av interaksjon mellom de to, basert på de tradisjonelle trossystemers evne til å fornye og endre seg, gir utvilsomt en mer interessant kontekst for framtidig misjonshistorisk forskning.

Når en blir oppmerksom på den tradisjonelle religions levedyktighet, blir en også tvunget til en revurdering av religiøs opposisjon mot kristendommen. I virkeligheten er studiet av dette fenomen, nemlig å lokalisere årsakene til framveksten av de uavhengige afrikanske kirker og profetbevegelser, en av hovedgrunnene til den fortsatt store interesse for misjonsforskning. Mye av det arbeid som hittil er blitt gjort, har framhevet de politiske og sosiale sider ved protesten, – en vektlegging som var særlig godt tilpasset det nasjonalistiske perspektiv. De moderne studier har imidlertid skiftet tyngdepunktet over på religiøs skuffelse som forklaringsfaktor. Kristendommen innfridde rett og slett ikke de forventninger som ble stilt, og var endogtil tradisjonell religion og medisin underlegen på enkelte felt, f. eks. når det gjaldt visse former for sjelesorg og sykdomshelbredelse. Splittelsene og utbruddene kom ofte fordi kristendommen ikke ga tilfredsstillende svar på de spørsmål slike problemer reiste.<sup>9</sup>

9 Eksempelvis er framveksten av Aladura-bevegelsen i Vest-Nigeria blitt tilskrevet slike årsaker, se R. C. Mitchell: «Religious Protest and Social Change» i R. Rotberg and A. Mazrui (red): *Protest and Power in Black Africa*, New York 1970, s. 458–496.

Et annet forklaringsforsøk går ut på at den kristne forestilling om det onde som et brudd på abstrakte moralske prinsipper ikke lot seg forene med det tradisjonelle, mer konkrete syn på det onde som en reell, nærværende og personlig makt. Særlig undersøkelser fra Sentral-Afrika har vist at troen på hekseri og trolldomsmakt her fortsatt blir tatt alvorlig. Her forklares framveksten av de zionistiske utbryterkirker ved å understreke misjonærenes lettvinde avvissning av slike trosforestillinger som hedensk nonsens.<sup>10</sup>

Forskningsinteressen for separatistbevegelsene bør ikke overskygge det faktum at de historiske misjonskirker har vist seg svært levedyktige på tross av indre konflikter både av politisk og religiøs karakter. En forklaring kan ligge i «afrikaniseringen» av misjonskirkene, som må ha funnet sted på et langt tidligere tidspunkt, og i langt større omfang, enn vanlig antatt. Dette leder til spørsmålet: Var tilpasning en nødvendig forutsetning for å overleve også for misjonskirkene?

Det er flere måter å nærme seg tilpasningsspørsmålet på. En kan f. eks. anta at det aldri var nødvendig med noen nevneverdig omforming av kristendommen for å sikre ekte rotfeste i Afrika. En slik hypotese støter imidlertid an mot det skillet som alltid har vært understreket mellom afrikansk religion, som blir karakterisert som instrumentell, og den europeiske form for kristendom, som blir forklart som mer hinsidig orientert.<sup>11</sup> Likevel kan det neppe betviles at misjonærene, særlig i pionertiden, ofte valgte å presentere sitt budskap som en instrumentell religion. De ba om regn, de framhevet lesekunsten som en slags magi, og de nølte ikke med å påstå at det var en nær sammenheng mellom europeernes makt-dominans og deres kristne overbevisning. På den andre side: med utbredelse av skolegang og en mer rasjonell europeisk holdning kan det hende at nettopp kristendommens ikke-magiske, universalreligiøse karakter gjorde den til et mer tilfredsstillende tilbud for de «moderniserte» afrikanere.

10 Hekseutryddelsesbevegelsen Mwana Lesa i Zambia på 1920-tallet er således delvis blitt forklart på denne bakgrunn, se T. O. Ranger: «The Mwana Lesa Movement of 1925» i Ranger og Weller, op. cit., s. 45–75. Likeledes synes trolldomsfrykt å ha vært en vesentlig faktor bak oppslutningen om Alice Lenshinas profetbevegelse i Zambia, Tanzania og Malawi i 1950-årene, se J. B. Webster: «Independent Christians in Africa» i *Tarikh*, Vol. 3, No. 1, s. 56–81.

11 R. Horton: «African Conversion» i *Africa*, Vol. 41, April 1971, s. 85–108.

En annen og mindre spekulativ måte å nærme seg tilpasnings-spørsmålet på ligger i en fornyet undersøkelse av i hvilken grad misjonærene selv oppmuntret til, eller tillot, opptakelse av afrikanske religiøse og kulturelle elementer i kristen praksis. Dette er blitt gjort i en undersøkelse av kirketilhørighet blant Shona-folket i Rhodesia, hvor problemstillingen gikk ut på å undersøke det påfallende faktum at den katolske kirke mistet langt færre medlemmer til de uavhengige afrikanske kirker enn den hollandsk-reformerte kirke gjorde. Konklusjonen ble at katolikkene var langt mer villige til å «kristianisere» tradisjonelle Shona-ritualer, og at de inntok en mer fleksibel holdning i slike spørsmål som polygami, brudepris og forfedredyrkelse.<sup>12</sup>

Tilpasningen var imidlertid sjelden planlagt ovenfra, men må i overveiende grad tilskrives afrikanernes egne mer eller mindre bevisste forsøk på å integrere tradisjonell praksis i den nye tro, noe som igjen kan tolkes som en overlevering fra den tradisjonelle religions pragmatisme. Ett eksempel på dette er at mange omvendte fortsatte å søke hjelp hos de tradisjonelle religiøse spesialister og medisinnmenn i særlige krisesituasjoner. Et annet er at de kristne afrikanere sjelden ga helt slipp på sin forhenværende magiske forestillingsverden, noe som bl. a. ga seg det utslag at endogtil afrikanske prester fortsatte å omgi seg med beskyttende ju-ju-amuletter, om enn skjult under sin europeiske prestedrakt.<sup>13</sup> Dermed risikerte de riktignok disiplinære straffer fra misjonskirkeledelsen. Men slik mange afrikanske kristne vurderte saken, var det mer misjonærenes absolutisme enn kristendommen som sådan som skapte problemet.

Etterhvert som misjonsvirksomheten ble basert på et nett av mindre utpoststasjoner bestyrt av afrikanske prester og kateketer, og etterhvert som de europeiske misjonærer måtte konsentrere sin virksomhet om misjonskirkens sentrale institusjoner og administrasjon, ble denne tilpasningsprosess stadig mer utbredt og vanlig. Særlig synes dette å ha vært tilfellet innenfor kirketyper i hver sin ytterkant av det religiøse spektrum, romersk-katolske og høyanglikanske på den ene side, og pinse- og vakttårnbevegelser på den annen. Dette har bl. a. resultert i at mange afrikanere tilsyne-

12 M. L. Daneel: *Old and New in Southern Shona Independent Churches*, Haag 1971.

13 Eksempler på dette hos Webster, op. cit.



latende ikke har store problemer med å tilpasse seg ulike tros-systemer og ritualer om de f. eks. flytter fra et område til et annet. Tvert om blir det bemerkelsesverdig knirkefritt å skifte religiøs tilknytning, endogtil mellom teologisk svært sprikende kristne trosretninger.

Forskning fra Ghana og Sør-Afrika synes å bekrefte at de kristne menighetssamfunn langt fra var så isolert eller så fiendtlig innstilt til de omkringliggende tradisjonelle samfunn som man tidligere har antatt.<sup>14</sup> En må derfor kunne gå ut fra at en betydelig grad av tilpasning var mulig innenfor misjonskirkene uten at det kom til splittelse, og at tidligere forskning sannsynligvis har undervurdert i hvilken grad afrikanerne var i stand til å oppnå virkelig religiøs tilfredsstillelse innenfor de historiske kirkers ramme.

Tilpasningsvillighet er imidlertid ikke den eneste forklaring på misjonskirkenes tiltrekningskraft. Det er således blitt hevdet at overgang til kristendommen i flere tilfelle var motivert ut fra ønsket om å bevare kulturell og nasjonal samhörighet. I Uganda er f. eks. Padhola-folkets overgang til katolisismen blitt betegnet som et forsök på å styrke deres etniske og kulturelle identitet mot Buganda-folket, som både hadde erobret dem og som hovedsakelig var protestanter.<sup>15</sup>

En annen sterkt medvirkende faktor til afrikansk oppslutning om kristendommen var misjonens sentrale funksjon som formidlere av modernisering. Eksempelvis hadde misjonen monopol på all regulær skolegang i mange koloniområder. Dermed var det bare misjonen som i adekvat grad kunne tjene som forbindelsesledd mellom afrikansk grasrotkultur og kulturen til den europeiske styringselite i kolonisamfunnet.

### *Misjon og politikk*

Den nye misjonshistorie søker imidlertid ikke bare ut over det nasjonalistiske perspektiv med hensyn til møtet på det religiöse plan, den søker også å videreføre den nasjonalistiske analyse

14 D. Brokensha: *Social Change in Larteh, Ghana*. Oxford 1966, og B. A. Pauw: *Religion in a Tswana Chieftdom*, London 1960.

15 B. A. Ogot: «On the Making of a Sanctuary» i Ranger og Kimambo, op. cit., s. 131-132.

av forholdet mellom misjon og politikk i kolonitiden. Karakteristisk for nasjonalisthistorikernes beskrivelse av forholdet mellom misjon og koloniadministrasjon har vært en kraftig understrekning av det nære samarbeid som fant sted, særlig i koloniseringsfasen. Men å karakterisere misjonen som lite mer enn koloniadministrasjonens forlengede arm, er å overse viktige nyanser i dette forhold. Selv om det sjelden ble konflikt med kolonimyndighetene om fundamentale spørsmål, så som selve kolonisystemet, var det likevel til stede en sterk bevissthet om ulike interesser og mål, og til tider gjensidig mistenksomhet og antagonisme. Det var dessuten ganske ofte åpen konflikt mellom misjonærene og de øvrige europeiske grupperinger i kolonisamfunnet, det være seg verdslige myndigheter, handelsmenn eller settlere. Hva var så årsakene til dette motsetningsforhold?

I områder hvor misjonen hadde begynt sin virksomhet forut for kolonietableringen vokste det lett fram misnøye med koloniadministratorenes diverse inngrep og kontrolltiltak overfor misjonen. F. eks. ble det i Kenya vedtatt at det skulle være minst 10 miles avstand mellom misjonsstasjoner tilhørende ulike misjonsselskap. Likevel var det mer grunnleggende årsaker til misjonærenes ubehag ved å være underlagt europeisk koloniadministrasjon. I første rekke var det en generell skepsis til den sekularisme som var innbygd i koloniregjeringenes politikk, – en trussel misjonen fikk direkte og sterkest føling med når det gjaldt samarbeidet om utdanningsspørsmål. Flere studier viser klart at samarbeidet mellom misjon og kolonimyndigheter ofte tok form av en kontinuerlig kamp fra misjonens side for å verne om grunnleggende interesser.<sup>16</sup> I Kenya kjempet således misjonærene innbitt mot settlerkravet om at undervisningen i misjonsskolene skulle begrenses til å gi afrikanerne ren fag- og yrkesopplæring, og det lyktes dem derved å beholde en relativ høy grad av teoriinnslag i sine pensar. Derimot stred misjonen forgjeves mot at misjonsskolene ble pådyttet en såkalt «samvittighetsparagraf», som fritok uvillige afrikanske studenter for religionsundervisning. Det var nettopp dette misjonærene særlig fryktet, nemlig at koloniregjeringene skulle frata dem skolemonopolet, og således frata dem deres mest effektive rekrutteringsapparat når det gjaldt å vinne tilhengere for kristendommen. – Ulik klasse, utdannelse- og kulturbakgrunn mellom misjonærene

16 K. J. King: *Pan Africanism and Education*, Oxford 1971.



og koloniadministratorene har øyensynlig også bidratt til å skjerpe motsetningene.<sup>17</sup> På dette område er det imidlertid behov for mer misjonærsosiologisk forskning for å finne ut hvilke sosiale bakgrunner som ble bestemmende for hvilke misjonærholdninger i kolonisituasjonen.

De mest iøynefallende konflikter mellom koloniadministrasjon og misjon er de hvor misjonærene optrådte som forsvarere av afrikanske interesser. I noen tilfelle handlet misjonærene på vegne av sine menighetsmedlemmer og forsøkte å presse kolonimyndighetene til å vedta lovgivning som vernet kristne afrikanere mot kompromitterende deltakelse i tradisjonell «hedensk» kultur, f. eks. mot at kristne enker ble tvunget inn i levirat-ekteskap, dvs. til giftermål med sin avdøde manns hedenske – og ofte polygame – bror. I andre tilfelle påtok misjonærene seg å tale på vegne av afrikanere generelt. Således oppsto det tidlig et svært anstrengt forhold mellom tysk misjon og koloniadministrasjon i Tanganyika, noe som i hovedsak skyldtes misjonens støtte til afrikansk protest mot deler av kolonimyndighetenes politikk. På den andre siden av kontinentet var Basel-misjonen samtidig i ferd med å offentliggjøre overgrepene som fulgte i kjølvannet på tysk plantasjepolitikk i Kamerun. På liknende vis spilte de protestantiske misjoner en viktig rolle når det gjaldt å eksponere de tilstander Kong Leopolds regime i Kongo hadde ført til.<sup>18</sup>

Videre forskning er nødvendig for å klargjøre mer presist under hvilke omstendigheter misjonærene sterkest angrep kolonimyndighetenes politikk, og når de anså denne politikk å være uforenlig

17 Illustrerende i så måte er et arbeid om den britiske Rhodesia-misjonær A. S. Cripps, hvis anglo-katolske bakgrunn, Oxford-utdannelse, og preste-erfaring fra en London-slum tilsammen bidro til å gjøre Cripps til en kristen-sosialist og en kompromissløs kritiker både av settlere og det hvite Rhodesia-regimet, se M. Steele: «With Hope Unconquered and Unconquerable: Arthur Shearly Cripps, 1869–1952» i Ranger og Weller, op. cit., s. 152–174. Se også min analyse av den norske misjonær Nils Astrups avvikende og kritiske holdning til britisk politikk overfor Zululand i 1880-årene i T. M. Børhaug: «Imperialismens kollaboratorer? En analyse av norske misjonærs holdning og rolle under den europeiske etableringsfase i Zululand 1873–1890», hovedoppgave i historie, Universitetet i Trondheim, høsten 1976, s. 137–145.

18 Se M. Wright: *German Missions in Tanganyika, 1891–1941*, Oxford 1971, E. Hallden: *The Culture Policy of the Basel Mission in the Cameroons, 1886–1905*, Lund 1968, og D. Lagergren: *Mission and State in the Congo*, Lund 1970.

med afrikanske interesser. En tese går f. eks. ut på at forholdet mellom misjon og kolonimakt var dårligst i områder hvor misjonærene tilhørte en annen europeisk nasjon enn den kolonimyndighetene utgikk fra.<sup>19</sup> En må også kunne anta at det var større grunn til misjonærprotest i settler-territorier enn i andre koloniområder.

Et av nasjonalisthistorikernes ankepunkt mot misjonen har vært at den opptrådte hånd i hanske med kolonimyndighetene når det gjaldt å legge hindringer i veien for framveksten av afrikanske politiske bevegelser, særlig i mellomkrigstiden. Ironisk nok er det mye som tyder på at det var de misjonærer som stilte seg mest kritiske til koloniadministrasjonen som også viste seg flinkest til å nøytralisere afrikansk protest, dvs. til å kanalisere protesten over i spor misjonærene anså for å være mer «konstruktive». Et godt eksempel i så måte er Archdeacon W. E. Owens aktiviteter i Kenya. Settlerne regnet ham for å være rendyrket kommunist og kalte ham bare for «Archdemon» Owen. For Owen var imperiet et eneste profittapparat. Han fordømte derfor i klare ordelag det han kalte for «utenlandsk utbytting av jorda», på samme måte som han kritiserte kolonimyndighetene i Kenya for å være altfor ettergivende overfor de europeiske settlers krav. Det var takket være afrikanernes positive vurderinger av slike holdninger at Owen ble i stand til å omforme den politiske aktive «Young Kavirindo Association» til å bli den moderate og velferdsorienterte «Kavirindo Taxpayers Welfare Association».<sup>20</sup> Videre forskning vil vise om misjonærene også andre steder spilte den samme avsporende rolle med hensyn til framveksten av afrikansk nasjonalisme.

Selv om det er blitt gjort lite forskning omkring misjonens forhold til de politiske masse-nasjonalistbevegelser i perioden etter 1945, synes en del foreløpige studier å antyde at slike bevegelser provoserte fram endrete misjonærholdninger. I frykt for å bli overflødiggjort i et miljø av anti-europeisk nasjonalisme fant katolske kirkeledere i Kongo det tilrådelig å bryte den nære kontakt med koloniregjeringen som hittil hadde vært vanlig, samtidig som det ble sørget for fortgang i afrikaniseringen av kirkehierarkiet. En liknende politisk justering synes å ha funnet sted i Rhodesia, hvor

19 T. O. Beidelman: «Social Thought and the Study of Christian Missions» i *Africa*, Vol. 44, July 1974, s. 235-249.

20 J. M. Lonsdale: «Political Associations in Western Kenya» i Rotberg og Mazrui, op. cit., s. 589-638.

til og med den hollandsk-reformerte kirke på 1970-tallet begynte å innta en nøytral holdning til dagens politiske stridsspørsmål.<sup>21</sup>

Forskningen omkring den politiske betydning av misjonsvirksomheten i kolonisituasjonen tyder på at det er nødvendig å bli mer oppmerksom på nyansene i misjonærenes opptreden, og at det er behov for en ytterligere presisering, systematisk og komparativt, av misjonærenes holdninger og roller.

### *Misjon og kulturell og samfunnsmessig endring*

Det er etterhvert blitt et aksiom at misjonærene gikk inn for at afrikanerne måtte godta vestlig kultur for å bli kristne. Kritiske røster har framhevet misjonens kulturenbrytende effekt, mens forsvarere av misjonen har vurdert vestliggjøringsprosessen som et ledd i en påkrevet sivilisering av primitive naturfolk. I det siste har man imidlertid funnet grunn til å undersøke på nytt i hvor stor grad misjonen egentlig bidro til afrikansk sosiokulturell endring. F. eks. er det et påfallende faktum at tilstedeværelse av misjon alene sjelden førte til gjennomgripende afrikansk samfunnsendring. Det var først etterat kolonistyret var etablert og en økonomisk hamskifteprosess påtvunget afrikanerne, at en endringsprosess virkelig kom i gang. Misjonen har nok utvilsomt tjent som katalysator for disse endringer, men kan likevel knapt betraktes som uavhengig endringsfaktor.

Eksempelvis kan nok misjonen krediteres å ha påvirket utformingen av, og spesielle karaktertrekk ved, den afrikanske utdanningselite. Men misjonen fortjener neppe likevel hele æren for å ha skapt denne viktige sosiale gruppe. Det vil i denne sammenheng være interessant å få undersøkt om elitedannelsesprosessen skilte seg merkbart ut i områder hvor regjeringsskoler dominerte sammenlignet med områder hvor misjonen alene hadde hånd om utdanningsvesenet. Nyere forskning fra Malawi synes å tyde på at visse misjonsselskap, i dette tilfelle de katolske og hollandsk-reformerte kirker, bidro meget lite til framveksten av en moderne afrikansk elite. Disse forskere har kritisert både imperiehistorikerne

21 Se M. D. Markowitz: *Cross and Sword*, Stanford 1973, s. 144–164, og Daneel, op. cit., s. 243–244.



og den nasjonalistiske skolen for å ha overvurdert og overdrevet misjonens moderniseringseffekt.<sup>22</sup>

Videre synes det klart at den endring som fulgte i misjonens kjølvann slett ikke alltid ble så oppløsende politisk og sosialt, og heller ikke så psykologisk traumatisk, som den vanlige forestilling om «the lonely African» gir inntrykk av. Blant Tswana-folket i Botswana, hvor kristendommen fra første stund av ble knyttet til det politiske lederskap, førte kristendommens innførelse verken til noe fundamentalt brudd i Tswana-folkets politiske enhet, og ei heller til noen «detrabalizing» av de kristne konvertitter.<sup>23</sup> Andre studier av kulturendring i Sør-Afrika og Tanzania har vist det samme. I ingen av de studerte samfunn er de kristne blitt utskilt som en egen sosial gruppe, skarpt isolert fra de andre medlemmer av det tradisjonelle samfunn.<sup>24</sup> Er det mulig at en forsåvidt forståelig vektlegging på konflikt og brudd i moderne afrikansk historiografi har ført til at forskere har oversett elementer som har overlevd, og endringer som verken var dramatiske eller oppløsende? Misjonsmaterialet frambyr i så fall en ideell kilde til klarlegging av nyansene i forholdet mellom kontinuitet og endring i de afrikanske samfunns kulturelle og sosiale historie.

Ved siden av en nyvurdering av misjonen som uavhengig endringsfaktor, er det også behov for en nyvurdering av misjonærenes motiver og hensikter. I hvilken grad ønsket de selv å stimulere til modernisering og endring i vestlig europeisk retning? En studie fra Kongo konkluderer med at katolske misjonærer der idealiserte afrikanernes landsbyliv og fordømte slike moderne aspekter som urbanisering og industrialisering. For dem var byene fulle av verdens ondskap og gudløshet, og da foretrakk de langt heller afrikansk provinsialisme, noe som i sin mest ekstreme form førte til en avvisning av vestlig sivilisasjon og til kulturell askese.<sup>25</sup> Denne ambivalente holdning til moderne vestlig kultur bør ikke forbause, for en av hoveddrivkreftene bak misjonsvirksomheten var utvil-

22 Se I. Linden: *Catholics, Peasants and Chewa Resistance in Nyasaland, 1889–1939*, Berkeley 1974. Kortfattet omtale av det samme hos Birgitta Larsson, op. cit.

23 I. Schapera: «Christianity and the Tswana» i S. and P. Ottenberg (red): *Cultures and Societies of Africa*, New York 1960, s. 489–503.

24 Se M. Murphree: *Christianity and the Shona*, New York 1969, s. 160, og R. Tanner: *Transistion in African Belief*, Maryknoll 1967, s. 100.

25 Markowitz, op. cit., s. 13.

somt ønsket om å flykte bort fra rasjonalismen og materialismen som preget den urbaniserte europeiske samtid. Derfor næret også mange misjonærer en velbegrunnet frykt for at kontakten med vestlig kultur ville «detribalize» deres konvertitter mer enn ønskelig var.

Nært knyttet til slike følelser, hadde det også etterhvert vokst fram en slags motvillig respekt for visse generelle verdier og strukturer ved afrikansk levemåte. Sammenlignet med europeisk sekularisme foretrakk mange misjonærer afrikansk religiøsitet, om enn ikke i alle detaljer. Man visste å verdsette afrikanernes sterke slektskapsbånd og kollektive samarbeidsånd, om man enn ikke godtok polygami og stammefeider. Likeledes harmonerte det med misjonærenes eget verdi- og normsystem at det ble utøvet sanksjoner mot folk som brøt med tradisjonell skikk og sedvane, om enn blodhevning og rettergang ved tortur selvfølgelig ikke kunne tolereres. Følgelig hadde misjonærene ofte en forestilling om at det tradisjonelle afrikanske samfunn, når dets mest barbariske aspekter var ryddet av veien og kristendommen etablert, ville representere et langt mer ønskelig kulturalternativ og en bedre basis for framtidig utvikling, enn det den stadig mer sekulariserte, urbaniserte og industrialiserte europeiske samfunnsmodell gjorde.<sup>26</sup>

Dette syn blir bekreftet når en undersøker bakgrunnen for afrikansk protest mot misjonen. Det viser seg at denne hadde minst like mye sin årsak i motstand mot misjonens forsøk på å begrense afrikanernes adgang til den vestlige sivilisasjons kulturgoder, som den skyldtes misjonens angrep på tradisjonell afrikansk kultur og levemåte. I Kenya var slike protester f. eks. rettet mot misjonærenes forbud mot bruk av europeisk klededrakt, forbud mot at afrikanske ansatte drev handel «på si», motvilje mot å gi engelsk-

26 I min hovedoppgave i historie har jeg framhevet NMS-misjonæren Lars Larsen og særlig Schreudermisjonæren Nils Astrup som eksponenter for slike misjonærholdninger, se Børhaug, op. cit. I anmeldelsen av nevnte hovedoppgave i *Norsk Tidsskrift for Misjon*, nr. 2, 1977, har O. G. Myklebust påvist at også biskop H. P. S. Schreuder hørte med blant dem som hadde stor forståelse for den tradisjonelle zulukulturen. Dette understøttes av N. Ethirington i artikkelen: «Social Theory and the Study of Christian Missions in Africa: A South African Case Study» i *Africa*, Vol. 47, No. 1, 1977, s. 36, hvor Schreuder nevnes som eksempel på en misjonær som fant kristendommens innførelse forenlig med Zulustatens fortsatt uavhengige eksistens, i alle fall forut for Zulukrigen i 1879.

undervisning, og generell mangel på vilje til å utvikle en høyere undervisningsstandard.<sup>27</sup> Det var med andre ord afrikanerne som krevde et større og bredere tilbud av moderne europeiske kulturelle, utdanningsmessige og økonomiske muligheter enn den misjonærene var villige til å innrømme dem.

### *Konklusjon*

Forskningen omkring kristen misjon i Afrika viser at det er behov for mer eksplisitte sammenlignende studier før man kan gjøre opp status for misjonsvirksomheten. Hvilke former for misjonskristendom var mest åpen for dialog med, og tilpasning til, tradisjonell afrikansk religion? Hva er hovedvariablene som forklarer forskjellene i misjonærholdningene i koloniperioden? Hva ble konsekvensene av ulik misjonsstrategi? Kanskje vil slike inter-afrikanske komparative studier en dag bidra til en global komparasjon som kan forklare kristendommens suksess i Afrika kontra dens relative fiasko i Asia.

Til avslutning kan det slås fast at så lenge misjonsstudiet fortsatt er i stand til å kaste nytt lys over, og bidra til diskusjon omkring, slike viktige emner som afrikansk religionshistorie, politisk utvikling og sosial endring, vil det fortsatt utgjøre en sentral del av det afrikanske historiske landskap.

27 R. W. Strayer: «Missions and African Protest» i *Protest Movements in Colonial East Africa*. Syracuse: Program of Eastern African Studies, 1973, s. 1–37.