

MISJONSVIRKSOMHET OG IMPERIALISME

av

GUTORM GJESSING

Denne artikkelen er et foredrag som professor Gjessing holdt i Studentersamfundet i Oslo 26. oktober 1957. — Red.

La meg med én gang si at dersom noen skulle ha kommet her i håpet om å høre et friskt og kvast åtak på misjonærene våre og arbeidet deres, vil de bli skuffet. Titelen kunne jo ellers høres håpefull ut, kan hende ett og annet av det jeg har skrevet tidligere óg. I hvert fall vet jeg at et avsnitt i «Krigen og kulturene» er blitt mistydd i den leia. Men det ville være langt fra meg å angripe misjonærene, til det kjenner jeg for mange av dem personlig. Naturligvis fins det stupide misjonærer, som det fins stupide mennesker i alle yrker. Men så lenge kristen hedningmisjon har vært drevet, har det óg vært nok av fine og kloke, vidsynte og tolerante misjonærer med vilje og fin evne til innleving i de kulturformene de har arbeidd i, — ikke minst jesuittmisjonærene fra 1500—1600-årene, sånn som Madura-misjonærene i India, italieneren Matteo Ricci i China og mange, mange andre i Asia, Afrika og Amerika. Men vi finner dem óg mellom protestantiske misjonærer; av dem jeg kjenner personlig, er det kan hende særlig mellom China- og Madagaskar-misjonærene at en møter disse fine og kloke, kunnskapsrike menneskene med et religiøst vidsyn som mangan en hjemlig prest eller annen predikant kunne misunne dem.

De rikeste — i hvert fall de mest umiddelbart iøynefallende — fruktene av deres vilje til innleving og innføling finner en i den imponerende innsatsen i etnografi, religionsgransking og språkvitenskap som vi kan takke misjonærer for. Jeg tenker på Codringtons navngjetne verk «The Melanesians», hvor begrepet «mana» først ble klargjort, på sveitseren Junod som

professor Evans-Pritchard, Oxford, kaller «the author of one of the finest anthropological monographs yet written»,¹ eller på englenderen Edw. Smith som for ikke mange årene sia var president i det tradisjonsrike «Royal Anthropological Institute» i London. Fra vårt eget land tenker jeg, blant mange andre navn, på Skrefsrud, Bodding, Karl Ludv. Reichelt og Otto Chr. Dahl. Så det være langt fra meg å angripe misjonærene.

Jeg har ikke tenkt å angripe i det hele tatt. Men det hindrer jo ikke at jeg i mange punkt er uenig med enkelte misjonærer, som f. eks. når Ina Corrinne Brown åpnet et foredrag om «The Anthropological Approach» på en misjonskongress i 1946 med følgende: «Det er ikke etnografens sak å fortelle misjonæren hvordan han skal gjøre sitt arbeid. På mange måter nærmer etnografen og misjonæren seg folk med andre kulturformer fra svært ulike synspunkt. Misjonæren har noe å gi andre folk og han tror dette er av høyeste verdi; etnografen er først og fremst opptatt av å finne ut hva dette andre folket finner verdi-fullt.» Det forekommer meg at det nettopp derfor skulle være grunn til å lære av etnografen. Men det som er riktig i denne uttalelsen er at misjonen kan bli vurdert fra heller ulike synspunkt, — som nesten ethvert inter-kulturelt spørsmål.

Misjonen kan bli sett fra tre, nær sagt motsatte, moralske synspunkt: Det religiøst imperative tar hverken omsyn til motivene for handlingen eller til de følgene den får for dem den går ut over. Her gjelder bare det kategoriske «Du skal!» eller «Du skal ikke!» Den kan bli sett fra et sinnelagsetisk synspunkt, hvor en bedømmer verdien av den ut fra de intensjoner misjonæren har uavhengig av de følgene den får for de folkene som blir gjenstand for virksomheten. Dette er da fru Browns synspunkt. Eller en kan vurdere den fra et konsekvensmoralisk synspunkt som legger vekta på de følgene den får, kulturelt og sosialt, et synspunkt som nærmer seg sterkt det Bernard Shawske paradokset: «Du skal *ikke* gjøre mot andre hva du vil at de skal gjøre mot deg, — for de kunne ha en annen smak!» Denne motsetningen vil vel en etnograf snarere formulere slik at en kulturform kan bli sett *utafra* eller *innafra*,

etter som etnografen ikke godtar postulatet om et universelt moralsystem, en «Guds lov». Han vil vel ikke — bør i hvert fall ikke — nekte for at enkelte moralbud kan ha universell gyldighet fordi de er gått ut fra nedarvete, almenmenneskelige instinkt, drifter eller hva en nå vil kalle det. Men jamvel de vil til en viss grad være formet av hele det samfunnskulturelle mønsteret.

Framom alt vil den moderne etnografen se spørsmålet funksjonelt. Han vil undersøke den funksjonen det religiøse har i hele den samfunnskulturelle veven ut fra det synet at alt henger i hop i gjensidig samvirke. At, med andre ord, det økonomiske, sosiale, politiske og religiøse former hverandre i et gjensidig samspill.

Ut fra et slikt syn vil etnografen være i stand til å sette misjonsvirksomheten inn i en videre sammenheng — en sammenheng som nok vil kaste et annet lys over den enn de fleste misjonærer er oppmerksomme på, men et lys som unektelig er høyaktuelt i denne tida da den gamle formen for imperialismestrir en fortvilt og nederlagsrik kamp for sin eksistens, mens nye former for den kjemper seg fram både fra Vest og Øst samtidig som de koloniale og halvkoloniale landene reiser seg, det ene etter det andre, for å kaste av alt som heter fremmedåk. Og mitt oppdrag i kveld ligger nettopp i å prøve å belyse litt av forholdet mellom misjonen og imperialismen, å undersøke i hvilken grad det gamle ordet «*cujus regio ejus religio*» (den som har herredømme over området han bestemmer òg dets religionsform) gjelder i kristen misjonsvirksomhet, — det ligger ikke i å angripe.

Det som er aktuelt her i landet, er da først og fremst den protestantiske misjonen, for likesom den katolske misjonsvirksomheten alltid har tatt andre former enn den protestantiske, så er de to òg vokst fram av ulike forutsetninger.

Når en tenker på den kategoriske misjonsbefalingen i Matteus-evangeliet: «... gaa derfor ud og gjør alle Folkeslag til Disciple, idet I døber dem i Faderens og Sønnens og den Hellig-

Aands Navn, . . .» (Matt. 28, 20), er det unektelig merkelig hvor seint protestantisk misjon kom i gang. Hverken Luther eller Calvin var det spor interessert i hedningmisjon. Calvin hånte tilmed Pavekirka for dens verdensrobrertrang. Den kristne hadde ikke rett til å drive misjon mellom hedningene, sa han. Det var *unius opus Dei* som den kristne ikke hadde noe med å legge seg opp i.² Og både han og Luther var mye mer interessert i den nasjonalismen de begge var med om å kultivere fram.

Jeg må tilstå at jeg ikke er kyndig nok i den tidlige calvinistiske eller lutherske teologi til å vite om allerede Calvin og Luther hadde latt misjonsbefalingen bli gjenstand for den kritiske analysen moderne teologi har gjort — også misjonsteologi. Det har nemlig blitt ytret alvorlig tvil om autentiteten av denne uttalelsen, enda om denne tvilen sjølsagt er svært langt fra enerådende. Personlig tør jeg ikke ta noe standpunkt, men refererer her en artikkel av den amerikanske misjonsteolog dr. Smart, i propagandaskriftet «Christian World Mission», og da jeg har inntrykk av at dette er alt for lite kjent, må jeg få lov til å omtale synet hans litt utførlig.

Denne praktfulle klimaksen i Matteus-evangeliet lyder altså: «. . . gaa derfor ud og gjør alle Folkeslag til Disciple, idet I døber dem i Faderens og Sønnens og den Hellig-Aands Navn . . .» Etter dr. Smarts mening kan det praktisk talt bevises at dette ikke er noe ekte Jesus-ord. Bare det at han skal ha sagt det etter oppstandelsen gir i og for seg alvorlig grunn til mistanke, for det viser seg å være tvil om ektheten av alle de uttalelsene Jesus skal ha kommet med etter sin død. For det andre blir dåpen her omtalt som et viktig trekk i Jesu religiøse rørsle. Men en kjenner overhodet ikke til at Jesus har døpt noen, han har heller ikke oppfordret noen til å foreta dåp, eller noen gang ellers ymtet inn på at dåpen hørte inn som ritus i sitt arbeid. Sjøl lot han seg døpe av Johannes for å gi rørsle til Johannes sin sanksjon, men han har aldri ymtet innpå engang at dåpen skulle ha noen plass i hans egen lære. Videre er det her brukt treenighetsformen, «i Faderens og Sønnens og den Hellig-Ånds navn» — og denne treenighetsformen er sikkert

sein. Paulus brukte den aldri; hos ham heter det støtt «i Kristi navn» eller «i Kristus». Treenighetsformen kom seinere, og må være interpolert i Matteus-evangeliet på et seint tidspunkt. De antydningene en finner i Johannes-evangeliet, som i og for seg er uklare, kan óg vanskelig bli brukt som bevis, etter som hele Johs.-evangeliet er gjennomsyret av hellenistisk mysterietankegang, og de andre stedene i de synoptiske evangeliene som en påberoper seg, er også tvilsomme. Dette er da de eneste positive argument en har for at Jesus oppfordret til misjons-virk-somhet.

Og det er mange ting som tyder på at tanken ikke bare var fremmed for ham, men at han tvert om advarte mot den. I Matt. 10, 5-6 sier han såleis ganske utvetydig til apostlene: «Gaa ikke ud paa Veien til Hedningerne, og gaa ikke ind i nogen av Samaritanernes Byer, men gaa heller til de fortabte Faar av Israels hus.» Jeg kan jo ikke her referere alt det stoffet dr. Smart legger fram i denne artikkelen. Det er i hvert fall helt åpenbart at Jesus så sin oppgave mellom jødene. Som han sjøl sier i Matt. 15, 24: «Jeg er ikke udsendt til andre end de fortabte Faar av Israels Hus.» Når han reiste gjennom hedenske områder, tidde han derfor systematisk. Det kom ikke av religiøs provinsialisme, for han omgikkes hedninger og gjorde sine barmhjertighetsgjerninger blant dem som blant jødene, men han talte aldri. Hans menneskesyn var universalistisk nok; men forkynnelsen var helt og holdent avgrenset til jødene.

I virkeligheten var jo ikke Jesus noen religionsstifter. Han tenkte aldri på å bryte med jødedommen. Han var ikke kommet for å omstøte Moses og profetene, sa han, men for å oppfylle dem. Det han gikk hardt og sterkt imot, det var den religiøse og sosiale intoleransen og sjølgodheten, «bekjennelsestroskapen» for å bruke et moderne ord, som gjennomsyrt visse kretser av jødedommen. Den eldste kirka, der iblant apostlene, kjente ingen ting til at hedningmisjonen skulle være noen arv fra Jesus, tvert om var det atskillig strid om spørsmålet og både Paulus og Barnabas fikk såmen høre mye og hard kritikk både før, under og etter apostelmøtet i Jerusalem i år 52. «Til-

synelatende seiret hans motstandere tilslutt», skriver professor Brandrud.³ «Under Paulus' besøk i Jerusalem aar 58 for at overbringe de hedningekristnes kjærlighetsgave fik de ham sat fast. Til Rom, hovedmaalet for hans missionsplan, kom han kun som romersk fange.»

Jeg har altså brukt mye tid på dette. For det tør unektelig være viktig for hele misjonsproblemet at dets evangeliske karakter i det minste er sterkt omstridt. Det religiøst imperative synet på misjonen blir dermed unektelig svekket.

Nå, at de protestantiske kirkene i den første tida hadde nok å gjøre med å konsolidere seiren over papisteriet, er i og for seg naturlig nok. Men først med den Danske-Halle-Misjon som begynte arbeidet sitt i Trankebar i 1706, og grev Zinzendorfs herrnhutermisjon som startet omlag samtidig, kan en snakke om protestantisk misjon i det hele tatt. I slutten av 1700-årene ble metodistmisjonen organisert, men først utover i 1800-årene ble det mere fart i sakene, og den virkelig store misjonsoffensiven satte ikke inn før omkring 1840 og utover med støtt stigende omfang og intensitet, som en direkte og idealistisk konsekvens av antislaveri-kampanjen. Andre faktorer hadde saktens også spilt inn, — Cook hadde puttet øy etter øy inn på verdenskartet og gjennom den franske revolusjonen steg frihetsidéene fram. Frihet, likhet og brorskap! ble det store slagordet og en stor stimulans for protestantisk misjon. Det er ingen grunn til å tvile på at på det bevisste planet var motiveringene bak denne svære misjonsoffensiven idealistiske og menneskekjærlige nok. Misjonen var diktert av et sterkt religiøst betont sinnelagsetisk syn.

Idealismen er alltid sinnelagsetisk. Den setter seg et høyt mål, men nettopp i denne bevisste målorienteringa ligger faremomentene ved den. «Idealister er farlige mennesker!» pleier en venn og kollega av meg å si. Ja, han uttrykker seg forresten gjerne en god del sterkere som han har for vane. Men meninga er nå denne, og grunnen er at i kultur og samfunn har ingen ting én bestemt årsak og én bestemt følge. Enhver handling blir utløst ved at utallige faktorer løper sammen, og handlingen

gen utløser igjen utallige konsekvenser utover nær sagt hele sivilisasjonens formskala. Følgen er at idealisten med sin énsidige målorientering ikke får tak i alle de utrolig mange og mangslungne følgene virksomheten hans etter hvert får.

Men dette er jamvel viktig for de motivene som ligger bak handlingene til idealisten. Den britiske etnografen Radcliffe-Brown sier at dersom en overhodet skal definere årsaker i et samfunn, må en definere samfunnet sjøl.⁴ Det vil si at handlingene gror fram av hele det samfunnskulturelle mønsteret — av hele det mangslungne spillet av verdinormer og idéer som samfunnet er grodd fram sammen med, — det vil i vår situasjon si, den vestlige sivilisasjon, og i stigende grad «the American Way of Life». Men det betyr igjen at det enkelte menneske heller ikke har oversyn over alle de samgripende faktorene som fundamentalt sett bestemmer motiveringene for handlingene våre. Dette gjør naturligvis at den énsidige idealisten i virkeligheten ikke vet hvilke krefter det er som bestemmer hans ideal, — idealene blir rasjonaliseringer av motiv som ligger gravd djupt ned i ubevisste tendenser i tida.

Men ikke engang misjonæren er et overmenneske. Han er barn av sin tid og sin sivilisasjon han som vi andre, det vil si av en sterkt ekspansiv sivilisasjon med en patent overbevisning om at overgang til denne sivilisasjonen vil være til fordel for alle folk. Og mens det altså er helt på det rene at de bevisste motivene bak misjonsvirksomheten var — og er — idealistiske og humane, må vi inn til en mye breiere kulturanalyse for å finne de kreftene som var de drivende den gangen den protestantiske misjonen ble til, og til dem som er det i dag. Dette er da bakgrunnen for det den svenske misjonsteologen, dr. Gustaf Lindeberg sier i boka, «Den evangeliske missionen» fra 1945: «Allt vad vi kalla kultur syntes fullständigt främmande för de folk, bland vilka man började det kristna arbetet. Och även där missionären, såsom i Asiens kulturländer, mötte en andlig odling av högst respektabel ålder, framstod denna för honom såsom i hög grad besmittad av den hedniska religionen och oförmögen att bliva någon verklig kulturmaktt.»

Misjonæren ble ikke bare evangelisk misjonær. Han ble jamvel i høy grad kulturmisjonær, for ikke minst de tidlige misjonærene forkastet alt som hette innfødt sed og skikk som hedensk. Men i samme øyeblikk misjonæren går utover den rent religiøse oppgaven sin, og inn på det kulturmisjonerende, må han sjølsagt være klar over at kulturforskningen gjerne vil ha et ord med i laget.

Så ser vi da også at misjonsvirksomheten er blitt en komplisert og mangslungen affære, og foruten forkynnelsen har vi fått skolemisjon, litteraturmisjon, industrimisjon og legemisjon, for bare å nevne de viktigste formene av dette som også blir kalt «institusjonsmisjonen».

Skolemisjonen ble sjølsagt sett som uforbikommelig nødvendig, og den har fått imponerende dimensjoner. Allerede misjonsstatistikken av 1938 kunne melde om 55 000 protestantiske misjonsskoler, foruten utdanningsanstalter for prester, lærere og leger. Men etter hvert kom misjonen til å stille så store kulturelle omskoleringskrav til de innfødte at de tilmed gikk for langt for mer praktisk innstilte kolonipolitikere, sånn at koloniregjeringene mer og mer tok over kontrollen med dem. Litteraturmisjonen går ut på å sette Bibelen om til misjonsspråkene og spre kristen litteratur, og etter hvert som lesekunnskapen stiger, får den sjølsagt større betydning. Allerede nå er Bibelen blitt satt om til atskillig mer enn 1 000 språk. Industrimisjonen gir yrkesundervisning, for, som misjonsfolk sjøl sier, å oppdra de innfødte til arbeid og gi dem den tekniske kunnskap som kan sette dem i stand til sjøl å vareta sitt lands ressurser. Endelig kommer så legemisjonen som har vært karakterisert som «den universelle kristne kjærlighetens universelt omseggripende konsekvens».⁵

Dette er sjølsagt et grovt skjematisert bilde av denne utrolig mangslungne virksomheten som ikke er blitt enklere ved den rivalisering som er oppstått mellom de heller mange protestantiske sekter og trosretninger, — mellom mer eller mindre offisielle kirker, lutherske og reformerte, — mellom baptister, metodister, mormoner, adventister og hva de nå heter alle sam-

men, — og som alle har sine læremessige og metodiske egenheter. Det er ikke å vente annet enn at det har vært uenighet nok innafor misjonen sjøl. Og det har heller ikke manglet på opposisjon mot «institusjonsmisjonen», særlig fra 1920-årene av, og under siste verdenskrig ble kritikken kvesst til, ikke minst fra de innfødte sjøl. Dette gjør at misjonsorganisasjonene i de seinere årene har vært sterkt opptatt av misjonsstrategien i framtida. Generalsekretæren i «Church of England Missionary Council», Canon Campbell, stilte i 1944 den daværende situasjon på bakgrunn av stillingen et hundreår før. Han fant tre fundamentale ulikheter: 1) Den egentlige pionér-tida er forbi, 2) Det er ikke lenger noen «fjerne» eller fremmede land i verden, og 3) Den store sosiale saka som er vilkåret for misjonsrørsla i våre dager, på samme måten som antislaveri-rørsla var drivfjæra for hundre år sia, er «the cause of world peace, world citizenship, world fellowship». Etter å ha gått gjennom en del av de seinere årgangene av «Norsk Tidsskrift for Misjon» har jeg fått inntrykk av at tendensen mellom norske misjonærer går avgjort i retning av å konsentrere seg om forkynnelsen. (La meg forresten få lov til å komplimentere dosent Myklebust med den fine redaksjonen av tidsskriftet. Det gir et fengslende og allsidig bilde av de skiftende retningene i synet på misjonen.)

Det religiøse kan altså ikke bli forstått isolert fra sin samfunnskulturelle situasjon. Det vil for oss i virkeligheten si det vi gjerne kaller den vestlige sivilisasjon. Og som samfunnets ideal og verdinormer former de religiøse institusjonene og fortolkningen av dogmene, bidrar det religiøse i høy grad til å forme den samfunnskulturelle situasjonen. Her er det ikke noe énsidig, men et gjensidig avhengighetsforhold. I den boka som ganske nylig kom ut, «Økonomi och religion», har den svenske økonomiske historiker Kurt Samuelsson vist at Max Weber så for énsidig kausalt på forholdet mellom protestantisme og kapitalisme i si navnkundige bok, «Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus». Men Samuelsson gjør samme me-

todiske feilen sjøl, når han kommer til at fordi en ikke kan si at protestantismen er årsak til kapitalismen, er det ikke noen sammenheng i det hele tatt. Han innrømmer da også at det nok var en helt generell kultursammenheng: «Påverkade av rikedomens, företagendets och spekulationernas miljö — som gav pengar också åt kyrkorna — började präster och predikanter att hylla kapitalister, företagare och spekulanter som Guds mest älskade barn» (s. 163).

Hverken Calvin eller Luther skapte noen kapitalisme — den var mye eldre, det er nok å tenke på Firenze, Genova eller Venezia, på Genève eller Amsterdam, — eller for den saks skyld, India eller China. Det de gjorde var å gi kristendommen en mer tidsmessig form, det vil si å integrere den i den kulturelle, sosiale, økonomiske og politiske situasjonen som grodde opp, særlig nord for Alpene. Men dermed kom både calvinismen og lutherdommen jamvel til å bidra sitt til å forme om de økonomiske og sosiale systemene. Samtidig bidro de òg sterkt til utviklingen av den moderne nasjonalismen som i sin tur førte til idéen om nasjonalstaten. Slik protestantismen utviklet seg, kom den til å legge stor vekt på felles språk, felles kultur og det felles oppførselsmønsteret innafor de inngruppene vi kaller nasjoner. Lutherdommen allierte seg da òg direkte med kongemakten, dvs. Staten, en allianse vi vet er så sterk den dag i dag. Den amerikanske filosofen, Crane Brinton, har hevdet at der hvor protestantismen ble identifisert med den dominante inngruppekjensla vi kaller nasjonalisme, der forble den den seierrike. Hvor den ikke ble identifisert med nasjonalismen gikk den til grunne. I Frankrike var protestantismen såleis sterk i 1500-årene; men den franske Krone som var sentret for fransk patriotisme, hadde ikke noen interesse av et brudd med Roma, og de fleste franskmenn forbandt ikke protestantismen med franskhets på samme måten som nordtyskeren forbant lutherdommen med tyskhet og hollenderen calvinismen med hollandskhet.⁶ Igjen ser vi at det ikke er noe énsidig årsaksforhold, men at det ene bidrar til å forme — og aksentuere — det andre. Dette er heller ikke uvesentlig, for nasjonalisme kombinert med

en profittsøkende og internasjonalistisk industrialisme må føre til nasjonal maktekspansjon. Denne utpreget nasjonale karakteren av de eldste protestantiske kirkene gir jamvel en del av svaret på hvorfor den protestantiske misjonen kom så seint i sving, og også på at den kom til å kjenne seg så vidt sterkt knyttet til kolonimaktene og deres administrasjon.

Fra slutten av 1700-årene grodde industrialismen fram i nær sammenheng med den økonomiske liberalismen som Adam Smith la grunnen til gjennom sin «Wealth of Nations» fra 1776. Malthus, Ricardo og Stuart Mill styrket slagkraften til liberalismen som satte den økonomiske vinning for individet opp som den naturlige drivkraften i det økonomiske livet. Samtidig gled den filosofiske liberalismen òg mer og mer over i utilitaristisk og hedonistisk lei gjennom Hume, Mill, Bentham og seinere Jevons.

Industrien vokste raskt både i omfang og effektivitet, og frihandelsproblemet ble for alvor akutt utover i 1830-årene, politisk storm ble det fra 1838 av, da Richard Cobden og John Bright fikk startet Antikornlov-ligaen. Fire år etter la Robert Peel og Gladstone fram det første frihandelsvennlige budsjettet, men først med Cobden-avtalen med Frankrike i 1860 hadde liberalismen seiret stort og definitivt. Men, skriver Wilh. Keilhau, «fra 1842 vil det være riktig å oppfatte liberalismen som det seirende samfunnssystem».⁷ Industrien trengte støtt nye råvaremarkeder og avsetningsmarkeder for den støtt stigende strømmen av råvarer. I den første omgangen ikke minst britiske bomullsvarer, det var ikke for ingen ting at den økonomiske liberalismen fikk navnet «Manchester-liberalismen».

Dermed fikk vi det siste store kappløpet om kolonier hvor praktisk talt hele det afrikanske kontinentet ble erobret og store deler av Asia ble kolonier eller halvkolonier. Og koloniene, ikke minst de engelske, fikk nye oppgaver som måtte føre til omlegging av hele kolonipolitikken for å møte de nye kravene. Det kom til å bli et vilkår for økt industriell ekspansjon at det mellom kolonifolkene ble skapt behov for de varene den voksende industrien i støtt større utstrekning maktet å produsere.

Støtt større områder måtte bli åpnet for handelsaktiviteten til industrinasjonene.

Samtidig grodde jamvel utviklingssynet fram i etnografi og sosiologi — dette at all menneskelig kultur utvikler seg langs én bestemt linje fra det enkle, det «primitive» mot det kompliserte og «siviliserte» — og det måtte jo føre til at den sammensatte og innfløkte vest-européiske industrisivilisasjonen ble sett på som det foreløpige topp-punktet på det materielle — og den protestantiske monoteismen på det religiøse planet. (Her gikk altså utviklingen av én eller annen grunn den motsatte veien, fra det kompliserte til det enkle!) Dette falt igjen glatt og lett inn i omlegginga av kolonipolitikken. «Det man trengte», skriver Albert Brock-Utne, «var et livssyn som skapte hederlige, pålitelige og karakterfaste embetsmenn med en klar overbevisning om at de hvites herredømme var til fordel for alle parter, også for kolonifolkene. Den nødvendige teori for et slikt livssyn fant man i *utviklingslæren*, slik som den ble utformet av den engelske etnologi.»⁸

Viktigst i alt dette ble nødvendigheten av å støpe kulturformene i koloniene om, og for å skape de nødvendige behovene ble det sentralt å lære de innfødte å lese og å skrive, så de kunne skaffe seg kunnskap om alle de godene industrien kunne skaffe. For leseferdigheten kunne sjølsagt bli brukt, ikke bare til å studere religiøse skrifter, men jamvel i høy grad til intenst studium av alle de illustrerte katalogene som store varehus nettopp på denne tida lot flomme ut over den ganske verden. Alt dette er sjølsagt alt for komplisert til at jeg kan greie det ut her. På det jordiske planet munnet det ut i Kiplings navngjetne «The White Man's Burden»:

*Take up the White Man's Burden —
Go bind your sons to exile —
To serve the captives' need;
To wait in heavy harness,
On fluttered folk and wild —
Your new-caught sullen peoples
Half-devil and half-child.*

Det å heve denne «half-devil» og «half-child» oppover mot — om nok ikke opp til — våre egne kulturhøyder ble det store og idealistiske målet for den engelske industriherre som for dikter og prest — og for mannen i gata.

I denne situasjonen er det da at misjonsvirksomheten gror fram med eruptiv styrke bort imot midten av forrige hundreår med sitt sterke krav om kulturendring som det gikk fram av det jeg siterte fra dr. Lindeberg. Igjen vil jeg peke så sterkt jeg kan på at hverken ildsjelene i misjonsverket eller alle de kvinner verden over som har strikket strømper i kvinneforeningene, hadde den fjerneste anelse om at de gikk industriens og imperialismens ærend. Men det er ofte av kynikeren vi får høre den djupereliggende sannheten. Og Stanley var i sannhet noe av en kyniker. Han holdt en tale i Manchester Handelskammer i 1877, der han hevdet at det var nødvendig å omvende negrene i Kongo, ikke bare til evangeliet, men også til en anstendig påkledning. For, sa han, dersom det lyktes å få dem til å gå anstendig kledt — om ikke mer enn om søndagen — ville det bety en merproduksjon av 320 millioner yards Manchesterbomull om året! Dette var jo ei tid da jamvel den européiske kjønnsmoralen — ikke minst den engelske — krevde mest mulig «tildekking».

Og enhver vet hvor nidkjært misjonærene tok seg av kjønnsmoralen på misjonsmarkene, ofte i klimatiske forhold som gjorde de kristne klærne til ei pine — og utvilsomt til større glede for bomullsfabrikantene enn for de innfødte.

Ikke for det, jamvel framtrede misjonærer var klar over korrelasjonen uten å kunne se noe galt i den. Tilmed Stanleys rake motstykke, den store, oppofrende idealisten Livingstone så den, for i sine «Missionary Travels» skriver han at misjonærene og handelsmennene er gjensidig avhengige av hverandre, den ene hjelper den andre. «Neither civilization nor Christianity can be promoted alone», skrev han. Og de misjonærene som fulgte i fotsporene hans omkr. 1875 oppmuntret handelsmennene som en motvekt mot slavehandel. Store forretningskonserner ble grunnlagt i samarbeid med misjonærer med

det bevisste og positive målet å innføre sivilisasjonens velsignelser. Og likesom den svære koloniekspansjonen i siste halvpart av forrige hundreår åpnet svære områder for misjonen, så bante misjonærene ofte veien for imperialistene, som nettopp eksemplet Livingstone viser. Eller for å uttrykke det med den nåværende generalsekretæren i det engelske «Church Missionary Society», dr. M. A. C. Warren, i en høyst leseverdige artikkel i dette tidsskrift (1957, s. 139 ff): «Senere kom den mer spesielt politiske — og med den den kulturelle — invasjon av Østen, uunngåelige resultater av de kommersielle og religiøse foretagender.» Og videre: «Det er nødvendig at vi har det klart for oss at så vel i virkeligheten som i Østens oppfatning var disse fire aspekter uløselig sammenblandet.»

Men misjonsselskapene og misjonærene har sett sin oppgave som så stor og hellig, at det ikke kunne være av vesentlig betydning om misjonen, som i China, så å si lot seg skyte inn i landet med britiske kanoner — nemlig etter avslutningen av den vellykte Opiumskrigen. Jeg vet ikke om misjonen tok aktivt del, men den fulgte i hvert fall like i kjølvatnet på den britiske marinen og begynte virket sitt nettopp i de fem havnene som etter Nankingfreden i 1842 skulle åpnes for britisk opiumshandel. Etter nye konflikter og kriger ble kineserne ved freden i Peking 1860 og konvensjonen i Chifu 1876 tvunget til å åpne landet for misjonen. I Japan var det også Vestens handelsinteresser som bante veien for protestantisk misjon. Den satte inn kort etter at landet var blitt tvangsåpnet for Vestens handel ved Harris-avtalen i 1858, formelt ratifisert først i 1865. I 1946 ble den japanske misjonsmarka gjenåpnet i de amerikanske okkupasjonstroppers regi. «MacArthur ønsket misjonærene velkommen og ga dem prioritet når det gjaldt innreise- og utreisetillatelse», skriver metodistbiskop Odd Hagen i 1954.⁹ Men samtidig skriver misjonsprest Johs. Skauge: «Vi så det i Japan. Da fredstraktaten var undertegnet og de amerikanske troppene vendt hjem, sank temperaturen merkbart også for misjonærene.»¹⁰

I India, derimot, var situasjonen til å begynne med en annen,

for her kom misjonen øyeblikkelig i et bestemt motsetningsforhold til det mektige Ostindiske kompaniet som ikke hadde noen interesse av kristen medvirkning til sin forretningsdrift. Det førte saktens til at misjonen arbeidde tyngre, men også mer uavhengig, slik at den for alvor kunne prøve å realisere drømmen fra de første 1800-årene: ønsket om å gjøre godt igjen noen av Englands forsyndelser mot India. Først etter at Kronen tok over styret av India etter Seapoy-opprøret i 1857, gled misjonen her mer eller mindre bevisst inn i et avhengighetsforhold til Staten. Men det skal sies at i sluttfasen av frigjøringskampen i India tok misjonen et klart standpunkt for frihetskravet til både hinduer og moslemer.¹¹

Det som er det essensielle i dette problemet er for så vidt den kulturpropagandaen misjonen alltid har drevet. Den store danske religionsforskeren, Vilh. Grønbech, har i en essaysamling, «Hvem er min Næste?», skrevet dette om sammenhengen mellom misjonsvirksomhet og vestlig økonomisk ekspansjon: «Videnskabsmandens teori udspringer af praksis. I missionsarbejdet går man ud fra at hedningernes religion først skal udryddes af sindene for at katekismen kan plantes i stedet. Og koloniseringen foregår lige så naturligt på den måde at det vilde folk helt afklædes sin gamle kultur og så vidt muligt gøres til Europæere. Dets livsberettigelse afhænger udelukkende af om det kan gå ind i produktionen, frembringe råvarer, arbejde med på deres forædling og hjælpe med til at sætte dem i omløb. For en del år siden var der en Amerikaner som berejste Østen og ved hjemkomsten skrev en bog om sine iagttagelser. Den rejse havde fremkaldt en fuldstændig omvæltning i ham; han rejste ud med mistillid, om ikke mistro, til missionærene, bekender han, men han havde lært at vurdere deres arbejde særdeles højt. Han havde nemlig set at når en malajboy blev kristen, så vilde han have en fyldepen, og kom han dybere ind i kristendommen, vilde han have endnu flere amerikanske herligheder og sidde på kontor og skrive på maskine. Og hvor missionæren gik frem med evangeliet blev han uden anstrengelse banebryder for amerikanske fabrikker. Det er som

bekendt af de enfoldiges mund man skal høre sandheden.» Skrev Vilh. Grønbech.

Skilnaden mellom protestantisk og katolsk misjonsvirksomhet er klar og sterk. En ser den ikke minst gjennom den katolske misjonsinstruksjonen av 1659 som gjelder den dag i dag. «Gjør ingen anstrengelse for, og overtal på ingen måte folk til å endre deres skikker, dersom de ikke skulle være i åpenbar strid med religion og moral. Gi dem ikke nye skikker, men troen som ikke forakter noen folks seder og skikker, forutsatt at de ikke er umoralske. En ønsker tvert om å se disse skikkene bevart med full respekt.»¹²

Men hos de aller fleste — for ikke å si alle — de folkene misjonen har arbeidd mellom er det religiøse, kunsten, sosiale institusjoner og ervervslivet tvunnet sammen som taugene i et reip, og det er ennå vanskeligere enn i vår analytiske og vitenskapelige sivilisasjon å skille dem ut fra hverandre. Det ene kan overhodet ikke tenkes uten det andre. Derfor har de protestantiske kirkene, som i så utpreget grad er lærekirker og med sin redsel for alt som smaker av synkretisme og panteisme ikke kunnet følge opp her. Men igjen er det kulturpropagandaen under evangelisk dekke som er det sentrale. Og det er den som er den vesentlige årsaken til at misjonærene ble vist ut av Det nye China, likesom de fikk gå hardt gjennom i si tid av metodisten Chiang Kai-shek, for som ekteparet Lattimore skriver i «The Making of Modern China»: «Det er i virkeligheten ikke for mye sagt at hele den protestantiske misjonsrørsla i China gikk mer ut på en omveltning av det kinesiske samfunn enn på å omvende kineserne.» Og dette foregikk helt parallelt med de angrepene den europeiske handelen rettet mot kinesisk kultur for å erobre marked for deres egne varer. Derfor har da også protestantisk misjon opplevd sine største seirer nettopp i traktathavnene, og i det hele i de europeiserste storbyene, mens katolsk misjon har hatt sine seirer på landsbygdene. Og China er langt fra det eneste landet hvor misjonen møter motbør av denne grunnen. Det samme er tilfelle i India og i andre av de nye landene, særlig i Østen. «Den amerikanske misjonær i In-

dia blir automatisk identifisert med det amerikanske våpenhjelp-program til Pakistan», sier dr. Warren.

Det er sannelig ikke til å undres på om ledende protestantiske — og jamvel katolske — misjonskretser kan ha sine bekymrete stunder. For det er ikke nok i dag å finne nye misjonsmarker i de militære, politiske og økonomiske fotsporene til Vestmaktene, slik det ble gjort i Japan i 1946. Det må ei djuptgående omlegging av sjølve misjonsgrunnlaget til. Og det er et spørsmål om de protestantiske kirkene med sine voldsomt sterke lærekrav kan make å gjennomføre den synkretisme som er nødvendig, dersom kirkene på misjonsmarkene skal kunne vokse fram til virkelig nasjonale kirker. Misjonsmyndighetene og misjonærene må med andre ord realisere, ikke bare at det følger ansvar med misjonsvirksomheten — for det gjør de i høy grad —, men at dette ansvaret ikke bare gjelder overfor Luther, men overfor enda høyere makter, — bl. a. de folkene de misjonerer mellom og deres kulturformer, — at det, med andre ord, ikke éngang først og fremst gjelder ærefrykt for den lutherske kirke og dens dogmer, men «Ærefrykt for livet» i den vide meninga Albert Schweitzer la i dette.

La meg til slutt sitere tre uttalelser som kommer fra ulike, men representative hold, og som gir noe felles i misjonens og Vestens holdning i det hele overfor folk med andre religions- og kulturformer. Den første er fra en tale som Mahatma Gandhi éngang holdt i Calcutta for en del kristne misjonærer: «Når dere kommer til India, tror dere at dere kommer til et land av hedninger og avgudsdyrkere, av mennesker som skal omvendes fordi de ikke har den rette tro. Dere går ut fra at den vei dere har gått, er den eneste veien til Gud, og regner ikke med at det dere eier, kan andre nå på annen vei. Å preke er ikke det samme som å ofre seg sjøl, og det avler ofte den falske forestillingen at en er klokere og bedre enn andre mennesker. Men en kristens mål skulle være å bli som Kristus — ikke som en kuli-agent som søker å skaffe kulier til sin herres teplantasje. Den sanne preken ligger i å bli fullkommen, og det oppnår en bare gjennom ydmykhet, kjærlighet og oppofrelse. Jesus

hadde ingen lære, ingen dogmatikk; han prekte aldri seg sjøl. Dere kan ikke preke kristendom uten at dere er som Kristus, og i det høve preker dere ikke kristendom, men Guds kjærlighet — som Jesus gjorde.»¹³ Det neste sitatet kommer fra en gruppe japanske kristne prester fra seks ulike kirkesamfunn: «Misjonærene har ikke ved noe annet skadet kirken i Japan så mye som ved deres villighet til å yte økonomisk støtte og ved deres manglende evne til å se den drepende virkning av det som for dem er gavmildhet.»¹⁴ Endelig er det en uttalelse fra den lærde maori-leder, Sir Apirana Ngata — kulturforsker, advokat og parlamentsmedlem — som sier at de fleste av de mistakene og feilene som har karakterisert forholdet mellom Vestens folk og de fargete, ikke i og for seg er grodd fram av utbytting, men av en mistydd veldedighet som skyldes «den intoleranse, trangsynthet, fordom og intellektuell forakt», som europeerne har vist.¹⁵

Det er ikke vanskelig å se fellesskapet i disse tre uttalelsene.

NOTER

- ¹ *E. Evans-Pritchard*: Social Anthropology, London 1951.
- ² *Max Weber*: The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism, New York 1950.
- ³ *A. Brandrud*: Den kristne kirkes historie, Kristiania 1915.
- ⁴ *A. Radcliffe Brown*: Structure and Function in Primitive Society, London 1952.
- ⁵ *D. Westermann* (ed): Die heutigen Naturvölker im Ausgleich mit der neuen Zeit, Berlin 1939.
- ⁶ *Crane Brinton*: The Shaping of Modern Mind, New York 1955.
- ⁷ *Wilh. Keilhau* i *H. O. Christophersen & Wilh. Keilhau*: Liberalismens historie, Oslo 1939.
- ⁸ *A. Brock-Utne*: Studiet av primitive folk, Oslo 1938.
- ⁹ Norsk Tidsskrift for Misjon 1954.
- ¹⁰ Norsk Tidsskrift for Misjon 1954.
- ¹¹ *Westermann*: l.c.
- ¹² *Westermann*: l.c.
- ¹³ *Pullich*: Et streiftog gjennom Religionernes Verden, København 1957.
- ¹⁴ Sit. etter *Warren* l.c.
- ¹⁵ *R. Lintod* (ed): The Science of Man in the World Crisis, New York 1945.