

VINDUET

ved

ODD KVAAL PEDERSEN

«... en gammel By fuld af Nyt; snæver og kroket, mørk og pietistisk, men frisk og smilende mot det blaa Hav med stolte Skibe og brave Sømænd».

På havnen lå flere skuter, noen skulle på langfart, andre var lastet med fisk og andre varer til havnene ved Nord- eller Østersjøen. Man var i stadig kontakt med det store utland. Byen levde.

Og på land gikk det «nogle faa, som længtede ud . . .»

Slik tegner professor John Nome med Alexander Kiellands hjelp det miljø Det Norske Misjonsselskap ble til i den 8. august 1842. Av de deputererte til den første store misjonssamling i Norge var det neppe mange «som var i stand til å gjøre seg klare forestillinger om betydningen av det verk de nå skulle sette i gang i den norske kirke», kommenterer Nome (i det store verket om NMS, utgitt ved 100-årsjubileet). «Beslutningen om å danne det nye selskap var et tiltak som ble gjort i tro . . . Engstende tanker kunne nok gå gjennom mange av de fromme menns sinn: De var jo egentlig så få — og så fattige på gods og gull de fleste av dem. Deres viten var gjennomgående ikke stor, deres horisont var begrenset, og fremtiden kjente de ikke... Men Herrens forjettelser kjente de: *Han* skulle være med sine alle dager inntil verdens ende. Og han hadde befalt: Gå ut i all verden! Derfor gikk de nå trøstig fra hverandre etter å ha «afsunget en Psalme» og den geistlige dirigent hadde talt «nogle hjertelige Afskedsord».

Hvilke krefter eller retninger som sterkest bidrog til å vekke misjonsinteressen i Norge og å kanalisere denne «interesse» i retning av et bredkirkelig misjonsselskap, har det vært adskillig dispuTT om. I alle fall må det være riktig å si at Det Norske Misjonsselskap ble det første store og tydelige uttrykk for sameksistens mellom retninger i Den norske kirke — retninger som tidligere hadde stått temmelig steilt mot hverandre; den ene og tradisjonelt overlegne hadde endog tydd til maktbruk overfor den annen og underlegne.

Denne første sameksistens er blitt retningsgivende for Det Norske Misjonsselskap. Også den omfattende markering av 125-årsjubileet som det i år er lagt opp til, vil vise at selskapet fremdeles er en bred, kirkelig bevegelse, rommelig i periferien og fast i sentrum, det vil si: åpen mot den store verdens utfordringer og problemer, men fast forankret i Den hellige skrift og den lutherske kirkes bekjennelse.

Omveltning og utfordring

Siden Det Norske Misjonsselskap i 1942 markerte sitt 100-årsjubileum, har verden opplevd omveltninger som fullstendig har endret vårt «verdensbilde», og selv meget nøkterne betraktere bruker i midten av 80-årene dramatiske betegnelser når de taler om den situasjon og utfordring vi står overfor: virkningene av kolonistystemets sammenbrudd, det stadig dypere svelget mellom rike og fattige nasjoner, den voldsomme befolkningseksplosjonen og jordens manglende evne til å gi jordens raskt økende befolkning mat. Oppgavene virker umulige og uløselige, men de har også en annen usympatisk karakter: De er uavviselige.

Menneskelig sett, og alle synbare forhold tatt i betraktning, er også den kristne kirke på vikende front i vår verden. Det er en ubehagelig kjensgjerning å komme trekkende med i et misjonens jubileumsår, men det er nødvendig.

For det første virker befolkningstilveksten i kristendommens disfavør. For det annet: De store verdensreligioner arter seg som *levende* religioner, de viser en større bevegelighet enn noensinne og på forskjellige måter forsøker deres aktive virkegrener å komme det moderne menneske i møte. Neppe kan man i dag tale om noen markant fremgang for marxistisk ideologi i den fattige del av verden, men allerede er det jo et faktum at to femtedeler av jordens befolkning er under kommunistisk innflytelse eller herredømme. For det tredje er det nokså åpenbart at den kristne kirkes innflytelse i vår del av verden — ihvertfall i det ytre — er på retur. Selv om vårt kultur- og samfunnsmønster på avgjørende punkter er positivt bestemt av kristen tro og tanke, blir kirkene i det store og hele betraktet som minoritetsgrupper. (Og innenfor kirkene er det jo på langt nær alle som er seg bevisst ansvaret for at kirkene skal virke misjonerende.)

Disse ytre begivenheter, men ikke alene disse, har medført en ny gjennomtenkning av den kristne misjons motiver, framgangsmåter og mål. En slik ny gjennomtenkning var begynt lenge før verdenskrigen, men den er blitt stadig mer påtrengende aktuell i etterkrigsårene. De ytre omveltninger har vist at vi står ved et vendepunkt i historien. Den epoke som ble innledet med keiser Konstantins syntese av kirke og stat, kirke og folk, kirke og samfunn er slutt. Hva som forener oss i dagens verden som stadig blir «mindre», er ikke noen felles religiøs tro, heller ikke noen felles politisk ideologi, men bestemte ønsker og en bestemt angst innrettet på det dennesidige.

En kommentator i New Statesman treffer det vesentlige når han i nyttårsnummeret skriver at «desillusjonen er karakteristisk for den intellektuelle holdning i de avanserte industrisamfunn». Tredveårenes «lidenskaplig troende» virker i dag patetiske, nesten latterlige. «Ved universitetene, enten det er i Amerika, Storbritannia eller Sovjet-Unionen, er studentene a-politiske, a-religiøse og de har bare hån til overs for systemene». De arbeider for Oxfam eller Fredskorps — beundringsverdige institusjoner som imidlertid utpreger seg ved mangel på ideologi.

Forsåvidt er tiden moden for påstanden om at «Gud er død» og for oppfordringen: «De gode gjerninger skal redde verden» . . .

Disse situasjoner har ført til forskjellige reaksjoner. Utvilsomt er det i dag en

sterk tendens til defaitisme i de kristne kirker og misjoner: Man forskanser seg og blir som en slags kristelige «huleboere» i tussmørke og innbilt trygghet. Vårt vernede miljø det er så fast en borg.

En annen reaksjon er den aktivistiske, den febrile korstogsmentaliteten som også kan bli en form for flukt. Misjonene burde imidlertid ha særlige forutsetninger for å skape et virkelig alternativ til ghettoismens hang til det stasjonære på den ene siden og «korstogenes» utvilsomt velmente, men til tider temmelig hvirvelvindaktige religiøsitet på den annen.

I årenes løp har misjonærer gått ut og blitt forposter for en kirke i bevegelse. Det fremmede ikke-kristne miljøet virker som en utfordring og man inntok det med en holdning som på sitt beste kunne karakteriseres med ord som møte, dialog, identifikasjon, omsorg og i alle ting — medlevenhet mer enn medlidenhet.

Vår misjonssituasjon i 1967 er ikke bare — ikke engang først og fremst — preget av utfordringen fra villnis, ødemark og «primitive egne». Og i årene som kommer må slagordet «lengre ut» byttes med «lengre inn» til de travle bysentra. Det gjelder allerede så tydelig i Østens storbyer, men også i stadig høyere grad i Afrika. Det misjonsromantiske bilde av misjonæren fremstilte ham på ensom vandring over vide vidder eller modernisert: i traust landrover som kunne forsere uveisomme strøk. Vil man imidlertid være realist, må man innrømme at fremtidens store utfordring ligger i byer og tettbygde strøk. I bilkø på asfaltvei kommer man til de steder hvor menneskenes barn bor, og hvor stadig flere av dem kommer til å bo i årene som kommer.

Folkeflytting og urbanisering vil skape helt nye menneskelige sammenhenger. Det er all grunn til å tro at de vil virke like fremmede på mange av kirkens folk som de gamle «hedenske» miljøer. Det er også grunn til å tro at de på mange vil virke like — eller mer — skremmende enn landsbymiljøene. (I virkeligheten har jo meget av omtalen når det gjelder «misjonsmarkenes» mennesker og miljøer vært altfor ansent.)

Misjon og sekularisering

Menneskene i den nye misjonssituasjonen vil, som tidligere antydnet, være preget av en dyptgående sekulariseringsprosess som de kristne misjoner mer eller mindre bevisst har deltatt i og til dels fremskyndet. Meget av misjonsforkynnelsen, særlig i de protestantiske misjoner, har virket til å myndiggjøre mennesket i forholdet til maktene. Man kan glede seg over det eller beklage det, men likefullt er det et faktum at også Afrikas og Asias mennesker i økende grad er ett med oss vestens mennesker i ønsker og angst innrettet på det dennesidige.

I sin bok «Honest Religion for Secular Man» peker biskop Leslie Newbiggin på misjonens rolle i sekulariseringsprosessen, særlig i India.

Da britene begynte oppbyggingen av sitt imperium, hadde de til hensikt å holde intakt den stedegne og tradisjonelle religiøse tro og praksis, fordi man anså dette for å være samfunnets grunnvold. Kristne misjonærer ble holdt tilbake og

til og med en så barbarisk skikk som enkebrenning ble — ikke bare tolerert — men endog beskyttet.

Hvor edle eller uedle britenes motiver enn var, så førte likevel handelen, senere også de nye styreformer, den nye litteratur og kultur, til at de gamle mønstre ble brutt opp. Alt dette sammen med en økende misjonsaktivitet førte til en sekulariseringsprosess som danner forutsetningen for at India i dag kan erklære seg som en sekulær stat oppsatt på å oppnå en videre utvikling etter et sosialdemokratisk mønster.

Bak regjeringens uttalelse om at India er en sekulær stat, ligger det en erkjennelse av at avgjørelser blir tatt og dommer felt uten hensyn til hverken hinduistiske eller islamitiske skrifter og tradisjoner. Spørsmålet om hvorvidt man er hindu eller islamitt er i dag underordnet, ihvertfall prinsipielt. Hovedsaken er ens holdning til problemer som industrialisering, landreformer, barnebegrensning etc., og ens villighet til å sette inn sine talenter for å løse disse, av regjeringen høyt prioriterte, utfordringene.

Med disse antydningene omkring en hovedtendens er selvfølgelig ikke hele bildet gitt. Men som biskop Newbiggin skriver: «Misjonærer i Asia og Afrika har vært agenter for sekulariseringen selv om de ikke var seg det bevisst». I likhet med de første kristne som nektet å bøye seg for gudene og den guddommelige keiser, har de kristne i misjonenes virkeområder brutt med det tradisjonelle samfunn. Deres nye lærdom og innsikt myndiggjorde dem til å sette et spørsmålsteget ved fedrenes tro og oppfatninger av liv og skjebne.

De eldre misjonærer, innrømmer Newbiggin, ville kanskje ha uttrykt dette på en annen måte. De ville ha sagt at det gamle, ikke-kristne samfunn skulle bli omformet til et kristent samfunn. Hva man håpet var å inkludere India i «kristenheten». Slik kan imidlertid ikke dagens misjonær tenke og tale. Og når han vet at den samme prosess lenge har foregått i den gamle «kristenhet» er han nødt til å innrømme at sekulariseringen ikke bare kan bli betraktet som en fiende som må utrykkes.

Biskopen, som tidligere var leder av Avdelingen for Verdensmisjon og Evangelisering (DWME) i Kirkenes Verdensråd, henviser i denne forbindelse til hva Kommissjonen for Verdensmisjon og Evangelisering uttalte om dette på møtet i Mexico høsten 1963, nemlig at «vi som kjenner Bibelens Gud, vet at menneskets voksende herredømme over naturen er Guds gave, men også at det er et tillitsverv som må utføres med ansvar overfor Gud. Guds herredømme er den eneste sikkerhet for menneskets frihet».

For biskop Newbiggin er det et hovedanliggende med denne boken å peke på at sekulariseringsprosessen i hovedlinjene ikke er til å stanse, at det heller ikke er ønskelig at den stanses, ettersom den for millioner av mennesker betyr større frihet, større sikkerhet og et mer menneskeverdig liv. Men det reises dog et spørsmål: Skal teknikken bli menneskets tjener eller herre? Dette er et spørsmål om liv eller død for verden.

Eller for å bruke ordene fra Mexico-møtet: «Vi er kalt til å bestrebe oss på

å nå en klar forståelse av den sekulariserte verden og til å se Guds vilje i denne. Dette betyr at vi må søke å erkjenne hva som er i samsvar med hans hensikt og hva som er under hans dom . . . » (Se forøvrig NOTM s. 1, 1964.)

Biskop Newbigins bok kan sees, om ikke som noe direkte svar til, så ihvertfall i sammenheng med de radikale amerikanske teologenes «Gud er død»-påstand og den britiske biskop til Woolwich, dr. John Robinsons bøker. Biskop Newbigin skriver i denne forbindelse: «Jeg har sett nok til å vite hvilken makt ond religion kan være. Likevel er religionen et altfor stort og sterkt element i den menneskelige erfaring til at den uten videre kan bli kastet ut». Biskopens spørsmålsstilling i boken er: «Hva blir den kristnes religion som aksepterer sekulariseringsprosessen og som lever fullt og helt i den verden som Gud har ledet oss inn i?»

Mer enn «skokian»

En god del oppmerksomhet bør imidlertid også rettes mot en av årets bøker på norsk, nemlig Janheinz Jahn's «Muntu — Mot en ny afrikansk kultur» (Dreier). Den norske oversettelsen er en forkortet utgave av den tyske forskerens forsøk på å gi et helhetsbilde av den neo-afrikanske kultur.

Hele Afrikas fremtid, sies det, avhenger av hva som skjer når verdensdelens gamle kulturer støter sammen med den moderne europeiske. Blir afrikanerne sorte europeere eller amerikanere?

Hvis man betrakter kontinentet ut fra hva de fleste eksperter nærmest tar for gitt, nemlig at Afrika ikke har noe annet å gjøre enn å velge mellom to, i bunn og grunn europeiske, modeller — den kommunistiske eller den vestlige, kristelig-demokratiske, så er det vanskelig å forestille seg annet enn at dagens afrikanere vil bli avgjørende bestemt av utviklingen i Amerika, Øst- og Vest-Europa.

Jahn tar det imidlertid ikke for gitt at afrikanerne fordi om de oppgir hakke, pil og bue og vil ha motorploger og geværer, også må oppgi «heksemedisin», polygami og «overtro» — kort sagt hele sin kultur — og gå over til tabletter, monogami og kristendom, eventuelt kommunisme.

I redegjørelsen for sin metode anvender Jahn «skokian» som eksempel. Skokian er en «cocktail» av metylalkohol, kalsiumkarbid, melasse, tobakk etc. som blir drukket i Johannesburgs slum-kvarterer. Hverken i Europa eller Afrika har man noensinne drukket noe lignende. Boernes puritanske avsky for det harmløse, afrikanske ølet og politiforbudet mot å drikke det, tvang den afrikanske befolkning til å finne opp en drikk som kunne fremstilles og lagres i små mengder, som kunne bli ferdig i en fart, som var lett å gjemme og som fremkalte beruselse meget hurtig.

Ifølge Jahn er «belevingen av de afrikanske tradisjoner» ikke skokian, intet selvbedrag, intet berusningsmiddel, men en realitet som spiller en rolle innen politikk, næringsliv, kunst og litteratur. Jahn er tilbøyelig til å kalle det «Afrikas gjenfødelse».

Titelen på boken er et bantu-ord som i alminnelighet blir oversatt med «meneske». I virkeligheten er begrepet ganske annerledes omfattende; det står for

hele den menneskelige sammenheng, både de levende og de henfarne, forfedre og guddommeliggjorte forfedre: guder. Den enhet som overbegrepet Muntu uttrykker er, ifølge Jahn, et av kjennetegnene på den afrikanske kultur hvorav det spesielle kan utledes. Den henviser også til at det finnes en fellesnevner for all forskjellighet i den menneskelige natur.

Den afrikanske kultursammenheng blir imidlertid ikke levende for oss, mener han, før man kjenner grunnforestillingene. Ved hjelp av Voodoo forsøker han å gi en innføring i afrikansk religion, stikkordet Rumba står for en kultursammenheng som spenner fra de kultiske danser over i de hemmelige selskaper og frem til den moderne afro-kubanske lyrikk.

Afrikansk filosofi og kultur

I disse to innledningskapitler er forfatteren mest opptatt av den opprinnelige afrikanske kulturens eksistens i de miljøer den ble omplanted i som følge av den oversjøiske slavehandel. Deretter tar forfatteren spranget til Afrika og beskriver den afrikanske filosofi og kultur med utgangspunkt i de fire bantu-ordene: Muntu — menneske; Kintu — ting; Hantu — rom og tid; Kuntu — modalitet.

Slektskapet kommer til uttrykk i selve ordene, idet ordstammen NTU er den samme for alle kategorier. NTU er den «rene væren», den kosmiske universalkraft, NTU er den kraft «hvori væren» og «det som er» faller sammen.

Muntu omfatter altså både levende og døde, innbefattet hva vi ville forbinde med Gud og åndene. Kintu omfatter de krefter som ikke har evnen til å handle ut fra seg selv, men som bare blir aktive etter ordre fra muntu — død eller levende. Rom og tid faller sammen i kategorien hantu — den kraft som i rom og tid lokaliserer alt som hender — for alt «som er» er kraft og i stadig bevegelse. Vanskeligere blir det imidlertid å fatte modalitetskraften kuntu som en selvstendig handlende kraft. «Skjønnhet» er kuntu, likeså latter. Men hvordan skal man forestille seg latter som en selvstendig kraft — uten at det er noen som ler?

Jahn anskueliggjør tankegangen med et sitat fra en moderne afrikansk forfatter, Amos Tutuola. I «The Palm-Wine Drinkard» beskriver han latteren som kuntu:

«I denne natt lærte vi latteren selv å kjenne, for etter at vi hadde sluttet å le, fortsatte latteren å le i to timer. Og mens latteren fortsatte å le i denne natt, glemte min kone og jeg vår smerte og lo sammen med latteren, for den lo med selsomme stemmer som vi aldri hadde hørt før . . .»

I det følgende kapittel tar Jahn for seg «ordets trolldomskraft». At han her sammenligner og trekker slutninger som sikkert virker teologisk anstøtelige, forhindrer ikke at man kan finne meget av interesse når det gjelder ordets betydning i besvergelse, utdrivelse, velsignelse og forbannelse. Gjennom ordet behersker menneskene tingene og bevisstheten om at alene ordet forandrer verden og derfor forplikter, er et av kjennetegnene på den afrikanske kultur. Da de afrikanske dikterne igjen fikk talens bruk i midten av dette århundre og begynte å uttrykke seg på europeiske språk, fikk de verden til å lytte . . .

Med dette er bare noen få trekk ved Janheinz Jahns fremstilling antydnet. På mange punkter vil hans slutninger nok vekke diskusjon og kanskje motsigelse. Men hans forsøk på en dypere analyse av den afrikanske kultur og filosofi er et nyttig korrektiv i vår tid da Afrika er i sentrum for oppmerksomheten.

Og i tilknytning til det som er nevnt tidligere, kan man spørre: Vil denne «belivingen av de afrikanske kulturer» bli mottrekket mot den sekulariserende innflytelse som vesten og også den kristne kirke har hatt i Afrika?