

AFRIKANSK MARTYRIUM

Ranbemerkinger til en presentasjon av «Jesu Kristi Kirke på jorden ved profeten Simon Kimbangu».

av

ODD KVAAL PEDERSEN

I 1921 dømte en krigsrett i det daværende Belgisk Kongo en 32 år gammel religionslærer, bonde og legpredikant til 120 piskelag og deretter til døden. Dommen ble senere, av kong Albert, omgjort til livsvarig fengsel.¹

Den domfelte forbrytelse besto i at han hadde gjort mirakler, at folk hadde flokket seg omkring ham, og at han sa seg å være i besiddelse av en særlig «åndens kraft». Noe annet bevismateriale mot kongoleseren Simon Kimbangu fantes egentlig ikke.²

Derimot var det en rekke løse påstander om at han og hans bevegelse representerte en trussel mot det belgiske koloniregimet.

Angiverne var romersk-katolske misjonærer og belgiske kolonister, særlig de blant kolonistene som var ansvarlige for tvangsutskrevet arbeidskraft. Men mens misjonærene rapporterte om «faren for en folkelig revolt i Bas-Congo», nøyde kolonistene seg med å klage over at deres hushjelper og «boyer» uten videre hadde stukket av for å delta i Kimbangu-vekkelsen, som var konsentrert om opphavsmannens hjemsted, NKamba i Sentral-Congo.³

Man kan betrakte den såkalte «Kimbanguismen» fra mange synsvinkler. Men ikke minst er den et vitnesbyrd om at brutale former for religionsforfølgelse ikke bare bør forbindes med reaksjoner fra hva man i populær misjonslitteratur kaller «hedenskapets mørke». Det «kristne» Belgias forfølgelse av kimbanguistene pågikk i mer enn 35 år – fra 1921 og frem til kolonioppløsningen ved begynnelsen av dette decennium, og omfattet både arrestasjoner og massedeporasjoner. Simon Kimbangu selv ble holdt fengslet like til sin død i 1951. Han var isolert og i lenker så sent som i 1948. Bare av og til fikk han komme i kontakt med

medfanger eller arbeide i fengselskjøkkenet. En detalj understreker det groteske: en belgisk koloni-tjenestemann som tok et bilde av Kimbangu, ble øyeblikkelig avskjediget og hjemsendt til Belgia.

Men til tross for belgisk press og maktbruk overlevde Kimbangu's martyr-kirke, og den kaller i dag på særlig oppmerksomhet fordi den nylig er blitt medlem av Kirkenes Verdensråd. Dette er i virkeligheten en begivenhet av kirke- og misjonshistorisk betydning. For hele verdens kristenhet blir på denne måten tvunget til å ta opp til ny vurdering både den misjonære aksjon i Afrika, den tradisjonelt afrikanske reaksjon, og det stadig mer utbredte forsøk på å skape en syntese.

Et slikt studium kan komme til å virke smertelig, fordi det kanskje vil avsløre, ikke bare forfølgelser av ovennevnte, brutale karakter, men også en sørgelig utbredt unnfalighet fra de «etablerte» kirkers side når det gjelder forståelsen av «sektene» — i dag de kanskje mest livskraftige og ekspansive religiøse bevegelser på kristen grunn — eller med kristen tilknytning i store deler av Afrika.⁴ Og hvordan man enn vurderer dem, danner de en alvorlig utfordring til de misjonær-dominerte eller, i det minste, misjonær-influerte, kirker som ofte sitter fast i konvensjonalisme eller lar hensynet til den konfesjonelle pertentlighet gå foran alt annet.

Hvem var så Simon Kimbangu, og hva står hans bevegelse for i dag? Var den kongolesiske predikanten og undergjøreren en svermer, en heretiker og oppvigler som fortjente hudstrykelse og henrettelse — som dommen opprinnelig lød på — eller var han et velmenende og gudfryktig Herrens vitne som ikke utgav seg for å være noen Messias, men som bare ville forkynne i ord og handling bibelens Messias: Jesus av Nasaret?

Hva er så Kimbanguist-bevegelsen — eller Kimbanguist-kirken — i dag? Kan den betraktes som en religiøs raritet blant mange andre? Er den en bevegelse som bak et kristelig ytre skjuler en synkretistisk, eventuelt «hedensk» kjerne? Eller er forholdet det motsatte: at dens kjerne er kristen, men at budskapet søkes uttrykt i en afrikansk form?

I

Simon Kimbangu var født i NKamba i 1889. I henhold til den misjonære «felt»-fordeling, fastlagt av regjeringen, hørte denne del av Congo til den britiske baptistmisjon (BMS). Simon var det navn som ble gitt ham da han ble døpt, men hans afrikanske navn — Kimbangu — skulle snarere bli karakteristisk for hans misjon, i det minste hans ambisjon. Det betyr «han som åpenbarer det som er skjult».

Hans foreldre døde da han var ganske liten, og han ble derfor oppfostret hos sin bestemor, som i sin tid hadde utvist usedvanlig mot ved å gi husly for en forfulgt misjonær.⁵ Sin folkeskoleutdannelse fikk Simon i en protestantisk skole, og han giftet seg med en kristen pike. De ble viet i stedets baptist-kirke. En tid arbeidet Simon som katekist i misjonen. Katekist-arbeidet er som regel ulønnet eller lavt lønnet. I de fleste protestantiske misjoner er det en forutsetning at man ved siden av «lærer»-gjerningen skal ha en åkerlapp eller andre muligheter for utkomme, slik at familien sikres det daglige brød og kanskje noen få kontanter. Hans sønner understreket sterkt overfor dr. Marie Louise Martin, forfatteren av den beretning som ga inspirasjon til denne artikkel, at Simon hadde vært en meget beskjeden og ydmyg mann.

Det er all grunn til å tro at sønnene snakker sant. Den forsiktede, omtenksumme (prudent) og ydmyge oppførsel som preget de lavere sjikt innen de puritanske bevegelser i Europa, var idealet også på «misjonsmarken». Og Kimbangu var neppe blitt godtatt som arbeider i kirken (misjonen) dersom han ikke hadde holdt seg til det fastlagte adferdsmønster. Han skulle være et eksempel for de andre.

Men de misjoner som var sprunget ut av de puritanske bevegelser i Europa, var samtidig temmelig «tørre» religiøst sett, i det minste virket de slik på afrikaneren, som tradisjonelt var vant til å uttrykke sin religiøsitet i sang og dans og fremfor alt: bevegelse.

Dette kan i første omgang høres merkelig ut siden charismatiske og endog ekstatiske elementer ofte er til stede i baptistiske

retninger. Her har vi imidlertid å gjøre med et paradoks som sannsynligvis fikk betydning for mange «sekt»-bevegelser og utbryter-grupper, og som utvilsomt gjorde seg gjeldende i forbindelse med Simon Kimbangu utvikling.

I første omgang: Nettopp baptistenes toleranse overfor, og endog åpen godtagelse av charismatiske og andre fenomener i gudstjenesten var sannsynligvis årsaken til at de i begynnelsen gjerne ville betrakte kimbanguist-bevegelsen som en «vekkelse» og inkludere den. Positivt virket selvfølgelig også Kimbangu kamp mot slike afrikanske «udyder» som «magi» og polygami.⁶

Når man tidlig oppgav forsøket, skyltes det nok i første rekke ytre faktorer. Bevegelsen var – eller ble etter hvert – for politisk suspekt til at man turde støtte den. Og dens viltreste yringer ville bare styrke deres romersk-katolske motstandere i deres oppfatning: at protestantiske kirker og sekteriske utskielser i grunnen var ett og det samme; det var bare tale om grads-, ikke om vesensforskjell. Denne oppfatningen gjorde da også den romersk-katolske kirkes representanter gjeldende som argument for sin ganske åpenlyse deltagelse i diskrimineringen av protestantiske misjonærer.⁷

Men når det gjelder baptistenes holdning, gis det også en psykologisk forklaring som har sammenheng med hva man kaller «kultur-kollisjon» («cultural clash»).

I Europa kom de «frie former» som en reaksjon mot det man slagordmessig karakteriserte som «stivnede former» eller «ritualisme» i de «etablerte» kirker. På sitt beste innebar antagelig de «frie» bevegelsene en renessanse for det menneskelige og spontant religiøse, for uhemmet jubel og lovprisning av den «herlige Frelser». Geistlig høyerverdighet, ofte kombinert med tørr ortodoksi eller kald rasjonalisme, hadde ført til en fremmedgjørelse i forholdet til Gud. I de friere forsamlinger og bevegelser ble Gud re-inkarnert som den nære og medlevende for alle «omvendte». Jesus ble den himmelske «ombudsmann» for alle anliggender.

Den nye «inderlighet» som preget «møtene» var imidlertid stort sett kombinert med aktverdighet utad. Forsamlingens medlemmer var – eller ble etter hvert – sett på som omtenksomme,

forsiktlige puritanere (prudent) av sine omgivelser, ofte med det resultat at det stadig sterkere hensyn til ytre aktverdighet virket tilbake på forsamlingens liv og utfoldelse. Under enhver omstendighet ble man etter hvert preget av en «rutinisering av det charismatiske».⁸ Illusjonen om frihet ble imidlertid bevart, fordi formene skilte seg ut fra andre, mer liturgisk bevisste kirkers former.

Men denne polemiske holdningen hadde ingen tilsvarende begrunnelse i den afrikanske sammenheng. For afrikaneren, med den før nevnte sans for rytme og bevegelse, fortonte «møtet» seg som like stivt, eller kanskje endog stivere, enn f. eks. anglo- eller romersk-katolske messer. For å sette det hele en smule på spissen med en kuriositet som antagelig holder stikk: salmer til toner av klassiske komponister eller «sanger» på gamle operette-melodier sier afrikaneren like lite om hvilken tone er den mest «frie». Derimot vil han kanskje finne seg til rette med gregoriansk.⁹

Misjonærene sto med andre ord overfor et dobbelt problem. Møteformen var fra afrikansk synspunkt for «tørr» og skapte dermed et kommunikasjonsproblem. Men det var begrenset hva man kunne gjøre for å bøte på dette problemet på grunn av «møtets» løse struktur. Samværene kunne lett flyte ut siden det ikke ble oppebåret av prinsippfaste medlemmer som kombinerte den åndelige frihet med et disiplinert følelsesliv og puritanerens sans for å bli respektert.

Det fortøner seg derfor riktig å se Simon Kimbangu på bakgrunn, ikke bare av en misjonær rådvillhet frembrakt av en akutt politisk og inter-konfesjonell krisesituasjon, men også i sammenheng med de puritanske, non-konformistiske bevegelsers teologi og menighetsmessige praksis i overgangen fra en polemisk holdning mot det hjemlige, religiøse «establishment» til deres nye og ganske annerledes utfordrende situasjon i Afrika, der de selv ble å betrakte som «etablerte».

Også motiveringen for «menighetstukt» og eventuelt eksklusjon har lett for å virke svevende. Nøkkelordene når det gjelder disiplinære tiltak synes ofte å være aktverdighet («respectability»)

og moderasjon med hensyn til intensiteten i de charismatiske uttrykksformer.

For Simon Kimbangu og hans bevegelse kan man noe forenklet summere det hele opp slik:

1. Simon Kimbangu ble ikke bare tolerert, men endog ønsket velkommen, fordi han kombinerte det charismatiske med et noenlunde disiplinert følelsesliv. Han kunne sies å representere en etterlengtet «vekkelse», samtidig som han var respektabel og tilstrekkelig moderat når det gjaldt utøvelsen av sine nådegave-virkosomheter.

2. Hans tilhengere greide ikke denne fine balansegang mellom det charismatiske plan og det trivielt puritanske og respektable. Kanskje ble også deres leder fanget inn av deres overveldende entusiasme og dermed et bytte for sin egen bevegelse.

Ett av de spørsmål man kan stille er derfor om en eksklusjon av Kimbangu ville ha kommet selv om det politiske press ikke hadde vært der, og selv om baptistmisjonærene ikke hadde behøvd å bevise sin egen aktverdighet overfor de romersk-katolske motstandere?

Imidlertid er det en skjebnens ironi at nettopp det politiske press og de hårdhendte aksjonene skulle komme til å bevirke at kimbanguistene vokste til en folkebevegelse som hemmelig ble holdt intakt til over «uhuru». Uten dette presset kunne de blitt én blant tusenvis av utbrytergrupper – en religiøs raritet for spesialinteresserte antropologer eller missiologer. Ihvertfall ville bevegelsen antagelig ikke fått den universelle dimensjon som idag gjør at den føler seg ett med den samlede kristenhet og søker fellesskap.

II

Det var en natt i 1918, under en fryktelig influensa-epidemi som kostet tusener av kongolesere livet, at Simon Kimbangu fikk sitt kall. Han hørte en stemme si: «Jeg er Kristus, mine tjenere er troløse. Jeg har utvalgt deg til å virke for dine brødre og omvende dem.»

Simon svarte at han manglet utrustning og utdanning, at det

var mange pastorer og diakoner som kunne utføre oppdraget bedre. Men stemmen kom igjen hver natt, og hver gang sto Simon imot. Han var for sky til å våge hva stemmen krevde.

Alene dette tyder på at Kimbangu av naturen ikke var noen svermer av den over-entusiastiske typen. Hans «argument» overfor kallet kan tyde på at han var influert både av hensynet til aktverdigheten og av en identifikasjon med de gammeltestamentlige profeter som ble kalt uten selv å føle seg skikket til å besvare kallet.

Det ser også ut til at Kimbangu hadde det «små-dimensjonerte» samfunnets gudsforestilling som også er merkbart i Det gamle testamente:¹⁰ «For å unnfly stemmen som kalte, dro han til Leopoldville for å søke arbeid. Men også der nådde Kristi stemme ham», skriver dr. M. L. Martin. Hvorvidt han så det som en tilskikkelse eller som et «tegn», skal man være forsiktig med å fabulere for meget over, men ihvertfall var den ytre årsak til at han dro hjem igjen til sin egen by den at han ikke hadde fått lønn på tre måneder.

Om morgenen den 6. april 1921 på vei til markedet følte han seg «mektig kallet» til å gå inn i huset til en kvinne som het Kiantondo. Hun var meget syk, antagelig mentalt forstyrret, og Kimbangu la hånden på henne i Jesu navn og hun ble helbredet. Senere anklaget hun Kimbangu for opprinnelig å ha satt en trolldom på henne, som han nå var kommet for å ta bort.

Men Kimbangu utførte også andre mirakler. Ett av dem var å helbrede et barn som var uønsket av moren, men som faren gjerne ville beskytte.

Disse første månedene i Kimbangus virke er i det hele tatt preget mer av prøvelse enn av triumf. Selvfølgelig gjorde «Jante-loven» seg gjeldende, og den ble i dette, som i andre små-dimensjonerte, afrikanske miljøer, forsterket av angst for at denne mannen, som «trodde han var noe mer enn andre», og som med sine evner skilte seg ut fra mengden, stod i leddtog med overnaturlige krefter som han etter eget forgodtbefinnende kunne anvende både positivt og negativt. Resultatet var at folk, når de møtte Simon Kimbangu, forsøkte å unngå ham.

Situasjonen skulle snart endre seg radikalt, men det kan være grunn til å diskutere nærmere denne første tiden.

Det er all grunn til å tro at Kimbangu på ett eller annet tidspunkt i begynnelsen ble fristet til å bli ren og skjær magiker og sjarlatan, noe som ville ha brakt ham adskillige inntekter og anseelse, uten at han nødvendigvis behøvde å ha kommet i konflikt med myndighetene. Men det er like god grunn til å tro at han motsto denne fristelsen. Hvor meget av de vitnesbyrd som dr. Martin har samlet fra hans nære venner, slektninger og senere tilhengere kan kalles «menighets-teologi», er ikke godt å avgjøre. Det kan virke som om hun til tider overdriver Simons kristelige og moralske aktverdighet, noe som er forståelig på bakgrunn av de mange negativt falske vitnesbyrd som er sagt om ham, men det er ikke dermed akseptabelt fra et historisk kritisk synspunkt.

Likevel er det, som nevnt, grunn til å tro at det bildet hun tegner er korrekt i det vesentlige. En sjarlatan ville neppe ha ventet tre år før han begynte å utføre sine «mirakler». Og denne lange kalls-perioden må også ha virket psykologisk stålsettende, likesom hans «argumentasjon» overfor «stemmen» må ha virket intellektuelt befordrende. Videre hadde oppbruddet fra det tilvante og det frustrerende oppholdet i Leopoldville ganske utvilsomt medvirket til en utvidelse av hans horisont.

Et annet aspekt kommer også inn. De kristne dannet ofte en egen gruppe som sosialt og kulturelt hadde distansert seg fra det tradisjonelle miljø.¹¹ Mange i denne kristne gruppen befant seg nok i en slags Antigone-situasjon,¹² de følte seg dratt både til stammen og den nye sammenheng. Men en tredje-generasjons kristen som Kimbangu hadde sannsynligvis nådd et punkt «of no return». Det betød at hans troverdighet og aktverdighet ble målt utelukkende med den tilstedeværende, misjonære grupperings mål, og at en mangel på moderasjon i utfoldelsen av charismatiske handlinger, ville ødelegge hans kristenstatus, hvilket betød at han og hans familie ville bli uten sosial tilhørighet og dessuten sette på spill sin evige skjebne som de ved kirkemedlemskap var sikret. Livet på den andre siden av graven var en alvorlig sak i de tradisjonelle, religiøse forestillinger, men hen-

synet til det hinsidige liv var ikke blitt mindre viktig etterat misjonæren hadde gitt sine, ofte ganske drastiske, fremstillinger av fortapelsens mulighet og den hinsidige pine. Man må heller ikke se bort fra det rent økonomiske aspekt ved å komme i unåde hos misjonærene ettersom disse i høy grad var skolemestere, stipendutdelere, fattigforstandere og i høy grad også arbeidsformidlere. Med dette er det ikke meningen å insinuere at misjonærene drev bevisst forfordeling av de «vunne» og at deres humanitære innsats var utelukkende strategisk bestemt. Begrepet «ris-kristen» har nok et reelt innhold, men det var nok forholdsvis sjelden en misjonær uttrykkelig gjorde oppmerksom på at de sultne måtte bli kristne for å få mat (eller andre fordeler). Snarere var det afrikaneren som syntes det var rimelig å yte noe til gjengjeld. På den annen side: intet kunne glede misjonæren mer enn en forbedring av hans dåps-statistikk.

Kimbangu var neppe noen «ris-kristen» i banal forstand, men samfunnet omkring misjonen, som hadde både en åndelig og en materiell karakter, var hans eneste. Med andre ord, de bånd som bant ham til misjonen var ikke bare de velsignede, men også de sekulære, de materielle.

Det er lite trolig at Simon Kimbangu analyserte eller definerte klart alle disse hensyn, men det synes nokså klart at de virket inn på hans overlegninger i forbindelse med kallet og besvarelsen av det. Hans utvei dersom han skulle beholde sin kristelige aktverdighet og samtidig være tro mot kallelsen, var en hårfin balansegang mellom det charismatiske og de trivielt puritanske plan. Denne selvkontroll ga imidlertid ytterligere åndelig trening, og den skulle komme godt med både i medgang og motgang.

III

For Simon Kimbangu, den ytre sett beskjedne religionslæreren og småbonden, måtte det virke som en bekreftelse på hans kall og hans følelse av å ha en misjon, når folk etterhvert begynte å strømme til for å høre ham og erfare hans evne til å utføre mirakuløse handlinger. Til tross for at han hadde strittet imot, og

til tross for at omgivelsene i første omgang hadde reagert negativt og utvilsomt stimulert hans tvil om virkelig og rettelig kallelse, var ryktet om denne mektige Guds mann nådd vidt og bredt, og folket flokket seg nå omkring ham.

Antagelig så han det også som en bekreftelse på at «åndene» var tilstrekkelig prøvet, og at kallelsen var genuint bibelsk begrunnet.

Pinsen var kommet til NKamba!

Og det er all grunn til å tro at Simon Kimbangu kjente seg som et redskap for Den hellige ånd, og at han hadde fått rikelig av dens gaver. Men det er høyst tvilsomt om de mange som strømmet til hadde en tilsvarende vurderingsevne, eller hadde brydd seg med å vurdere i det hele tatt. For dem var Kimbangu en røst som ropte i ørkenen, og hans ord og handlinger hadde noe liflig ved seg for de undertrykte kongoleserne. Imidlertid, i denne masse-vandring lå det en god del politisk sprengstoff.

Ingen myndighet hadde kunnet lage stort oppstyr på grunn av en lokal predikant som forkynte og gjorde mirakler. Men tilstrømningen til NKamba hadde en spesiell karakter. Dr. Martin skriver:

«De forlot sitt tvangsarbeid, sine marker, sine hvite herrer, sine kjøkkenjobber og dro til NKamba for å høre den afrikanske profet, som Gud hadde oppreist og gjennom hvem evangeliens fortellinger plutselig ble realiteter for dem. Inntil da hadde de for mange afrikanske kristne bare fortonet seg som «historier» som den hvite mann fortalte. Men nå, gjennom Simons virksomhet, var Kristus blitt «eksistensiell», han var blitt virkelig for dem. De gjenopplevet frelseshistorien. Simon Kimbangu helbredet og prekte evangeliet om anger og tilgivelse uten fortjeneste og verdighet. Det var det sanne evangelium, i enkel form, sentrert om Jesus Kristus som var korsfestet for menneskene og seirende hadde oppstått fra de døde. NKamba ble sentrum for en evangelisk vekkelse som ga gjenlyd vidt omkring.»

Uten det ovennevnte exodus med kolonipolitiske virkninger, ville heller ikke de romersk-katolske «anmeldelser» av Kimbangu hatt den samme effekt. Hvor «katolsk i hodet» den belgiske

kolonipolitikk enn var på dette tidspunkt, ville den neppe ha latt seg bruke til heksejakt eller inkvisisjon – eller en slags siste dagers «mot-reformasjon» mot charismatiske kjettere utgått fra et bare litt mindre kjettersk «gjendøper-samfunn». Proselyttisme («sheep-stealing») var heller ikke nok til å kreve intervensjon. Hva som måtte til var en beskyldning om politisk, anti-kolonial revolt.

De romersk-katolske anklager i denne retning ble som nevnt bekreftet ved anmeldelser som strømmet inn fra farmere og andre kolonister som savnet sine arbeidere, hushjelper og «boyer».

Dessuten var «protestant» en politisk belastet betegnelse. Noen år senere (1928) ble det i romersk-katolske brosjyrer påstått at «de amerikanske misjoners politiske program og Moskvas var identiske, begge hadde som mål å overfalle det belgiske, koloniale regime».¹³

Hvis den romersk-katolske kirkens folk virkelig mente at dette var helt eller delvis sant, er det naturlig at de fryktet en bevegelse som var mer ekstrem enn de amerikanske misjoner.

Til denne diskusjonssammenhengen hører også spørsmålet hvorvidt det var politiske forventninger blant dem som søkte til kimbanguistenes «nye Jerusalem», med andre ord: hvorvidt de var preget av den type politiske forventninger som myndighetene forutsatte.

I denne sammenheng er det all grunn til å spørre hva man legger i begrepene og i hvilken grad man mener den misjonære forkynnelse virket befordrende på de politiske forventninger. Hvor dynamisk virket f. eks. forkynnelsen av Paulus' ord om at der ikke var «forskjell på jøde eller greker, trelle eller fri . . .»¹⁴ Antagelig er det ingen grunn til å tillegge de kongolesere som strømmet til NKamba altfor sofistikerte motiver. Det er heller ikke uten videre sikkert at man uten videre kan overføre Sundklers tese, bygget på erfaringer fra Sør-Afrika, og som går ut på at en utbryterkirke ofte kommer som følge av det politiske systems begrensning av bantuenes avansementsmuligheter på alle områder. Det eneste sted de kan finne anvendelse for alle sine talenter, er i utbrytersamfunnet eller utbryterkirken.¹⁵

Dette virker opplagt riktig¹⁶ i det sør-afrikanske blandings-samfunn hvor politiske forventninger ble vakt tidlig, og dessuten sterkt stimulert av de såkalte «political missionaries».¹⁷ Grunnleggende er kanskje forventningene av samme type, men det er grunn til å tro at de ikke kom til uttrykk med den samme intensitet i Congo som i Sør Afrika, ihvertfall ikke i begynnelsen av 20-årene. Dog synes det å være en kjennsgjerning at jo sterkere innslaget av kolonister er, desto flere utbryter-kirker. Og fordi kolonistene var konstant på vakt mot «nasjonalistiske» bevegelser, gikk bevegelsene ofte i «nativistisk» retning.¹⁸

Kimbanguistene er ofte blitt karakterisert som «nativister», og i den grad bevegelsen — eller avarter av den — etter hvert ble politisk, hører den vel hjemme under denne betegnelsen. Men den har utvilsomt skiftet karakter i de senere år.¹⁹

Ellers er det grunn til å regne med høyst blandede motiver blant dem som strømmet til NKamba. Man fristes bl. a. til å regne med en forvirring når det gjelder beveggrunner og forestillinger av den type som blir så fornøylig skildret i romaner fra ibo-miljøet i Nigeria,²⁰ og som skyldes høyst mangelfull kommunikasjon av det kristne budskap.

Dog må man ta med i betraktningen at kongoleserne hadde lidd meget overlast under det belgiske styret. Protestantiske og romersk-katolske misjonærer hadde nok forsøkt å gjøre noe for å mildne de verste virkningene,²¹ men i det store og hele var deres forkynnelse blir oppfattet som «fortellinger» og paternalistisk preget veldedighet.

I NKamba sto imidlertid kongoleserne overfor en av sine egne, en sterk personlighet som ved siden av å forkynne et relevant budskap, også handlet — akkurat som Jesus hadde gjort det i Bibelens fortellinger. Og i noen få, hektiske uker følte mennesker som ellers ikke ble betraktet som annet enn umyndige «boyer» under en myndig «baas», at endelig kunne de føle seg frie og glade. Og de følte seg forvisset om at en mann med Kimbangus evner ville være sterk nok til å verne sin flokk. Det ville også være rart om ikke dette vakte forventninger av chiliastisk eller eskatologisk karakter.

Dr. Martin skriver meget bestemt at anklagene mot Kimbangu for xenophobia er falske. «Tvert om, han prekte at folk fra alle fire verdenshjørner skulle komme og tilbe med hans disipler.» Hun skriver også at anklagene mot ham om at han oppmuntret folk til å la være å betale skatt, er falske. Dette er trolig riktig, men man kan kanskje tenke seg at enkelte, kanskje mange, var blitt animert til en viss frimodighet som grenset til likegladhet i forhold til de verdslige myndigheter i den atmosfære av begeistring og fremtidshåp som preget dette «nye Jerusalem».

På slike og andre anklager ble imidlertid Kimbangu dømt.

Først til 120 piskeslag, og deretter til døden. Dommen ble senere av kong Albert omgjort til livsvarig fengsel. Som tidligere nevnt var rettergangen og domsavsigelsen å betrakte som en «parodi på alminnelig rettspraksis»,²² men Kimbangu ble sittende fengslet like til sin død i 1951. I 1935 foreslo den daværende guvernør at han skulle løslates. Men antagelig var det erkebiskopen som fikk forhindret dette.

I hele denne tiden — ja, like fra arrestasjonen av — oppførte Kimbangu seg som en virkelig *martyr*.

Han hadde flyktet for arrestasjonen sammen med fem hjelpere og sine tolv «apostler». Seks uker tilbrakte de ute i villniset, og det er tydelig at der «lærte han sine disipler». Tilbake i NKamba overgav han seg uten motstand til myndighetene. Det var da helt klart at Kimbangus linje var ikke-vold. Likevel ble både han og hans følgesvenner utsatt for brutal behandling. De var lenket og fikk ikke mat og drikke på strekningen Nzundu—Thysville som ble tilbakelagt til fots. Imidlertid inntraff det et leit uhell. En av de belgiske soldatenes tjenere ble forarget over den behandling som Kimbangu og hans disipler fikk og ville ta hevn på deres vegne. Belgierne åpnet ild og et barn ble drept. Men ellers var det ikke antydning til uro eller protest. Kimbangu fant seg i sin skjebne. Og foran ham ventet 30 år i fangenskap. Imidlertid skulle den strenge isoleringen få følger som den belgiske regjeringen neppe hadde tenkt seg muligheten av. Han ble et symbol, og i all hemmelighet et samlingsmerke.

IV

I en god del litteratur fremstilles Kimbangu som en «sort Messias».²³ Imidlertid er det grunn til å spørre hvorvidt han identifiserte seg med denne rollen eller om han hele tiden holdt fast ved at han bare var et redskap for den ene Kristus.

Hva Simon Kimbangu personlig angår synes det nokså klart at han aldri gjorde krav på å være noen Messias. Det synes også som hans nærmeste ikke støttet noen slik forestilling. Men det har utvilsomt vært andre som har tillagt han messiansk betydning, særlig etterat en ny, og ytre sett ikke så ulik, sekt oppsto i Franks Congo. (I dag Congo Brazzaville.) Denne sekten utnyttet Kimbangus navn i sin propaganda.²⁴

Men også i den ekte Kimbanguist-bevegelsen er det visse ansatser. Dr. Martin forteller at kimbanguistene snakket om «Den hellige ånd som talte til oss gjennom profeten Kimbangu». Somme tider bruker de betegnelsen «inkarnasjon av ånden i Simon Kimbangu». Slike betegnelser må imidlertid ikke bli mistolket, advarer dr. Martin. Kimbanguistene «lever sin tro... og våre dogmatiske og systematiske formuleringer og termer er fremmede for dem og har svært ofte en mening som er forskjellig fra hva teologer utdannet i vestlige tradisjoner forstår med dem».

At folk begynte å bade i en kilde ved NKamba som Kimbangu hadde anbefalt blinde å vaske seg i for å gjenvinne synet, kan antyde at hans tilhengere var på villspor med hensyn til hans messianitet. Men dr. Martin avviser slike antydninger. Det er også stor forskjell på de renselses-seremonier som zionistene i Sør-Afrika driver med i elvene og den bading som foregår i NKamba. (Kilden er nå utvidet til badebasseng.)

Forøvrig må man kunne si at de belgiske koloni-administratører i høy grad befestet inntrykket av at Simon var i besiddelse av «messianske» krefter. Ved kilden i NKamba, hvor man ba for syke også etter Kimbangus arrestasjon, ble det satt ut militære vaktstyrker — ett av mange eksempler på hvorledes kolonimyndigheters klossethet førte til at de fremmet hva de egentlig ville hindre. Det trenges ikke meget fantasi for å forestille seg hvilket inntrykk det måtte gjøre på kongoleserne at de var under mili-

tær overvåkning når de samlet seg ved kilden og sang sine hwyner ved nattetid. Enkel psykologi vil gjøre det klart at disse mennesker, som i høy grad var preget av den afrikanske «livskraft-filosofien»²⁵ med dens understrekning av styrkemessig overlegenhet som tegn på Guds velsignelse, tilla kildens «makt» og ikke belgiernes «toleranse» æren for at de ikke ble jaget bort.

Man skal heller ikke se bort fra at belgiernes selv, når de hadde oppholdt seg en tid i kontakt med stammesamfunnets religiøse ytringer, ble smittet av dettes syn på fenomenene.²⁶ Belgisk frykt kom med andre ord til å stimulere kimbanguistisk trostyrke, og jo mer frykten gav seg uttrykk i brutale overgrep, desto mer ga de uttrykk for at kimbanguismens ytringer var frykt verdt.

Et annet og mer aktuelt eksempel på en frykt for kimbanguistene som må stimulere tilhengernes tro på at Kimbangu var mer enn et menneske, er en bok som dr. Martin kom over i Kinshasha: «Jesus eller Kimbangu». For dem blant kimbanguistene som søker kristent fellesskap, er bøker av denne type en dyp skuffelse, men for dem som eventuelt vil fastholde at Kimbangu var noe mer enn en profet, virker en slik bok som en bekreftelse. Her antydes det faktisk i titelen at Kristus er en potensiell taper i styrkeprøven med en Kimbangu!

I det hele synes det umulig å finne noe bevis for at Kimbangu betraktet seg selv som noen Messias. Derimot vil man i hele hans oppførsel, også under arrestasjonen og fengselsoppholdet, kunne se en sterk vilje til å etterfølge Kristus. Mon man forveksler enkel, men ekte Kristus-identifikasjon med messianske ambisjoner? Derimot kan man neppe benekte at også de «aktverdige» blant kimbanguistene har gitt utenforstående inntrykk av «persondyrkelse».

Det er ganske spesielle seremonier — om enn ikke magiske(?) — knyttet til det hellige vann i NKamba, og den guddommelige helbredelse ved håndspåleggelse forrettes bare av kirkens leder. Disse seremoniene har en viss sakral karakter som til en viss grad erstatter de ekumeniske sakramenter (dåp med vann og nattverd)²⁷. Hvis man stiller seg kritisk, vil man også tillegge plan-

legningen av det «nye Jerusalem» en viss tendens i retning av messianisme. Portene og trappene som fører opp til et mausoleum hvor Simon Kimbangu's kiste ble plassert i 1960, blir betraktet som et hellig sted. Men dr. Martin forsikrer at det ikke har noe med fedrekult å bestille.

I dette stykke tar hun antagelig munnen for full. Man kan samtykke i hennes holdning — at hun i mausoleet deltok i en takksigelse for den henfarne som hadde gjort evangeliet relevant for sin samtid og for etterslekten — men kan man uten videre utelukke at det er en grunnleggende forbindelse, rent fenomenologisk, mellom tradisjonell fedrekult og denne? Er det ikke elementer av gammel fedrekult også i vår egen sivilisasjon når det gjelder begravelser- og kirkegårdsskikker? Har man ikke når det gjelder fedrekult å gjøre med et almen-religiøst eller almenmenneskelig fenomen? Det mest fruktbare utgangspunkt rent generelt må vel være hvorvidt de forskjellige former for fedrekult kan kristianiseres, og i dette spesielle tilfelle, hvorvidt kimbanguistenes konsentrasjon om mausoleet kan opprettholdes på en slik måte at den holdes innenfor rammen av hva som er kristelig forsvarlig?

På spørsmålet om Kimbangist-kirken er en «sekt» eller en kirke, svarer dr. Martin temmelig uforbeholdent:

«Uheldigvis er kimbanguistene hittil blitt benevnt som en sekt både av romersk-katolske og protestanter... (men) Kimbanguist-kirken er etter vår mening en genuint kristen kirke tilpasset det afrikanske samfunn. Den er hverken «katolsk» — i ordets trangeste betydning — eller protestantisk. Den har sin egen karakter, men den er etter min oppfatning av største betydning ikke bare for Central-Afrika. Den har funnet utveier der misjonskirkene har feilet. Å kalle den en sekt fordi dens læresetninger ennå ikke er formulert og dens sakrament-teologi ennå ikke er utformet, er ukjærlig — for å si det mildt. Hvis noen kirke fortjener navnet «kirke» så er det «Jesu Kristi kirke på jorden ved profeten Simon Kimbangu.» — Den er ikke synkretistisk, fordi den tok avstand fra de nativistiske og synkretistiske grupper som oppsto under forfølgelsesperioden og som brukte

Simon Kimbangu navn, men som innførte en rekke hedenske skikker — så som fedrekult, polygami og magi. Kimbanguist-kirken er ikke redd for å omforme radikalt afrikanske skikker og endog forby dem hvor de ikke er i overensstemmelse med evangeliet . . .»

Dr. Martin er med andre ord tilsynelatende ikke i tvil om at den lenge forfulgte, men nå anerkjente Kimbanguist-kirken fortjener sin plass i det verdensvide kristne fellesskap.

V

Hvordan lever og virker så Kimbanguist-kirken i dagens Congo? Hvilken «inpact» har den i den urolige republikken?

Av dr. Martins fremstilling går det frem at dens tilhengere er meget lovlidige, lederne forsøker ikke å blande seg inn i parti-politikk, selv om bevegelsen er meget opptatt av sosiale og kulturelle oppgaver. Ikke minst har man de siste årene gjort meget for utbyggingen av skolevesenet, en sak som ble særlig aktuell i 1957 da bevegelsen ble offentlig anerkjent og misjonene og de misjonær-dominerte kirkene, på noen få unntagelser nær, kastet ut av sine skoler de barn hvis foreldre åpent var tilsluttet, eller nå sluttet seg til, kimbanguistene. Det er nesten utrolig at noe slikt kunne finne sted så sent som i 1957, men dr. Martin ville neppe ha offentliggjort dette hvis det ikke var sant.

Den endelige anerkjennelse av Kimbanguist-kirken i 1957 er det også av interesse å re-kapitulere forhistorien til, for det ene fordi den viser hvor sentralt kimbanguistene var plassert, for det annet det mot som preget dem, og for det tredje fordi den gir grunn til interessante refleksjoner omkring de positive virkningene av Menneskerettighetserklæringen. Det var nemlig dette charter, med bl. a. belgisk signatur, en kimbanguist som arbeidet i administrasjonen fant og som man senere brukte for å oppnå anerkjennelse. Bevegelsens ledere, som hele tiden var kommet sammen til gudstjenester i all hemmelighet, sendte et brev til generalguvernøren, hvori de stilte ham overfor alternativene — enten å arrestere dem, eventuelt drepe dem, eller anerkjenne Kimbanguist-kirken.

Generalguvernøren gjorde det eneste riktige. Han anerkjente kirken. Dette førte til at tusener av hemmelige kimbanguister forlot de kirkesamfunn de formelt hadde tilhørt og sluttet seg til Kimbanguist-kirken.

Om det menighetsmessige liv i Kimbanguist-kirken gir dr. Martin et meget sympatisk bilde. Kirken har bygget opp et veldig sosialt arbeid i tillegg til skoleutbyggingen og reisingen av kirker. Kirkens husholderskap (stewardship) er preget av «glade givere» («joyful giving»). I tillegg til de ordinære, månedlige ofringer arrangeres det særlige offer-gudstjenester hvor menighetenes folk flokker seg om offer-bøssene til musikk fra hornorkestre eller fløyteorkestre. Likevel er det etter dr. Martins mening behov for hjelp utenfra om kirken skal kunne greie å gjennomføre sine planer. Ofte hindres utviklingen av mangel på fonds.

Mange av prestene følger Pauli eksempel og har et håndverk eller et yrke ved siden av sin prestedtjeneste. Det frivillige, kristne arbeid er vel utbygget, og folk fra alle samfunnslag tilbringer sine lørdags ettermiddager som dugnads-arbeidere. Folk som kommer på besøk blir forsynt med gaver, og neppe noen av kirkens medlemmer tør be om almisser. «I dette stykke skiller de seg gunstig ut fra misjonær-kirkene slik jeg har erfart dem, hvor folk stadig holder hendene frem for hjelp, og få mennesker kommer fram for å tilby sin kirke generøs hjelp.»

Videre anfører dr. Martin: Kirken gir folk en genuin følelse av tilhørighet, den er deres hjem, og den tar seg av det hele menneske. Dette kan vel være grunnen til medlemmenes generøse offervilje. Man finner ingen klar distinksjon mellom sjel og legeme, eller mellom søndags- og hverdagskristne. Uken gjennom møtes de forskjellige grupper innen menighetene, det være seg sangkor eller kirkespillgrupper, kvinnegrupper opptatt av å gi opplæring i elementære fag, barnestell, husstell osv, og alt gjøres på frivillig basis. Kirken har også en sterk avholdsorganisasjon (Blå Kors) – avholdenhet fra alkohol er en forutsetning for medlemsskap. Men organisasjonen er i høy grad utadrettet idet den tar seg av alkoholikere. Kirken sørger også for god og «ver-

dig» underholdning søndags ettermiddag i den hensikt å skape et alternativ til uønskede aktiviteter.

Helbredelse ved bønn og rådgivningstjeneste spiller en stor rolle i kirkens liv. I hver eneste landsby er det en lokal leder som kan konsulteres når noen i familien blir syk eller det oppstår andre vanskeligheter. Denne åpenhet overfor medmenneskers problemer — selv de svakeste og minst «verdige» — finner man også blant kirkens ledere, like til topps.

Landbruksprosjekter etter det israelske kibuts-systemet er blitt etablert for å gi arbeid til unge som er uten skikkelig sysselsetting. Slike «kolonier» finnes utenfor Kinshasa, og flere er under planlegning. Kirken tar seg også av ungdomskriminelle.

Det virkelige problem er selvfølgelig likevel det rent teologiske — fyller denne kirken betingelsene for å bli opptatt i Kirkenes Verdensråd?

Dr. Martin synes ikke å være i tvil: man har å gjøre med en virkelig kirke. Og etter hennes mening har den grepet det vesentlige, selv om den ikke har begrepet alt når det gjelder fylde av den økumeniske arv.

Fra et misjonssynspunkt bør man utvilsomt følge utviklingen med adskillig interesse og sympati. Antagelig har man her å gjøre med en martyrkirke — i det minste martyrer for *sin* tro. Og deres lidelser var frembrakt, ikke av diktatoriske tyranner, ikke av anti-kristelige kommuniststater, men av representanter for det «kristne» vesten, av den belgiske kolonimakt som i den europeiske sammenheng hyllet demokratiet, men som for å bevare sine posisjoner i Afrika eklatant satte seg utover disse ideer og idealer.

Men interessen må selvfølgelig ikke konsentreres om dette å finne «imperialistiske» skurker. Snarere er det vesentlig at vi ser hva vi kan lære av denne kirken som unektelig har sine særegenheter, men som søker vårt fellesskap.

Den økumeniske bevegelse har med sin avgjørelse skrevet kirkehistorie.

HENVISNINGER OG KILDER

¹ Marie-Louise Martin: «Prophetic Christianity in the Congo — the Church of Christ on Earth through the Prophet Simon Kimbangu». 40 sider. Utgitt av Christian Institute of Southern Africa, 1969. Dr. Marie-Louise Martin foreleser teologi ved «the University of Botswana, Lesotho and Swaziland at Roma, Lesotho». Sammen med en sveitsisk kollega tilbrakte hun tre måneder i Congo for å studere Kimbanguist-kirken («Eglise de Jesus Christ sur la terre par le Prophet Simon Kimbangu»). Kirken søkte om medlemskap i Kirkenes Verdensråd og dr. Martin og hennes kollega ble oppfordret av The Moravian Church on the European Continent (Brødremenigheten) å foreta studiereisen. Dr. Martin har tidligere studert inngående sekt-bevegelsene i det sørlige Afrika og er en kjenner av afrikansk teologi og kirkeliv. Hennes brosjyre om Kimbanguist-kirken, som formodentlig bare er opptakten til et større arbeid, ga forfatteren inspirasjon til et noe nærmere studium av tilgjengelig litteratur om denne kirken og til de refleksjoner som kommer til uttrykk i ovenstående artikkel. Den er ikke ment som noen fyllestgjørende presentasjon, snarere som en oppfordring til ny gjennomtenkning av den kristne kirkes holdning til utbryterkirkene og sektbevegelsene i Afrika. De fleste sitater, ikke kildeangitt, henviser til M.-L. M.

² Det var ingen juridiske rådgivere, ingen vitner. Se ellers «La passion de Simon Kimbangu» av Jules Chomé (Presence Africaine, 1959).

³ Beskyldningene vitner også om den angst som naturlig måtte følge belgierens skyldfølelse. Kfr. en rekke rapporter om forholdene i Congo, fristaten som resulterte i en mer — etter den tids tankegang — ansvarlig kolonial status. En oppfordring til bedre forhold i Congo (og India) ble blant annet vedtatt under den første store internasjonale misjonskonferanse i Edingburgh 1910.

⁴ «Sekter» blir etterhvert en mer og mer umulig samle-betegnelse. «Christian Institute» i Sør-Afrika bruker om de kirker som er medlem av deres organisasjon for utbrytergruppene betegnelsen «Independent Churches». Men utvilsomt er noen av gruppene så fjernt fra kristen tro og tanke at de neppe kan kalles kirker etter de godtatte definisjoner. Up to date informasjon om disse bevegelser vil man ellers finne særlig i David B. Barrett: «Schism and Renewal in Africa: An Analysis of Six Thousand Contemporary Religious Movements» (Oxford University Press, 383 sider, 1969). Barrett nøler ikke med å karakterisere bevegelsene som en ny reformasjon. Standardverket om «sektene» eller de «uavhengige kirkene» er ellers fremdeles Bengt Sundkler: «Bantu Prophets in South Africa» (Second edition, published for The International African Institute by Oxford University Press, 1961). Dr. Sundkler besøkte det sørlige Afrika på ny i 1969 og i samtale med forfatteren opplyste han at han siktet på en ajourføring av sine undersøkelser. Av øvrig litteratur kan nevnes det fyldige, stensilerte referat fra en konferanse om «Our Approach to the Independent Church Movement in South Africa» ved Lutheran Theological College, Umpumulo, Natal, 1965, med bidrag av bl. a. Marie-Louise Martin, Axel-Ivar Berglund, Peter Bayerhaus, H.-J. Becken og G. C. Oosthuizen. Av sistnevnte foreligger også «The Theology of a South African Messaiah», (E. J. Brill, Leiden/Køln 1967, 198 sider). Ajourført informasjon finnes også i «Pro Veritate», et tidsskrift nært knyttet til Christian Institute in Southern Africa som under ledelse av pastor D. van Syl nå begynner teologisk undervisning for prester og kirkeledere innen de sør-afrikanske uavhengige kirkene.

⁵ Misjonærens navn var Cameron, og han virket i nærheten av NKamba. Bingangus bestemor hørte at folket sto misjonæren etter livet, og skjulte ham i en hytte. For å skjule sporene hans, strødde hun sandstøv utenfor inngangen.

⁶ En lignende utvikling hadde man i Zambia (Nord Rhodesia) i forbindelse med den beryktede Lumpa-kirken. Fordi Alice Lenchina kjempet mot polygami, magi og andre elementer som etter misjonærenes mening var negative, ble hun støttet av misjonene til å begynne med. Hun laget som kjent 12 bud i stedet for de 10 kristne, ett av dem var forbud mot øldriking. Nærmere om dette i John V. Taylor og Dorothea Lehmann: «Christians of the Copperbelt — The Growth of the Church in Northern Rhodesia» (SCM, London 1961).

⁷ Situasjonen er blant annet beskrevet slik: «They (de romersk-katolske) had no real knowledge of Protestants and no contact at all with them on the religious level, so that they were only too ready to identify all Protestant missionaries with the extreme sub-Christian sects which were as great a trouble to the Protestants as to themselves». Sitert fra Ruth Slade Reardon: «Catholics and Protestants in the Congo», et av bidragene til «Christianity in Tropical Africa», redigert av C. G. Baëta, utgitt for International African Institute av Oxford University Press, 1968.

⁸ Uttrykket er hentet fra Max Weber: «The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism» (Allen & Unwin, London 1930).

⁹ Kfr. Henry Wemans ytringer om afrikansk musikk og hans eksperimenter med afrikanske messer.

¹⁰ Stephen Neill innleder sin «A History of Christian Missions» (Hodder and Stoughton, London 1964) med en klargjøring av dette: «De fleste av menneskehetens religioner er lokale, noen endog bundet til en bestemt stamme... guder kan ikke dyrkes utenfor det område som er deres i den forstand at det ligger utenfor deres beskyttelse.» Når det gjelder henvisninger til GT: Sam. 26.19 og Ruth 1.16.

¹¹ Det finnes en rekke beskrivelser av disse «missionary settlements», men den mest fornøyelige er utvilsomt Dan Crawford's i boken «Thinking Black» (1912) hvor han skriver: «Many a little Protestant Pope in the lonely bush is forced by his self-imposed isolation to be prophet, priest and king rolled into one — really a very big duck he, in his own private pond... Quite seriously, he is forced to be a bit of a policeman, muddled up in matters not even remotely in his sphere». Stephen Neill (i ovennevnte bok) «A History of Christian Mission» kommenterer: «The life in these settlements was orderly, diligent and far superior to anything that the Africans could see in their own villages. Yet this was a ghetto existence, and the increasing reparation of African Christians from their kind could become a grave obstacle to the spread of the Gospel in Congo».

¹² Antigone — Sofokles tragiske skikkelse som rives mellom blodets sterke bånd og den nye orden.

¹³ Ruth Slade Reardon: «Catholics and Protestants in the Congo». Hennes kildehenvisning: de Hemptinne 1929, side 30.

¹⁴ I henhold til Barbara Ward: «The Rich Nations and the Poor Nations (1962) bør denne forkynnelsen vurderes høyt som bidrag til å stimulere likhets-revolusjonen.

¹⁵ Sunkler: Bantu Prophets in South Africa.

¹⁶ Dog polemiserer G. C. Oosthuizen delvis mot Sunkler i denne henseende.

¹⁷ John Philip, John Mackenzi, Michael Scott, Trevor Huddleston, Ambrose Reeves, Joost de Blank m.fl. Kanskje kan man også ta med biskop Colenco og pioneren van der Kemp, sistnevnte giftet seg med en ikke-hvit.

¹⁸ Denne fremstilling er dog noe forenklet, skriver Paul Bohannon i sin instruktive presentasjon av disse bevegelsene i «African Outline» (Penguin African Library 1966).

¹⁹ Av dr. Martins fremstilling får man forståelsen av at kirken har et høyst progressivt politisk syn, selv om den neppe spiller noen direkte partipolitisk rolle. Dr. Martin karakteriserer forholdet til belgierne, som forfulgte kirken helt siden starten, som «mirakuløs». Kirken har klare uttalelser mot ideologier som fornekte Gud og Guds inngripen i menneskenes liv og historie. Videre: The Church has no desire to voice an opinion on political systems which a country ought to adopt. But it rejects any political system which deprives its citizens its fundamental human rights: the liberty of thought, of free expression, of religion and worship, the freedom of the press and the voicing of one's opinion as well as freedom of moving to any place».

²⁰ F. eks. Chinua Achebe: «Things fall apart», «Arrow of God», «Not longer at East». (Alle utgitt i African Writers Series, Heinemann, London, Ibadan og Nairobi.) Også i samme serie: T. M. Aluko: «One Man, One Wife».

²¹ Ved århundreskiftet ble både engelsk og amerikansk opinion bestyrtet over meldinger om den behandling kongoleserne ble utsatt for av belgiske kolonitjenestemenn. Protestantiske misjonærer nølte en stund før de tok affære, men de kom siden med i den omfattende Congo Reform Campaign og bidro aktivt med drastiske øyevitneskildringer. De katolske misjoner benyttet seg mer av diskret representasjon. De var også i en mer delikat situasjon på grunn av sine stats-subsidier. Reform-kampanjen førte til Belgias annekasjon av Fristaten i 1908.

²² Jules Chome: «La Passion de Simon Kimbangu» (Presence Africaine, 1959).

²³ Kfr. f. eks. følgende boktitler: Efraim Andersson: «Messianic Popular Movements in the Lower Congo», Uppsala 1958; R. O. Decapmaeker: «Le Kimbanguisme», i «Devant les Sectes non-chretiennes», Louvain 1961; A. Massamba-Débat, Congo, De la revolution messianique «la revolution politique», Brazzaville 1968. Titlene er hentet fra dr. Martins kildehenvisninger. Se også Lucy Mair: «Nye nasjoner», Gyldendals Fakkeltbøker 1966: «Afrikanske Messiaser» under avsnittet: «Nye religioner».

²⁴ Blant andre Lucy Mair, og dessuten E. Andersson, i følge dr. Martin skiller ikke klart mellom Kimbanguismen og en rekke andre synkretistiske bevegelser som oppsto etter Kimbangu's arrestasjon. «These latter movements use the name of Simon Kimbangu, but are very different in life and teaching from true Kimbanguism», skriver dr. Martin.

²⁵ Kfr. bl. a. Fader Temple: «Bantu Philosophy».

²⁶ En slik virkning påstås å kunne spores i f. eks. Sør Afrika.

²⁷ I denne forbindelse legger dr. Martin til: «In a discussion I had with a group of ministers on this issue, they pointed out to me the greatness of the promise implied in the sacrament of the Holy Communion; for this reason they want to seek an adequate form of worship for this most important sacrament, but they have not yet found it... In spite of this absence of sacraments, I would like to suggest that the whole character of the Church is sacramental...»