

# KULTURIMPERIALISME OG KRISTEN MISJON

av

ODD KVAAL PEDERSEN

## I

På nattbordet i det elegante nigerianske Airport Hotel stod en tysk-produsert radio – like bortenfor et TV-apparat. I øyeblikket spilte man en tysk film. Jeg skrudde på og kom midt inni handlingen som vesentlig utspant seg i et typisk tysk «Nachtlokal». Ved siden av en overbedugget tysker med tyrenakke satt et utringet vesen med vippende øyenbryn og et ansikt som røpet uendelig tristesse.

Da jeg kom tilbake til handlingen igjen etter å ha ryddet på plass i skapet, var den tunge tyrenakken i ferd med å få hele baren over seg. Det var fullt slagsmål: knyttnever mot harde kja-ker, blod i munnviker og knasing i knust glass.

Av en eller annen teknisk grunn forsvant bildet akkurat da, og skjermen ble til bare snøvær. Men et visst glimt satt man igjen med av europeisk kultur-påvirkning i den del av verden.

For noen netter siden i Ngaoundere:

Det var ganske plutselig blitt helt mørkt. Vi så ikke menneskene før de var like foran oss. Gatebelysning fantes ikke – bortsett fra petromax-skinnet fra krambodene i butikk-gaten. Vår kjøpmann har sans for utstilling. På disk, hyller og i kroker under det lave taket er inntrykket påtrengende: tøy-er, ferdigsyde kjoler, lommelykter, parafinlamper, sjokolade, spiker, marmelade, knappenåler, perlekjeder og Bastos – den billige franske sigaretten.

Inne i kramboden satt tre-fire kunder med hodene tett inntil en reiseradio. Språket var afrikansk, men budskapet var kan hen-

de fra Kairo, Moskva, Peking eller Washington. Utenfor butikken fiklet to unggutter med antennen til hver sin transistor. I lyset av en parafinlampe skiftet de bølgelengde og søkte seg fram over skalaen. Snart var det afrikansk musikk, snart Mozart, snart bare en øredøvende skurring. Guttene regulerte lydstyrken da søkeren nådde noe som lignet Beatles. Radioen overdøvet trommene nede fra hyttebyen.

Dette eksemplet på post-kolonial kulturpåvirkning noen grader nord for ekvator kan lett suppleres med flere. Kampen fortsetter om Afrikas — ja, hele «den tredje verdens» — sjel. All moderne media-teknikk er utnyttet, mer og mindre også av dem som representerer det kristne evangeliums stemme i det store virvar av radio-røster.

Ganske ubetydelig, i forhold, virker det at en hvit prest pr. varevogn nærmer seg Cotimanga, en bortgjemt landsby i det nordlige Kamerun.

Der — i Cotimanga — så jeg Hans kirke i Afrika.

Den bestod av fire jordvegger og et luftig tak av strå som ble holdt oppe av to tykke stokker.

Der så jeg Hans tjener dele ut brød og vin til de femten menneskene som ikke skylder Gud annet enn sin tillitsfulle tro — i takknemlighet. Og som derfor er frigjort — til tjeneste.

Der så jeg mennesker bli innlemmet ved dåpen i samfunnet av de hellige. Der hørte jeg Hans budskap forkynt og tolket på mange av Afrikas tungemål.

Synlig fremtrer kirken i en miserabel skikkelse. Det eneste som skiller gudshuset ut fra landsbyens hytter av strå og potopoto er hva verden oppfatter som et nederlagsmerke — to stykker tre spikret i kors.

Av vestens kirkemusikalske skatter har vi skjenket dem «Hvilken venn vi har i Jesus». Av vår kirkekunst et trykk av en gustenblek Kristus. Av vårt kirkesølv et vaskevannsfat i emalje til å forrette dåpen i, og et transportabelt skrin med aluminiumsbegre til å drikke Hans blod av.

Men de hadde egenhendig reist kirken — et stråtak til Guds ære.

Vurdert som kulturimperialisme virket kirken i Cotimanga beskjeden. Men eksemplet kan tolkes i motsatt retning: at den kristne misjon går dypere og lengre inn enn noe annet forsøk på påvirkning.

Bare eliten har fjernsyn, forholdsvis få har radio, de færreste leser aviser. Men svært mange, antagelig et solid flertall av verdensdelens innbyggere, er før eller senere blitt konfrontert med den kristne kirkes misjon – som tilbud om et nytt liv eller som trusel mot grunnverdiene i det lokale Establishment.

Den kristne misjon står med andre ord sentralt når debatten dreier seg om forskjellige former for kulturimperialisme.

Den kristne misjon – ikke den kristne misjonær.

Jeg tror reservasjonen er nødvendig, selv om den kan virke ulogisk. Den enkelte misjonær er ingen *bevisst* kultur-imperialist. Hans virke er bestemt av et personlig kall som påbyr ham å gjøre noe godt for medmennesket i det fjerne – i Jesu navn. Han oppfatter sin gjerning som uttrykk for en lydighetsholdning overfor et loddrett imperativ: Gå ut og gjør folkeslagene til disipler.

Det medfører at man må samle oppmerksomheten om det samlede inntrykk av kristen misjon. I det monn enkeltpersoners arbeid trekkes inn, er det følgelig mer som funksjon av en alment godtatt ideologi eller strategi.

Eller som produkt av en ganske bestemt sivilisasjon. Misjonærer er ikke astrallegemer. De bringer med seg sin livsform når de reiser ut, selv de som til det ytterste bestreber seg på å presentere det kristne budskap uten noen miljøbestemt innpakning.

Dermed er de fleste reservasjoner unnagjort. Vi kan igjen gå over til eksempler på hvordan det fenomen føles og erfares som vi kaller kulturimperialisme. Også på dette område kunne man kanskje kjenne et visst behov for reserverende betraktninger, men jeg velger å la eksemplene fremtre uten taktiske sikkerhetsforanstaltninger.

For noen år tilbake skrev den kinesiske kirkelederen Wu-Yau-Tsung en artikkel i Folkets Dagblad, Peking.<sup>1</sup> Under overskriften: «Den amerikanske imperialistiske misjonens nye strate-

gi» minnet dr. Wu om at det nå var halvannet hundre år siden imperialismen begynte å utnytte misjonen som et instrument for ekspansjon og aggresjon i fremmede land.

Dr. Wu fortsatte sin artikkel med nærmest å avvise at misjonærenes virke var religiøst motivert.

«Misjonærer selv innrømmer at misjonen er ett med imperialistisk politikk og aggresjon», skrev han.

Han nøyde seg imidlertid ikke med å henvise til det rent historiske. Den «nye økumeniske misjonstenkning» skiller seg ikke vesentlig ut fra den vestlige ekspansjonsdrift, også den er et instrument for aggresjon.

Dr. Wu siterer i artikkelen en kongolesisk leder som skal ha uttalt: «Den kristne misjon er folkets største fiende.»

Så bombastisk er det sjelden man hører representanter for dette kontinent uttale seg. Men den tanzanianske biskopen, Josiah Kibira, er skarp nok.

Etter hans mening var det tyskere, amerikanere og svensker (og nordmenn for den saks skyld) som bestemte hva man skulle tenke og tro i de unge kirker. Han mente at afrikanske biskoper, prester og legfolk befant seg i en tvangssituasjon og at de avfant seg med situasjonen av frykt for å miste hardt tiltrengt økonomisk hjelp fra Europa og Amerika.

Den tanzanianske biskopen fortsatte med å si at så lenge deres kirker var avhengig — økonomisk og på annen måte — av Vestens kirker, kunne de ikke oppnå reell åndelig frihet.<sup>2</sup>

Ellers kjenner man den bitre, den ironiske eller patetiske tonen fra protestdiktningen.<sup>3</sup>

Lumumba skrev:

I tusen år har du neger lidt  
som et dyr.

De strødde din aske for vinden  
som stryker over ørkenen.

Dine tyranner bygget strålende templer  
for å bevare dine lidelser og din sjel.

Nevens barbariske rett, den hvites rett til pisken hersket,  
du hadde rett til å dø og gråte.



Du er et menneske som alle andre.  
De preker om at du skal tro  
at den gode hvite Gud til sist vil forsone alle mennesker.

Den nigerianske forfatteren og politikeren Dennis Osadebay skrev på pidgin-engelsk:

Du sa jeg skulle lukke øynene  
og be  
så din bror kunne stjele mitt land.

Mer patetisk er Guy Tirolien:

Herre, jeg er meget trett.  
Jeg er født trett.  
Og jeg har vandret meget siden hanen gol.  
Og det er en bratt sti som fører opp til deres skole.  
Herre, jeg vil ikke gå i deres skole mere.  
Gjør slik at jeg ikke behøver å gå der mere!

.....

De sier at en liten neger absolutt må gå der  
for å bli lik  
herrene fra byen,  
herrer som er som herrer skal være!  
Men jeg vil ikke bli en herre fra byen.  
En herre som er som en herre skal være...

.....

Og dessuten er den kjedelig deres skole,  
like kjedelig som disse herrene fra byen,  
disse herrene som er som herrer skal være,  
som ikke kan danse i måneskinnet om natten mere,  
som ikke kan gå på nakne føtter mere,  
som ikke kan fortelle historier om natten mere.  
Herre, jeg vil ikke gå i deres skole mere.<sup>4</sup>

Hver for seg er disse ytringene eksempler på noen av de følelser som ligger bak beskyldningene om kulturimperialisme. For å forstå dem kan det hjelpe oss om vi hjemfører problematikken til Norge, slik den artet seg i «de store følelsers tid».

Lytt for eksempel til noen strofer som sammenstiller Eidsvoldsmennenes 40 dagers samvær med Bibelens førti dager. I forbindelse med riksforsamlingens oppløsning 19. mai 1814 – som falt sammen med Kristi Himmelfartsdag – anslår Fredrik Smidt tonen:

Opstanden er du Norge af din Grav.  
Almagten vælted' Stenen fra dit Hjerte.  
Og Aand og Kraft det døde Legem gav.  
Og underfuldt sit Visdoms Raad sig lærte.  
Forgjeves List og Vold sig om Dig leired',  
Da Lænken brød og reiste Dig og seired'.<sup>5</sup>

Man må anta at de representanter for dansk konge- og kirke-makt som var her på den tid, hadde en viss grunn til bekymring over en slik sammenstilling av politikk og religion. Dertil bekymret man seg over en «farlig» religiøs frigjøringsbevegelse ledet av en ulært bonde ved navn Hans Nielsen Hauge. Han var visseilig personlig en from mann, men religiøst venstrevridde bevegelse kunne lett gå i svermerisk og politisk ustyrlig retning. Det må unektelig ha vært en tung tid for dem som mente at dansk dannelse og kultur fortsatt hadde en misjon i det umodne og uferdige Norge.

De syntes nok også at den norske dommen over dansk kulturimperialisme var vel hard. Med stor rett er det blitt hevdet at slutten av det 18. århundre var en rik framgangstid i Norge. Neppe i noe annet land i Europa var tale- og tenkefriheten så gjennomført i praksis.

Likevel: vårmotivene og de historiske oppstandelsesmotivene fortsetter i den norske protestdiktningen mot daneveldet langt utover året 1814 – ja, helt opp til våre dager har den vært til stede i vår mest bombastiske 17. mai-prosa.

Den nye selvfølelse var til tider gigantisk. I en stormende følelse av å være løst fra lenker, bånd og tvang, skrev en innsender i Christiania Intelligencesedler følgende til «Norges Udvalgte Mænd» – altså tingmennene:

Ei blot i vores Land, men hist på Indiens sletter,  
Jert Navn skal tone høyt og evig signes  
Naar I som Mænd, grundfeste Folkets Ret.<sup>6</sup>

Det er imidlertid en kjerne av sannhet i de svulstige linjer. På «Indiens sletter» har man nok et temmelig fjernt forhold til 17. mai som politisk fenomen, men fratrukket all klingklang, er da-toen ett av mange symboler på en universell lengsel: å finne seg selv og realisere seg selv som folk.

Vårt eget oppgjør med fremmedherredømme og kulturell fremmedinnflytelse var drabelig og langvarig, men det skulle li-kevel gå lenge før vi innså andres rett til den samme frigjøring. På «Indiens sletter» har man ingen konkret forestilling om Nor-ge som foregangs-nasjon i så måte. Snarere er vi i likhet med an-dre europeere — innstilt på å lytte til imperialismens profeter: Ernest Renan for eksempel:

En nasjon som ikke koloniserer, er ugjenkallelig hjemfallen til sosialismen, til krigen mellom rik og fattig. Det er intet sjok-kerende i en høyerestående rases erobring av en laverestående rases land med henblikk på å herske over det. England gjennom-fører denne form for kolonisasjon i India til fordel for India, for menneskeheten og seg selv. Likeså forkastelig som erob-ringer mellom jevnbyrdige raser er, likeså naturlig er det at høyerestående raser gir laverestående og dekadente raser ny vi-talitet . . . Beherske folkene gjennom riket er vårt kall.<sup>7</sup>

Med disse ord har Renan treffende beskrevet en utbredt be-grunnelse og beveggrunn for kulturimperialismen som lik-som skulle hellige den økonomiske og militære imperialismens brutale metoder. Mer idealistisk i tonen er kulturimperialismens program utformet av Kipling: «Take up the White Man's Bur-den, send ut de beste dere fostrer i landflyktighet — til tjenes-te for dem dere har erobret.»<sup>8</sup>

Med kulturimperialisme forstår man med andre ord bestem-mende kulturell innflytelse over eller kulturell beherskelse av andre land og folk — fortrinnsvis dem beherskeren betraktet som «laverestående». At kolonialismen også kunne ha noen gunsti-

ge kulturelle biprodukter, endrer intet ved det prinsipielt klanderverdige i de kulturpolitiske ideer som ledsaget imperialismen på det økonomiske og politiske området. De positive virkninger veier nemlig ikke opp de negative.

Om kolonialismens følger i Afrika skriver Basil Davidson:

Virkningen var negativ fordi kolonitiden bante veien for det nye ved å undergrave det gamle. Afrika ble ikke sivilisert av kolonistyre, slik dets talsmenn påstår, like lite som det ble modernisert av det. Etter avkoloniseringen mottok ikke afrikanerne et Afrika med en ferdig utviklet sosial struktur. Enkeltvis har filantropiske mennesker og institusjoner slitt hardt til beste for afrikanerne. Men selv om de gikk til arbeidet med mot og godhet, kunne fruktene av deres innsats aldri bli annet enn plaster på blødende sår. Med sin innsats berørte de overhode ikke problemenes kjerne, selve ondets rot. Den helt dominerende virkning av kolonialismen var oppløsning — til tross for at kolonimaktene bygde noen veier og jernbaner, til tross for at det ble satt i gang noe bergverksdrift og opprettet noen plantasjer. Det må jo også nevnes at når man peker på slike virksomheter, at de ble til for kolonimaktene, ikke Afrikas, berikelse. De smuler som falt fra kolonimaktene's bord i form av litt opplysning her og litt næringsdrift der, endrer ikke dette forholdet. Kolonitiden rev det opprinnelige i stykker, og bitene vil aldri kunne settes sammen igjen til et velordnet og hensiktsmessig hele.<sup>9</sup>

Mer behøver man egentlig ikke si om den sak. Hele forestillingen om den hvite mann som «gjorde så mye godt for de innfødte», har liten forankring i virkeligheten. Noen få tok opp hva de følte som «the White Man's Burden». Men med sin innsats ble også de beste ofte utnyttet. Deres prosjekter ble brukt som Potemkin-kulisser av representanter for kolonistyre som gjerne ville avlede oppmerksomheten fra det som egentlig foregikk.<sup>10</sup>

Hva var det så som foregikk?

Antagelig er det nok å vise til det faktum at de fleste frigjøringsforsøk ble møtt med massiv motstand, at deres ledere satt



arrestert i årevis – ironisk nok, fordi de hevdet de samme ideer og idealer i Asia og Afrika som kolonih Herren hyllet i sitt eget hjemland. I to verdenskriger kjempet Frankrike og Storbritannia for den nasjonale selvbestemmelsesrett, mens de nektet afrikanske og asiatiske folk bruken av den samme rett. De samme nasjoner som hyllet demokratiet som styreform kunne som kolonimakt bare bevare sine posisjoner ved å fornekte sine egne idealer.<sup>11</sup>

Det er i seg selv nok til å avskjære videre debatt om hvorvidt Europas påstått sivilisatoriske misjon var velsignelsesrik eller ei. Unektelig ble en god del ideer og idealer eksportert, unektelig ble både likhet og frihet fremhevet som noe ettertraktelsesverdige. Men i det øyeblikk afrikaneren eller asiaten ønsket å realisere slike forventninger ble han stoppet, tildels med ganske brutale midler. Det fantes utvilsomt idealister som ville det annerledes, men det var maktpolitikernes som avgjorde saken.

Kulturimperialisme er imidlertid ikke bare et fenomen som var. Det er vel verdt å minne om, så vi ikke nøyer oss med å stille det imperiale anegalleri i skammekroken og dermed tro oss frelst og fri.

Den dialog mange mener er så nødvendig mellom Europa og den tredje verden, kan også bli umuliggjort av aktuelle, kulturimperialistiske holdninger – og ikke bare de klart rasistiske, selv om disse dessverre er mer aktuelle enn man tror. Hvor ofte får man ikke velmente råd – ikke på trykk, bevares – men i all fortrolighet om hvordan man skal «forholde seg overfor de innfødte». Det hender, og ikke bare i det sørlige Afrika, at belæringen ligner Carl von Linnés når han karakteriserte den afrikanske rase som «slu, klosset, skjødesløs, lar seg lede av innskytelser».<sup>12</sup>

Lumskere er likevel den liberalt anstrøkne og velmente holdning som går ut på å understreke hvor like alle mennesker er. Man kan forstå denne holdningen. Den kjennes som nødvendig for å rette opp alle de rasemytologiske forestillingene man har operert med gjennom århundrene. Men den kan føre til en ny fallgrube, nemlig å la IQ-strukturen bli bestemmende for ens

vurdering av andre mennesker. IQ er vår egen europeiske oppfinnelse, og den kan i høy grad bli vårt redskap til forlenget kulturimperialisme.

Arne Martin Klausen påviser denne fallgruben i sin siste bok.<sup>13</sup> Han skriver at begrepet intelligens har spilt en dominerende rolle i diskusjonen om rasenes likeberettigelse, og fortsetter:

Man har foretatt en rekke målinger av folk fra ulike raser, særlig negr og hvit, og funnet at negre oftest viser et lavere IQ-nivå enn de hvite. Men når man har foretatt forandringer i miljøfaktoren — f.eks. ved å ta et negerutvalg fra et miljø som ligner det hvite — ligger IQ-nivået høyere. Nå viser det seg imidlertid at det ikke har vært mulig å fjerne forskjellen totalt, selv om de ytre forhold for begge rasegrupper har vært så like som man har kunnet få dem.

Å påvise at det er en bitteliten forskjell, svarer godt til de gjengse fordommer, skriver Klausen videre. Å påvise at det må være en feil ved selve måleapparatet, er en teori som passer godt til den generelle toleranseinnstilling. Men forfatteren føler trang til et lite tankeeksperiment som vi kanskje burde være villige til å være med på:

Hvis det skulle vise seg å være riktig at den lille forskjell faktisk skyldes at den egenskap vi kaller intelligens er mindre utbredt blant negre enn blant hvite, hva så? Ville vi da ha vanskeligere for å tolerere negre? Kan det tenkes at vi europeere i vårt arbeid for å fremme mellomfolkelig forståelse først må sørge for å overbevise oss selv og andre om at vi i grunnen ikke er forskjellige. Først når vi kan understreke at representanter for andre raser og kulturer i grunnen er lik oss, eller vi lik dem, blir toleranseproblemet mulig å løse. Men skal ikke toleransen prøves der hvor det virkelig er tale om forskjeller . . . I vår kultur er vi sterkt opptatt av intelligens som verdi, og derfor blir det kanskje spesielt viktig for oss at den vi skal akseptere på like fot må ha en IQ-struktur lik vår egen.

Personlig tror jeg dette er et kjerneproblem når det gjelder aktuell kulturimperialisme. Med begrepet IQ har vi nemlig konstruert en ny innretning som sikkert kan være nyttig på mange

områder, men som også kan utnyttes til å forlenge den over- og underlegenhetsfølelse som lang tids politisk og økonomisk dominerings har skapt. Og såpass vestlig innrettet som skoleverket fremdeles er i den tredje verden, vil man her ha store muligheter til å påvirke elevene til ensidig å godta eller etterstrebe vestens tenkesett og framgangsmåter innenfor rammen av hva vi forstår med intelligens.

## II

I hvilken grad har kristen misjon drevet kulturimperialisme?

For å besvare spørsmålet er det naturlig først å streife det historiske, dernest søke å komme inn på visse dybdevirkninger av den kristne misjon fra vesterlandene.

Utgangspunktet for Guds misjon var tilsynelatende uegnet for verdensrobring: Kunne det komme noe godt fra Nasaret?

Derfra kom Jesus. Den kristne kirkes misjon motiveres ut fra hva han, ifølge evangelisten, uttalte ved sin bortgang: «Meg er gitt all makt i himmel og på jord, gå derfor ut og gjør alle folkeslag til mine disipler». Men han sier også: «Mitt rike er ikke av denne verden.»

Budskapet ble da også oppfattet som en god meddelelse til de fattige, til de som kom til kort, de som virkelig kjente at de trengte Frelseren. Ingen av de første misjonsmenigheter var preget av rike og høybårne.

Heller ikke ble det stilt krav om at man før opptagelse i menigheten måtte skikke seg like med en eller annen kultur- eller livsform. Tvert om: det var ikke forskjell på jøde eller greker, på trelle eller fri, på kvinne eller mann.

Det er mulig at man i sistnevnte likhetsbudskap kan se spiren til den senere «likhetsrevolusjon», men mye taler for at dette er en svært indirekte virkning av Pauli ord.<sup>14</sup> I dem lå det jo intet krav om samfunnsmessig likestilling eller noen protest mot sosial forskjellsbehandling. Hva Paulus konstaterte var likhet overfor Gud, og det var ikke noe høyreist humanistisk over denne

konstateringen. Snarere tvert om. Likheten bestod i at alle hadde tatt feil av Skaperens mål med mennesket, at de stod overfor Gud uten ære. Det er ikke tale om like menneskeverd, men om samme grad av uverdighet. Noen annen konklusjon kan man vanskelig komme til når man ellers godtar at nåde og benådning er kjerneordene i Pauli brevlitteratur.

At den kristne holdning han oppfordret til på lengre sikt skulle få betydelige, også kulturelle og sosiale, virkninger, endrer ikke det bibelhistoriske faktum: for Paulus var livet Kristus og døden bare en vinning. Hans samtidige hadde intet kulturelt aksjonsprogram eller noe program for å omforme, eventuelt «kristne», den nærværende verden. Disipler ble vunnet, men det skjedde under et ganske bestemt eskatologisk perspektiv. Den nærværende husholdnings tid var snart omme. Samfunn ble skapt og derved nye samværs- og samlivsformer, men det var ikke disse som skulle utbres til jordens ender for at riket skulle komme.

Om kirkens misjon i oldtiden skriver Einar Molland:

De fem første århundres kirke hadde intet misjonsselskap, og den hadde meget få profesjonelle misjonærer, unntagen i de aller første generasjoner. Den organiserte ikke evangeliseringskampanjer — med Gregorius Thaumaturgus som unntagelse, og på et senere stadium Martin av Tours. Den hadde ingen kristne skoler... Den appellerte ikke til de uomvendte i sin forkynnelse, og den har neppe nevnt kirkens misjonsoppgave i sin forkynnelse.<sup>15</sup>

Hvordan den ekspanderte ved sin blotte eksistens, er en annen sak. Hva vi skal slå fast, er at det ikke var ansatser til kulturimperialisme i oldkirkens misjon.

Keiser Konstantin innleder imidlertid en helt ny æra — selv om hans innflytelse på kirkens liv ikke med det samme endrer kirkens misjonsstrategi. Først og fremst er han interessert i kirkens politiske rolle. Som Hal Koch skriver:

For ham (Konstantin) lyktes det virkelig å dra kirken inn i den verden som var statens og hvori hans planer lå.<sup>16</sup>



Som ved et trylleslag ble den forfulgte kirke på 300-tallet om-dannet til det religiøse statsfundament. Hvordan det gikk til, kan diskuteres, men det er antagelig dekning for å si med Hal Koch at kristendommen ble hva Konstantin trengte – en ny «statsbærende myte». Som forklaring et sitat fra Koch som kanskje foregriper framstillingen, men som hjelper oss til å få det rette perspektiv på vårt tema:

Da kirkens menn i Konstantin stod overfor en mann som ved sin dyktighet formådde å gi verden enhet og fred, og som samtidig gjorde Kristus til midtpunkt i den myte som skulle bære statslivet – ja, så lot de seg rive med. Kristus inntok Sol-Apollo's plass, og snart hadde kirken fått enerett på alt åndelig liv. Den var ikke lenger et eskatologisk tegn som pekte fram mot det kommende Gudsrike, men en guddommelig makt-utfoldelse her på jorden, statens nære forbunds-felle. Derved ble også kirken en verdslig makt. Paven ble en mektig hersker i Rom. Fra nå av kunne verdslige midler – makt og tvang – anvendes også i troens tjeneste. Det varte ikke lenge før kirken med statens støtte undertrykte og forfulgte alle som ikke ville bøye seg for troens sannheter. Det ble i sannhet skjebnesvangert for kirken selv.<sup>17</sup>

Hvordan dette virket inn på kirkens misjon – dens holdning og handlinger – er et langt kapitel. Men antagelig gir det et godt tverrsnitt av misjonshistorien under det perspektiv som her er anlagt, å bruke den fremstillingsmodell som missiologen James A. Scherer benytter. Han beskriver tre «avsporinger» når det gjelder misjonær holdning og program.<sup>18</sup>

1. Misjonen som agent for imperialismen.
2. Misjonen som agent for et bestemt kulturmønster.
3. Misjonen som agent for en bestemt kirketype.

Hvordan Klodvig og hans menn mottok dåpen og dermed den kristne tro, er et typisk eksempel på kristendommens utbredelsesform etterat det åndelige og verdslige regimente hadde begynt å marsjere sammen, etterat Guds fred var blitt ensbetydende med Pax Romana.

Hverken Klodvig eller hans menn visste særlig meget om kristendommen da de juledag 496 mottok dåpen. Men som en misjonshistoriker anfører: «den dagen begynte en ny æra i kristendommens utbredelse.»<sup>19</sup> Hele stammer, hele nasjoner mottok den kristne tro fordi den kom sammen med hele det romerske imperiums høyere sivilisasjon og den prestisje dette gav. Noen ble tvangsdøpt, andre mottok dåpen frivillig. Men de fleste mottok dåpen uten tegn på virkelig overbevisning.

Det som begynte med Klodvig, gjentar seg rundt om i Europa – i England, Tyskland og dels i Skandinavia.<sup>20</sup>

Følger man Scherer i hans sprang gjennom århundrene, kan man hoppe så langt fram som til 1500-tallet da spaniere og portugisere brukte omtrent de samme metodene i sine oversjøiske besiddelser i Amerika, Asia og Afrika. Selvsagt kan det være fromme motiver også for massedåp ved hjelp av sverdet, men det er vel nokså beskjedent om man nøyer seg med å karakterisere gjeringene som «kulturimperialisme».

Denne strategi med massedåp ble den toneangivende fram til det 18. århundre da misjonsmotivet og misjonens praksis endres under påvirkning av de pietistiske vekkelse. Men i 1500 år var altså misjonen blitt brukt som hersketeknisk innretning, nemlig massedåp og dermed innlemmelse i det kristne, religiøse fellesskap i den hensikt å pasifisere folkene i de nye «barbariske» territorier.

Den annen «avsporing» karakteriseres av lysbærer-motivet som særlig ble aktuelt i det forrige århundre.

Men tendensen er klar langt tidligere. For eksempel skrev Hans Egede:

Det er uden al Modsigelse vist, at Barbariske vilde Folk maa først gjøres til Christne Mennsker.<sup>21</sup>

Denne betraktningmåte er imidlertid eldre enn Egede, og den ble strukket langt. Meget fromme menn mente for eksempel at det ikke kunne være så galt med slavehandel når afrikanerne gjennom denne ble brakt til Lyset.<sup>22</sup>

Lysbærermotivet blir imidlertid stadig mer fremtredende på 1800-tallet. Det europeiske borgerskap, og i særlig grad det britiske, får sin idealisme stimulert både av den politiske liberalismen og de evangeliske vekkelser. Wilberforce og kampen mot slavehandelen er en forutsetning for den overveldende mottagelse David Livingstone fikk da han kom hjem og ville åpne Afrika for kristendom og handel.

Misjonene ble med andre ord betraktet som det ideelle redskap når det gjaldt å dele både kulturelle og religiøse velsignelser med de mindre heldige i verdenssamfunnet. Polemisk kunne man være fristet til å si at man ønsket å utvide de heldiges samfunn.

For misjonærene gjaldt nok misjonsgjerningen i første rekke den udødelige sjels frelse. Men den rent menneskelige «instilling» av «dekadente raser» blir i stigende grad et ledsagende motiv. Man hadde erfaring for hvordan puritanske bevegelser hadde virket som løftestang i Europa. Nå skulle man bruke noenlunde samme metode i misjonenes virkeområder. Misjonærene ble betraktet som bærere av denne løftestang. Ved deres innsats skulle hedningene settes i stand til – moralsk og kulturelt – å bli innlemmet i kristenheten.

Motivert av slike ideer kom misjonærenes innsats til å bli stadig mer omfattende. Selv om den direkte forkynnelse av det kristne budskap ble fremhevet som det primære, ble det lagt betydelig vekt på det sekundære: eksporten av et vestlig kulturmønster. Det er neppe nødvendig å gå i detaljer. Men ett eksempel er interessant fordi det skriver seg fra en mann som ellers utmerket seg ved dristig misjonsteori.<sup>23</sup> Om de amerikanske kirkers misjon blant indianerne skriver Rufus Anderson at:

det gjelder å gjøre dem til engelsk-talende hva språket angår, siviliserte med hensyn til sed og skikk og kristne i religiøs henseende.<sup>24</sup>

I samme tankeretning finner man skolemisjonens store navn, Alexander Duff,<sup>25</sup> som med støtte av Raja Ram Mohun Raj<sup>26</sup>

ville underminere hinduismen ved vestens viten. Lignende mål ble satt for skolemisjonen i en rekke land.

Det er disse og andre virksomheter som ligger til grunn for hva K.M. Panikkar skriver:

Han (misjonæren) forkynte ikke bare den kristne tros eksklusive sannheter, han stod også fram som forkynneren av en europeisk kultur som man mente var helt unik.<sup>27</sup>

Den tredje «avsporing» gjelder overføring av bestemte kirketyper til fremmede land. Forenklet kan man si at hver epoke søkte å eksportere sitt toneangivende kirkesyn. Resultatet er blitt en blanding av alle slags kirkelige oppfatninger og aktiviteter — ritualisme, prestestyre, legmannsbevegelse, protestantisme, katolisisme, frikirketypen, puritanismen — bare si navnet og det finnes ett eller flere eksemplarer av arten ett eller annet sted på «misjonsmarken».

Det er neppe grunn til å gå nærmere inn på denne mangfoldigheten. Noe positivt er det ved den, fordi man her har å gjøre med et fenomen som har gitt Asia og Afrika så å si hele fylden av den økumeniske arv. Svakheten er imidlertid at det inntil nylig har vært liten kontakt mellom de forskjellige, stedegne utgaver av de ulike, europeisk pregede tradisjoner. Og noen får fremdeles høre at de må holde seg på matten rent konfesjonelt og ikke drive økumenikken for langt, om de vil stå på god fot med misjonen i Europa. Det kan neppe påvises at misjonene i denne henseende har benyttet seg av økonomiske represalier, men en fattig, ung kirke lever alltid i en mer eller mindre velbegrunnet frykt for at slike skal komme på tale.

Med disse eksempler som bakgrunn er det vel vanskelig å komme bort fra at det i misjonens historie er tydelige trekk av det man vanligvis oppfatter som kulturimperialisme. I noen tilfelle er imperialisme og misjon nærmest to sider av samme sak. Somme tider er det synlig og tydelig, som i kristianseringen av store deler av Europa, under de første koloniseringsforsøk og i



opptakten til Kina-misjonen i ly av avtaler som ble påtvunget landet etter Opiumskrigen.<sup>29</sup>

I andre tilfelle er det ulykkelige tilstander som har ført til at edelt motiverte misjonsgjerner er blitt oppfattet som forsøk på kulturell imperialisme og forsøk på å beherske fremmede folk.

Imidlertid gjenstår det viktigste, nemlig misjonens kulturelle dybdevirkninger. Uten å ville gå god for teologien i Harvey Cox' bok «The Secular City»<sup>30</sup>, kan man benytte seg av hans «skjema» når det gjelder den sekularisering som kristendommen etter hans mening bevirker.

Prosessens tre faser har etter Cox' mening sidestykke i tre sentrale, bibelske begivenheter: Skapelsen, utvandringen fra Egypt og Mose lovverk. De tre bibelske beretninger dreier seg i første rekke om naturen som mister sin fortryllelse, oppbruddet på helt politisk grunnlag og de talløse absolutter som reduseres til klare retningslinjer for et godt liv.

Med bakgrunn i en like positiv vurdering av sekulariseringsprosessen påstår biskop Lesslie Newbigin at misjonærene i Asia og Afrika ble sekulariseringsprosessens agenter.<sup>31</sup> De var seg det ikke bevisst. Programmet for dem var å gjøre misjonsmarken moden for innlemmelse i kristenheten. Denne modningsprosess ville ta sin tid, regnte man med, og det hele skulle skje harmonisk.

Imidlertid fikk misjonens konfrontasjon med misjonsmarkens miljø ofte et dramatisk tilsnitt, om ikke alltid i det ytre.

I likhet med de første kristne som nektet å bøye seg for den guddommeliggjorte keiser, fornektet de kristne i misjonens virkeområder den tradisjonelle form for gudsdyrkelse. Dermed kom de også til å fornekte forestillingen om naturen som beåndet eller fortryllet og herskerens overnaturlige mandat. Å være bufast ble ikke lenger betraktet som ubetinget fortjenstfullt, og hele det apparat av lover, forordninger og retningslinjer som var resultat av århundrers erfaring, ble byttet ut med ti bud som gikk opp i ett: kjærligheten til Gud og nesten. Man kan betrakte denne prosessen på ulik måte, men prøver man å se det fra innsiden,

ligger det nær å tro at den nigerianske dikteren Chinua Achebe har karakterisert den treffende med sin boktittel: «Things Fall Apart» – «Mønstret rakner». <sup>32</sup>

Fra den landsbyen sett, som han skildrer, betyr det «nye», representert ved misjonæren først og deretter magistraten, en trusel. At sønnen til landsbyens mektigste mann faller for den nye lære – eller rettere: de varme lokketonene fra misjonsstasjonen – betrakter faren som utslag av dårlig arv fra den late, veike og vinglete bestefaren.

Landsbyens forgrunnsfigur betrakter med stigende bekymring utviklingen: kvinner trekkes til misjonsstasjonen og får merkelige ideer om likeverd med mannen, menn som kommer under misjonærens innflytelse får farlige pasifistiske tilbøyeligheter, barna betrakter ikke lenger faren som den avgjørende autoritet. Til dels setter de seg opp imot ham når han krever at de skal respektere det han holder for ukrenkelige, religiøse grunnverdier. Han har kanskje vanskelig for å definere skikkelig hva han mener, men han er virkelig engstelig for oppløsningstendensene som den nye tid bringer med seg, enten det dreier seg om likeglad holdning til naturen eller sed og skikk.

Så lenge misjonæren var alene, var virkningen av hans forkynnelse og øvrige virksomhet begrenset. Det var neppe snakk om tvang i noen form. Men ingen kan se bort fra tvangsmomentet den dag det utenlandske regimet gjorde seg gjeldende i misjonærens spor. Dermed er det ikke meningen å gjenta den gamle floskelen om at misjonærene åpnet veien for imperialismen. Men man kan ikke komme forbi den historiske kjennsgjerning at misjonens «store århundre» i tid falt sammen med kolonialismens storhetstid.

Og det var kolonialismen som for alvor satte fart i misjonens «kulturrevolusjon». <sup>33</sup> Den bestod i:

1. Å legge forholdene til rette for en annen økonomi enn den eksisterende. Bibel og plog, var ett av slagordene i Afrika. I første rekke var virksomheten ment som en motgift mot slavehandelen, men den hadde også et videre sikte: «Vi må oppmuntre afrikaneren til å dyrke jorden med henblikk på mar-

kedsføring og salg. Ved siden av evangeliet er det den beste måten han kan komme seg opp på», uttalte Livingstone.<sup>34</sup>

2. En omforming av den menneskelige natur ved å stimulere misjonsmarkens mennesker til å ta avstand fra det gamle, «hedske» miljøes «gale» tanker, ønsker og vaner.<sup>35</sup>

I hvilken hensikt? For at man skulle bli mer funksjonsrikkelig innrettet på et verdenssamfunn som var, og fremdeles er dominert av noen få rike land i vest? Teologisk og på andre måter var nok motiveringen ganske annerledes positivt ment. Men i vår sammenheng er det nødvendig å trekke hendingene ut av misjonslitteraturens ramme og inn under en rent sosiologisk betraktning.

Saklig, men skånsomt og ærbødig overfor mennesker som har søkt å gjøre sitt beste, summerer Lucy Mair opp den siden av misjonens historie:

... en type påvirkning er den som følger med misjonærene som av fullstendig uegennyttige motiver har forsøkt å spre kristendommen både i koloniområder og i selvstendige territorier. Den første utdanning og den første medisinske hjelp av vestlig utspring som menneskene i disse områdene har fått, er kommet fra misjonærene. Det er vanlig blant misjonærer å betrakte det budskap de bringer, som omfattende hele verdisystemet i det samfunn de tilhører. Derfor lærer de undertiden sine tilhengere at det er riktig for dem å forbli underordnet europeerne, og de har enda oftere angrepet sosiale institusjoner — spesielt dem som har å gjøre med ekteskapet og familien — som passer godt for de forhold disse mennesker lever under, og som ikke hadde de onde hensikter eller konsekvenser som misjonærene tilskrev dem. Likevel har de i høy grad viet seg til disse menneskers velferd slik de oppfattet den, og de har gjennom sitt undervisningsarbeid forberedt dem til å klare seg i den vestlige verden før regjeringene hadde påtatt seg noe særlig av ansvaret for dette. Misjonærene har ofte også kritisert regjerings tiltak som de mente stred mot den kristne etikk eller den sosiale rettferdighets prinsipper.<sup>36</sup>

Disse ekspress-streif i tid og rom har naturligvis fått en viss slagside. Men emneformuleringen har krevet en fremstilling av



kultur-imperialistiske tendenser i misjonens historie. Å finne fram til en kanskje bevislig, kontinuerlig motstand mot kultur-imperialismen i misjonens historie, er en helt annen arbeidsoppgave som neppe vil være mindre fascinerende. Like fra Europas kristningshistorie, via imperialismen og fram til i dag, er det stoff nok til en ganske fyldig presentasjon av enkeltmennesker og grupper som ikke fulgte med i den generelle «avsporing».

Tidlig i forrige århundre ble ideen om selvunderhold, selvstyre og selvutbredelse lansert.<sup>37</sup> Programmet ble i høy grad oppfattet og brukt som middel til å redusere eller avskaffe misjonærdomineringen av de unge kirker.<sup>38</sup> Dets positive sikte bør fremheves, selv om man ikke kan se bort fra at det både hadde innebygde svakheter og ble svekket på grunn av ytre omstendigheter. De innebygde svakheter ligger i selve sammenkoblingen av idealer; en høyst uheldig treenighet fordi det nesten selvsagte, nemlig selvutbredelse (misjon) ble koblet sammen med selvstyre som igjen ble gjort avhengig av økonomisk bæreevne. Sett i relasjon til inntektsnivået er mange unge kirkers økonomiske bæreevne meget respektabel, men den er selvsagt svak i forhold til mange av vestens kirker, og den er svak i forhold til et kirkeleg apparat med et utall institusjoner som er bygget ut etter modell av kirker i vestlige, industrialiserte land. Det er ikke sjelden medlemmer av unge kirker påpeker de mange institusjoner som «the Black Man's Burden».

I det ytre ble nok også bestrebelsene i retning av en rent stedegen kristendomsform motvirket av de tendenser på slutten ved århundreskiftet som kulminerer med slagordet: «Verdens evangelisering i dette slektledd», populært oppfattet som en misjons-teologisk tempoplan.<sup>39</sup>

Effektiviteten på misjonsmarken skulle nå avspeiles i rapporter, statistikker og regnskapsbøker. Misjonsstyrene i hjemlandet fikk økende innflytelse på grunn av stadig bedre kommunikasjoner. I stigende grad ble de fristet til fjernstyring på linje med imperiale utenriksdepartementer. Noen av dem var sterkt påvirket av tidens mote-ideer og motiver for innsats i det fjerne – best karakterisert ved Kipling's før nevnte slagord: «The White



Man's Burden». Man fikk riktignok ikke den støtte fra koloniadministrasjonen som man hadde regnet med, men det førte bare til en utvidelse av «fronten». På misjonsmarken utvider man inn-satsen til et «totalangrep» mot «hedenskapets mørke», hjemme kjemper man mot en indifferent koloniadministrasjon som er påvirket av en liberal, kanskje også tiltagende kristendoms-kritisk opinion.<sup>40</sup>

Hastverket og det stigende krav til effektivitet greidde ikke helt å utrydde misjonærenes interesse for etnografi og antropologi – studier som er helt nødvendige for bestrebelsene på å skape en virkelig stedegen kirke. Men det ble enten betraktet som noe rent sekundært eller bare tilrådelig der man kunne be-grunne vitenskapelig arbeid av denne art misjonsstrategisk. I sær-lig anti-intellektualistiske samfunn ble den slags sysler betrak-tet som unødige, ja, kanskje endog som utslag av en lyst til å flykte fra det ene nødvendige. Man skulle ikke interessere seg for «hedenskapet», man skulle angripe det og opplyse sjelene. Rapportene hjem skulle ikke være beskrivelser av rent orienteren-de art i likhet med dem mange av pionerene møysommelig had-de fått i stand<sup>41</sup>, men beretninger som gikk til hjertet og svarte til «vennenes» forventninger om fremgang på misjonens arbeids-mark.<sup>42</sup>

Et tragisk perspektiv kan i høy grad anlegges på et tidlig og meget dristig forsøk på å finne fram til en stedegen kristen-domsform – Matteo Ricci med de såkalte «kinesiske ritene» på 1600-tallet. Konkurrerende misjoner sørget for å sette en stop-per for den, etter deres mening, farlige akkomodasjon.<sup>43</sup>

300 år senere ble annen vestens tankeretning akkomodert – Maos stedegne utgave av marxist-leninismen. Kanskje en form for snik-kolonialisering, men formodentlig er det ikke mange ki-nesere som er seg bevisste at Maos, fem-årsplanenes og kulturre-volusjonens Kina er utenkelig uten sammenhengen med Hegel, Marx og Engels, med et system som ble uttenkt i vest og bare var praktisert i Øst-Europa i 1949.

Hva kulturimperialisme angår kunne man i høy grad også ha rettet søkelyset mot andre religioner enn den kristne og en

rekke av de ideologier som gjør seg gjeldende i vår samtid. Men hensikten er vel ikke å påvise splint eller bjelke i nestens øye.

Bestrebelsene fortsetter på å finne fram til en stedegen kristendomsform. Adskillig arbeid er lagt ned for å finne afrikanske eller asiatiske uttrykksformer i forkynnelse og diakoni. Det omfattende studiarbeid og den interessante tankeutveksling omkring helbredelsens tjeneste i kirkens misjon, er et meget positivt trekk.

Men meget kan tyde på at kirken er sent ute. Forsiktigheten — kanskje også bundetheten av konfesjoner og konvensjoner i de vestlige dominerte historiske kirker — har fått mange til å fundere på om de er i stand til å yte noe vesentlig bidrag til en religiøs fornyelse. Vil denne snarere komme fra de uavhengige kirker og religiøse bevegelser? spørres det.<sup>44</sup> I dem er kristendommen, vesentlige elementer av den, eller i det minste bruddstykker blitt virkelig integrert i det afrikanske dagliglivet. Disse kirkene representerer ikke bare et problem, de er også en utfordring og en mulighet for lærerik kontakt og samtale.

De representerer også en mulighet til klart å vise at de historiske kirker ikke ønsker å øve kulturimperialisme eller dominerende. I den sammenheng burde misjonene ha oppmerksomheten henvendt på det kontaktarbeid som utføres av Christian Institute i Sør Afrika, et arbeid som ikke har til hensikt å føre de «villfarne» tilbake til folden, men gi de uavhengige kirker et tilbud i første rekke når det gjelder teologisk undervisning.<sup>45</sup>

*Noter følger i den avsluttende del av denne artikkel i neste nummer. — Red.*