

Har romersk-katolsk misjonsmetode vært synkretistisk?

AV NILS E. BLOCH-HOELL

En av de faktorer som forberedte den franske revolusjon, var et stort anlagt konversasjonsleksikon, Denis Diderots *Encyclopedie*. Konversasjonsleksika gir en ekstrakt av samtidens viten og både gjenspeiler og påvirker folkeopinionen. Det første norske konversasjonsleksikon ble utgitt i begynnelsen av dette århundre på Aschehougs Forlag. I en artikkel om Jesuittordenen leser vi der følgende: «Den maade, hvorpaa de ofte i sin missionspraksis tillempede kristendommens indhold og sin egen optræden efter hedenskabets, vakte megen forargelse. I den saakaldte «akkomodationsstrid» mellem Jesuiterordenen og tiggermunkene er flere pavers dom gaaet den imod».¹ Av dette må man få det inntrykk at jesuittenes misjonsmetode besto i *akkomodasjon*, i betydningen opportunistisk tilpasning til hedenskapet. Jesuittene ble også anklaget for å erstatte personlig tilegnelse av evangeliet med massedåp og påtvunget kirkelig orden. Her har vi den gjengse oppfatning av den misjonsmetode som den katolske kirkes største misjonsorden fulgte. Den gikk i grunnen ut på synkretisme, religionsblanding.

Denne populære oppfatningen hadde støtte i sakkunnskapen. Den første norske professor i kirkehistorie, Stener J. Stenersen omtalte i sine forelesninger den berømte Kina-misjonæren pater Matteo Riccis misjonsmetode meget kritisk. Den røpet, heter det, hans «uædle Klogskab» idet han og de andre jesuitter tillot at man viste Konfucius «en fast afguderisk Hæder».² For almenheten måtte utsagn som disse være tilstrekkelig belegg for den dom at den største katolske misjonsordenen hadde kompromiss med hedenskapet som sitt misjonsprinsipp. Den som ønsket å gå dypere inn i

1 *Illustrert Norsk Konversations Leksikon*, Kra. 1910, IV s. 773.

2 Stener Johannes Stenersen, *Den christne Kirkes Historie i Udtog*, II Chra. 1835-s. 251.

saken, ville lett bli bestyrket i denne oppfatning. For grunnleggeren av den moderne evangeliske misjonsvitenskap, *Gustav Warneck* har uttalt seg i lignende retning: «I bestrebelsene på å vinne kineserne *en masse* for kristendommen overdrev jesuittene i India som i Kina akkommodasjonen like til det å gjøre kristendommen til hedenskap.»³

Warnecks misjonshistorie var lærebok ved Det Norske Misjonselskaps misjonsskole i Stavanger fra kullet 1903–08 av og hadde tidligere vært brukt i tyskundervisningen ved denne skolen. Warnecks syn må således ikke bare ha preget minst en generasjon tyske misjonærers oppfatning av katolsk misjon, men også en lang rekke norske misjonærers.⁴

Misjonshistorikeren Emil Birkeli hadde som Madagaskar-misjonær hatt mange vanskeligheter med katolsk misjon og delte forståelig nok Warnecks syn på denne. Under omtalen av den iro-keltiske misjon sier Birkeli blant annet: «Kun skade at denne utbredelse av kristendommen i edle og evangeliske former blev stanset og bundet av den romerske kirke».

«Forfuskning av evangeliets karakter, uverdige metoder, forsømmelse av det frivillige arbeide, monopolisering av det kristne vidnesbyrd, ingen kraft til selvutbredelse, akkommodasjon med hedenskapet, kultursamfundet omdannet til rettssamfund var trekk i det billede vi finner i landene efter 1000 års utvikling av den europeiske kristendom.»⁵ Katolsk misjon, med dens antatte akkommodasjon ble tydeligvis av Birkeli oppfattet som sammenblanding av kristendom og hedenskap.

Nå har andre kirkehistorikere og missiologer dømt mildere om katolsk misjonsmetode.⁶ Men det åndelige klima mellom reformasjonskirkene og den romersk-katolske kirke i forrige og første

3 Gustav Warneck, *Evangelische Missionslehre*, Dritte Abt., Erste Hälfte, Gotha 1897 s. 337, den s., *Abriss einer Geschichte der protestantischen Missionen*, Berlin 1900 s. 312.

4 Emil Birkeli/C. Tiedemann Strand, *Kallet og veien. Det Norske Missionselskaps Misjonsskole 1859–1959*, Stav. 1959 s. 76.

5 Emil Birkeli, *Misjonshistorie I*, Oslo 1935 s. 25, jfr. dog bd. II, Oslo 1937 s. 188 hvor Ricci omtales anerkjennende.

6 F. eks. Julius Richter, *Das Werden der christlichen Kirche in China*, Gütersloh 1928 s. 47 ff. – Positive overfor Ricci er Stephan Neill, *A History of Christian Missions*, Harmondsworth 1964 s. 165, 194; så og Bengt Sundkler, *Missionens värld*, Stock. 1963 s. 195 ff., do. Latourette, *A History of Christian Missions in China*, New York 1929 s. 132 ff., Franz Rudolf Merkel,

halvdel av dette århundre førte lett til negative, presumptivt sakkyndig underbygde utsagn om den katolske kirke og dens misjonsmetoder. Katolske misjonærer var slike som skapte hindringer for evangelisk misjon. Og katolske misjonsmetoder var ubibelske og preget av kompromiss.⁷

Er den nesten enstemmige dom over katolsk misjonsmetode korrekt? Eller gjelder den eventuelt bare en bestemt epoke i misjonshistorien og en bestemt orden, jesuitt-ordenen? Jeg tror det er grunn til å reise disse spørsmål. Ja, jeg tror at det også er grunn til å reise et kritisk spørsmål til Adolf Harnacks tese slik den er utformet i en kapitteloverskrift i hans berømte verk: «Die Mission und Ausbreitung des Christentums in den ersten drei Jahrhunderten». Kapitteloverskriften lyder: «Die volle Ausgestaltung des Christentums als synkretistische Religion».⁸ Tesen kan forsvares. Eksempelvis kom det et drag av paganisme i helgendyrkelsen. (Helgener som erstatning for lokal- og spesialguder.) Men tesen kan i høy grad møtes med motforestillinger. Var ikke den såkalte hellenisering i alt vesentlig en *nødvendig* tilpasning til en annen kultur enn den som kristendommen sprang ut av? Var ikke «helleniseringen» i stor grad det som vi i dag omtaler positivt som stedegengjørelse?

Vi kan vel ikke nekte at det i kirkens hellenisering og katolisering også var elementer av vidtgående tilpasning til førkristen folkefromhet. Utviklingen gikk likevel ikke kontinuerlig i retning

G. M. Leibniz und die China-Mission, Leipz. 1920 s. 3 viser at Leibniz vurderte Ricci høyt. Lorenz Bergmann, *Kirkehistorie* II 1. halvdel⁷ Kbh. 1954 s. 92 f. meget kritisk; Andreas Brandrud, *Den kristne kirkes historie*, Kra. 1915 s. 290 f. karakteriserer jesuittmisjonens virksomhet på 1600-tallet med betegnelsene massedåp og akkommodasjon etter de innfødtes sed, skikk og religion; Hj. Holmquist/J. Nørregaard, *Kirkehistorie II*², Københ. 1935 s. 277 f., 494 f. taler i denne forbindelse om massedåp og ytterliggående akkommodasjon i jesuittenes misjonspraksis. Streng er P. S. Eikrem/Andreas Fleischer, *Kinas åpne dør*, Stav. 1916 s. 64. Så og Siegfried Jacob, *Das Problem der Anknüpfung für das Wort Gottes in der deutschen evangelischen Missionsliteratur der Nachkriegszeit*, Gütersloh 1935 s. 61.

⁷ G. N. Lindeberg, *Katolicismen i ljuset av dess missionsverksamhet*, Lund 1928 s. 72–78, 171 ff., 207. Jfr. Fridtjov Birkeli, *Politikk og misjon*, Oslo 1952 s. 435 ff.; *Det Norske Misjonsselskaps historie*, IV Stav. 1949 s. 154, 166, 275.

⁸ Adolf Harnack, *Die Mission und Ausbreitung des Christentums in den ersten drei Jahrhunderten* I⁴, Leipz. 1924 s. 324 ff.; den s. *Lehrbuch der Dogmgeschichte*⁴, Leipz. 1909 I s. 502 ff.

av tilpasning. Og da kristendommen var blitt privilegert statsreligion, ble den på mange måter intolerant overfor sine omgivelser. Samlingen av den nytestamentlige kanon, tilblivelsen av de økumeniske bekjennelser i kamp mot heresiet og utbyggingen av et kirkelig læreembete har utvilsomt satt bestemte grenser for kirkens tilpasning og har vernet om dens enhet. Likevel møter vi akkommodasjoner også i middelalderen, stundom som prinsipiell metode. Vi kan f. eks. tenke på Gregor den stores brev til Mellitus og Augustin i Britannia. Gregor bestemte at Augustin og hans misjonærer skulle fare lempelig frem. Hedenske templer skulle ikke ødelegges, men tas i bruk som kirker, etter at avgudsbildene var fjernet og veggene stenket med vievann og alteret med relikvier satt opp. Hedenske offerfester skulle ikke avskaffes, men forvandles til kristne folkefester til minne om martyrer eller kirkeinnvielser.⁹

Gregors tilpasningsprinsipp besto tydeligvis i å unngå det sosiale brudd. Det som kunne oppfattes som godkjenning av hedenske guders eksistens og offer til dem måtte avskaffes. Men miljøet skulle ikke raseres slik at folk ble sosialt rotløse ved overgang til kristendommen.

Ut gjennom middelalderen har evangeliets pionerer av og til fulgt en hårdere linje, med nedrivning av ikke-kristne kultsteder, avskaffelse av førkristne skikker og tvangskristning, slik vi ser det praktisert i kristningsverket i Norden. Til andre tider og på andre steder har man, for eksempel friserens apostel Willibrord, valgt en mer tilpasningsvennlig metode.¹⁰

Etter hvert som kirken la under seg hele den da kjente verden, skrumpet misjonsarbeidet inn. Tilbake var det militant ekspanderende islam, som så visst ikke ble møtt med tilpasningsmisjon, men med polemikk og sverd. De negative virkninger av dette er fremdeles meget følbare både for katolske og protestantiske misjonærer.¹¹

9 Alphons Mulders, *Missionsgeschichte*, Regensburg 1960 s. 94. Det såkalte libellus responsum, som skulle inneholde Gregors svar til Augustin et par år tidligere er visstnok ikke ekte.

10 Helge Ljungberg, *Den nordiska religionen och kristendomen*, Stockh. 1938 s. 178 ff. Jfr. A. Chr. Bang, *Den norske kirkes historie*, Kra. 1912 s. 76 ff., Carl Fr. Wisløff, *Norsk kirkehistorie* I, Oslo 1966 s. 55 ff., Mulders, o. a. s. 128.

11 A. Keller, *Der Geisteskampf des Christentums gegen den Islam bis zur Zeit der Kreuzzüge*, Leipz. 1896; Mulders o. a. s. 185 ff.; James Thayer Addison, *The Christian Approach to the Moslem*, New York 1942, s. 287 ff.

Med de store oppdagelser fulgte det vi kaller patronatmisjon, som har fått sitt navn etter de berømte padroado-dokumenter som Alexander 6. utstedte i mai 1493. Denne beryktede paven delte med padroado-dokumentene den nyoppdagede verden mellom kongene av Spania og Portugal. Med kolonimakten fulgte også ansvaret for å plante kirken i de nye områdene. Dette ble skjebnesvangert. De hvite makthaverne betraktet «de nye områdene» i Amerika, Afrika og India som skattkammere som skulle tømmes og menneskene der som arbeidskraft som skulle utnyttes. Til evig skam og belastning for kirken ble misjon og imperialismen flettet sammen. Misjonsmetoden som ble brukt, var massedåp og tvangskristning. Følgen av den hårde antiakkommodasjonsmetoden ble at de tvangs-«kristnede» slett ikke ønsket å tilbringe evigheten i paradiset sammen med sine undertrykkere. Det fantes ekte misjonærer i padroadomisjonen, lysende navn som Bartholomeo de las Casas. Men i stor utstrekning virket padroadomisjonen som en slags vaksineringsmetode mot personlig tilegnelse av kristendommen. Det dreier seg i padroado-misjonen i alt vesentlig om det motsatte av tilpassning. Den franske misjonshistoriker Bernard de Vaulx har helt riktig pekt på at padroadomisjonen gikk ut fra som gitt at den stedlige religion og kultur skulle forkastes og erstattes med kristendom og europeisk kultur.¹²

Jesuittmisjonen ble som kjent stiftet som en studentforening for misjon blant muslimer. Dens stifter, Ignatius Loyola var innstilt på akkommodasjon. Men det var egentlig ikke ordenens mest berømte misjonær, Frans Xavier. Han var den rastløse igangsetter og inspirator, og han praktiserte massedåp. Men han sørget for at gudebilder ble knust til støv og trampet på, og han uttalte åpent at han ikke trodde at Gud hørte ikke-kristnes bønn.¹³

Når jesuittene er blitt kjent for å praktisere vidtgående akkommodasjon, skyldes det først og fremst to misjonærer: Matteo Ricci og Roberto de Nobili.

Ricci (1522–1610) kom til Kina på en tid da landet ikke var åpent for kristen misjon. Bare ambassadører og noen få handelsdelegasjoner hadde fått slippe inn. Ricci var særdeles vel utrustet og utdannet, ikke minst i matematikk og naturvitenskap. Det ble

12 Bernard de Vaulx, *Katolische Missionsgeschichte*, Würzburg 1962 s. 57 ff.

13 Johs. Thaurén, *Die Akkommodation in katolischen Heidenapostolat*, Münster 1927 s. 132. James Brodrick, *Saint Francis Xavier*, Lond. 1952 s. 142, 144, 208; F. F. Maurer, *Den hellige Frans Xavier*, Kbh. 1923 s. 73, Sundkler s. 64.

Riccis misjonsmetode å bruke sin store lærdom til å skaffe seg respekt for seg selv og sin sak blant Kinas ledende menn. Til å begynne med opptrådte Ricci og hans medarbeidere som buddhistprester, men oppdaget for det første at disse nøt liten sosial anseelse, og for det annet at den buddhisme de representerte sto i så sterk motsetning til kristendommen at han fant å måtte ta avstand fra den. Fra 1595 gikk Ricci derfor over til å kle seg og opptre som lærd litterat av mandarinklassen, og ble en virkelig ekspert på klassisk konfusianisme. I den grad gjennomførte Ricci den ytre eller formale akkommodasjon i klær, opptreden, levemåte og språk at han ble som en kineser. Det falt ham til slutt lettere å skrive kinesisk enn sitt morsmål italiensk.¹⁴

Når det gjaldt moral, avviste Ricci enhver form for tilpasning. Han la vekt på å formidle kristendomskunnskap og sørget for en katekisme og annen kristen litteratur på kinesisk. Han tok avstand fra masseomvendelser. Og overgang til kristendommen ble markert ved et nytt navn i dåpen.¹⁵

Han fjernet og ødela gudebilder, og fikk delt ut Kristus-bilder og krusifiks, skjønt det siste var han varsom med å bruke. Han bar frem gaver til keiseren, men gjorde det samtidig klart at han var sendt til Kina for å utbre Guds religion.¹⁶ Noen hemningsløs tilpasning har Ricci altså ikke praktisert.

Likevel er det klart at Ricci ikke nøyde seg med en formal akkommodasjon. Under sine studier av konfusianske skrifter lette han stadig etter tilknytningspunkter, og han tolket de kinesiske tekster med så stor velvilje at det, så vidt jeg skjønner, må dreie seg om overinterpretasjon.

Riccis tolkning har sine bestemte dogmatiske forutsetninger. Som katolikk regnet han med en *theologia naturalis*. Han lette etter spor av en «opprinnelig religion» og fant ut at i Kina var denne antatte ureligion bevart renere enn hos noe annet folk. Senere er det kommet et forfall, men det gjelder å føre kineserne tilbake til

14 Johannes Bettray, *Die Akkommodationsmethode des P. Matteo Ricci S. I. in China*, Romae 1955 S. XXIV, XXIX, XVII ff., 40; Vincent Cronin, *The Wise Man from the West*, Lond. 1955 s. 36; Arnold H. Rowbotham, *Missionary and Mandarin*, Berkley/Los Angeles 1942 s. 51 ff.; K. S. Latourette, *A History of Christian Missions in China*, s. 132 ff.

15 Bettray s. 49, 109, 187 ff., 334, XXV, 109, 136 ff., 256.

16 Bettray s. 49, 291, 342 ff., 365 ff., 118.

den klassiske konfusianisme for på denne måten å forberede dem for Guds nåde.¹⁷

Striden mellom Ricci og hans motstandere er kalt «ritestriden». Ricci skilte mellom religiøst-hedenske riter, som han forkastet, og sosiale seremonier som han mente kristne kunne ta del i. Han hevdet at man i Kina ikke skilte mellom æresbevisninger overfor levende og døde. Levende mennesker kunne hedres ved å reise et tempel med en statue med navn og tavler med oppregning av mannens velgjerninger. Ricci ble selv en slik ære til del. Og når æresbevisninger overfor levende åpenbart ikke hadde karakter av religiøs tilbedelse eller anerkjennelse av «fremmede guder», måtte lignende seremonier kunne utføres ved begravelser.

Om den egentlige døde-kult, blant annet det å bringe matoffer fire ganger årlig til forfedrenes tavler, sier Ricci: «Dessuten, da man ikke i disse døde anerkjenner noen guddom eller ber til dem eller håper noe fra dem, så er alt dette fri fra enhver overtro.»¹⁸ Ricci godtok, med visse reservasjoner den kinesiske fedrekult ut fra den betraktning at det dreiet seg om en skikk av familiebevarende karakter, og Ricci mente at skikken var av verdi så lenge samfunnet ikke var kristianisert. Ricci godtok også at man bar frem offer for Confucius, fordi kineserne etter hans oppfatning ikke oppfattet Confucius som en guddommelig skikkelse. Om dette sier Ricci bl. a.: «De resiterer heller ingen bønn for ham, heller ikke utber de seg noe av ham.»¹⁹

Ricci oppfattet selv hele veien sin akkommodasjon som sosial tilpasning. Han mente at han ikke hadde opptatt hedenske elementer i den kristne tro fordi han regnet med at den alminnelige eller naturlige åpenbaring også omfattet det av verdi i klassisk konfusianisme som ikke direkte stred mot kristne dogmer.

Riccis metode ble fulgt av flertallet av hans etterfølgere i den

17 Bettray s. 254, 237 f. – Riccis valg av ord for Gud er ikke prinsipielt forskjellig fra evangeliske misjonærens. Bettray s. 274 ff; Latourette o. a. s. 132 f.; H. K. Moulton, *The Names and Attributes of God*, The Bible Translator 1962 s. 71 ff, jfr. 1964 s. 117 ff.; Walbert Bühlmann, *Christliche Terminologie als missionsmethodisches Problem*. Dargestellt am Swahili und an anderen Bantusprachen, Schöneck-Beckenried 1950 s. 28 ff., 34, 57, 89, 195.

18 Bettray s. 312, 321.

19 Bettray s. 327; Benno M. Biermann, *Die Anfänge der neueren Dominikanermission in China*, Vachta 1927 s. 44.

kinesiske jesuittmisjon. Men etter hånden kom andre misjonærer til Kina. Fransiskanere og dominikanere fulgte som regel den kompromissløse evangeliseringsmetode. Med høyt hevet krusifiks dro de gjennom gatene og forkynte, og det kom klart frem at i helvetet brant talløse hedenske kinesere, og blant dem en lang rekke keisere. Kinesiske kirkemedlemmer måtte på dagen velge enten å oppgi all dyrkelse av fedrene og Confucius eller å slutte å gå i kirken og motta sakramentene. Vi kan ikke her skildre ritestriden som fulgte. Mange utenforliggende hensyn gjorde seg gjeldende i den. Den endte med nederlag for jesuittene.²⁰

Dominikanernes hovedsynspunkt, som propagandaen og veksellende paver sluttet seg til, var det at man heller måtte miste kirkelemmer enn å gå på akkord med hedenskapet. Det hjalp ikke at keiser K'ang Hsi høytidelig forsikret at den ære man viste Confucius bare gjaldt hans sosiale innsats og at fedrekulten bare var en demonstrasjon av kjærlighet til minne om fedrenes gode gjerninger.²¹ Det er forresten interessant å legge merke til at en moderne, meget uortodoks kineser, Lin Yutang har samme syn som keiseren og Ricci: «Ancestor worship, for the Chinese, is the embodiment of reverence for the past and continuity with the past, and of the strong and deep family system and therefore of the Chinese motivation for living.

It was the basis of all that was good and honourable and of the desire to go forward, to achieve success in society. – As for the forms of worship, only by the wildest stretch of imagination could they be called idolatry, as the Christian churches called them.»²²

Den endelige avgjørelse av ritestriden falt i 1742 og gikk ut på følgende: 1. Alle arter av fedrekult ble forbudt fordi de enten var overtro eller ikke var til å skille fra overtro. 2. Deltagelse i offerhandlinger og seremonier i templer og anehus ble forbudt. 3. Det samme var oppstilling av anetavler der det i innskriften kom frem at tavlene var sete for de avdøde.²³

20 Latourette s. 132 ff. 350 ff.; Cronin o. a. s. 279 ff.; Thaddäus Hang, *Die katholische Kirche in chinesischen Raum*, München 1963 s. 78 ff. Jfr. Lexikon f. Theologie u. Kirche VIII s. 1322 f.

21 Latourette s. 140.

22 Lin Yutang, *From Pagan to Christian*, Cleveland, N. Y. 1959 s. 36 f.

23 Avgjørelsen kom med bullen *Ex quo singulari*. Den gjentok de strenge bestemmelsene fra dekretet *Ex illa die* fra 1715, som også forbød bruk av ordene Shang Ti og T'ien som betegnelse for Gud. Latourette s. 140 ff.; Hang s. 79 f.

Med pavens avgjørelse fulgte forfølgelse av de kristne. Det er vanskelig å si hva som var mest ødeleggende for misjonen i Kina, selve ritestriden, den indre splid, eller forfølgelsene.²⁴ Men det avgjørende for oss i denne sammenheng er to ting: For det første. Den katolske kirke tok bestemt avstand fra den vidtgående akkommodasjonsmetode, og akkommodasjonspraksisen i Kina ble tross alt noe forbigående. For det annet må vi vel gi paven og propagandaen rett i at anekult er religion og at offerhandlinger er religiøse handlinger, selv om disse også kan ha sosial betydning og av enkelte kan oppfattes som ren skikk og bruk uten religiøst innhold. På den annen side må i alle fall jeg sterkt beklage at den katolske kirke i Kina i sin frykt for synkretisme gikk til den motsatte ytterlighet idet den forlangte at kinesiske kristne til punkt og prikke skulle kopiere den europeiske kristendomsform og i ett og alt overta romersk liturgi og skolastisk teologi. Den store misjonshistoriker og Kina-ekspert, K. S. Latourette reiser også skarp kritikk mot Propagandaens og pavens avgjørelse i Kina.

Fra India kjenner vi et tilfelle av katolsk misjonsakkommodasjon som er nokså likt Riccis forsøk i Kina. Den unge italienske adelsmannen *Roberto de Nobili* kom til India (Goa) i 1605. De få kristne som var vunnet fra før, kom for det meste fra de laveste lag i folket og ble sett på som en ny og foraktet kaste. De Nobili bestemte seg for å bli inderne en inder og langt på vei hinduene en hindu. For de Nobili var det om å gjøre å utdanne et indisk lederskikt for kirken, og han vendte seg derfor særlig til brahminene. Han kledte seg og levde som en brahmin, som en asketisk vismann og lærer. De Nobili mente at hans akkommodasjon var av rent sosial art. Og han forkastet polygami, bruk av fallos-symbolet (*linga*) og det å strø aske for guddommen. Men han godtok kastesesenet. Som greve falt det ham neppe så vanskelig. De Nobili overtok en rekke hinduskikker, også rituelle tvetninger, sløyfet salt og spytt i dåpsritualet og ville gjøre sanskrit til liturgisk sprog. Og ikke minst: han lette frem det som han oppfattet som tilknytningspunkter i indisk litteratur og tolket denne meget liberalt. Også i India ble jesuittenes akkommodasjonspraksis noe forbigående som endte med at den ble erstattet med europeisering.²⁵

24 Latourette s. 152 ff.

25 K. S. Latourette, *A History of the Expansion of Christianity* III, New York 1939 s. 259–75; Julius Richter, *Indische Missionsgeschichte*, Gütersloh 1924 s. 64 ff.; Thaurén s. 144; *Jesuiten-Lexikon*, Paderborn 1934 s. 25 f., 1299 f

Enda et tredje eksempel på forbigående akkommodasjonspraksis ved jesuittmisjonærer kan nevnes, nemlig de såkalte reduksjoner i Sør-Amerika på 1600- og 1700-tallet. Det dreier seg her om en slags kommunistlignende velferdsstat som omfattet ca. 30 landsbyer (*reducciones*). De spanske jesuittene mente at avstanden mellom indianerne og de spanske erobrere var så stor at indianerne var best tjent med fullstendig isolasjon, selvsagt under jesuittenes ledelse. Forsøket lyktes ganske bra. Regelmessig arbeid ble innført, men bare med halv dag. Befolkningen ble mindre prisgitt naturens luner, og landsbyene ble uavhengige når det gjaldt mat. Man brukte meget musikk, også til arbeidet, og tok i bruk stedlige instrumenter og toner. Gudshus og gudstjenester var preget av liv og prakt, fester og prosesjoner. Kunsten ble i noen grad tilpasset folkets tradisjoner, og rettsvesenet ble adaptert til det stedlige straffesystem. Det ble gitt undervisning i rekkedans, og på festdager ble preken og katekisasjon erstattet med mysteriespill. Men hele denne blomstrende drivhusmisjon ble ødelagt ved en spansk-portugisisk kolonikrig og jesuittenes fordrivelse i 1768.²⁶ Vi legger merke til at dette akkommodasjonsforsøket skiller seg fra de to foregående. I Sør-Amerika er det ikke tale om material eller religiøs tilpassning, og den ble ikke stanset av Propagandaen og pavene på dogmatiske premisser. Men faktum er at de eksempler på katolsk akkommodasjonsmisjon som her er referert, er de eneste av noe omfang som kan nevnes fra katolsk misjon helt opp til vårt eget århundre. Jeg må konstatere at *den protestantiske dom over katolsk, og da særlig jesuittenes, misjon som synkretistisk ikke er rettferdig*, selv om utglidning generelt forekom. Jeg vil underbygge min påstand ved å hente frem noen eksempler på katolsk misjonstenkning.

Tre år etter Riccis død, altså i 1613, offentliggjorde den spanske karmelittermunken Thomas a Jesu (Tommaso de Gesu) et verk som han selv hadde skrevet store deler av. Det het «*De procuranda salutem omnium gentium. Schismaticorum, Judaeorum, Saraceno- rum, Caeterorumque infidelium*»! I dette verket trekker han opp

vil fremstille utviklingen som en seier for jesuittenes akkommodasjonsmetode og hevder at kristendommen i denne del av India er blitt folkereligion. *The Encyclopedia of Mission*, New York/Lond. 1904 s. 632 betegner Nobilis praksis som samvittighetsløs falskheter og akkom. til hedenskapet.

²⁶ Mulders s. 355 ff. (Jesuitten-Lexikon s. 29 f., 1502 ff.); Latourette, *A History of the Expansion* III s. 154 ff.; Thaurén s. 133; Carl Mörner, *Framställning af Paraguays och dithörande Jesuitermissioners Historia från landets upptäckande till 1813*, Uppsala 1858 s. 78 ff.

grensene for den misjonerende kirkes tilpasning til omgivelsene. Thomas satte opp disse fem reglene: 1. En skikk eller ritus er tillatt når den allerede er i vanlig bruk i nasjoner eller kirker som står i forbund med den romersk-katolske kirke. 2. En skikk eller ritus er tillatt når den ikke går imot naturen eller fornuften og ikke omfatter noen umenneskelighet eller noe som strir mot ære og sømmelighet. Det som strir mot menneskeverd og sømmelighet, må absolutt avskaffes. 3. Enhver skikk eller seremoni som strider mot et dogme (definert dogme) må absolutt avskaffes. 4. Alle skikker som ble avskaffet av Kristus, må avskaffes der kirken møter dem. Som eksempel nevnes sabbaten. 5. Med hensyn til sakramentforvaltningen må forskriftene for materie, form og forvaltning overholdes, men – med kirkelig tillatelse kan slike skikker tolereres som ellers er forbudt av kirkeretten.²⁷

Verken når det gjelder definerte dogmer eller kristne morallbud er noen som helst form for akkommodasjon mulig. Dette faller sammen med intensjonen i Benedikt XIV's bulle *Ex quo singulari* av 1742. De moralske spørsmål var i ritestriden ikke gjenstand for debatt. Og Benedikt krevde at misjonærene skulle ta avstand fra alt som hadde endog bare et pust av overtro og hedenskap, og at den uavkortede kristne lære skulle meddeles katekumenene før dåpen.

Det samme prinsipielle standpunkt inntok Propagandaen i svarskriv av 29. mai 1786 til misjonærene i Burma. Spørsmålet gjaldt noe så eiendommelig som hvorvidt man skulle tillate deltagelse i den kongelige hårvaskingsseremoni. Og svaret gikk ut på at det kunne man *ikke* hvis handlingen syntes å være forbundet med overtro.²⁸ Disse prinsipper ble gjentatt av Propagandaen i 1827. Alle endringer fra det vedtatte eller sedvanlige var avhengig av spesiell tillatelse fra Roma. Selv der hvor kristne og «hedenske» skikker falt sammen, som ved bruk av lys og røkelse under begravelse, var misjonæren forpliktet til å forklare forskjellen. Det avgjørende skulle ikke være om vedkommende misjonær hadde til hensikt å godta eller forkaste overtro, men om han etter offentlig mening faktisk gjorde det.²⁹

27 Thaurén s. 26, Mulders s. 262 f.

28 Gabriel Thohey, *Missionary Accommodation and Burmese Buddhism* (maskinskr. manus i Pontificia Bibliotheca Missionaria Di Propaganda Fide) Roma 1957 s. 101.

29 Thaurén s. 27 ff.

Selvsagt har katolske misjonsforskere sluttet seg til sin kirkes avstandtagen fra overtro og synkretisme. Johs. Tauren har uttrykt seg meget kategorisk om dette: «Aber bei aller Anlehnung und Anknüpfung kann die Mission nichts von ihrem Eigenleben, ihrem Geist und ihrer Lehre preisgeben: hier ist Intolerenz heilige, sittliche Pflicht; das Christentum würde durch dogmatische Konzessionen sich selbst aufgeben». På lignende måte har andre katolske missiologer uttalt seg.³⁰ Selv om noen katolske misjonsforskere kan uttale seg annerledes, vil neppe noen direkte motsi Thauren.

Og likevel kan en lang rekke katolske misjonsforskere gå inn for tilpasning. Den store tyske forsker Thomas Ohm hevder således at akkommodasjonen er nødvendig, og Gabriel Thohey går i sin avhandling om akkommodasjonen med særlig henblikk på buddhismen i Burma enda lenger. Han sier bl. a.: «Det er derfor klart at akkommodasjon ikke er en blott og bar fase i kirkens historie, men et konstant prinsipp som leder og motiverer kirkens misjonsbestrebelse.»³¹ Dette står tilsynelatende i strid med avgjørelsen i ritestriden. Amerikaneren Louis Luzbetak hevder imidlertid det samme som Thohey, og gir dessuten en forklaring på den tilsynelatende motsetning: «Accommodation is the official policy of the Church, but, unfortunately, it is only too often a policy that is talked about in missionary circles rather than understood and carried out.»³²

Jeg tror at dette er riktig. Akkommodasjonen har vært kirkens offisielle misjonsprinsipp, men bare på det *formale* plan, og endog denne formale tilpasning har ikke vært gjennomført. Selve prinsippet om formal tilpasning er klart utformet av Propagandaen i den berømte instruks fra 1659. Som man vil legge merke til tar instruksken skarpt avstand fra patronatmisjonens hårde europeisering: «Se ikke deres oppgave i det, og bring ikke på noen måte

30 Thauren s. 93; J. Smidlin, *Katholische Missionslehre im Grundriss*, Münster 1923 s. 220 f.; Thohey s. 31; Louis J. Luzbetak, *Applied Missionary Anthropology*, Techny 1963 s. 347 ff.

31 Ohm s. 700, 703, 671 ff.; Thohey s. 118. Talsmenn for akkom. er også flg.: Johannes Beckmann, *Die katholische Missionsmethode in China in neusten Zeit* (1842–1912), Immensee 1931 s. 38 ff.; Thauren s. 20 f., 101 ff.; Bettray s. 1; J. Neuner, *Dogmatische Akkommodation*, Lexikon f. Th. u. Kirche I s. 240 ff.; Karl Müller, *Die Weltmission der Kirche*, Aschaffenburg 1960 s. 94–102, den s. i *Concilium* 1966 s. 164 ff.; P. H. J. M. Camps, *In Christus verbunden met de Godsdiensten der Wereld*, Utrecht/Nijmegen 1964.

32 Luzbetak s. 7.

folkene dit hen at dere forandrer deres skikker, vaner og seder, når disse ikke står i tydelig motsetning til religionen og de gode seder. For hva kan vel være mer tåpelig enn å bringe Frankrike, Spania, eller Italia eller et annet europeisk land til Kina? Ikke det, men troen skal dere innplante.» Det advares videre mot å forakte lokal skikk og bruk og mot å påtvinge folk europeiske skikker, og det oppfordres isteden til omhyggelig å tilpasse seg disse.³³ Vi synes vel at denne instruksjonen er fornuftig. Det er bare det at den aldri ble gjennomført.

For Afrikas vedkommende har Walbert Bühlmann og Johs. Hofinger i detalj påvist at sosial/pedagogisk og liturgisk tilpasning overhodet ikke ble forsøkt gjennomført.³⁴ Overalt har katolsk presteutdannelse vært helt europeisk preget og nøye knyttet til Aristoteles og Thomas Aquinas.³⁵

Følgen er, sier Bühlmann, at afrikanske katolikker har vært mer engstelige for å vedkjenne seg sin afrikanske kulturarv enn ikke-katolikker.³⁶ Dette var før konsilet. Det samme gjelder for Asia, som den daværende sekretær for Propagandaen, senere kardinal Celso Constantini skrev i *L' Osservatore Romano* i 1940: «Vi har forsøkt å bringe Orienten i bevegelse med et utenlandsk hierarki og med latin. Men Orienten er ikke kommet i bevegelse. – – – Vi har ikke grunnet Kirken i det fjerne Østen med dens tilpasningsskikkede struktur, men med utvendige «misjoner». Og Asia har ikke omvendt seg.»³⁷ Johs. Beckmann har påvist at katolsk misjon i Kina i forrige og dette århundre har vært akkommodasjonsfiendtlig.³⁸

Men i de senere årene har det skjedd en kolossal forandring, først i katolsk misjonstenkning, og i de senere år også i forsiktig

33 Mulders s. 273.

34 Walbert Bühlmann, *Afrika, Die Kirche unter den Völkern I*, Mainz 1963 s. 290 ff., 215 f., 236, Johs. Hofinger/Joseph Kellner, *Liturgische Erneuerung in der Weltmission*, Innsbruck 1957; jfr. Franz Solan Schächli, *Die katholische Missionsschule im ehemaligen Deutsch-Ost-Afrika*, Paderborn 1937 s. 370; Alois Engel, *Die Missionsmethode der Missionäre vom Hl. Geist auf dem afrikanischen Festland*, Knechtseden 1931 s. 40.

35 Nils Bloch-Hoell, *Misjonærutdannelse og misjonsinstitutter i den romersk-katolske kirke*, NOTM 1968 s. 29 ff.; Johs. Hofinger (ed.), *Katechetik heute*, Freiburg im B. 1961 s. 118; Thaurer s. 135.

36 Bühlmann s. 216.

37 Hofinger/Kellner s. 430.

38 Beckmann s. 42 f.

praksis. Forandringen ble innledet med Benedikt XV's encyklika «Maximum illud» fra 1919. Den går sterkt imot europeisering og går inn for utdanning av nasjonale («innfødte») prester. Pius XI fulgte opp disse idéene, men begrunner dem også strategisk. Et land eller et område kan bli stengt for misjon. Da betyr stede egne prester kirkens være eller ikke være i landet.³⁹ Men denne tilpasning har intet med synkretisme å gjøre. Den er bare et nødvendig ledd i de unge kirkenes stedegengjørelse, slik også ikke-katolsk misjon i stigende grad har innsett nødvendigheten av. All misjon har praktisert formal akkommodasjon, for eksempel ved å oversette Bibelen til landets språk. Enhver oversettelse er jo en fortolkning.

Tradisjonell katolsk misjonsmetode har ikke gitt rom for synkretisme, hvis man da ikke skal regne med at synkretisme måtte bli resultatet av de spanske og portugisiske erobrerers masseomvendelsespraksis. Den kritiseres skarpt av moderne katolske forskere.⁴⁰ Men det kan være grunn til å spørre om ikke en retning i moderne katolsk misjonsteologi beveger seg faretruende nær en tilpasning som åpner døren for synkretisme. Dette skal jeg komme tilbake til i en senere artikkel.

39 Benedikt's encycl. «Maximum illud» fra 1919 krever en adekvat utdanning av prester i de unge kirkene. Josef Glazik (ed.), Pöpstliche Rundschreiben über die Mission von Leo XIII bis Johannes XXIII, Münsterschwartzach 1961 s. 15 ff., 23 ff.; René P. Millot, *Missions in the World Today*, Lond. 1961 s. 16 f.

40 Schmidlin s. 247; August Franzen, *Kleine Kirchengeschichte*, Freiburg im B. 1965 s. 321.