

Norsk misjon i møte med zulukulturen

Opposisjonsinnlegg ved doktordisputas,
Universitetet i Oslo, 23.1.1988

AV JARLE SIMENSEN

Torstein Jørgensen: Contact and Conflict.
Norwegian Missionaries, the Zulu Kingdom and
the Gospel, 1850-1870 (Stavanger 1987)

Innledning

Historikermiljøet i Norge har grunn til å hilse Torstein Jørgensens avhandling med glede. Norske kirkehistorikere har hatt et godt ry i våre kretser; det er nok å nevne navn som Kolsrud og Molland. Misjonshistorikerne har vært ansett blant de mest interessante; la oss nevne Nome, Birkeli, Myklebust. Historiefaget i Norge har de siste par generasjonene vært overveiende orientert i retning av politisk og økonomisk historie, og vi kan trenge impulser til større interesse for kulturelle og religiøse forhold. Misjonen representerer, før u-hjelpens tid, vår viktigste kontakt med den tredje verden. Den har skapt engasjement, skaffet kunnskaper, formet holdninger og utgjør slik en viktig del av *norsk* historie. I den tredje verden har den i varierende grad bidratt til den lokale utvikling, spesielt til den ganske overveldende historiske prosess som kristendommens ekspansjon i Afrika utgjør. Religiøs endring i Afrika er et meget aktuelt forskningsfelt, og misjonærenes virksomhet er naturligvis en viktig del av dette feltet. Nå har ikke misjonshistoriske studier hatt noen høykonjunktur de siste par tiårene, etter avkoloniseringen ble oppmerksomheten i Afrikastudiene på alle felter konsentrert om afrikanernes egen innsats (Etherington 1983). Desto mer verdifullt er det at den norske misjonshistoriske forskningstradisjonen holdes oppe.

Forsknings situasjonen, problemstilling og språk

Denne avhandlingens styrke ligger ikke i at den bringer originale perspektiver, i betydningen ny tematikk, nytt kildemateriale eller ny metode og teori. Det er nå snart femten år siden Endre Sønstabø skrev sin hovedoppgave i historie om perioden 1850–1880 i Sør-Afrikamisjonen, der han introduserte hva vi kan kalle den antropologiske tilnæringsmåten, der forkynnelsen blir sett i lys av misjonærenes totale sosiale og politiske rolle (Sønstabø 1973). Senere fulgte Børhaug og Hernæs i det samme spor den påfølgende periode (Børhaug 1976, Hernæs 1978). Jørgensen har funnet dette opplegget fruktbart og følger det i alle hovedtrekk, noe som avspeiler seg i disposisjonen. Men ved å konsentrere seg om en kortere periode og gi avhandlingen et stort omfang har han kunnet vise fram stoffet i større bredde, og med sin teologiske bakgrunn har han gitt oss en rikere forståelse av temaer som misjonærenes verdensoppfatning, forkynningsformer og skoleopplæring. – Myklebusts Schreuder-studie kom i 1980, Vidar Gynnilds hovedoppgave om misjonærenes norske bakgrunn ble ferdig i 1981 og videreført i fellesprosjektet fra Trondheim. Disse studiene er ikke blitt godt utnyttet i den foreliggende avhandlingen.

Jørgensen er i det hele svært knapp i sin omtale av eksisterende forskning, også den utenlandske (Etherington 1978). Det kan virke som om han er redd for å erkjenne overlapping. Men dette er misforstått. Overlapping kan være fruktbart, men da må en komme i dialog med tidligere forskning slik at man selv får stilt nye spørsmål. Eksplisitte problemstillinger er en mangelvare i denne avhandlingen. Det kommer ikke minst til syne i innledning og avslutning, som er ganske intetsigende. Det forhindrer ikke at det hele veien gjøres solide beskrivelser basert på grundig dokumentasjon og utførlig eksemplifisering. Avhandlingen representerer godt håndverk bygd på en imponerende arbeidsinnsats, og forfatteren utviser i det store og hele en balansert vurderingsevne.

Avhandlingens språkdrakt må påtales; den er et eksempel på hva man på engelsk vil kalle «over-writing». Språket er omstendelig, til tider pompøst (f.eks. med bruk av *pluralis majestatis*): «we think . . .», «we consider . . .») og går i lange avsnitt på tomgang. Forfatteren velger ganske konsekvent sjeldne ord i stedet for vanlige, passiv i stedet for aktiv og substantiviske uttrykk i stedet for verb. Nå kan man tåle komplisert språk hvis det er klart, men her er begrepene ofte vage slik at de ikke gir et fast og klart grep på inn-

holdet. Det kan også være virkninger den andre veien: en uferdig tanke lokker til å velge vage begreper, og glir man inn i en slik begrepsbruk får ikke tanken i sin tur den språklige utfordring som trengs til å bli klargjort. Arbeid med språk er derfor også arbeid med innhold. Mye skyldes naturligvis at avhandlingen er skrevet på et fremmed språk, noe kan skyldes påvirkning fra engelsk samfunnsvitenskapelig språkbruk. Noe kan skyldes et ønske om å virke ekstra vitenskapelig, en frykt for å være enkel som kan være ganske utbredt blant yngre forskere. Kan det også være at misjonærenes norske – dvs. danske – språkdrakt anno 1850–1870 har slått inn ikke bare i de direkte oversettelsene, men også i forfatterens allmenne engelske språkbruk?

Norsk bakgrunn

Jørgensen behandler forholdsvis kort sammenhengen mellom misjonsbevegelse og norsk samfunnsutvikling på 1800-tallet. Her tror jeg han går for langt i retning av en sosiologisk tolkning som lar den allmene samfunnsutvikling avspeile seg direkte i misjonsbevegelsen. Uten å gjøre det eksplisitt, holder han seg i realiteten til Nomes allmene teori om at den lekmannspregete misjonsbevegelsen var en direkte parallell til den demokratiske strømning i politikken, i kontrast til den etablerte kirke og embetsmannsstaten. Myklebust har kritisert denne oppfatningen, og Jørgensen burde ha gått inn i denne diskusjonen. Det kan neppe være holdbart å si at «den etablerte kirke i denne perioden ikke spilte noen rolle med hensyn til initiativ til fremvekst av misjonsbevegelsen» (78). Schreuder var tross alt periodens dominerende misjonsskikkelse, og prestene spilte hele tiden en viktig rolle i misjonsselskapets ledelse. Var det ikke noe av et særtrekk ved den norske misjonsbevegelsen at den ble en *møteplass* for kirke og lekmannsbevegelse, spesielt etter at den johnsonske vekkelse fra 1850-tallet ga presteskaper en ny profil?

Misjonsselskapets demokratiske karakter må ikke overdrives. I det politiske liv tok selskapet standpunkt for oppropet «Til kristendommens venner i vårt land» i 1883, rettet mot tidens politiske, kulturelle og religiøse liberalisme. Selskapets ledelse ønsket å begrænse innflytelsen fra grunnorganisasjonene, bla. gjennom et forslag i 1872 om indirekte i stedet for direkte valg til Generalforsamlingen. I forhold til de utsendte misjonærer førte selskapet streng

kontroll, til tider på en autoritær måte. Dette preget konflikten med Schreuder etter 1870, og kom sterkt til uttrykk da den lokale misjonærkonferansen i Sør-Afrika viste tendenser til uavhengighet på 1880-tallet. Holdningen overfor zulumenighetene var patriarkalsk. De fikk møtes én gang i året, men forslag om at de skulle få sin egen leder, *induna*, ble avvist av Schreuder i 1868, og generalsekretær Gjerløw satte kristne tillitsmenn kraftig på plass da de fremførte visse ønskemål under hans besøk i 1888 (Simensen 1984, s. 167, 184). Tidens nasjonale idéer stod relativt svakt i misjonsbevegelsen, og det er ingen spor av at de ble overført til tenkningen omkring afrikansk kulturutvikling. Dahle var den første som tok opp «Nationaliseringsspørsmålet i Missionen» i en artikkelserie i *Missionstidende* i 1883.

Jeg tror Jørgensen overvurderer sammenknytningen mellom middelklasse, moderne næringsdrift og misjonsbevegelse. Det er naturligvis riktig at et minimum av opplysning og økonomisk overskudd var nødvendig for å bygge opp misjonsbevegelsen, men mer modernisering ga ikke automatisk større misjonsinteresse. Både når vi ser på pengegaver og spesielt rekruttering til misjonstjenesten, var den mest moderniserte landsdel, Østlandet, og områdene rundt Oslofjorden, sterkt underrepresentert. Og ifølge Gynnilds statistikk over misjonærenes sosiale bakgrunn fram til 1900 kom ca. 70% fra jordbruksfamilier, og bare ca. 20% fra handels-, håndverks-, skipsfarts- og funksjonærbakgrunn. Det spørs om vi ikke må knytte framveksten av misjonsbevegelsen sterkere til *kulturelle* endringer, til dels uavhengige av økonomi, spesielt bedre folkeopplysning og religiøse impulser gjennom direkte forbindelser med utlandet.

Og hvis vi går direkte til misjonærenes egne ytringer, i søknadene til Misjonshøyskolen, i eksamensbesvarelser, skolepensum og strategidiskusjoner i *Norsk Missionstidende*, så vil vi finne en dyp tvetydighet i holdningen til den moderne europeiske utvikling: Europa var i teknisk framgang, men åndelig krise. Sekulariseringen, materialismen og den kulturelle radikalismen gjorde at vantroen var på frammarsj. Misjonsselskapets sekretær, Chr. Dons så i dette virkeliggjørelsen av Bibelens profeti om Anti-Krist (*Norsk Missionstidende*, s. 310). Slik var det vel også et visst eskatologisk element i misjonstenkningen: Det hastet med å sanke sjeler til Guds rike. Misjonærenes egne omvendelseshistorier, slik de fremtrer i levnetsbeskrivelsene, faller godt inn i mønsteret for en slik verdensoppfatning. For mange av dem kom omvendelsen ut fra en

angerfull krise i forhold til denne verdens herligheter, og frelsen vendte blikket mot det evige.

Alt dette hadde åpenbart betydning for diskusjonen om den rette misjonsstrategi: spenningene mellom omreisende forkynnelse og stasjonsarbeid, mellom «kristianisering» og «sivilisering», samt i spørsmålet om zuluene trengte en politisk tuktelse for å åpnes for evangeliet. Reflekterer ikke dette en allmenn problematikk i enhver bevegelse som følger en mester som sa at «mitt rike er ikke av denne verden»? Jeg skulle ønske Jørgensen ville gått mer inn på strategidiskusjonen, bl.a. ved å utnytte hovedstyrets svarskriv til rapportene fra misjonsmarken. Misjonærene var ingen kompakt blokk, det var betydelige ulikheter dem i mellom og mellom misjonærene på marken og hjemmebestyrelsen.

Jeg skulle også ønske at Jørgensen hadde tatt opp til diskusjon begrepet om «kallet», som vi vet hadde den største praktiske betydning for misjonærene, bl.a. under påkjennningene på misjonsmarken. De sosiale, kulturelle og religiøse forutsetningene for misjonen var tross alt ganske allmene, men det var bare et lite antall som ble truffet av «kallet» om å gå ut som misjonær. Her er vi, sett fra en historikers side, inne på gåtefulle områder. Det gjelder menneskets dypeste motiver, som man kanskje ikke engang selv kjenner. Men vi må kunne stille spørsmål: Hva er de sosiale og psykologiske forutsetninger for kallsopplevelsen? Hvordan vil en historiker som er personlig troende håndtere begrepet «kallet» som en historisk kategori? Her kunne forfatteren også knyttet an til en tidligere debatt mellom Nome, Seip, Kolsrud og Danbolt, bl.a. om spørsmålet hva man gjør med Gud som årsaksfaktor i historien (Seip 1944).

Afrikansk bakgrunn og religionssosiologisk teori

Jørgensen har hatt en prisverdig ambisjon om å redegjøre grundig for den afrikanske bakgrunnen. Men det er en vanskelig oppgave å lage en slik oversiktsframstilling. Man må velge et perspektiv som er relevant og ta forbehold om motstridende oppfatninger i litteraturen. En løsning man må vokte seg vel for, er å harmonisere opplysninger fra kilder av ulik kvalitet for å skape en enhetlig framstilling. Jørgensen følger ikke alltid disse kjørereglene, og han utnytter ikke den nyeste forskningslitteraturen, Guy, Mael og Ballard.

«Stamme» er et begrep man i dag bare kan bruke med klare forbehold. Det gir inntrykk av en rasesmessig, biologisk enhet, men går vi inn på folkegrupper som betegnes slik, finner vi at de primært er *politiske* enheter, skapt gjennom erobringer, underkastelser, sammensmeltninger og ofte manipulasjoner med genealogiske opplysninger. Vi vet i dag bl.a. fra arkeologien, at det er direkte galt å forestille seg bantutalende «stammer» som faste enheter i bevegelse sørover det afrikanske kontinent i kollisjon med andre enheter omtrent som biljardkuler på et brett. Zulusenes historie illustrerer også dette. De var på slutten av 1700-tallet en fåtallig «klan» (også et problematisk begrep), men talte ved midten av 1800-tallet flere hundre tusen medlemmer. Dette var naturligvis ikke resultat av en biologisk, men av en *politisk* prosess, av Shakas riksdannelse, erobringer og kulturelle assimilasjon av andre grupper. Også da misjonærene kom til landet, var Zulusamfunnet preget av en dynamisk omformingsprosess. De indre spenningene økte under den ytre, imperialistiske pågangen. Enkelt personer og grupper var stadig på flukt over grensa til Natalkolonien i sør.

Jørgensen overdriver i bakgrunnskapitlet den økonomiske og kulturelle ensartethet (homogenitet) i zulusamfunnet. Det er riktig at forbruksmønster og materiell standard varierte lite. Men når det gjaldt den grunnleggende kapital, kvinner og kveg, var forskjellene store, og dette hang nært sammen med ulikheter i politisk makt. Makt lot seg veksle til kveg og kvinner, som i sin tur gav grunnlag for større følge og mer makt. Den politiske ensrettingen var hard, bl.a. uttrykt i hekse-«utluktningen», og nyere forskning har betont den indre undertrykkelsen i familiene, i forholdet mellom menn og kvinner og mellom eldre og yngre (Guy 1986). Ny økonomisk virksomhet skapte også større differensiering. Zululand ble etter hvert knyttet til den sør-afrikanske markedsøkonomi gjennom handel og arbeidsmigrasjon. Trafikken over grensa i sør bestod ikke bare av flyktninger, men også av økonomiske toveisforbindelser. Misjonen kan til en viss grad sees som en utvidelse av denne ytre forbindelse. Flyktninger og folk på vandring ble ofte selv de første mottakere og bærere av evangeliet. Dette er to av R-ene i Sundklers formel for kristning i Afrika: «the refuges» og «the roaming pioneers».

Jørgensens bakgrunnskapittel mangler en konklusjon. Det ville vært naturlig å stanse opp og spørre: Hva særpreget Zululand sammenlignet med andre afrikanske kongedømmer? Hvorfor satte

zulukongen seg så definitivt i mot innføringen av kristendommen, til forskjell fra f.eks. Lesotho, Buganda og Merinakongedømmet på Madagaskar? Kong Mosheshwe av Lesotho oppfordret Mpande til å følge hans eksempel og gjøre kristendommen til statsreligion, det ville styrke riket. Forklaringen på zuluenes avvisning må trolig søkes både i indre forhold – den ferske, ustabile militærstaten – og i den ytre sammenknytning med verdensmarkedet og det britiske imperium, med den spesielle form det fikk i settlersamfunnet i det sørlige Afrika.

Den mest relevante delen av bakgrunnskapitlet for den videre framstillingen gjelder de religiøse forhold. Problemet er at vi vet lite sikkert om dette. Framstillinger av den «tradisjonelle religion» på midten av 1800-tallet bygger på senere kilder. Jørgensen bygger i stor grad på den svenske misjonæren/etnografen Berglunds bok om zuluenes religion slik han har observert den i vår samtid (Berglund 1976). Vi ser da også at Jørgensen rent språklig går over fra fortidsformer til «etnografisk presens» i avsnittene om religion. Her er det grunn til å vise skepsis og ta forbehold. Historiske studier av afrikansk religion viser dynamikk og forandring, stadige nydannelser til dels i samspill med sosiale endringer, til dels som resultat av autonome religiøse prosesser. Visse elementer kan være permanente over tid, så som forestillingen om en høygud, forfedretro og åndetro. Men innholdet i disse elementene veksler, kombinasjonene skifter, nye teknikker og ritualer og nye lederskikkelser dukker opp. Det ville vært interessant om Jørgensen systematisk hadde registrert de opplysninger de norske misjonærene gir om zulureligionen for å se om de på noen punkter avviker fra f.eks. Berglunds framstilling.

Både i bakgrunnskapitlet og i framstillingen av interaksjonen mellom misjonærene og zuluene som følger er Jørgensen påvirket av en sosiologisk/antropologisk funksjonalisme som forutsetter at alle samfunnslivets og kulturens områder henger nært sammen i systematiske avhengighetsforhold (vi så at det norske bakgrunnskapitlet var preget av noe av det samme). Jørgensen viser flere ganger til religionssosiologen Peter L. Berger, som hevder at enhver trosoppfatning må ha sitt motstykke i den sosiale virkelighet, den religiøse struktur står alltid i et dialektisk forhold til en motsvarende sosial struktur, religionen trenger hva han kaller en sosial «plausibility structure» (Berger 1967).

Generelt er det naturligvis fruktbart å betrakte samfunn og kultur som system og lete etter samfunnsmessige forutsetninger også for religiøs endring. Dette er en hovedbestanddel i den historiske tenkemåte. Men Bergers teori er nesten uforståelig snever. Det ville sett svart ut for misjonen hvis den var riktig. Det er vanskelig å se hvordan teorien overhode kan gjelde for en universalreligion. Hvilken sosial «plausibilitetsstruktur» hadde Kristus å støtte seg på? Har ikke kristendommen slått rot under svært ulike samfunnsformer, naturligvis med tilpasning til lokal kultur og i vekselspill med de lokale samfunn, men ikke direkte avhengig av motsvarende sosiale endringer? Teorien tar i det hele tatt ikke opp spørsmålet om religiøs endring gjennom diffusjon og har derfor lite å si om misjonsproblemet. Den overser vel også at en religion, spesielt en universalreligion, alltid vil støtte seg på hva vi kan kalle en *psykologisk* «plausibilitetsstruktur», dvs. allmennmenneskelige religiøse behov, uavhengig av sosiale former.

Misjon og politikk

De politiske forholdene satte rammen for den norske misjonsvirksomheten i Sør-Afrika, slik de gjorde for misjonen alle steder i Afrika. I det internasjonale forskningsmiljøet er det tatt for gitt at i den imperialistiske periode spilte misjonen en politisk rolle. Men i norsk miljø kan dette spørsmålet fortsatt vekke affekt. De norske misjonærenes politiske rolle i Sør-Afrika fram til 1890 er behandlet i hovedoppgavene av Sønstabø og Børhaug, og i en samlefremsstilling av Hernæs (Hernæs 1984). Innledningsvis sier Jørgensen at han godtar deres hovedresultater, – uten at disse blir referert. Men han ønsker å nyansere og motbevise visse punkter, spesielt Sønstabøs konklusjon om at misjonen var «imperialismens fortropper».

Det grunnleggende faktum i denne saken må være at nordmennene – med visse nyanseringer – av zuluene ble betraktet som en forlengelse av det europeiske nærvær i Natal. Svingninger i det politiske forholdet til Natal fikk derfor automatisk virkninger for holdningen overfor misjonærene. En grunn til at nordmennene slapp inn i Zululand i 1850 var utvilsomt at kong Mpande da ønsket et nærmere forhold til britene i Natal, bl.a. til støtte mot påtrykket fra boerne i Transvaal. Schreuders medisinskrin alene var neppe nok til å sikre adgang. Jørgensen henter fram interessante opplysninger om at zuluene i den påfølgende periode flere ganger

gav uttrykk for ønsker om et sterkere britisk engasjement, selv om jeg nok vil tro det ligger språklige misforståelser bak når de bad om «anneksjon». Så lenge dette ønsket om en allianse varte, kunne misjonærene være nyttige diplomatiske mellommenn, i tillegg til andre praktiske tjenester de gjorde kongehuset. Jørgensens periode er derfor preget av det Hernæs har kalt misjonens «nasjonale linje»; de forutsatte et uavhengig Zululand og støttet kongen mot pågangen fra boerne. Schreuders drøm var fra begynnelsen en folkeomvendelse og en folkekirke.

Nå falt denne drømmen i grus etter hvert som kongens holdning til selve misjonsvirksomheten ble klar: Han tillot forkynnelse, men ønsket ingen omvendelser. Jørgensen har interessante eksempler på hvordan det måtte forhandles om dåpskandidater. De døpte mistet alle sine rettigheter og plikter som zuluborgere. Misjonen ble dermed i praksis satt i karantene, og stasjonene ble liggende som isolerte øyer i zulusamfunnet. For misjonærene ble det et livsvilkår å bryte ut av denne isolasjonen, og Schreuder tok opp saken med stor kraft på slutten av 1860-tallet. Nøkkelspørsmålet var at de kristne måtte få anledning til å gjøre kongetjeneste og dermed få status som fullverdige borgere, integrert i zulusamfunnet. Dette var det såkalte *kolwa/konza*-spørsmålet. Men så lenge det offentlige liv var despotisk og sammenvevd med tradisjonell religion, og så lenge misjonærene sto strengt på kravet om kristen renhet, var dette en umulighet. Schreuders folkekirketanke led sitt definitive nederlag. Misjonærene trakk nå den konklusjon at det uavhengige kongedømmet var det viktigste hinder for kristningen. «Nasjonalstoltheten» var folkets fordervelse, og den logiske slutning var at kongedømmet måtte knuses for at evangeliet skulle vinne fram. Leisegang skrev om dette i 1871: «For menneskelige øyne ser det ut som om dette folk først gjennom timelige og politiske ydmykelser kan bøyes således, at det læres at søke noget høyere. Deres politiske og åndelige tilværelse er et sådant helt, at det visst ikke uten alvorlige slag vil breste» (Simensen 154). – Jørgensen har en meget god framstilling av *kolwa/konza*-spørsmålet, men han får ikke klart nok fram den politiske holdningsendringen dette skapte hos misjonærene.

Men når misjonærenes stilling ble kritisk på 1870-tallet, skyldtes det først og fremst at forholdet mellom zulukongen og Natal forverret seg. Sterke krefter i Natal ønsker nå en mer pågående britisk politikk. Den nye kongen, Cetshwayo, mistenkte misjonærene for å

kunne bli et instrument i denne politikken, og den første utkastingsordren kom allerede etter en episode i forbindelse med Mpandes død i 1872. Valgets time var nå inne. Noen av misjonærene ville trekke seg ut, men Schreuder satset på det andre alternativet: britisk press for å sikre misjonen arbeidsmuligheter.

Jørgensen velger å se bort fra den aktive rollen Schreuder spilte for å få til en britisk intervensjon i forbindelse med kroningen av Cetshwayo i 1873. Han drog på eget initiativ til Natal og kom via den svensk-norske konsulen i kontakt med koloniens Sekretær for innfødte saker, Th. Shepstone. Sammen gjorde de et fremstøt overfor Natals guvernør som resulterte i at Shepstone kom til Zululand med militær eskorte for å bekrefte kroningen av Cetshwayo. Samtidig ble kongen påtvunget en avtale om reform av den despotiske rettsordningen og frihet for misjonsvirksomheten. Schreuder hadde dermed nådd sitt mål, og han utnyttet deretter «avtalen av 1873» for alt den var verdt. Dette var noe langt mer enn en nødvendig tilpasning til britisk politikk, slik Jørgensen konkluderer. Schreuder hadde forøvrig allerede under de første forhandlingene med zulukongen i 1845 spilt bevisst på den britiske ryggstøtten og brukt et truende språk: Et folk som viste fra seg evangeliet, «... skulle visserligen ikke lenge forblive i sitt land, - nei opprykkes av sitt land skulle det, og kastes bort som en unyttig ting, og dets land skulle gives til et annet folk, hvilket den allmechtige Gud måtte ville skjenke det til eiendom ... saaledes ville det visserligen ogsaa gaa med dette deres folk, hvis det nu gjentagende vedblev, at forherde seg mot Guds ord» (Simensen 1984, s. 69). Om dette var bibelsk språkbruk, var budskapet høyst politisk konkret i den situasjonen zuluene befant seg i, omgitt av pågående settlere.

Hendingene i forbindelse med den endelige britiske erobringen i 1879 var bare et steg videre på den samme vei. NMS-misjonærene rømte da til Natal og tok aktivt del i forberedelsen av det britiske felttoget i samarbeid med Natals guvernør. Schreuder spilte ved denne anledning en mer nøytral rolle. Det var tilsynsmann Oftembros egen konklusjon at NMS-misjonærenes initiativ hadde hatt «en stor innflytelse på begivenhetenes gang i retning av nu at ordne for alvor Zululandets truende og vanskelige forhold» (Simensen 115).

Det er ikke noe uforståelig i dette. Det var i samsvar med en verdensoppfatning der omvendelse var et spørsmål om «liv eller død for hedningene», og der tiden var knapp. Misjonærenes poli-

tiske engasjement var også i overensstemmelse med europeiske idéer om humanitet og respekt for menneskeverd. Avtalen i 1873 gjaldt hva vi i dag vil kalle «menneskeretter» og «religionsfrihet». Misjonærene var opprørt over zulukongens despoti, og zulukristne i Natal hadde lenge oppfordret til erobring. Hernæs overveier om vi bør bruke betegnelsen «humanitær imperialism» heller enn «misjonsimperialisme». Sønstabøs betegnelse «imperialismens fortropper» kan diskuteres, den gir inntrykk av en planlagt spesialallianse. Men de norske misjonærene var ikke vesensforskjellig fra de andre lands misjonsselskaper, bortsett fra at de hadde nesten alle sine stasjoner inne i Zululand. Og Jørgensen har naturligvis rett i at misjonærene ikke var de viktigste pådriverne for erobringen, det var de britiske settler- og gruveinteressene. Men at det er tale om imperialism i betydningen fremme av kolonierobring, kan vanskelig diskuteres. Det gjør ingen forskjell at misjonærene, slik Jørgensen understreker, hele tiden tenkte på misjonens sak og zuluenes omvendelse. Heller ikke handelsmenn og settlere ønsket erobring for erobringens egen skyld, men for å fremme sine spesielle interesser.

Og historien sluttet ikke i 1879. Schreuders etterfølger, Nils Astrup, bevarte i perioden som fulgte et nært og forståelsesfullt forhold til kongehuset. Og etter århundreskiftet talte misjonærer fra begge selskaper for zuluenes rettigheter i ordelag som peker framover mot misjonens klare standpunkt mot apartheid i våre dager.

De første zulumenighetene

Når vi kjenner til kongedømmets og familiens sterke motstand mot kristningen, blir det naturlig å stille følgende spørsmål: Hvordan kan det ha seg at noen zuluer *overhode* ble tiltrukket av misjonen og etter hvert omvendt?

Jørgensen gir en god og omfattende analyse av de materielle årsaker til misjonens framgang, stort sett med de samme motivkategorier som Sønstabø etablerte. Men sterkere enn i tidligere framstillinger understreker han den *positive* motiveringen hos dem som søkte til stasjonene og til dåpen, så som økonomisk oppdrift og lærelyst, uavhengighet og tiltaksevne («progressiveness»). Jørgensen erkjenner at konflikter i zulusamfunnet, spesielt mellom menn og kvinner og mellom eldre og yngre, også hadde betydning for rekrutteringen, men han toner dette ned, kanskje for sterkt. Han

finner bare to tilfeller av flyktninger som blir døpt uten å være i tjeneste hos misjonærene, men han er samtidig klar over at pasienter og flyktninger var «meget tallrike» blant de som søkte til *stasjonene*. Det kunne være folk på flukt fra militærtjeneste, trolldom og «utluktning». Stasjonene tjente dessuten hele tiden som stoppesteder for flyktninger på vei til Natal. Kan det ikke også være et element av flukt fra undertrykking i familien når unge menn søkte ut for å få lønnet arbeid? Og de unge kvinnene som kom til stasjonen, var de ikke ofte på flukt fra planlagte tvangsekteskap eller til en forlovelse på stasjonen som familien satte seg mot? Vi vet også at kvinner følte seg tiltrukket av den likeverdige status og den humane behandling de fikk på stasjonene. Er det ikke i dette også et element av flukt? Mye avhenger her av hvordan man definerer begrepene. Men er det ikke sannsynlig at kongens og familienes kompakte motstand i denne perioden gjorde at en positiv motivering alene ikke var nok til å «sette over elva» (*wela*) til menighetene, men at det i tillegg trengtes en negativ motivering for å bryte ut?

Man kunne ønsket en mer ingående diskusjon på dette punktet, bl.a. fordi spørsmålet om «pull» eller «push» er et generelt tema i misjonen – som i all historie om folk på vandring. Etherington har en påstand om at de fleste rekruttene til de norske stasjonene i denne første perioden kom fra Natal (Etherington, s. 83). Her bygger han trolig på Stavem som sier at de første guttene i menighetene opprinnelig var flyktninger fra Zululand som en tid hadde tjenestegjort i Natal og så kom tilbake sammen med misjonærene som «de hvites folk» (Stavem, s. 160). Vi skulle gjerne fått noen tall angående disse spørsmålene, basert først og fremst på opplysninger om dåpskandidatene. Sønstabø har dessuten ut fra spredte men gjentatte personalopplysninger i *Missionstidende* satt sammen minibiografier som gir oss en ganske klar profil av enkelte kristne over en lengre periode. Kunne det ikke gjøres mer av dette?

Spørsmålet om drivkreftene bak rekrutteringen får betydning for vurderingen av kvaliteten på de første menighetene i Zululand. Tilsynsmann Stavems oppsummering i tilbakeblikk er ganske kategorisk: «Det blev næsten bare nogle faa av de simpleste klasser, syke, skrøpelige, fattige, som sluttet sig til menighetene, saadan som zuluhøvdningene ogsaa var like glad om. De duet ikke til noget og kunne være hvor de ville» (Stavem, s. 165). Schreuder var også til tider oppgitt og innrømmet det kunne hende han ønsket seg færre kristne for å unngå flere problemer. Kyllingstad måtte etter mange

års erfaring vedgå at det så ut som om zuluene ble *dårligere* mennesker når de ble døpt og bosatte seg på stasjonen, løst som de da var fra tradisjonelle familie- og høvdingebånd (Simensen, s. 165 og 167).

Jørgensen modifierer dette inntrykket og viser til flere uttalelser der misjonærene var fornøyd med menighetene sine. Men er dette nok til å avkrefte Stavems oppsummering? Det er ikke helt klart hva som er Jørgensens konklusjon. Ett sted (s. 281) sier han at det norske kildematerialet *ikke* gir noen indikasjon på at de omvendte hørte til samfunnets bunnsjikt, et annet sted (s. 286) sier han at denne karakteristikken til en viss grad er berettiget. Men hans framstilling gjør det klart at det i tillegg til allmene karakteristikker er nødvendig å differensiere mellom menigheter og mellom faser i utviklingen, både når det gjelder motiver bak rekrutteringen og kvaliteten på menighetene. Hva mener vi forøvrig med «kvalitet» i denne sammenhengen? Orden og prektighet? Etheringtons karakteristikkk av de første sørafrikanske menighetene, i fri omskriving fra Bergprekenen, fortjener å bli sitert: «De var de fattige i ånden – hjemløse personer som var glad for å finne en plass i himmelens rike. De var de ydmyke – jordløse personer som lengtet etter å arve jorden. De hadde måttet tåle fordømmelse, forfølgelse og falske anklager – og følte seg oppløftet ved tanken på at en trosakt ville gjøre dem til jordens salt og verdens lys» (Etherington, s. 114).

Religiøs endring

Jørgensen burde ha gjennomført en mer pågående analyse av temaet afrikansk religiøs endring. Et sentralt problem i denne sammenheng blir begrepet omvendelse. Om dette har det det siste tiåret pågått en interessant forskning og debatt (Ikenga-Metuh 1987). Et viktig utgangspunkt er at afrikansk religion er mangesidig, åpen, pragmatisk, eksperimenterende og derfor istand til å gå inn i dialog med en universalreligion som kristendommen. Et annet utgangspunkt er at omvendelse kan være en langsiktig prosess, i motsetning til mønstret for den dramatiske, momentane omvendelse i den norske lutherske, pietistiske tradisjon.

Tre ulike definisjoner av begrepet «omvendelse» har utkrystallisert seg, de kan svare til stadier i en kontinuerlig omvendelsesprosess. For det første omvendelse som «tilslutning» til en menig-

het («adhesjon»), med tilegnelse av elementer i den nye religion, men uten forkasting av den gamle. For det andre omvendelse som et bevisst «trosskifte», med en klar oppfatning av at den nye tro bør utelukke den gamle. For det tredje omvendelse som en «personlig forvandling», en dramatisk, følelsesmessig opplevelse av overgang til et mer intenst gudsliv. Dette kan arte seg som en overgang fra stadium nr. 2. I Afrika kan slik personlig omvendelse skje både innenfor de kirker misjonærene har grunnlagt, og i forbindelse med vekkelsesbevegelser og etablering av såkalte uavhengige kirker. Først med denne definisjonen kommer vi nær det omvendelsesbegrep de norske misjonærene hadde med seg til Sør-Afrika.

I spørsmålet om årsaker til omvendelse finner vi ulike betoningar. Sosiostrukturelle forklaringer er utbredte: Småsamfunnene, «mikrokosmos», går i stykker i møtet med markedsøkonomi og den moderate stat. Den tradisjonelle religion kan ikke gripe den nye virkelighet og universalreligion fremstår som en løsning. Horton mener dette behovet er så tvingende at afrikanske religioner selv ville utviklet seg i universalistisk retning, bl.a. med en sterkere betoning av den tradisjonelle høygud, også uten kristen påvirkning. – Kristendommens rent intellektuelle og religiøse appell tillegges større vekt til forklaring av de *personlige* omvendelser av type 2 og 3. Spesielt den kristne eskatologi, «den kristne måten å dø på», har virket med stor kraft. Soningen, overvinnelsen av syndsfølelse og indre spenninger, har hatt allmen appell, både i kombinasjon med og til erstatning for afrikanske offer- og soningsidéer. Og ikke minst har vi hva vi kan kalle «den kristne magi», bønner, Helligånden, læren om Djevelen, falt sammen med og utvidet afrikanske forestillinger om det onde og kampen mot det onde.

Det er åpenbart at det i denne debatten ligger et fond av begreper, teorier og modeller som kunne vært utnyttet i forbindelse med det norske misjonsmaterialet fra Sør-Afrika. Og det ville vært særlig velkomment fordi det er en påfallende mangel på studier av afrikansk religiøs endring i dette geografiske området. Jørgensen henter fram mye nytt stoff, f.eks. til belysning av de ulike typer religiøse årsaker som er nevnt ovenfor: eskatologien, soningen, den intellektuelle tiltrekning. Men dette er ikke gjort systematisk og stoffet er ikke satt i forhold til allmenn teori. Et eksempel er begrepet om «synd». Igjen bringer Jørgensen fascinerende eksempler. Men vi skulle gjerne sett en systematisk registrering av forekoms-

tene av dette begrepet, både misjonærenes bruk og referat av afrikanske uttalelser. Hva ble definert som synd, hva ble oppfattet og opplevd som synd, hvor betydningsfull var syndsfølelsen på de forskjellige stadier av omvendelsesprosessen? Et annet eksempel er interaksjonen mellom afrikanske og kristne troselementer, som vi vet var utbredt også i de norske menighetene. Det viste seg særlig i krisesituasjoner, noe Jørgensen også gir eksempler på.

Og sitter ikke Jørgensen inne med et materiale som kunne vært utnyttet mer fullstendig? Jeg tenker på de personalopplysningene misjonærene gav i forbindelse med dåpskandidater. Jørgensen gir (s. 294–95) referanser på 40 dåpstilfelle der det finnes opplysninger om motiv. Ligger det ikke her stoff til mer utførlig bearbeidelse, kanskje også med en statistikk av den type Etherington har gitt for sine omvendeshistorier (Simensen, s. 214)? Førte er ingen liten andel; dersom vi forutsetter at minst halvparten av de 300 døde i 1873 var barn – og det er antakelig et lavt anslag – så utgjør førti en tredjedel av de voksne. Blant disse førti er det i følge Jørgensen 16 som eksplisitt har nevnt religiøse motiv for omvendelsen. Denne sitronen burde vært krystet til det ytterste.

Vi skulle også gjerne sett mer redegjørelse og refleksjon omkring virkningen av forkynnelsen *utenfor* stasjonssamfunnene og menighetene. Selv om den omreisende forkynnelsen aldri fikk noe stor omfang, må vi gå ut fra at impulsene spredte seg på utallige veier i zulusamfunnet, i de forskjellige kombinasjoner med afrikansk tro. Jørgensen gir mange enkeltstående eksempler på dette: Misjonærenes magiske bønnekraft ble regelmessig utnyttet, de ble f.eks. stadig oppfordret til å be om regn, noe de sjelden avlo. Evangeliet kunne bli gjenfortalt av ikke-kristne med hovedelementene intakt, men nedsøkt i tradisjonell folketro. Noen ganger ble det fortalt at forfedre og lokale ånder hadde oppfordret til å gå og høre på misjonærene preke. Folk i kongsgården som ble påvirket men ikke omvendt, fortalte at de betraktet kristne idéer og ritualer som nyttige tilskudd til den gamle tro. Fra senere tiår kunne misjonærer fortelle at de observerte korset og Jesu navn brukt i tradisjonelle religiøse seremonier.

Fra studier av afrikansk religionsutvikling andre steder på kontinentet vet vi at misjonærene satte i gang en prosess utenfor stasjonene som de knapt selv visste om, bl.a. gjennom afrikanske evangelister, der kristendommen ble rotfestet i det afrikanske landskap, kombinert med elementer fra afrikansk religion og innvevd i afri-

kansk kultur. I Sør-Afrika slo denne bølgen gjennom, til dels til misjonærenes forferdelse, ved århundreskiftet i form av den såkalte «etiopiske» eller «zionistiske» bevegelse. Vi vet at kristendommen i Afrika i dag er afrikanisert i like sterk grad som vår versjon er europeisert, og at den er kombinert med afrikanske troselementer i utallige varianter som norsk misjonsopinion knapt ville begripe og sikkert ikke godta om det ble allment kjent. Vi skulle gjerne hatt en systematisk kartlegging av sporene til en slik utvikling helt fra den første perioden.

Det kan være at dette er å stille for høye forventninger og krav. Det norske misjonsmaterialet er merkelig fattig på opplysninger om afrikansk religiøs endring. Hva kan grunnen være? Var misjonærene så innelåst i sin egen frelseserfaring og de lutherske, pietistiske forestillinger om den rette *ordo salutis* at de ikke ville eller kunne se hvor komplisert denne prosessen var i afrikansk sammenheng? Betød den sterkt negative holdningen til afrikansk religion, uttrykt i begrepet om «hedenskapet» som en kompakt blokk, at de manglet den intellektuelle interesse for temaet? Schreuder antyder i et svar til hovedstyrelsen i Stavanger, som hadde etterlyst mer stoff om afrikansk kultur og religion, at misjonærene ikke hadde all verdens erfaring og heller ikke mye tid og at det ikke var deres sak å tilfredstille misjonsvennenes behov for oppbyggelig stoff (*Norsk Missionstidende*, 1856–57, s. 55–69). Kan det også være at misjonærene nølte, nettopp av hensyn til bestyrelsen i Stavanger og norsk misjonsopinion, med å legge fram den innsikt de virkelig hadde om hvor komplisert og tvilsom – etter kristne kriterier – situasjonen omkring de afrikanske omvendelsene virkelig kunne være? Det ville neppe bli oppbyggelig stoff. I *Luthersk Kirketidende* 6. august 1870 (s. 104) refereres det fra årsmøtet i Skiens Fællesforening for Ydre Mission en klage over at rapportene i Misjonstidende «inneholdt saa faa egentlige Omvendelseshistorier og i det Hele vare saa 'tørre'». Misjonær Wettergrens svar er ganske opplysende:

«Misjonærene ere netop bange for, at man skal tænke for højt baade om dem og deres Katechumener. Erfaring har lært dem, at netop efter gode og glædelige Begivenheder komme ofte onde, bitre Urter flydende op. Hvor slemt, om da de første vare meddelte Missionsvennerne i for høie Toner. Vi lægge til, at man ved at sammenholde hvad Missionstidende gennem en længre Tid har berettet om en Katachumen, let kan danne sig en Forestil-

ling om Vedkommendes Omvendelseshistorie, som jo ellers på Hedningemarken arter sig annerledes, end Christne herhjemme, der kunne mene det alvorligt, men savne Ævne til at se en Sag som denne med uhildet Blik, ere i Stand til at fatte. De plutselige Vækkelser vilde af nærliggende Grunde være sjeldnere, og Omvendelseshistorien gjerne strække sig gjennom et længre Tidsrum end herhjemme i Regelen er Tilfælde.»

Avslutning

«The duty of the opposition is to oppose», heter det i engelsk parlamentarisk språkbruk. Innledningsvis nevnte jeg noe allment om avhandlingens sterke sider, og jeg håper at noen av de resultater som fortjener anerkjennelse også er kommet fram under min gjennomgang. En slik diskusjon viser i seg selv at det er et vesentlig arbeid som er gjennomført, og det er å håpe at både forskningen og diskusjonen omkring disse temaene vil fortsette. Jeg vil få gratulere doktoranden og ønske lykke til videre.

Litteratur det er sitert fra i opposisjonen

- Berger, Peter L.: *The Sacred Canopy. Elements of a Sociological Theory of Religion* (New York 1967).
- Berglund, A. I.: *Zulu Thought Patterns and Symbolism* (Uppsala 1976).
- Børhaug, Thomas: «Imperialismens kollaboratører? En analyse av norske misjonærs holdning og rolle under den europeiske etableringsfase i Zululand 1873–1890» (Trondheim, Historisk institutt, 1976).
- Etherington, Norman: *Preachers, Peasants and Politics in South East Africa 1835–1880* (London 1978).
- Etherington, Norman: «Missionaries and the intellectual history of Africa: A historical survey», *Itinerario*, vol. VII, 1983, 2.
- Guy, Jeff: «Analysing pre-capitalist societies in Southern Africa», Historisk institutt, Trondheim 1986.
- Gynnild, Vidar: «Norske misjonærer på 1800-tallet» (Trondheim, Historisk institutt, 1981).
- Hernæs, Per O.: «Norsk misjon og sosial endring: Norske misjonærer i Zululand/Natal 1887–1906» (Trondheim, Historisk institutt, 1978).
- Hernæs, Per O.: «Zulukongedømmet, norske misjonærer og britisk imperialisme; 1845–79», i Jarle Simensen (red.), *Norsk misjon og afrikanske samfunn. Sør-Afrika ca. 1850–1900* (Trondheim, TAPIR, 1984).
- Ikenga-Metuh, E.: «The shattered microcosm: A critical survey of explanations of conversion in Africa», i Kirsten Holst Petersen (red.): *Religion, Development and African Identity* (Uppsala, Det nordiske Afrikainstituttet,

- 1987). En mer fullstendig bibliografi finnes i J. W. Fernandez: «African religious movements», *Annual Review of Anthropology*, 7, 1978.
- Myklebust, O. G.: *H. P. Schreuder. Kirke og misjon* (Oslo 1980).
- Simensen, Jarle (red.): *Norsk misjon og afrikanske samfunn. Sør-Afrika ca. 1850-1900* (Trondheim, TAPIR, 1984). Engelsk utgave *Norwegian Missions in African History, Vol. I: South Africa 1845-1906* (Universitetsforlaget og Oxford University Press 1986).
- Stavem, O.: *Et bantufolk og kristendommen. Det norske missionselskaps syttidrige zulumission* (Stavanger 1915).

Norwegian mission encountering Zulu culture

The article, originally presented as critique at a theological disputation, critically reviews the findings of Torstein Jørgensens' thesis, *Contact and conflict: Norwegian missionaries, the Zulu kingdom and the Gospel, 1850-1870*, Stavanger 1987. Various aspects of the encounter are examined, such as the Norwegian background of the missionaries, the African background and sociological theory, the relationship between mission and politics, the first Zulu congregations, religious change and types of conversion.