

Når to kulturer møtes – kristendommens møte med kinesisk kultur

ELISABETH EIDE¹

Innledning

De første kristne vi vet om i Kina var handelsmenn av nestoriansk tro. De kom til Kina rundt 635, og nestorianismen hadde stor utbredelse under hele Tang-dynastiet, men døde så ut. Det er få spor etter deres tro, når unntas Den nestorianske stele i Xian. (Et stenmonument fra 781 som forteller om den nestorianske misjon i Kina.)

I det tolvte århundre virket fransiskanerne, med bl.a. italieneren Giovanni av Montecorvino, i det mongolske Kina. Vel 30.000 kinesere sies å ha blitt omvendt, men også der er sporene forsvunnet.

Jødene kom fra India til Kina på 1100-tallet, men rundt år 1600 var det bare noen få jødiske familier igjen i Kaifeng. Noen i menigheten kunne fremdeles resitere fra pentateuken, men ingen visste hva det betydde. Jødene har satt få spor etter seg i dagens Kina.

Så kom de store oppdagelsesreiser. Etter å ha funnet sjøveien til India 1498, begynte européerne fra ca. 1550 å miste interessen for det landet, mens Kina og Japan kom i fokus på grunn av sitt opplyste styresett. Få européere klarte å komme seg dit, og de store vansker man hadde med å vinne innpass, kan ha gjort landene enda mer forlokkende både for handel og for misjon.

Kina var da en sterk makt, folkerik, tilsynelatende velstyrt og mektig. Vestlige reisende til Kina fikk bare være der på kinesernes premisser. Hvis de overskred grensen for det tillatelige, visste de at utvisning kunne bli en reell konsekvens. Følelsen av europeisk kulturell overlegenhet var den gang ikke så sterk at den overskygget beundring for den fremmede kultur med sitt spesielle styresett og sosiale vaner. I mange europeiske beskrivelser ble kinesere og japanere skildret som hvite menn – til

forskjell fra sorte i Afrika og India. De sortes kultur var Europas underlegen, men de hvite japanere og kinesere hadde meget til felles med européerne.

Den europeiske opplysningstid førte til stigende beundring for Kina, blant annet fordi det kinesiske styresett passet inn i tidens filosofi. For europeiske intellektuelle virket f.eks. det kinesiske eksamenssystem, og at alle i administrasjonen måtte ha passert visse eksamina, overbevisende.

Kulturmøtets første etappe: Jesuittene

Fra omkring år 1600 kan man dele kristendommens møte med kinesisk kultur inn i to adskilte etapper: den første ved jesuittene og den andre ved protestantene. Jesuittene kom til Macao rundt år 1560. Fra begynnelsen av forsøkte portugiserne å portugisifisere Kina, men denne politikk ble fort oppgitt fordi den kinesiske overmakt var for stor. Problemet for jesuittisk misjon var snarere i hvor stor grad de måtte sinifisere seg for å få lov å komme inn i landet. Deres første misjonær i Peking, Matteo Ricci, fikk lov å komme dit først i 1601. Før det hadde Valignano, jesuittenes 'øverste' i Østen på 1500-tallet, og Ricci, Kinamisjonens leder, utmeislet følgende politikk:

1. Jesuittene skulle i stor grad tilstrebe en tilpasning til kinesisk kultur. Det kinesiske språk måtte læres. Dette var et ufravikelig krav. Ricci, som brukte 18 år på å lære seg kinesisk, betraktet språket som en hovedvei til både muntlig og skriftlig kommunikasjon med de lærde og hele den utdannede (dvs. den herskende) klasse i Kina. Helt fra begynnelsen forsøkte jesuittene å bli så lik kineserne som mulig. I sine kutter ble de tatt for buddhistiske munk. Men de forstod snart at buddhistene sto lavt på rangstigen i Kina, og tok derfor klesdrakten til konfucianske lærde i stedet.

2. Evangeliseringen skulle skje fra toppen av den sosiale rangstige og nedover. Da Ricci døde i 1610, hadde den katolske kirke ca. 3000 døpte i Kina, mange fra de øvre skikt.

3. For å stille kristendommen i et positivt lys la jesuittene vekt på å vise Vestens overlegenhet på de områder av vitenskapen hvor Europa hadde kommet lenger enn Kina, så som astronomi, kartografi, klokke-makeri, matematikk. M.a.o.: De viste at også Vestens kultur var kultur.

4. Jesuittene forsøkte å finne paralleller mellom kinesisk og europeisk kultur og la bevisst opp til å fremheve likhetspunkter med den 'opp-rinnelige' konfucianisme. (Konfucianismen var på 1600-tallet blitt korrumpert av buddhisme og neokonfusianisme, hevdet jesuittene.) Jesu-

ittene var tolerante overfor kinesiske ritualer som fedredyrkelse, fedrealtere – og kalte det seremonier snarere enn hedenske skikker. De ga Konfucius æren for at Kina hadde så høy moral at det lett kunne kristnes.

Kulturmøtets andre etappe: Protestantene

På 1800-tallet hadde Europa vokst seg sterkt nok til å stille Kina betingelser. Europa var full av selvtillit, en tillit basert på reell militær overlegenhet, og på følelsen av at den hvite mann hadde en spesiell misjon: Ved hjelp av teknikk og tro skulle han redde resten av verden, uansett om verden ville det eller ei. Forestillingen om det opplyste Kina hadde forsvunnet fra europeisk bevissthet. Samtidig oppsto det, som en reaksjon mot darwinismen, en kristen fundamentalisme og puritanisme som la større vekt på omvendelsens konkrete utslag i det dennesidige. Kinesere og japanere ble til gule mennesker som sto langt under européerne i kulturell henseende.

Fra begynnelsen av 1800-tallet kom en ny bølge av européere til Kina. Misjon, handel og militærmakt forsøkte da å åpne Kina for utenverden. Eventyrlyst spilte også en vesentlig rolle. Alle søkte en slags profitt, misjonærene i form av sjeler.

Protestantisk misjon begynte i Kina med Robert Morrison i 1807. Men først etter 1860, da landet ble tvunget til å åpne seg for all misjon, ble det fart i arbeidet. For den anglo-amerikanske misjon var pionértiden 1860–1900.

Protestantisk misjon kan deles i to kategorier: misjonærer utsendt av statskirkesamfunnene, og misjonærer fra legmannsforbundene. Til forskjell fra 1600-tallet kjempet nå ikke bare protestanter og katolikker, men også forskjellige retninger innen trossamfunnene, om plass i Kina. Hovedfienden ble nå ikke bare hedningene, men like gjerne en 'avart' av troen, mens kineserne ofte stilte seg uforstående til de lokale feider mellom vestlige misjonærer.

I alt var det på en tid i Kina misjonærer fra 65 forskjellige protestantiske trossamfunn, med hver sine teorier om den rette vei til frelsen. Den mest enhetlige og også mest kjente anglo-amerikanske misjon var The China Inland Mission (CIM), dominert av stifteren James Hudson Taylor. Hans enkle budskap gikk ut på at en million kinesere døde hver dag uten å kjenne Gud. Han rekrutterte misjonærer ut fra prinsippet at 'menn og kvinner med beskjedne evner og begrenset dyktighet ikke skulle utelukkes'.

For å bøte på de problemer som hadde oppstått i og med at så mange trosretninger sloss om misjonsmark i Kina, ble The National Christian

Council, en samling av de protestantiske krefter, stiftet i 1922. Rådet la vekt på Kirken som et kjærlighetens og troens fellesskap, snarere enn som en institusjon for individuell omvendelse. Men China Inland Mission trakk seg fra Rådet allerede i 1926 fordi de ønsket å opprettholde den individualistiske omvendelsesforkynnelsen som det avgjørende og derfor tok avstand fra den profesjonalisering som hadde begynt å gjøre seg gjeldende. Særlig innen medisin og utdanning ble etterhvert profesjonen like viktig som misjonen.

Sammenligning jesuitter–protestanter

Protestantenes inntog i Kina er på mange måter likt, men samtidig forskjellig fra jesuittenes. Jesuittene kom til Kina som følge av et portugisisk ønske om handelsekspansjon. Protestantene kom også som følge av europeisk ekspansjonspolitik, men mens portugiserne var svake i forhold til det store Kina, var européerne fra midten av 1800-tallet den herskende klasse. Skjematisk kan den protestantiske misjon karakteriseres slik, i forhold til den jesuittiske:

1. Protestantene var ikke så interessert i en assimilering til kinesisk kultur som jesuittene. Særlig fra begynnelsen etablerte den 'offisielle' anglo-amerikanske misjon en distanse til landet. CIM, på den andre side, forsøkte å få kontakt med folket i Kina ved 'ytre assimilering', så som å kle seg som dem. (Dette ble foraktet av den 'etablerte' misjon).

2. Mens jesuittene hadde arbeidet fra toppen og nedover, foregikk den protestantiske evangelisering fra bunnen og opp. Misjon besto for en stor del i gateprekener og distribusjon av pamfletter til folk på gaten, samt til de kinesere som kom i vestlig tjeneste.

3. I motsetning til jesuittene på 1600-tallet, følte ikke misjonærer på 1800-tallet behov for å markere Vestens kulturelle overlegenhet. De hadde fått innpass i Kina nettopp på grunn av sin teknologiske og kulturelle styrke, og hevdet at kristendommen hadde mye av æren for Vestens materielle fremskritt. (Men misjonærer deltok også i foreninger så som 'The Society for the Diffusion of Knowledge', SDK, startet av kjøpmenn og misjonærer i Canton i 1834. Leksikon-lignende artikler om kunnskap fra den vestlige verden ble utgitt på deres forlag samt bøker om medisin og utdanning.)

4. Få protestanter søkte en synkretisme mellom kinesisk religion og kristendom, selv om de like meget som jesuittene måtte foreta en grenseoppgang mellom hva som kunne godtas av kinesisk kultur, og hva som sto i absolutt motstrid til kristendommen. Generelt trakk protestantene grensene snevrere.

5. For de protestantiske misjonærer på 1800-tallet hadde menighetene

hjemme nesten like stor betydning som misjonsmarken. Jesuittene på 1600-tallet regnet med to år fra et brev ble skrevet til de fikk svar fra Roma; dette svekket i noen grad Pavens makt. Protestantene på 1800-tallet måtte forholde seg både til den kinesiske kirke og til den menighet som hadde utsendt dem.

6. På 1800-tallet fikk det skrevne ord større betydning. Riktignok hadde Ricci også forsøkt å spre kjennskap til kristendommen via trykte fiktive diskusjonsopplegg mellom kinesere og misjonærer om troen, men på 1800-tallet kom traktater, pamfletter etc. til å spille en større rolle.

En ting hadde misjon på 1600-tallet til felles med misjon på 1800-tallet. Både jesuitter og protestanter var plaget av innbyrdes stridigheter. Jesuittene kom i strid med dominikanere og fransiskanere om grensen for toleranse overfor kinesiske seder og skikker. Denne strid (kalt 'The rites controversy' eller Ritekontroversen) var en av grunnene til at kristen misjon ble forbudt i Kina tidlig på 1700-tallet. På 1800-tallet var det konkurranse og konflikt mellom katolikker og protestanter, og protestantene imellom.

Norsk misjon i Kina

China Inland Mission etablerte i 1880-årene et kontor i Norge og hadde kontakt med nesten alle de norske selskapene. Norsk misjon var sterkt preget av CIM, med der var også kritiske røster til Hudson Taylors rekrutteringspolitikk. Lars Dahle, daværende sekretær i Det norske misjonsselskap, skrev bl.a. i 1890:

Man har nemlig innbilt seg at i China kunne en arbeide meget billig med særdeles stor fremgang og med misjonærer uten særlig utdanning.²

I Norge ble Kina betraktet som en spennende, men kostbar og ikke svært fruktbar misjonsmark. Noen viktige årstall i norsk kinamisjon bør nevnes:

1. Norsk luthersk misjonssamband (som inntil 1949 het Det norske lutherske Kinamisjonsforbund) hadde sin første misjonær, Johannes Brandtzæg, i Kina 1891–93. Forbundet hadde kontakt med China Inland Mission (CIM).

2. Det norske misjonsforbund sendte de to første misjonærer til Kina i 1900. Forbundet hadde kontakt med CIM.

3. Den evangelisk lutherske frikirkes Chinamisjon sendte de to første kvinner til Kina så tidlig som 1884, som misjonærer for CIM. Frikirkens egne misjonærer kom til Kina i 1916.

4. Den norske Kinamisjon sendte to kvinnelige misjonærer i 1889. De hadde også kontakt med CIM.

5. Buddhistmisjonen ble etablert av K. L. Reichelt og N. N. Thelle rundt 1920 og hadde bl.a. som formål å virke blant buddhistiske munkar. (Mer om Reichelt nedenfor.)

6. Pionértiden for norsk kinamisjon regnes fra etter år 1900.

Problemer for misjon i det forrige århundre

Fra midten av forrige århundre var Kina, både militært og kunnskapsmessig, i en underlegen posisjon vis a vis de vestlige makter. Landet følte et sterkt og tvingende behov for Vestens teknologiske budskap, men ikke det samme behov for det kristne budskap. Misjonen klarte aldri å overbevise kineserne om at kristendommen var: a) nødvendig i seg selv, b) en forutsetning for teknologisk fremgang. Generelt følte kineserne at de kunne oppnå teknisk og økonomisk fremgang uten Gud, og at kristendommen på mange måter var mer en hemsko enn en pådriver til fremskritt.

Misjonen på sin side viste liten interesse for den opprinnelige kinesiske kultur, samtidig som den ikke forsto at kravene om omvendelse måtte innebære en hel samfunnsrevolusjon. Få misjonærer overskuet rekkevidden av de krav de stilte til det fremmede samfunn, og få hadde tilstrekkelig kjennskap til kinesisk kultur til å foreta den nødvendige grenseoppgang.

For misjonen er to hendelser i Kina på 1800-tallet av avgjørende betydning: Taiping-opprøret (1851–1864) og Bokser-opprøret (1900). Taiping-opprørets leder hevdet at han var en yngre bror av Jesus og baserte sin 'statsfilosofi' bl.a. på en avart av kristendommen. Dette gjorde at det offisielle og det intellektuelle Kina kom til å betrakte misjon som en avlegger av et av de mange hemmelige forbund som søkte revolusjon i landet. Disse forbund hadde tradisjonelt vært anti-intellektuelle i utgangspunktet. Selv om misjonen etterhvert distanserte seg fra opprøret, ble bevegelsens verste utslag knyttet til misjonens budskap. Misjonen hadde gått inn for å rekruttere fra de lavere lag. Den tiltrakk seg ofte de misfornøyde, de som ønsket å endre maktstrukturen i landet, og Taiping-opprøret rekrutterte fra de lavere skikt. Misjonen ble dermed dradd med i et politisk spill den egentlig ikke var interessert i. Siden den katolske misjon allerede var blitt erklært heterodoks i Kina i 1724 (heterodoks vil i denne sammenheng si at den ble oppfattet som en illegitim sekt som ønsket å rukke ved keiserens autoritet), forsterket Taiping-opprøret de kinesiske byråkraters følelse av at misjon generelt

var anti-intellektuell og oppviglersk. Opprøret ga mange intellektuelle kinesere belegg for at kristen misjon generelt var heteodoks, ute etter politiske mål.

Under Bokser-opprøret kom fremmedhatet for alvor opp i lyset, og en del misjonærer ble drept. Mange misjonsorganisasjoner forsøkte da å distansere seg fra de vestlige makthavere, men samtidig var de avhengig av militær støtte til å fortsette sin virksomhet.

Noen tall kan gi et visst perspektiv på omfanget av misjon i Kina:

Kristne i Kina	1705:	ca. 300.000
»	»	ca. 1800: ca. 200–300.000
»	»	1900: ca. 700.000 katol. 100.000 prot.

Katolske misjonærer i 1900: 886.

Protestantiske misjonærer i 1905: 3.445, 90% anglo-amerikanske.

Selv om den katolske kirke var representert ved forskjellige ordener som drev misjon, fremsto den likevel som mer homogen enn de 65 forskjellige protestantiske trossamfunn.

Kulturmøtet eksemplifisert ved holdning til konfucianisme og buddhisme

Kina hadde opprinnelig tre 'religioner':

a) Konfucianismen som ikke er en religion, men en statsfilosofi med et regelverk for ritualer som ordnet sosialt samkvem, både innen familien og mellom keiser og undersåtter.

b) Daoismen, en mystisk filosofi og religion, som tilstrebet Dao, et monistisk prinsipp. Dao var utsigelig og uforklarlig, det kunne bare oppleves. Daoismen som religion ble panteistisk, og ofte nært knyttet til

c) buddhismen, som kom til Kina fra India ca. 100 e.Kr.

Alle tre religioner ble praktisert om hverandre i Kina; samme person kunne f.eks. bruke konfucianske seremonier, daoistiske medisiner og buddhistiske begravelseritualer.

Kristendommen, derimot, var ekskluderende i forhold til andre religioner – den var for alle mennesker i hele verden.

Det kristne møte med Kinas kultur på 1600-tallet og 1800-tallet kan belyses ved å se på reaksjonen overfor konfucianismen og buddhismen. Som nevnt forsøkte jesuittene fra begynnelsen å gå kledd som munkene gjorde i Europa for å forkynne kristendommen for alle lag av samfunnet. Ganske snart forsto de at kuttene sendte ut andre signaler i Kina enn i

Europa. Buddhistiske (og daoistiske) munkar var vanlig i Kina, og katolske manifestasjoner av troen, så som helgenbilder, røkelse, krusifikser m.m. samt sølibatære munkar ble sett på som nye buddhistiske varianter. Bare deres fremmedartede utseende skilte dem ad fra andre munkeordener. Kineserne hadde også vansker med å se forskjellene mellom det kristne og det buddhistiske budskap.

Ricci ba derfor Roma om tillatelse til å ikle seg de lærde konfucianeres drakt. For å si det med moderne språk – han fant ut at han måtte skifte image hvis han skulle ha noe håp om å omvende kinesere til kristendommen. Omvendelsen skulle jo skje fra toppen (keiseren) og ned, og da passet den konfucianske hatt best.

Ricci la sin forkynnelse av kristendommen så nær opp til konfucianismen som mulig, både for å vinne tillit hos det ledende skikt, og fordi konfucianismen var monoteistisk og ikke ulik kristendommen i sine moralkrav. Man kan nesten si at for jesuittene var konfucianismen i sin moral kristen. Selv om den var en agnostisk morallære, hadde den trekk som forberedte veien for kristendommen. (En av datidens teorier gikk ut på at en av Noas sønner hadde ført kristendommen til Kina. Konfucianismen inneholdt elementer fra den gamle jødedom. Buddhisme og daoisme hadde senere forvrengt budskapet. Jesuitter og konfucianere hadde dermed felles interesse av å bekjempe det samme onde: buddhismen.) Ricci ønsket å inkludere de elementer av konfucianismen han kunne respektere, det gjaldt særlig deres etikk og syn på kunnskap. Han hevdet vidare at deler av konfucianismen, så som fedredyrkelse, ikke sto i motstrid til det kristne pålegg om ikke å ha andre guder, fordi konfucianerne ba ikke om noe når de ofret til forfedrene. Dette var derfor bare en sosial skikk og ikke en gudedyrkelse. Større problemer vakte det kinesiske krav om mannlige etterkommere med derav følgende flerkoneri. Flere kinesere som ble tiltrukket av den kristne religion, lot være å la seg døpe fordi de ikke kunne forstøte konkubinene. Ricci trakk en grense for sin kulturelle toleranse ved flerkoneri. Men i det alt overveiende forsøkte han å definere konfucianske ritualer som sosiale konvensjoner.

For å forklare Jesu rolle som redder av menneskeheten, måtte han nedtone at Jesus døde *på korset*, fordi det ifølge kinesisk kultur bare var simple forbrytere som fikk slik straff. At han hang der, var i kinesiske øyne et bevis på at han var skyldig. Ved å henge der brakte han også skam over sin familie. Skam var et kjent begrep i kinesisk kultur, mens skyld bare ble sett i relasjon til om man ble avslørt eller ikke. Dette element av Jesu lidelseshistorie måtte Ricci vente med til overbevisningen var der, og de vanskeligste kulturelle konflikter overvunnet.

Konfucius sier et sted at 'hvorfor bry deg med døden når du ikke engang har forstått livet?' Konfucianismen relegerte mystiske spekulasjoner til folkemytologi og overtro – noe de lærde ikke skulle beskjeftige seg med. Derfor ble religion regnet som passende til de lavere lag av folket, nettopp fordi den tok sitt utgangspunkt i spørsmål som lærde ikke skulle engasjere seg i. Ricci forsøkte å imøtekomme dette problem ved å legge forkynnelsen opp til den intellektuelle kinesiske kontekst. Det tok protestantiske misjonærer på 1800-tallet en del år før de oppdaget problemet.

Buddhismen ble Riccis store fiende, fordi munkene generelt var overtroiske, ulærde, skitne og uærlige og sto i opposisjon til elitens konfucianske filosofi. Han så særlig problemer forbundet med:

1. Buddhistisk religiøs praksis, så som munker, prosesjoner, bilder etc. som kunne minne om katolske riter.
2. Buddhistiske begreper som falt sammen i ord, men ikke i betydning, med kristne begreper. F.eks. navnet på Gud.
3. Buddhismens tro på transmigrasjon. En populær troskomponent som Ricci argumenterte mot ved å hevde at ingen kan huske sitt tidligere liv, og at teorien ikke ga rom for forskjellige nivåer for sjelen, planter, dyr og mennesker. En kristen kunne spise dyr fordi Gud har skapt dyrene til menneskets beste.

Også kineserne sammenlignet buddhismen med katolismen, og sammenligningen falt ikke ut til katolikkens fordel. Buddhistene argumenterte i kampskrift mot kristendommen bl.a. med at den såkalt allmektige Gud ikke engang kunne forhindre at Adam og Eva syndet. Videre etterlyste man bevis for at de omvendte ville komme til himmelen. Konfucianerne hevdet at om buddhisme og daoisme var heterodokse sekter, var de likevel hjemmehørende i Kina, mens kristendommen var fremmed.

På 1800-tallet hadde både konfucianismen og buddhismen stagnert til ytre konvensjoner og ritualer. Den buddhistiske organisasjon var sentrert rundt klostrene, og både klostrene og deres innvånere bar preg av forfall. 1800-tallets protestantiske reaksjon på konfucianisme og buddhisme var likevel ganske lik 1600-tallets jeseuttiske. Protestantene følte fra begynnelsen av at buddhistiske prester var ignorante, skitne og korrupte. Buddhisme var overtro, men hadde såpass mange likhetspunkter med kristendommen at det skapte en ekstra motvilje mot å trenge ned i dens begrepsapparat.

Den første protestantiske misjonær som så noe positivt i buddhismen, var Timothy Richard, misjonær i den engelske baptistmisjon til Kina fra 1869. Han forsøkte å finne elementer i buddhismen som kunne gjøre

den til en forløper for kristendommen. K. L. Reichelt tok opp arven fra Richard og forsøkte å videreføre de kulturelle kontaktpunkter som kunne lede til en større forståelse for kristendommen. Han argumenterte med at buddhismen hadde visse almenreligiøse trekk som forberedte grunnen for den kristne kirke. I tillegg falt en del av buddhismens terminologi, så som skam, gudsbegrepet og trosbegrepet sammen med kristen terminologi. Reichelt, som protestantiske misjonærer før ham, la vekt på den muntlige overlevering av troen. Han ønsket også at kirken skulle være inkluderende og la stor vekt på å finne frem til religiøse forestillinger og idealer som kunne brukes som tilknytning til kristen forkynnelse. Bl.a. derfor ønsket han spesielt å nå buddhistiske munkar. Han utarbeidet konkrete planer for å komme religiøst søkende mennesker i møte med det kristne budskap, og ut fra denne grunntanke ble Buddhistsmisjonen stiftet.

Både Ricci, Richard og Reichelt var åpne for andre kulturars tro i sin misjonering. I sin søken etter paralleller (revelatio generalis) beveget de seg over grensen til hva andre troende mente var akseptabelt. De inkluderte mer i kristendommen enn mange syntes var rimelig, og var ikke nøye nok med å sette grenser. Alle ble anklaget for synkretisme. Disse tre tilpasset sin misjon til Kina, mens andre hadde trukket opp sine grenser før de kom til landet. Typologisk var Ricci aristokrat og la vekt på å fremme en intellektualisert kristendom. Hans nærmeste forbunds-felle måtte derfor bli konfucianismen. Richard og Reichelt tilhørte folkekirken; kanskje det var grunnen til at de fant paralleller i buddhismen? Eller er grunnen mer den en annen misjonsprest, Sverre Holth, bruker i sin artikkel om Reichelt³

Anyone who follows Reichelt on his roving among the religious elite of the Far East cannot but discern the workings of the Logos Spermatikos in the history and religions of men everywhere. So far from denying them, Reichelt would say, a Christian missionary should take cognizance of them and use them as stepping-stones towards the embracing of the full and final revelation in the person of our Saviour Jesus Christ. Any other attitude would be a psychological blunder and a grave hindrance to the furtherance of the Christian evangel among the cultured peoples of the Far East.

I forbindelse med Reichelts arbeide for å omvende buddhister ved å gå inn på deres forutsetninger, bør man huske på at han begynte sitt arbeide på en tid da mange intellektuelle i Kina enten ønsket å forkaste hele den gamle kultur, både konfucianisme og buddhisme, eller de ønsket å bygge på elementer i kulturen som var genuint kinesiske, så som konfucianismen. Kristendommen støttet her mot tidsånden, ifølge tone-angivende kinesere.

Eksempler på kulturelle misforståelser og kollisjoner

Møtet mellom to så vidt forskjellige kulturer som den kinesiske og den vestlige avstedkom mange problemer for misjonen. Nedenfor gis noen eksempler.

1. Barnehjem styrt av katolske søstre. Barn som ble døpt, ble frelst. Derfor samlet misjonen inn barn som var satt ut for å dø. Levde de opp, fikk de en kristen oppdragelse. Kinesisk propaganda utla dette til at kristne misbrukte små barn.

2. Misjonærer tok rollen som lærere: denne rolle hadde tradisjonelt vært forbeholdt de konfucianske kondisjonerte. Misjonærene truet dermed den etablerte samfunnsorden uten å vite det.

3. Ekstraterritorialretten (retten til å dømmes etter lovene i det land man kommer fra) ble utstrakt til kinesiske kristne. De misbrukte den ofte vis a vis sine landsmenn. Denne rett favoriserte kristne kinesere, men bidro dermed også til å øke fremmedhat.

4. Bygninger skulle i Kina bygges i samsvar med fengshui – visse retningslinjer med animistisk overtone. Misjonen tok avstand fra overtro, men hvis det ble flom, tørke e.l. ble det lett å gi kristne bygninger skylden. De hadde utfordret de lokale guder.

5. Misjonen ble forbundet med kvinnefrigjøring og opphevelse av konkubinaten. Dermed ble den etablerte orden truet.

6. Offer ble av de kinesiske masser betraktet som en måte å kommunisere med guder og ånder på. Lærde kinesere betraktet offer som et middel til å fremme sosial adferd, et element i den harmoniske sosialisering i samfunnet, for å 'fremdyrke relasjoner som sønnlig lydighet, familieloyalitet og slektens gang.⁴ Bortsett fra jesuittene, betraktet misjonen offer som et hedensk rituale.

7. Konfucianismen godtok en kosmisk, udefinerbar makt som belønnet det gode. Gjorde man noe godt, fikk man lønn, gjorde man noe ondt, fikk man straff, men alt i det dennesidige og i en sosial kontekst. Buddhismen opererte også med et helvede, men i og med reinkarnasjonen ble ikke helvede evigvarende. De konfucianske lærde som omvendte seg (under jesuittene) godtok læren om himmel–helvede som et pedagogisk knep for å få folk til å oppføre seg riktig – m.a.o. som et nytt ledd i den moralske og sosiale etikk som skulle regulere samkvemet mellom mennesker. Den illiterære masse kunne også akseptere himmel–helvede begrepene i kristendommen fordi buddhismen også innbefattet slike begrep. (Dette kommer klar frem i bilder hvor kineserne fremstilte dommens dag som en domstol hvor Gud og erkeengel Michael var kinesiske embedsmenn, akkurat som i buddhistiske illustrasjoner av samme emne.)

8. Den gjenoppståtte Kristus ble for buddhister et bevis på at kristendommen også forfektet reinkarnasjonen, m.a.o. den var en avart av buddhismen.

9. Neokonfucianerne argumenterte for at ting skulle gjøres for sin egen skyld, ikke for belønning. Man skulle f.eks. studere for å forbedre seg selv, ikke for å oppnå en stilling. De så på jesuittenes lære om belønning i himmelen som en lære i selviskhet, ikke altruisme.

10. Begrepet 'arvesynden' fantes ikke på kinesisk, og ble knapt nok forstått.

11. Sønnlig lydighet – som krevde større lydighet overfor den jordiske enn den himmelske far, som krevde forfedretavler og altere etc., var en av kristendommens største hindere. Buddhismen løste problemet ved å legge stor vekt på fedreofring. Selv om buddhistiske munkes ikke fikk avkom, skulle ingen kunne si at de ikke viste sønnlig oppførsel. Buddhistene forsøkte å imøtekomme konfucianismen her. Ricci gjorde det samme, men møtte motbør hos Paven i Roma. Protestantene godtok ikke filial piety hvis det kom i konflikt med troen.

12. I Kina var kirkestat ett, og troen måtte underkaste seg den keiserlige autoritet. Man var heller ikke medlem av kirkessamfunn, men oppsøkte religionens representanter når det var behov for det, f.eks. buddhister for begravelse og daoister for medisin. Religiøs praksis var altså synkretistisk, selv om religionen ikke var det. Kristendommen godtok ingen form for sammenblanding med andre religioner.

Konklusjon

I en diskusjon om misjonen blir lett de kinesiske hjelpere borte. Dette skyldes vel at vestlige misjonærer vil være mer opptatt av de problemer de står overfor i sine forsøk på assimilering til den kinesiske kultur, enn av de problemer kinesiske kristne vil møte ved sin omvendelse. Den kjente Kina-ekspert J. K. Fairbank oppsummerer forskjellen i synet på misjon slik:

'I taught him English to bring him to salvation', says the missionary.

'I learnt English so I could help save China', says the convert.⁵

K. L. Reichelt sier i en artikkel om 'Religionsstudiets betydning for den mellomfolkelige forståelse':

Det står klart for oss alle, at grunnlaget for en positiv innsats i det mellomfolkelige fornyelsesarbejde er den klare forståelse av de enkelte folkeslags og nasjoners og nasjoners særlige egenart og særpreg. . . . Men skal man komme til den dypere forståelse av denne egenart, så må man begynne med det, som er det innerste grunnlag

for et folks og en nasjonsliv, dets religiøse legning og religiøse forutsetninger.⁶

Kan religion skilles ut som et segment i livet, frittstilt fra resten av vårt daglige liv, eller vil den uvegerlig gjennomsyre alle aspekter i livet? Sagt på en annen måte: I hvilken grad måtte kirken sinifiseres for å bli tiltrekkende, og ble den da mindre kristen ved å ta opp i seg elementer fra kinesisk kultur?

Hvis det er riktig at det i Europa var kristendommen som dannet grunnlaget for kulturelle enhet, med felles prinsipper for utdanning, kultur, etikk etc. mens det i Kina var statsdannelsen selv som skapte enhet med sine krav til etikk og sosiale normer for å binde landet sammen, da måtte kristendommen bli en trussel for hele det kinesiske samfunn. Kina utøvet religiøs toleranse opp til det punkt hvor den truet staten, men kristendommen kunne lite gjøre før den hadde truet den samme stat.

NOTER

1. Jeg vil gjerne takke universitetsbibliotekar Tone Modalsli for hjelp både med språklige og innholdsmessige kommentarer.
2. Sitert fra *Norsk misjonsleksikon*, b. 3, s. 230.
3. Holth, Sverre: *Karl Ludvig Reichelt*. Egede instituttet, Oslo 1952.
4. C. K. Yang: 'The functional relationship between Confucian thought and Chinese religion'. I: *Chinese thought and institutions*. Ed. by J. K. Fairbank. Chicago 1957. S. 278.
5. *The Missionary Enterprise in China and America*. Ed by J. K. Fairbank. Cambr., Mass. 1974. S. 2.
6. K. L. Reichelt: *Fra Kristuslivets helligdom*. København 1946. S. 12–13.

Elisabeth Eide, f. 1943, cand. philol 1973. Dr. Philos. 1986 på avhandling *China's Ibsen. From Ibsen to Ibsenism*. Førstebibliotekar ved Universitetet i Oslo.

When two cultures meet: The encounter of Christianity with Chinese culture

The article depicts the varying images of China and Chinese religion in various stages and traditions of Christian mission. Particular attention is paid to the Jesuits in the seventeenth century and to nineteenth century Protestant mission. Comparison reveals basic differences and some common elements. Attention is also paid to the Norwegian missionary Karl Ludvig Reichelt and his work among the Buddhist monks.