

Kampen om den rette misjonsstrategi

En vurdering av striden mellom London Missionary Society og Det Norske Misjonsselskaps arbeid på Madagaskar i 1870-årene

THOR HALVOR HOVLAND

Det tok ikke lang tid etter at Det Norske Misjonsselskap (NMS) hadde startet sitt arbeid på Madagaskar før det oppsto gnisninger mellom de norske utsendingene og de britiske misjonærene fra London Missionary Society (LMS). LMS hadde allerede vært i aktivitet i Merina-kongedømmet i innlandet på Madagaskar fra 1820. I 1835 hadde den siste britiske misjonæren blitt nødt til å forlate øya på dronningens befaling, og situasjonen forandret seg ikke før i 1861. Men da kom det drastiske endringer i Merina-kongedømmets politikk, og man åpnet dørene for europeisk innflytelse, inkludert kristen misjon.

LMS hadde gjennom alle disse årene fulgt spent med på den gassiske martyrkirkas utvikling, og nå øynet man enorme muligheter for en unik misjonsekspansjon. Men man trengte store ressurser, både materielt og personellmessig, og var derfor interessert i å motta hjelp. Ganske snart fikk man hjelp av britiske kvekere som tok spesielt ansvar for undervisningsarbeid. Da NMS henvendte seg til LMS i 1863 med tanke på å ta opp arbeid på Madagaskar, ble de norske lutheranere ønsket hjertelig

velkommen. LMS var tross alt et interkonfesjonelt selskap, og man regnet sikkert med at de norske enten ville bli integrert under LMS' paraply, slik som kvekerne, eller at NMS ville akseptere en geografisk deling av øya hvor LMS skulle ha enerett på de sentrale innlandsstrøk.

Men slik skulle det ikke gå, og den langvarige striden framstilles gjerne som en kamp om hvor misjonærene skulle etablere seg, og hvordan man skulle trekke de geografiske grensene mellom LMS' og NMS' arbeidsfelt. Dette er selvsagt viktig, men samtidig var det også en intens strid om arbeidsmåter og hvordan man skulle gå fram for å bygge levedyktige menigheter. Her satt LMS med andre erfaringer enn NMS, og de britiske og norske misjonærene hadde også ulike oppfatninger av hva en kristen kirke skulle være, og hvordan relasjonene mellom kirke og samfunn skulle arte seg. Vi skal nå først se nærmere på de britiske misjonærenes bakgrunn og oppfatninger, for dernest å klargjøre hva de norske misjonærene hadde lært og satte seg som mål for arbeidet sitt.

London Missionary Society

LMS ble stiftet i 1795 i kjølvannet av baptistenes misjonsselskap, og var en frukt av vekkelsene i England. I utgangspunktet var det en interkonfesjonell organisasjon, men ble ganske snart dominert av kongregasjonalistene. Det var derfor ikke så rart at de norske misjonærene kalte dem 'independenterne'. I anglikanske beretninger blir de omtalt som 'non-conformists' eller 'dissenters' ut fra vanlig språkbruk i England. Samtidige franske misjonærer kaller dem 'les méthodistes', men det er en misforståelse. I deres programerklæring het det at selskapet ikke skulle eksportere noen bestemt form for kirkestyre, men bare "the glorious Gospel of the Blessed God". Fridtjov Birkeli bemerker at "det kunne se ut som et fredelig program, men det bar i seg spiren til fanatisk antikonfesjonell kamp".¹

De britiske misjonærene hadde altså en helt annen bakgrunn enn de norske, både religiøst, kulturelt og sosialt. Og deres erfaringer fra 'misjonsmarkene' var også andre enn det som var

tilfelle for den første generasjon av norske misjonærer. LMS hadde hatt hovedvekten av sitt arbeid på Stillehavsoyene og Ceylon, mens NMS' erfaringer var konsentrert om Zululand (og Natal-kolonien).

LMS-misjonærene følte seg nært knyttet til den lille kretsen av evangelikale innenfor Church of England som hadde sitt utgangspunkt i den såkalte 'Clapham-sekten'.² I 1799 var denne evangelikale grupperingen med på å stifte Church Missionary Society (CMS), som ikke var tenkt å være en konkurrent til LMS. Det skulle gi de lavkirkelige kretsene innenfor Den anglikanske kirke et bedre tilbud.³ De mest framtrepende personer i denne gruppa var teologen Charles Simeon (1759-1836) og politikeren William Wilberforce (1759-1833). Eksempelvis hadde John Philip (1775-1851), som ledet LMS' arbeid i Sør-Afrika i årene 1819-1851, mye kontakt med Wilberforce og andre evangelikale anglikanere i sitt arbeid mot slaveriet i Sør-Afrika.

Derimot hadde det blitt en stadig større avstand til den mer høykirkelige bevegelsen i England fra 1830-årene, først og fremst kjent som 'Oxford-bevegelsen', og ledet av menn som John Henry Newman (1801-1890) og Edward Pusey (1800-1882). Begge la stor vekt på å fornye gudstjenestelivet, og de understrekte at det var reell gjenfødelse i dåpen og at Kristus var reelt nærværende i nattverdens elementer.⁴ Samtidig holdt de fast ved at den apostoliske suksisjon var nødvendig for at sakramentene skulle være gyldige. De var preget av en viss konservativ og katoliserende tendens, og stilte seg avvisende til de moderne åndsstrømninger som hadde funnet fotfeste i etterkant av den franske revolusjon, hvilket i hovedsak var tanker som gjerne forbindes med det voksende borgerskapet.⁵ Misjonsselskapet The Society for the Propagation of the Gospel in Foreign Parts (SPG) sto dem nær og la stor vekt på bispeembetets rolle i misjonsarbeidet.

For kongregasjonalistene, som oppfattet Den romersk-katolske kirke som 'Skjøgen' og paven som 'Antikrist', og som hadde et arminiansk-reformert syn på sakramentene, kunne ikke Oxford-bevegelsen oppfattes som annet enn et frafall fra den kristne tro. I tillegg identifiserte de fleste dissenterne seg nettopp

med borgerskapet og dets ideer om likhet for alle og individets ansvar, såvel i politiske og økonomiske saker som i religiøse anliggender, mens de høykirkelige hadde sin identitet nærmere knyttet til overklassen.

Dissenterne i Storbritannia hadde da også en framgangsrik tid fra 1828, da parlamentet opphevd 'the Test and Corporations Acts', og dermed ga medlemmer av frikirkene rett til å delta i landets styre og stell, fram til 1871, da de siste restriksjoner mot dem falt. Dette skjedde i en periode da Storbritannia ble den fremste stormakt i verden etter å ha overvunnet Frankrike i napoleonskrigene, og britiske skip hersket på alle hav. Dissenterne var optimister på vegne av sivilisasjon og kristendom - det vil si: britisk sivilisasjon og protestantisk vekkelseskristendom.

Selv om 'the Free Churches' og LMS i hjemlandet la vekt på religions- og samvittighetsfrihet, med krav om full likestilling mellom alle konfesjoner, har Dahle og andre kritikere rett i at LMS-misjonærene på Madagaskar arbeidet ut fra en klar målsetting om å bli 'the established Church'. Det ser ut til at de har overtatt Den anglikanske kirkes maksime om at "unity of religion is a requisite for the moral health and social cohesion of a nation".⁶ De la følgelig betydelig press på de to anglikanske misjonsselskapene for å holde seg unna misjonsmarker som allerede var inntatt av LMS, og på Madagaskar betydde det at de ville begrense deres arbeid til kyststrøkene.⁷ Dette gikk begge de anglikanske misjonsselskapene med på, og startet sitt arbeid på østkysten av Madagaskar. Men da misjonærene fra CMS etter hvert forsto at det var nødvendig med en representasjon i hovedstaden, ba man LMS om tillatelse til å opprette en skole i nærheten av Antananarivo. Dette ble avslått, og Dahle kommenterer at dette "vil være Londonerselskabet til en evig Skam".⁸ Resultatet ble da også at CMS oppga sitt arbeid på Madagaskar til fordel for SPG. Det var bare de norske misjonærenes stahet som gjorde at NMS gjennom denne turbulente tida beholdt et brohode i hovedstaden, og det er sikkert riktig som Dahle skriver at han ble "betragtet som den egentlige busemand blant oss norske", selv om alle de norske misjonærene var enige på dette punktet.⁹

LMS måtte tåle ganske mye kritikk i engelske aviser for sine arbeidsmåter, særlig for sitt nære samarbeid med myndighetene, og de britiske misjonærene følte seg derfor presset til å svare på anklagene med et skriv fra 1878 kalt *The Madagascar Mission: A Statement in Reply to Recent Criticisms*.¹⁰ Men selv om misjonærene der prøver å argumentere for at de følger sine independentiske prinsipper, blir anklagene fra de andre misjonærene stående ubesvart.

Aller viktigst var det å holde romersk-katolske misjonærer unna.¹¹ LMS hadde dyrekjøpte erfaringer med kombinasjonen av fransk imperialisme og fransk, katolsk misjon fra Tahiti i 1834. Misjonærene på Madagaskar kjente antakelig til utviklingen av misjonsarbeidet på Ceylon, hvor LMS hadde hatt arbeid mellom 1804 og 1818, og hvor andre britiske misjonsselskap hadde arbeidet siden den tid, men hvor den romersk-katolske kirke hadde opprettet et apostolsk vikariat i 1834 med ganske stor suksess i misjonsarbeidet. Noe liknende ønsket LMS ikke å oppleve på Madagaskar, hvor de hadde hatt misjonærer fra 1818 til 1835.

William Ellis

Da LMS fikk melding om at Madagaskar igjen var åpnet for misjon i 1861, ble William Ellis (1794-1872) bedt om å ta ledelsen for gjenoppbyggingsarbeidet. Han hadde da allerede besøkt Madagaskar flere ganger (1853, 1854 og 1856), og den siste gangen hadde han også vært en måneds tid i Antananarivo. Han hadde skrevet om Madagaskars historie og dessuten ei bok om sine besøk der.¹² I sin ungdom hadde han vært misjonær på Stillehavsoyene i årene 1817-1822, siden hadde han også hatt et kort opphold på Hawaii. Fra 1832 til 1841 var han 'Foreign Secretary' for LMS, og hadde da engasjert seg til fordel for urbefolkningene i de britiske besittelser. Deretter tjente han som menighetsprest, men hadde stadig oppdrag for LMS.

Da Ellis ankom Antananarivo i 1862, var han derfor en mann som kjente godt til LMS' arbeid andre steder i verden, og han var vel kjent med den misjonsstrategiske tenkning som dominerte i

ledelsen. Det ser ut til at han må ha følt seg spesielt tiltalt av den strategi som John Williams (1796-1839) hadde brukt på Stillehavsoyene, og hvor han selv hadde vært delaktig. Da Williams kom til Tahiti i 1817, var det få og små resultater av tjue års misjonsarbeid. De første misjonærene hadde tenkt at befolkningen først måtte siviliseres før den kunne kristnes.¹³ Men dette hadde ikke vært vellykket, og Williams fulgte en annen strategi. Denne misjonsstrategien fra Stillehavsoyene var heller ikke ukjent for misjonsinteresserte i Norge, for *Norsk Missionstidende* brakte flere rapporter derfra i løpet av 1870-årene. I et av disse stykkene kan vi lese:

En Høvding opgiver maaske af rent ydre Grunde Hedenskabet; hans Folk følger ham, og hele Stammen er nu kristen. Nogle skrigende Laster bliver ligefrem forbudne og opgivne; med Kristi Navns Bekjendelse og Deltagelse i Skole og Gudstjeneste bliver der gjort Alvor; men nu først begynder Aandens Tugt sit Arbeide i deres Hjerter, og Tegnene paa en virkelig Forandring gjør sig først efter rum Tid kjendelige hos den enkelte. Om en saadan Begivenhed (som en Stammes Overgang) kan der tales, som om Tusinder havde omvendt sig paa een Dag; men der vil dog ikke sige andet, end at en hidtil lukket Dør er os aabnet, gjennem hvilken vi kan træde ind og forkynde de første Grundsandheder i Kristendommen.¹⁴

Denne misjonsstrategien kan kort oppsummeres slik: Misjonærene skulle først og fremst arbeide for at høvdingen skulle omvendes, og det viktigste momentet var en ytre, formell overgang til den kristne religion. Når høvdingen var blitt en kristen, ville folket følge etter. Man skulle så organisere menighetene slik at det var tilpasset den tradisjonelle stammestrukturen. Misjonærens oppgave var å utdanne innfødte og sende dem ut som evangelister til å gjøre nybrottsarbeid, og når deres arbeid hadde båret frukter, skulle misjonærene bygge videre og integrere de nye menighetene i det overordnede misjonsarbeidet.¹⁵ Undervisning, oppdragelse og sivilisasjon skulle altså komme

etter folkets overgang til kristendommen. Vi kan lett kjenne igjen dette mønsteret i Ellis' arbeid på Madagaskar.¹⁶

Ellis ble strålende mottatt på Madagaskar, og ble vist all mulig ære av kong Radama 2. (1861-1863). Ellis la stor vekt på å opprettholde et godt forhold til kongen, og arbeidet fra første stund målrettet for å bygge opp en dominerende posisjon for den kongregasjonalistiske misjon og samtidig begrense den romersk-katolske innflytelse så mye som mulig. Som allerede nevnt, hadde dette både konfesjonelle og nasjonale overtoner. De franske katolikker hadde i utgangspunktet en meget gunstig posisjon. Jean Laborde var konsul for Frankrike på Madagaskar, Joseph Lambert var kong Radama 2.'s ambassadør til de europeiske hovedsteder, og patrene Jouen, Webber og Finaz var allerede kjent i hovedstaden Antananarivo og hadde et godt forhold både til kongen, dronningen og flere av regjeringsmedlemmene. Men i årene som fulgte, overkjørte de franske handelsmessige og politiske interesser fullstendig alle andre hensyn, og den katolske misjon kom til å lide sterkt under dette.

Tradisjonen fra den gassiske martyrkirke

Den gassiske befolkningen og myndighetene oppdaget snart at det ikke bare førte med seg fordeler å slippe europeerne inn i landet. Fridtjov Birkeli påpeker at den spente situasjonen i årene fra 1865 (da den britiske traktaten ble undertegnet) fram til 1868 (da den franske ble undertegnet) bar preg av uvilje mot alle europeere, også de britiske misjonærer.¹⁷ Likevel synes det som om minnene fra de første britiske misjonærene må ha betydd mye for hovedstadsbefolkningen, for både Ellis og de andre britiske misjonærene ble behandlet med en kjærlighet og respekt som var relativt uavhengig av deres egen innsats.¹⁸ På grunn av de britiske pionermisjonærenes innsats og den etterfølgende martyrtid, betraktet gasserne denne formen for kristendom som den mest genuint gassiske.

Men det var nettopp erfaringene fra den lange martyrtida fra 1837 til 1861 som også skapte gnisninger mellom de britiske misjonærene fra LMS og de gassiske kristne lederne. Disse siste

hadde jo allerede i mange år vært selvhjulpne og selvstyrte, og de syntes ikke at det var naturlig at de britiske misjonærene uten videre skulle overta styringen av de gassiske menigheter.¹⁹ Blant disse lederne finner vi presten Andriambelo som døpte dronning Ranavalona 2., og Andriananivoravelona som ble hovedprest i slottskirka, men også Andrianony som var prest i en LMS-menighet, og som ikke ville la seg diktere av misjonærene.²⁰ I tillegg til spørsmålet om indrekirkelige styring, hadde statsminister Rainilaiarivony politiske interesser av å stå som leder for og ha en viss kontroll med det kristne menighetsarbeidet. Han godkjente de evangelister som ble sendt ut for å forkynne evangeliet i andre strøk av landet, og han bestemte også hvem av de britiske misjonærene som skulle få bli i landet, og hvem som måtte returnere til Storbritannia.²¹ De britiske misjonærene, på sin side, kom fra et Storbritannia hvor de hvites overlegenhet ble ansett for å være et vitenskapelig faktum, og hvor rasistisk tenkning hadde blitt allemannseie.²² Dette, i tillegg til en del personlig arroganse hos noen av misjonærene, førte til langvarig tautrekking før de britiske misjonærene igjen hadde kontroll med virksomheten.²³

Martyrkirkas gassiske identitet og bruken av gassiske evangelister og ordinerte prester var selvsagt en veldig ressurs for LMS, men det innebar samtidig en kontinuerlig fare for utglidninger av alle slag. Dette viste seg dels i form av maktmisbruk fra predikantenes side når de slo seg ned et sted for å drive misjon, og dels i form av synkretistiske tendenser med en blanding av kristendom og dyrkelse av anene. Når det da samtidig var sterke politiske overtoner i det hele, ble følgen ofte strid, både med lokale høvdinger og bysjefer og med misjonærer fra andre selskaper. Blant annet klager de norske misjonærene jevnlig over LMS' gassiske predikanter, uten at det synes å være klart for de norske i hvilken grad denne ordningen var pådyttet LMS av statsminister Rainilaiarivony.

I *Madagaskar og dets Beboere* gir Dahle en kritisk gjennomgang av LMS' misjonsstrategi slik han erfarte situasjonen på Madagaskar. Han forklarer også noe av bakgrunnen og oppsummerer på følgende måte:

Det er ikke min Hensigt at ville gjøre Londonermissionærerne ansvarlige for alle disse Menigheder, som ofte vare blevne stiftede af indfødte Regjeringsudsendinge bag deres Ryg. De have ogsaa, naar Vanskeligheder ere opstaaede, negtet at overtage Ansvaret for dem. Men da burde de heller ikke i sine Beretninger hjem med saa øiensynlig Glæde figureret med disse svære Talstørrelser, som skulle angive deres "Tilhængere." Vil man endelig havæ "Æren" af at have dan- net og ledet et saadant Kirkesamfund, saa faar man ogsaa tage sin Del af Skammen for, at det er, som det er.²⁴

For Dahle er det åpenbart at når LMS bruker så urimelig høye tall, skyldes det dels at de britiske misjonærene har behov for å legitimere seg i forhold til sine støttespillere i England, og dels at de på Madagaskar vil gi inntrykk av å være det overlegent største kirkesamfunn. Dahle kaller uten omsvøp denne independentiske protestantismen for Madagaskars "Statsreligion" og LMS-misjonærenes samarbeid med statsministeren om evangelist-utsendelser for "Statskirkemission".²⁵ Men at dette skulle være noen ekte kristen kirke, ville Dahle slett ikke gå med på.

Det Norske Misjonsselskaps pionermisjonærer

Da madagaskarmisjonæren Anders Olsen skrev sin biografi over pionermisjonæren John Engh, oppsummerte han Enghs visjon for sitt virke i tre punkter. Engh hadde for det første alltid håpet på "at Madagaskar, efterhvert som kristendommen fik gjennemsyre folket, skulde kunne hæve sig, saa det kunde vedbli at være et virkelig selvstændig rike". For det andre arbeidet han ivrig for "at madagasserne skulde beholde sin nationalitets eiendommeligheter i husstel og klædedragt, og han formante dem til orden og renslighet". Og for det tredje ønsket han at "de, der gik over til kristendommen, døptes med sine gamle navne eller tok andre madagassiske navne istedet".²⁶

Anders Olsens oppsummering av John Enghs misjonsinnsats antyder en holdning som preget hele den første generasjon av norske misjonærer, enten de hadde sin virksomhet i Sør-Afrika

eller på Madagaskar. Riktignok ble de norske misjonærene i Zululand etter hvert innstilt på at det var nødvendig å støtte den britiske overtakelsen, fordi zulukongene stadig la hindringer i veien for misjonsarbeidet og for zuluenes omvendelse.²⁷ Men misjonærene på Madagaskar er i det store og hele konstant kritiske til fransk overtakelse av øya helt til 1895.²⁸ (Det gjorde selvsagt ikke saken bedre at de franske kolonimyndigheter i løpet av de første årene dels ga jesuittene sterk støtte og dels var sterkt antikirkelige.²⁹) De norske misjonærene ser ut til å ha overført sin egen norske nasjonalisme i noen grad til henholdsvis zuluene og gasserne.³⁰ Og til tross for sterk indignasjon over den umoral og det løselevnet man fant på Madagaskar, ser det ut til at man i prinsippet har forsøkt å skille mellom det som hører til en kristen livsstil og det som måtte være typisk norsk væremåte. At dette slett ikke alltid har lyktes, og at misjonærene har vært preget av en bestemt norsk (vekkelses-)kristendom, er likevel tydelig nok. De har likeledes båret med seg en bestemt norsk (haugianer-)samfunnsetikk forent med en (johnsoniansk-)statslære. De norske misjonærene var dessuten preget av en romantisk virkelighetsforståelse.

Den norske konteksten som dannet bakgrunnen for misjonærenes oppvekstvilkår, var preget av flere faktorer som tilsammen dannet et mønster for hvordan de tenkte og handlet.³¹ For det første var denne generasjonen av norske misjonærer preget av at Norge i 1850- og 1860-årene hadde en relativt rolig politisk periode, med en sterk kontingent av bønder på Stortinget. De demokratiske idealene var derfor blitt integrert i misjonærenes grunnleggende holdning. For det andre hadde lese- og skrivekyndighet økt kolossalt på samme tid som Norge hadde hatt en industriell og økonomisk oppgangstid. For misjonærene var det dette som utgjorde idealet om sivilisasjon. For det tredje hadde foreningsdannelsene bredt seg, og Norge hadde fått et sterkt borgerlig samfunn i betydningen *civil society*. Idealet var en rettferdig, men minimal stat, og et sterkt sivilsamfunn.

Vender vi oss til det kristelige liv, kan vi for det fjerde nevne at de fleste av misjonærene var barn av vekkelser. For dem var

det derfor opplagt at oppdragelseskristendom ikke var tilstrekkelig – den måtte suppleres med en individuell overgivelse av sitt liv til Gud. Dermed ble det, for det femte, nødvendig å godtgjøre sin kristne overbevisning gjennom sin livsstil. Blant annet var man nøye på klesstilen, som skulle vise at man var renslig og tekkelig. Og for det sjette kommer den teologiske skolering av misjonærene. De hadde en særegen, teologisk fundert statslære og et bestemt kirkesyn, som de hadde fått med seg fra Misjonsskolen i Stavanger.

I de studier som hittil er gjort av de norske misjonærenes syn på den gassiske stat, er det ikke tatt tilstrekkelig hensyn til at de hadde et slikt bestemt og gjennomreflektert syn på samfunnet generelt, og på forholdet mellom kirke og stat spesielt.³² Men i 1850- og 1860-årene ble forholdet mellom kirke og stat gjenstand for en kontinuerlig diskusjon i norsk offentlighet, enten det var i Stortingssalen, i avisene, i geistlige foreninger eller på lekmannsmøter. I alle disse sammenhengene er det ett navn som dominerer, Gisle Johnsons. De første misjonærenes holdning til den gassiske stat var helt i tråd med de standpunkter Johnson hadde gitt uttrykk for i sin etikk.³³ Da de norske misjonærene begynte sitt virke på Madagaskar, ønsket de følgelig å bygge opp Guds rike ved å kristianisere samfunnet etter johnsoniansk mønster.

Gisle Johnson utviklet sin statslære i forbindelse med sin samfunnetikk i siste del av *Den kristelige Ethik*. Johnson arbeider med de sosial-etiske spørsmålene ut fra en samfunnsforståelse basert på tanken om at den kristne lever i fem konsentriske sirkler.³⁴ Den innerste sirkelen er familien, den neste er det han kaller 'selskapet', som omtrent svarer til det sivile samfunn, den tredje er staten eller øvrigheten med sine funksjoner, den fjerde er den universelle kirke, som både historisk og geografisk er mer omfattende enn staten, og til sist føyes alle disse sirkler inn i Guds rike, som den mest altomfattende horisont.

I den kristelige Familie, det kristelige Selskab, den kristelige Stat og den kristelige Kirke har det Guds Rige, indenfor

*hvilket den enkelte Troende alene kan opnaa den personlige Fuldkommenhed, som er Maalet for hans sædelige Stræben, sin jordisk-himmelske Eksistens.*³⁵

Det er en gjensidig, men ikke likeverdig, avhengighet mellom disse sirkelene. I Johnsons tenkning blir stat og kirke derfor ikke to helt selvstendige og gjensidig uvedkommende sfærer, slik som det har vært en viss tendens til i luthersk to-regimentslære. Staten er hos ham knyttet til den nasjonale identitet, og de ulike nasjoner eller folkeslag har hatt en positivt byggende funksjon i frelse-shistorien. Dogmeutviklingen har i kirkas historie blitt preget av så vel gresk som romersk og germansk tenkning og kultur.³⁶ Mange år senere formulerer Dahle seg nesten ordrett på samme måte i innledningskapitlet til boka *Livet efter Døden og Gudsrigets Fremtid*:

*Hver Tid har sin Opgave. Den gamle græske Kirke udviklede især Læren om Gud og Treenigheden, den gamle romerske Læren om Mennesket og Synden, Reformationen Læren om Frelsen. Det synes at være vor Tid forbeholdt grundigen at udrede Læren om Kirken, baade den stridende og den triumferende, og i Forbindelse hermed ogsaa den enkeltes Skjebne efter dette Jordlivs Ende.*³⁷

Med sitt perspektiv på dogmehistorien trakk Johnson den slutning at kirkas bekjennelse “karakteriserer sig som en successiv fremadskriden fra det mere almindelige og ubestemte til det mere bestemte og klart udprægede”, og at “de forskjellige nationaliteters eiendommelighed” spiller en viktig rolle i denne utviklingen.³⁸ Denne positive vurderingen av nasjonaliteten skyldes at staten blir omsluttet av kirka fra to sider, fra menigheten som “det kristelige selskab” innenfor øvrighetens doméne, og fra den universelle kirke som “den i Kristus forløste Menneskehed, det absolut frie, af enhver Naturgrund uafhængige, af alle nationale Skranker ubetingede sædelige Samfund”.³⁹ Kirka har som oppgave å forene “de enkelte

Individer og Folkeslag til et aandeligt Rige”, og gjennom dette øver den en “helliggjørende Indvirkning” på staten.⁴⁰

Slik tenkte også de norske misjonærene på Madagaskar. Men skulle de lykkes med sitt forehavende, måtte de ta sikte på å omforme alle sirkelene i Johnsons modell, slik at de begynte å arbeide med den innerste sirkelen, det vil si kjernen i ethvert samfunn, og beveget seg utover mot det stadig mer universelle. Ut fra denne modellen var det derfor naturlig at misjonærene i startfasen la stor vekt på familien, som de oppfattet som den mest grunnleggende cellen i enhver samfunnsorganisme. Vi ser da også at de norske misjonærene la overordentlig stor vekt på det kristne familieliv som veien til å høyne den moralske standard blant gasserne. I så henseende syntes de at deres britiske kolleger burde stramme inn mer enn de gjorde - til tross for at de britiske protestantene hadde en puritansk bakgrunn.

Dernest ble det avgjørende for hele kristianiseringsprosessen at det sivile samfunn ble utbygget med kristne ‘selskap’, dvs. levende menigheter og en godt utbygd skole. Misjonærene la derfor stor vekt på å bygge ut skoletilbudet.⁴¹ Det var en stor oppmuntring da dronningen beordret skoleplikt i landet i 1881, selv om misjonen både ble påført store praktiske problemer med å bygge nok skoler og skaffe nok lærere,⁴² og også fryktet at resultatet ville bli en mer overflatisk “Kundskapskristendom”. Som et motstykke til denne faren, bestrebet misjonærene seg nærmest manisk for å bygge opp ‘rene’ menigheter.⁴³

Videre var det nødvendig at staten ble kristianisert, men ikke nødvendigvis slik at myndighetspersonene ble ‘personlig kristne’. Det viktige var at staten ble en rettsstat, og dette hadde man store forhåpninger til da misjonsorganisasjonene fikk arbeide fritt og de gassiske myndighetene også ellers la forholdene til rette for sivilisasjonens utbredelse. Derimot var man på norsk side ikke så opptatt av at dronning Ranavalona 2. og hennes mann, statsminister Rainilaiarivony, hadde latt seg døpe. Misjonærene ble like fullt skuffet da det viste seg at de politiske lederes kristne overbevisning ikke førte til selvransakelse og høynet moralsk standard etter hvert som de politiske oms-

tendigheter ble stadig vanskeligere.⁴⁴ Det er et gjennomgående trekk at de norske misjonærene ga uttrykk for et håp om at den gassiske øvrigheten skulle bli i stand til å bevare rikets uavhengighet og skape framgang og utvikling gjennom å utvikle seg til en rettsstat hvor det var gode vilkår for det sivile samfunn. For å få det til, var det om å gjøre å gi kirka gode livsvilkår, fordi man tenkte at det religiøse og moralske grunnlag var en betingelse for materiell utvikling.⁴⁵ I disse forhåpninger ble misjonærene skuffet, fordi de syntes å oppleve en stadig mer omsegripende korrupsjon og et regelrett moralsk forfall blant de høyere lag i samfunnet.

I den johnsonske etikk hadde også den universelle kirke et ansvar for å bibringe øvrigheten den nødvendige moralske standard, men også i dette stykket ble de norske misjonærene skuffet. Etter deres syn var det de britiske misjonærene som mer enn noen andre representerte såvel den universelle kirke som den europeiske sivilisasjon, og dette la et tilsvarende stort ansvar på LMS. Men de britiske misjonærene var seg ikke sitt ansvar bevisst, og her finner man en del av årsaken til den bitre striden med LMS. De norske klaget i det hele tatt over at de britiske misjonærene tok for lett på moralske spørsmål, og at gasserne derfor ikke fikk en klar forståelse av hvor viktig livsførselen var for den som skulle være en kristen.⁴⁶ Etter at Madagaskar var blitt en fransk koloni i 1895, og forholdet mellom koloniadministrasjonen og norsk misjon hadde fått tid til å finne sin form, finner vi en viss forståelse hos de norske misjonærene for de franske kolonimyndighetene, både fordi de så koloniseringen som en oppdragelse av det gassiske folk,⁴⁷ og som en bedre anledning for kristent misjonsarbeid.⁴⁸

Til tross for mange motforestillinger, mente man altså at kolonitida kunne bevirke en kristianisering av folket. Riktignok synes de norske misjonærene jevnt over å ha vært av den oppfatning at Frankrike representerte en dekadent europeisk kultur, og dette kommer ikke minst til uttrykk hos Lars Dahle.⁴⁹ Likevel synes det som om han hadde større forhåpninger til koloniseringens gode konsekvenser enn de andre norske.⁵⁰

De norske misjonærenes kirkesyn

På samme måte som samfunnsetikken og statsforståelsen hos de første norske misjonærene var preget av tankegangen vi finner hos Gisle Johnson, ser vi at *kirkesynet* deres er formet av det som han og andre med stort engasjement la fram på de mange møter som ble arrangert i løpet av 1850- og 1860-årene, dels ved de forskjellige geistlige foreninger, og dels ved de sammenkomstene som etter hvert fikk betegnelsen lekmannsmøter. I disse fora ble spørsmålet om kirkeorganisasjon (krystallisert i drøftingene om menighetsråd) og spørsmålet om kirketukt (krystallisert i drøftingene om bruken av sakramentene) satt på dagsorden. I den datidige norske debatten var disse to spørsmålene drøftet som to sider av samme sak, fordi man tenkte seg at det kun var gjennom en ordnet menighetsrepresentasjon at man kunne få til en ordnet kirketukt.⁵¹ Naturlig nok utløste disse spørsmålsstillingene også en mer generell drøfting av statskirkesystemet, og da var det gjennomgående den skotske presbyterianske kirke som fungerte som ideal.

Dertil kommer at NMS var den første frukt av 'Associations-aanden', noe som i seg selv krevde en fornyet gjennomarbeidelse av kirkesynet og den 'sanne' kirkes forhold til folkekirkesystemet. I dette tidsrommet opplevde man også mange større og mindre vekkelsestokter utover hele Norge som misjonærene hadde førstehånds kjennskap til. De hadde derfor et personlig behov for å komme til rette med statskirkes ordninger. Dette fikk de hjelp til på Misjonsskolen, hvor de fikk en utdanning i Gisle Johnsons ånd, og med referater fra hans forelesninger som pensumtekster, men likevel slik at det hele gjennom undervisningen til NMS' sekretær Chr. Dons ble tolket i den haugianske, lavkirkelige forståelsen av menigheten som kirkes 'esse'. Dons la heller ikke skjul på at han forsvarte den såkalte "lægmandspredigens" berettigelse.⁵²

Dette tok misjonærene med seg til Madagaskar, hvor de gjennom et krevende katekumenat og en streng kirketukt prøvde å virkeliggjøre sitt kirkeideal. At idealet aldri kunne oppfylles til punkt og prikke, visste de likevel godt.⁵³ Men de greide aldri å

forstå hvordan LMS-misjonærene hadde samvittighet til å sende hjem strålende rapporter om menighetslivet rundt om når tilstanden ifølge de norske misjonærene generelt var så tarvelig.⁵⁴ Her finner vi noe av bakgrunnen for at de norske misjonærene viste en usedvanlig engstelse for at de hedningene som omvendte seg, ikke skulle gjøre det med tilstrekkelig alvor. Det tok lang tid før man våget å døpe en hedning, og katekumenatet fikk preg av å være en smal sti og en trang port fram til dåpen. En stadig prøving av de nyomvendte fikk derfor en avgjørende betydning for oppbyggingen av de nye menighetene på Madagaskar (slik som det hadde vært i Natal og Zululand). Riktignok forlangte man ikke at gasserne skulle kunne hele 'Pontoppidan', eller i alle ting leve etter det som der sto, men man bestrebet seg på å komme så langt som mulig.⁵⁵

Ganske tidlig ble det også startet eldsteråd eller menighetsråd som skulle hjelpe misjonæren. Likedan ble det helt fra begynnelsen arbeidet med å finne egnede framgangsmåter for å kunne håndheve en streng kirketukt. I 1877 fikk Lars Dahle ansvaret for å utarbeide et forslag til en liturgisk ordning i kirketuktssaker. Man hadde ikke tilsvarende ordninger i de norske liturgiene, men man hadde forskrifter i norsk lov som omhandlet "Præsternes og deres Medhjælperes Embede og Kirkens Myndighed imod de Ubodfærdige". I tillegg fulgte misjonærene ordene i Matt 18:15-17. Den vanligste formen for offentlig kirketukt var at et menighetslem ble nektet å motta nattverden.

Ifølge den samfunnsforståelse som Johnson la til grunn, var det til syvende og sist bare gjennom kristne ekteskap at man kunne håpe på en høy moralsk standard i samfunnet. Det var nemlig bare kristne ekteskap som kunne sies å være sanne ekteskap, selv om andre ekteskap var fullt ut legitime ut fra en borgerlig betraktningssmåte.⁵⁶ Men disse manglet det som skulle til for å kunne fremme menneskets sedelige livsoppgave, og som bare kunne utføres av kristne ektefeller i fellesskap.⁵⁷ Målet for det sedelige liv, ifølge Johnson, er fullkommenhet, og det er bare når mann og kvinne står sammen at de kan ha håp om å oppnå den personlige fullkommenhet.⁵⁸ De kristne ekteskap var også av

helt avgjørende betydning for den kristne kirke og menighetenes ve og vel. De norske misjonærene gjorde seg stor umak med å få menighetslemmene til å vie seg kirkelig og stifte kristelige hjem. Temaet ble drøftet gjentagne ganger på misjonærkonferansene i 1870-årene,⁵⁹ og misjonærene uttrykker stadig sin bekymring om forholdene.⁶⁰

De kristne menigheter utgjorde dessuten de aller viktigste av samfunnets 'selskaper'. Det var her de etiske normer ble aktualisert. Ethvert samfunn som skulle kunne bestå, måtte derfor gi gode livsvilkår til menighetenes liv og virke. Det betydde ikke at kirka skulle overta statens oppgaver,⁶¹ eller at man måtte ha ei statskirke. Johnson var klar over svakheter ved den norske statskirkeformen, som han mente var for mye av en "cæsareo-papistisk Sammenblanding af den kirkelige og borgerlige Magt".⁶² Men staten var avhengig av levende og sterke menigheter som kunne styrke det sedelige liv i samfunnet og fungerte som etiske premissleverandører, for å bruke et moderne uttrykk. Johnson tenkte seg at enhver kristen hadde plikt til å "arbeide for Realisationen, Virkeliggjørelsen af den kristelige Stats Idé", og dette skulle gjøres ved "en reformativ Stræben" som innebar at man både skulle "opholde og bevare Staten i dens historisk tilblevne Bestaaen og tillige at fremme dens Udvikling til stedse høiere Fuldkommenhed".⁶³

På dette punktet synes det som om de norske misjonærene virkelig har følt en forpliktelse til å fremme en god utvikling for den gassiske øvrighet.⁶⁴ Noe tilsvarende gjelder for de norske misjonærene som arbeidet i zulukongedømmet.⁶⁵

I arbeidet for å kristianisere samfunnet spilte skolene selvsagt en sentral rolle. For Johnson var det klart at kirka måtte ha hånd om skoleverket.⁶⁶ Det var for ham en selvmotsigelse å tenke seg at staten skulle ha ansvar for ungdommens oppdragelse, ettersom staten ikke hadde noen egen sedelig autoritet.

For misjonærene som arbeidet i ikke-kristne land, syntes dette standpunktet å være enda mer opplagt enn i Europa, og som tidligere nevnt opplevde misjonærene på Madagaskar at de gassiske myndigheter gjennomførte allmenn skoleplikt i 1881 uten å

ha en eneste statlig skole.⁶⁷ Misjonen ble derved, delvis mot sin vilje, nødt til å bygge ut skoletilbudet på bekostning av annet arbeid, noe som på sikt førte til en allmenn kristianisering av det gassiske samfunnet, selv om bare et fåtall av elevene ble aktive menighetslemmer. Men selv om skoleutbyggingen var pålagt av myndighetene, lå denne prioriteringen likevel ikke så langt fra misjonærenes egen.

Oppsummerende kan vi si at de norske misjonærenes syn på kirke og samfunn krevde en helt annen langsiktig og tålmodig innsats fra misjonens side enn en rask masseomvendelse på dronningens anbefaling. For de norske misjonærene var det ingen annen vei å gå. Den videre historie viste også at nordmennenes kritikk mot britene om overflatisk omvendelsesforkynnelse ikke var grepet helt ut av luften, for det ble mye uro i LMS-menighetene, og man utviklet bare en relativt svak menighetsidentitet. På den andre siden vokste det fram en sterk luthersk identitet i de "norske" menighetene, og i dag er Den gassisk-lutherske kirke en av de mest kraftfylte og ekspansive kirker i hele 'oikoumene'.

Noter

- ¹ Birkeli, Fridtjov, 1952, *Politikk og misjon. De politiske og interkonfesjonelle forhold på Madagaskar og deres betydning for den norske misjons grunnlegging 1861-1875*, Oslo, s.81.
- ² Vidler, Alec R., 1974 (1961), *The Church in an Age of Revolution*, Harmondsworth, s.37-40; Latourette, Kenneth Scott, 1970 (1941), *A History of The Expansion of Christianity, vol. 4: The Great Century: Europe and the United States*, Grand Rapids, Michigan, s.69-71.
- ³ Latourette, 1970 (1941), s.71.
- ⁴ På dette punkt erfarte Lars Dahle at den høykirkelige, anglikanske biskopen på Madagaskar bestilte de norske misjonærenes oversettelse av *Pontoppidans Forklaring til Luthers katekisme* til bruk for sine lærere, nettopp fordi han mente at hans eget sakramentssyn lå så nær det lutherske. Se Dahle, 1923a, *Tilbakeblik paa mit liv – og særlig paa mit missionsliv*, bind II, Stavanger, s.165-167.
- ⁵ Vidler, 1974 (1961), s.49-55; Latourette, Kenneth Scott, 1975, *A History of Christianity, vol.II: Reformation to the Present*, New York, s.1167-1172.
- ⁶ Vidler, 1974 (1961), s.136.
- ⁷ Det var vanskeligheter med samarbeid på flere steder, bl.a. på Stillehavsoyene, India og Sør-Afrika. Gow, Bonar A., 1979, *Madagascar and the Protestant Impact*,

The Work of the British missions, 1818-1895, London, ss.44-65, har en gjennomgang av stridighetene mellom de britiske misjonsselskapene på Madagaskar. Se også Birkeli, Fridtjov, 1949, *Det norske misjonsselskaps historie*, bind IV, Stavanger, s.28f. og Birkeli, 1952, s.144.

⁸ Dahle, Lars, 1877a, *Madagaskar og dets beboere*, bind II, Kristiania, s.286.

⁹ Dahle, 1923a, s.168.

¹⁰ I dette skrevet, LMS, 1878, s.34, kan vi lese: "It is false to say that we foster the connection of the Church and State in Madagascar, or that we have sacrificed our principles to mere expediency. We have done nothing of the kind. These principles have not yet that hold upon the churches which we wish them to have, and there are many things in Madagascar which are not in perfect harmony with them; but these inconsistencies are not ours, nor from us. They are simply the result of that dense ignorance of the people and those other circumstances to which we have already referred."

¹¹ de la Vaissière, C, 1884b, *Histoire de Madagascar, ses habitants, ses missionnaires*, Paris, s.30-33 & 47-51, gir klart uttrykk for det fransk-katolske synspunkt på dette.

¹² Ellis, William, 1838, *History of Madagascar*, London; og Ellis, William, 1858, *Three Visits to Madagascar during the Years 1853, 1854, 1856*, London.

¹³ Latourette, Kenneth Scott, 1970 (1943), *A History of The Expansion of Christianity, vol. 5: The Great Century: The Americas, Australasia and Africa*, Grand Rapids, Michigan, s.202.

¹⁴ *Norsk Missionstidende*, 1877, s.293.

¹⁵ Christensen, Torben & Göransson, Sven, 1976, *Kyrkohistoria, Bind 3: Från västerns religion till världsreligion*, Oslo, s.755-760; se også Neill, Stephen, 1964, *Misjon i 2000 år*, Stavanger, s.200 og Latourette, 1970 (1943), s.204f.

¹⁶ Se *Brief Review* 1861-1870, 1871, særlig s.13-29.

¹⁷ Birkeli, 1952, s.168f.

¹⁸ Birkeli, 1952, s.102f. *Brief Review* 1861-1870, 1871, s.25, skriver: "In addition to this, the bearers of the new religion have belonged to a race to which the Malagasy look with respect. There exists, and has existed, in the minds of most of the people a respect for Europeans; and since the days of Sir Robert Farquhar and Mr. Hastie, two of the truest friends Madagascar has ever had, Englishmen have been, among Europeans, the most respected and trusted."

¹⁹ En kort redegjørelse av saken sett fra LMS' side finnes i *Brief Review* 1861-1870, 1971, s.13f. Ellis, William, 1867, *Madagascar Revisited*, London, s.234-241, gir en mer detaljert, men likevel svært retusjert, framstilling. En mer kritisk redegjørelse finnes hos Gow, 1979, s.150-161.

²⁰ Gow, 1979, s.152.

²¹ Chapus, G.S., & Mondain, G., 1953, *Un homme d'état malgache. Rainalaiarivony*, Paris, s.168-177.

²² Cairns, Earle, 1965, *Christianity through the centuries, A history of the Christian church*, Grand Rapids, Michigan, s.147-167, hvor forfatteren spesielt drøfter misjonærenes holdninger rundt midten av århundret.

²³ Gow, 1979, s.50-55 & 65-69, i tillegg til s.150-161.

²⁴ Dahle, 1877a, s.271.

²⁵ Dahle, 1877a, s.266-268.

²⁶ Olsen, A., 1927, *Madagaskarpioneren John Engh*, Bergen, s.69f.

- ²⁷ Se vurderingene av Per Hernæs, i Simensen, Jarle, (red.), 1984, *Norsk misjon og afrikanske samfunn: Sør Afrika ca. 1850-1900*, Trondheim, s.65-134, særlig s.127f. Jf også Torstein Jørgensen, 1990, *Contact and Conflict: Norwegian Missionaries, the Zulu Kingdom, and the Gospel 1850-1873*, Oslo, s.195-211. Misjonærenes frustrasjon over zulukongen Cetshwayo (Ukekwayo) finner man flere ganger i *Norsk Missionstidende* fra denne tida, se eksempelvis fra 1870, nr. 1, s.11f, hvor man også har et tresnitt av zulukongen.
- ²⁸ Se f.eks. Dahles beretninger i *Norsk Missionstidende*, 1883, nr. 15, s.282-292 og 1884, nr. 1, s.7-11. Se også vurderingene av Fuglestad, Finn & Lode, Kåre, "Norske misjonærer: en ny maktgruppes framvekst og senere tilbakegang i gassisk politikk", i Fuglestad, Finn & Simensen, Jarle, (red.), 1986, *Norwegian Missions in African History, vol. II: Madagascars*, Oslo, s.72-81.
- ²⁹ Blant annet beskrevet av Chr. Borchgrevink, 1914, *En kort Oversigt over Madagascars Martyrhistorie og den norske Missions Arbeide paa Madagascars*, Stavanger, s.55-80.
- ³⁰ Dahle, 1923a, s.217.
- ³¹ Jørgensen, 1990, s.63-93, gir en god oversikt, spesielt med tanke på de norske misjonærenes arbeid i Sør-Afrika, men også relevant for de samtidige misjonærene på Madagaskar.
- ³² Jeg tenker da f.eks. på Fridtjov Birkelis bidrag, 1949 og 1952, samt bidrag fra historikere i Trondheim, se Fuglestad & Simensen, 1986.
- ³³ Johnson, Gisle, 1898, *Den kristelige Ethik*, Kristiania, s.218-298. Det er kjent at Johnson endret disposisjon og ordning for sin etikk i årenes løp, og at den trykte etikken fra 1898 (etter hans død) reflekterer hans seineste arbeidsmåte. Men det saklige innhold i hans statslære tør ha vært det samme også i den tidligste fasen, jf Ousland, Godvin, 1950, *En kirkehøvdning, Professor Gisle Johnson som teolog og kirkemann*, Oslo, s.165. Chr. Dons har tilsvarende bemerkninger om forholdet mellom kirke og stat i artikkelen "Om vort Missionssselskabs og dets Foreningers Forhold til Kirken", selv om Dons er mer kritisk enn Johnson til statskirkenes tjenende forhold til statsmakten: "Ialfald hos os tjener Kirken Staten som en Opdragelsesanstalt for dens Borgere, tjener ved sin stærke samfundsdannende Magt Statsamfundet som et betryggende moralsk Grundlag," i *Luthersk Kirketidende*, 1865, 4. bind, nr. 14-15, (09.april), s.213.
- ³⁴ Overskriftene er: 1. Den kristelige Familie, 2. Det kristelige Selskab, 3. Den kristelige Stat, 4. Den kristelige Kirke, 5. Guds Rige. Jf drøftingene hos Christoffersen, Svein Aage & Wyller, Trygve, (red.), 1995, *Arv og utfordring: menneske og samfunn i den kristne moraltradisjon*, Oslo, s.235, som feilaktig skriver: "Johnson beskriver samfunnet som et byggverk i tre etasjer eller lag som hvelver seg over hverandre."
- ³⁵ Johnson, 1898, s.333f.
- ³⁶ Johnson, Gisle, 1897, *Forelæsninger over dogmehistorien*, Kristiania, s.6f. Se også Sannes, Kjell Olav, 1996, *Å tolke den augsburgske bekjennelse; Forståelse og prinsipper for tolkning av Confessio Augustana i Danmark og Norge 1530-1980*, Oslo, s.373-384.
- ³⁷ Dahle, Lars, 1905 (1893), *Livet efter Døden og Gudsrigets Fremtid*, Kristiania, s.23.
- ³⁸ Johnson, 1897, s.6f.

- ³⁹ Johnson, 1898, s.299.
- ⁴⁰ Johnson, 1898, s.299 & 315.
- ⁴¹ Borchgrevink, Chr., 1921, *Erindringer fra de første femti-aar af Det norske missionselskabs arbeide paa Madagaskar*; Stavanger, s.64-66.
- ⁴² Johnson, Johs, 1914, *Det første Hundrebaar av Madagaskars Kirkehistorie*, Stavanger, s.120. Birkeli, 1949, s.114-118, skriver bl.a.: "Disse nyheter elektriserte misjonsvennene hjemme og snudde raskt en økonomisk nedgangstid om til en tid med betydelig økte inntekter."
- ⁴³ Se Dahle, 1877a, s.269f., hvor han framfører en kritikk av LMS på dette punktet.
- ⁴⁴ Johnson, 1914, s.124-127; Borchgrevink, 1914, s.37f.
- ⁴⁵ A. Olsen skriver for eksempel at pionérmisjonæren John Engh alltid hadde håpet "at Madagaskar, efterhvert som kristendommen fik gjennemsyre folket, skulde kunne hæve sig, saa det kunde vedbli at være et virkelig selvstændig rike", 1927, s.69. Se også Fuglestad & Simensen, 1986, s.146.
- ⁴⁶ Borchgrevink, 1914, s.23; Johnson, 1914, s.94.
- ⁴⁷ Borchgrevink, 1921, s.145; Brev fra John Engh, *Norsk Missionstidende*, 1895, s.190.
- ⁴⁸ Johnson, 1914, s.126f.; Borchgrevink, Chr., 1901, *Fire Foredrag om De sidste Begivenheter paa Madagascar og Missionens nærværende Udsigter*, Chicago, Ill.
- ⁴⁹ Se f.eks. Dahle, Lars, 1876, *Madagaskar og dets beboere*, bind I, Kristiania, s.193, om Radama 2.s "franske Liv" og hans sympati for "fransk Kristendom".
- ⁵⁰ Jf Rennemo, "The Menalamba Uprising in the Norwegian Mission Districts", i Fuglestad & Simensen, 1986, s.145-150.
- ⁵¹ Gisle Johnson, "Præstemøde i Christiania", i *Norsk Kirketidende*, 1857, nr. 6, (08.februar), sp.52ff; Ousland, 1950, s.265 & 269.
- ⁵² Dons, Chr., 1867, *Tre Breve til Comiteen for den paatænkte "Norske Luther-stiftelse"* (utgitt anonymt), Stavanger. Jf artikler i *Norsk Missionstidende* hvor Dons stadig understreker det som allerede er oppnådd gjennom et samarbeid mellom geistlighet og lekfolk.
- ⁵³ Ett av mange eksempler på dette finner vi i John Enghs beretning fra Betafo i *Norsk Missionstidende*, 1876, nr. 7, s.307f, hvor det bl.a. heter: "Dette let bevægelige Folk kan fremsige den allervakreste Bekjendelse, og mangen alvorlig Christen i Hjemmet vilde blive rørt til Taarer ved at høre den; men hvormeget af dette ogsaa er Hjertets Bekjendelse, fremsprungen af Bod og Tro, er ofte saare vanskelig at sige. Derfor ere vi ogsaa saa bange for at sige ret Meget om vore Menighedslemmer."
- ⁵⁴ NMS Hjemmearkiv 1842-1919, boks 132,8 inneholder et brev fra Dahle av 3. oktober 1871 som delvis er trykt i *Norsk Missionstidende*, 1872, s.50ff., men hvor Dons har utelatt følgende: "Og denne Tingenes Tilstand kan vanskelig undre Nogen som i Londonernes nylig trykte Toaarsberetning har seet Antsianaka opført som et af dem besat Distrikt med følgende Charakteristik: 'Antsianaka Churches 19, Churchmembers 2, Pastors 1, Preachers 2, Adherents 6100.' Hvad er dog dette for en Sprogbrug! Hvad er dog Menigheder uden baade Præster, Prædikanter, og Menighedslemmer? Hvad er et Missionselskabs Tilhængere (Adherents) uden Christendom?" Se også Dahle, 1923a, s.192.
- ⁵⁵ Se Dahle, 1923a, s.204-208.
- ⁵⁶ Johnson, 1898, s.224.

- ⁵⁷ Johnson, 1898, s.222f.
- ⁵⁸ Jf overskriftene i Johnson, 1898: "Den Enkeltes kristelige Fuldkommenhed eller den kristelige Personlighed," s.190, og "Det kristelige samfund eller Samfundets kristelige Fuldkommenhed", s.218; se også Ousland, 1950, s.171; Christoffersen & Wyller, 1995, s.236f.
- ⁵⁹ *Norsk Missionstidende*, 1876, s.377-382; *Norsk Missionstidende*, 1878, s.445-448.
- ⁶⁰ Borchgrevink, i *Norsk Missionstidende*, 1885, s.98, påstår at den flokken av gassere som hadde samlet seg for å høre på misjonsprest Engh var "alle uden Undtagelse at henregne til hvad man hos os kalder Tyve, Røvere, Bedragerer, Mordere, Ægteskabsbrydere og Skjøgger. [...] De unge Gutter og Piger er allerede ledede langt ind i dette Syndeliv. Uden Blusel vil denne Kvinde fortælle os, at hun ikke blot har havt 7 men endog 10 Mænd, og omvendt Mændene." Johnson, 1914, s.177, uttrykker håp om at de gassiske kristne skal danne "Hjem gjennemtrængt av Kristi Aand", og selv om han mener at det i alminnelighet står langt tilbake, er det dog slik at "Begyndelsen til dem har vi faat se paa Madagaskar, med Løfter om hvad Kristi Legeme engang skal bli til ogsaa i dette Land."
- ⁶¹ Johnson, 1898, s.315, hvor Johnson bemerker: "En Kirkestat er en Uting."
- ⁶² Johnson, i *Norsk Kirketidende*, 1857, sp.52; se også Ousland, 1950, s.268.
- ⁶³ Johnson, 1898, s.294f.
- ⁶⁴ Fuglestad & Simensen, 1986, s.87-100, 145-150; *Historisk tidsskrift*, 1985 (bind 64), s.34-69.
- ⁶⁵ Simensen, 1984, s.79-134; Jørgensen, 1990, s.195-211, 302-307.
- ⁶⁶ Johnson, 1898, s.290f. & 313; Ousland, 1950, s.171; Christoffersen & Wyller, 1995, s.239.
- ⁶⁷ Birkeli, 1949, s.115-117.

Thor Halvor Hovland, f.1952, cand.theol. MF 1976. Sosiologi mellomfag og pedagogikk grunnfag. Studieopphold Strasbourg 1978-1979 og Madagaskar 1998. Lærer ved den lutherske presteskolen på Umpumulo, Sør-Afrika, 1986-1992, førsteamanuensis ved Høgskolen i Agder 1992 til sin død, 28.4.2000.

Struggle for the right missionary strategy Evaluating the controversy between LMS and NMS in Madagascar in the 1870-ies

Although LMS, at work in Madagascar since 1820, welcomed the arrival of NMS in 1866, tensions soon occurred between the two on the issue of missionary strategy. The interdominational LMS came to Madagascar shaped in many ways by its religious background in England and its experience from missionary work in the Pacific. The Lutheran NMS was strongly influenced by prevailing views on church and civil society in Norway at the time. To the Norwegian missionaries it would require thorough and long term work and discipline to establish a church and christianize the island. In their eyes the strategy of LMS was all too superficial.