

Politisk styring av kristningsprosessen på Madagaskar

THOR HALVOR HOVLAND

Vi er vant til å tenke at kristningsprosessen i Norge rundt 1000-tallet ble styrt av kongene med hjelp av britiske munker og biskoper. Det ville synes noe merkelig å framstille prosessen slik at den ble gjennomført som et resultat av britiske (og eventuelt irske) kirkelige og politiske interesser. Derimot er det helt naturlig for oss å framstille kristningsprosessen på Madagaskar i årene 1861-1895 som et resultat av norske (samt britiske og franske) misjonsinteresser uten å ta nevneverdig hensyn til at kristendommen ble innført på øya ved kongelig påbud. Men faktum er at gjennom disse tre decenniene lå styringen av prosessen først og fremst i hendene på de gassiske myndigheter, da primært hos statsministeren Rainilaiarivony, som var ektemann til alle de tre dronningene som formelt sett var øverste overhode i denne perioden.¹

På liknende måte som i Norge hadde det vist seg at den gassiske kongemakten trengte en ny religiøs-ideologisk plattform, og kristendommen syntes å være det beste alternativet. Men samtidig innebar det selvsagt mange farer å gi slipp på det tradisjonelle religiøse fundamentet som hadde gjort kongen til den sentrale figuren både religiøst og politisk. Ifølge denne oppfatningen var kongen på en spesiell måte en mellommann mellom det guddommelige/hinsidige og det men-

neskelige/dennesidige. Den kristne religion tillot bare ett menneske å inneha en slik posisjon, nemlig Jesus Kristus, kongen ble dermed en etterkommer av Adam på linje med alle mennesker.

I tillegg hadde makten gått over fra kongen til statsministeren, noe som ble understreket ved at det i denne perioden kun var én mannlig konge, nemlig Radama 2. (1861-1863). Han ble tatt av dage nettopp fordi han forsøkte å vinne makten tilbake fra statsministeren og den maktkonstellasjon som hadde dannet seg ved et samarbeid mellom enkelte adelsfamilier og noen sterke *hova*-familier. Dette fikk altså en tragisk utgang, og i årene etterpå sørget den ene av disse *hova*-familier for å samle all makt i sin midte. De sørget for at det kun ble utropt dronninger, og at rikets mektigste mann ble dronningens ektemann.

Perioden 1861-1864 var i det hele en meget turbulent tid i gassisk historie, med mange politiske fraksjoner som kjempet om makten. Stormaktene Frankrike og Storbritannia ble trukket inn i dette spillet på forskjellig vis, og franske og britiske handelsmenn og misjonærer utviste en stor aktivitet. Jeg skal ikke gå nærmere inn på disse forholdene, men ganske enkelt peke på at Rainilaiarivony, som hadde tilrevet seg makten som statsminister i 1864, skjønte at de kristne gassere hadde blitt en politisk maktfaktor og at noe måtte gjøres.² Det skulle imidlertid gå fire år før Rainilaiarivony sammen med den nye dronningen gikk til offensiven og satte i gang en rekke tiltak som hadde som formål å gjøre kristendommen til statsbærende religion. Det kom ikke til sterke reaksjoner mot denne offensiven fra myndighetenes side. Man kan undre seg over at denne desavueringen av den tradisjonelle religion, bl.a. skjendingen av gamle gudebilder,³ ikke skapte en sterk motreaksjon, men ifølge Dahle var gudsdyrkelsen på Madagaskar ikke preget av noe sterkt engasjement verken når det gjaldt familienes husguder eller nasjonens skytsguder. Om både den ene og den andre kunne det sies at "den var yderlig flau og søvni".⁴ Så var det kanskje ikke så rart at de ble ødelagt "uden at en Haand blev løftet til deres Forsvar"!⁵

“Christendommen bliver Statsreligion paa Madagaskar”

(Lars Dahle)

Fra 1869 har vi altså en situasjon hvor dronningen og statsministeren framtrer som aktive støttespillere for kristen misjon, og det må ha medført ganske store tilpasningsvansker for gassere flest. Sett ut fra gassisk tradisjon og tenkning, var det umulig å forestille seg at monarken ikke skulle ha en religiøs funksjon. Helt siden de første konger etablerte seg på det gassiske høylandet, hadde deres legitimitet vært religiøst begrunnet. Når dronningen og statsministeren i 1869 skiftet religion, var det derfor ingen privat affære. Det rommet et skifte av religion for kongedømmet, og slik måtte det forstås ut fra gassisk tradisjon, både fra folkets side og fra monarkens - og helt sikkert fra statsministerens synspunkt. Det var derfor helt nødvendig for monarken å plassere seg innenfor den nye religionen på en slik måte at det ga troverdighet og legitimitet til hennes fortsatte autoritet, inkludert statsministerens.

Det har vært sterkt delte meninger om statsminister Rainilaiarivonys grunnleggende motiver for denne religiøse og politiske snuoperasjonen i 1868-1869. Phares M. Mutibwa mener å kunne gi gode grunner for at statsministerens skifte av religion først og fremst var politisk motivert, spesielt med tanke på rivaliseringen innad i den dominerende *hova*-familien. I denne politiske maktkampen hadde svogeren hans, Rainimaharavo, som også var en slags minister for utenlandske saker, greid å bygge opp en sterk posisjon ved hjelp av kontakter med og støtte fra gassiske protestantiske kristne.⁶ For Rainilaiarivony var det blitt nødvendig enten å ødelegge disse støttegruppene eller å få dem til å gi sin støtte til ham selv. Dette er i store trekk i overensstemmelse med den forståelse av situasjonen som Fridtjov Birkeli hadde kommet fram til tidligere på grunnlag av annet materiale.⁷ Bonar A. Gow, derimot, mener at man ikke kan se bort fra at Rainilaiarivony faktisk også hadde en religiøs motivasjon, selv om det var viktig for ham å bruke kristendommen som «a tool for maintaining internal stability»,⁸ og Françoise Rasion-Jourde hevder at det er ingen grunn til å tvile på statsministerens overbevisning.⁹

Uansett hva en tenker om statsministerens motiver, er det i hvert fall verdt å merke seg at Rainilaiarivony i løpet av få år faktisk greide å kontrollere misjonsarbeidet på Madagaskar, særlig det til London Missionary Society (LMS), mer detaljert enn noen europeisk statsmakt gjorde overfor sine kirkesamfunn på denne tida. Dette synspunktet blir sterkt understreket i Gows undersøkelse og er helt i samsvar med den oppfatning som G. S. Chapus og G. Mondain flere år tidligere hadde gitt uttrykk for.¹⁰

Selv om det er klart at statsministerens personlige og mer private holdninger har spilt en rolle, kan det se ut til at han selv har vurdert det slik at statens og nasjonens velvære skulle gå foran hans egen. I hvert fall skjønte han at et skifte av religion måtte føre med seg at han ikke kunne ekte dronningen uten samtidig å skille seg fra sitt hjertes utkårede, Rasoanalina, kvinnen som hadde gitt ham mange barn gjennom et langt og tilsynelatende lykkelig ekteskap.¹¹ Dahle har naturlig nok ingen forståelse for at en slik handling kunne være motivert av moralsk ansvar, og mener at enhver europeer ville ha kommet i stor forlegenhet om de hadde blitt involvert i denne affæren.¹²

Etter min mening gir det en bedre forståelse av Rainilaiarivonys handlingsmønster om vi ikke ser det som utslag av privat moral eller umoral, ei heller som et spørsmål om hans egen religiøse tro, men som en erkjennelse av at det gassiske folket i innlandet var i ferd med å gjennomgå et sed- og religionsskifte, og som et vel gjennomtenkt religiøst og politisk grep for å få styring med det religionsskiftet som var på gang og som syntes helt uunngåelig. Med et slikt perspektiv følger jeg langt på vei de konklusjoner som Raison-Jourdes har trukket. Hun ser dåpen som et forsøk på å gi ny religiøs legitimering til hele det politiske system. Dermed blir det et bidrag til å skape en ny altomfattende virkelighetsforståelse med elementer fra den gassiske tradisjon og fra den kristne forkynnelse. Ifølge henne skjedde dåpshandlingen innenfor to ulike forståelseshorisonter, på den ene sida det gassiske folkets tradisjonelle oppfatning av hvordan kulturell fornyelse kunne foregå og på den andre sida en vestlig protestantisk

oppfatning av dåpen.¹³ Et slikt perspektiv på det som skjer i et religionsskifte er i overensstemmelse med de generelle teoretiske perspektiver som sosialantropologen Clifford Geertz gir uttrykk for når han skriver:

In religious belief and practice a group's ethos is rendered intellectually reasonable by being shown to represent a way of life ideally adapted to the actual state of affairs the world view describes, while the world view is rendered emotionally convincing by being presented as an image of an actual state of affairs peculiarly well-arranged to accommodate such a way of life.¹⁴

De gassiske religiøse tradisjoner hadde kommet til et punkt hvor de ikke lenger tilfredstilte denne funksjonen. Det var derfor nødvendig med nye religiøse symboler, fordi "sacred symbols thus relate an ontology and a cosmology to an aesthetics and a morality: their peculiar power comes from their presumed ability to identify fact with value at the most fundamental level, to give what is otherwise merely actual, a comprehensive normative import".¹⁵ Andrianampoinimerinas (1787-1810) og Radama I.s (1810-1828) ekspansjons- og moderniseringspolitikk hadde ført til en politisk maktforskyvning hvor kongen hadde samlet makt i sine hender på bekostning av adelen. Adelsfamiliene var generelt mest interessert i å bevare de gamle ordninger som ga dem store privilegier, og kongen fant det stadig mer nødvendig å støtte seg til noen av de sentrale ikke-adelige *hova*-familene for å gjennomføre sin reformpolitikk. Dette undergravde på sikt også den tradisjonelle religiøse legitimering av kongens posisjon, og dette skapte igjen et problem for den seirende *hova*-familien som var avhengig av at monarken beholdt en sterk symbolsk autoritet. Jeg har allerede nevnt at denne gjensidige avhengigheten fra 1860-årene ble beseglet på den måten at statsministeren – som var av *hova*-familien – giftet seg med dronningen – som representerte kongedømmet.

Samtidig representerte europeerne et stadig sterkere uromoment, ikke bare politisk, men også kulturelt og religiøst. Dahle bemerker følgende i sine memoarer:

Da jeg kom til landet, var hedenskapet offisielt avskaffet, idet dronningen hadde latt alle avguder brænde (i september 1869), men uten at

indføre (paaby) nogen anden tilbedelse i stedet. Folket stod altså nu i religiøs henseende paa bar bakke.¹⁶

Det var altså klart at *bova*-lederne, nærmere bestemt Rainilaiarivony, trengte nye religiøse symboler som både kunne gjøre ham likeverdig med dronningen og som kunne legitimere hans makt overfor folket.¹⁷ Det var også klart at den eneste religionen som kunne bidra med slike symboler, var kristendommen, for "Afguderne tabte, trods Rasoherinas vedvarende Tillid til dem, mere og mere sin Respekt hos Folket".¹⁸ Men de norske misjonærene var ikke villige til uten videre å støtte opp under en slik prosess hvor religionen skulle legitimere en politisk ordning, til tross for at de nok innså behovet. Dahle formulerte seg slik:

Haand i haand med disse ydre Skridt til at nedrive og kaste overbord det Gamle gik Missionens opbyggende Gjerning, stræbende at erstatte det Borttagne med noget Nyt og Bedre. Folket var nu uden Guder - men dette er jo en Tilstand, som ingen Nation har vist sig at kunne taale i Længden. Vistnok har Tilliden og Kjærligheden til Guderne her neppe nogensinde været synderlig stor selv blandt Folkets Masse.¹⁹

Både gassere og utlendinger var ganske klar over at det måtte skapes noe nytt, men man hadde nok ulike oppfatninger av hvordan dette skulle gjøres. Billedlig talt tenkte Rainilaiarivony at gasserne skulle ommøblere i det huset de hadde. Noe måtte ryddes ut for å få plass til nye møbler, men huset selv skulle bli stående og mange av de gamle møblene var fremdeles godt brukbare. De britiske misjonærene tenkte at gasserne kunne beholde huset, men måtte få helt nytt innbo i form av deres independentiske kirkeordning og kirkelære. De norske misjonærene tenkte at gasserne måtte flytte ut fra det tradisjonelle, religiøse huset én og én, for så å flytte inn i det kristne huset. Dette nye huset ville de gjerne møblere som et ekte gassisk, kristent hus, men altså likevel som noe helt annet enn det de hadde hatt. Hos de norske var det liten forståelse for at det sosialt og politisk ikke var mulig å ha to ulike hus stående ved siden av hverandre i det gassiske samfunnet i en overgangstid. For myndighetene og for gassere flest var det blitt akseptabelt at enkeltmennesket nok kunne flytte fra den ene plassen til den andre innenfor husets veg-

ger, men at det var nødvendig for samfunnet å ha ett felles solid hus.

“Hvor nålen går foran, følger tråden etter.”

(Gassisk ordtak)

Jeg har allerede pekt på at den store omsnuingsprosessen foregikk i 1868-1869, og nevnt noen av de initiativene som ble tatt i den forbindelse fra statsministerens og dronningens side. Raison-Jourde mener at det er fire begivenheter som framfor alt peker seg ut som avgjørende i myndighetenes 'ommøblering', og at disse må forstås i sammenheng som en vel gjennomtenkt politisk prosess. Det hele kan forstås som et drama i fire akter, nemlig kroningsseremonien den 3. september 1868, dåpshandlingen den 21. februar 1869, grunnstein-snedleggelse for slottskirka den 20. juli 1869 og brenningen av nasjonalgudene den 8. og 9. september 1869.²⁰ Dahle understreker også viktigheten av disse begivenhetene, men legger dertil vekt på det som hendte den 2. april 1868 under begravelsen av dronning Rasoharina og utnevnelsen av dronning Ranavalona 2., samt den første offentlige gudstjeneste-feiringen i *Rovaen* den 28. oktober 1868.²¹ Han markerer likevel ikke dette som en gjennomtenkt strategi fra myndighetenes side, antakelig fordi han ikke tiltrodde dem en slik bevisst politisk strategi. Jeg mener at det dertil er nødvendig å merke seg flere andre momenter, bl.a. at dronningen sendte ut sine egne evangelister (Slottsmisjonen) og at hun - selvsagt i overensstemmelse med statsministeren - reformerte den største begivenhet i folkets liv, *Fandroana-festen*, gjerne kalt 'Nyttårsfesten' eller 'Det kongelige bad'. Det var ingen andre markeringer som så tydelig markerte kongemaktens legitimitet som denne, og det var selvsagt nødvendig å forsøke å inkorporere denne i en ny, kristelig legitimering av kongedømmet. Det siste store og strategisk viktige skrittet var å innføre allmenn skolegang - uten at myndighetene selv hadde skoler. Dermed ble misjonærene tvunget til å bruke store ressurser på skolen istedenfor menighetsbygging, og myndighetene fikk en sterk kontroll over hvordan kristningsprosessen kom til å bli styrt.

Etter mitt syn er det god grunn til å regne med at statsminister Rainilaiarivony var strategen i dette politiske spillet, og han var den som 'satte dagsordenen' for hele kristningsprosessen på Madagaskar. I det følgende vil jeg forsøke å gi en vurdering av disse hendelsene sett ut fra hans perspektiv. Dessverre har vi ingen skriftlige dokumenter eller annet historisk materiale som kan vise oss hva planer statsministeren har hatt. Vi er henvist til å bruke de kildene som franske, britiske og norske misjonærer har etterlatt seg, og disse er skrevet ut fra et helt annet perspektiv. De er ofte kritiske til de gassiske myndighetene og ønsker å framheve sin egen rolle i arbeidet for å kristne befolkningen. Jeg vil i særlig grad gjøre bruk av materiale fra de norske misjonærene, og som tidligere antydnet, synes dette ofte å stå i sterk kontrast til den tankegang som må ha preget de gassiske myndighetene.

Rainilaiarivonys strategiske plan for religionsskiftet

Den første viktige markeringen av det offisielle religionsskiftet utgjøres av de forsiktige, men tydelige endringene som ble foretatt i ritualet under kroningen av dronning Ranavalona 2. den 3. september 1868. Dronningen besteg fremdeles den hellige steinen på *Andohalo-plassen* slik skikken var.²² Men ingen av nasjonalgudene var hentet og ingen av gudevokterne var representert. I stedet lå det en Bibel ved siden av henne, som om den representerte en erstatning for de vanlige gudestatuettene for nasjonalgudene, eller *sampy*. Det ble ikke lest noe fra Bibelen, men de inskripsjonene som prydet de fire sidene på den kongelige baldakinen kunne tolkes som bibelske sitater: "Ære til Gud", "Fred på jord", "Velsignelse for folket" og "Gud med oss". Dronningen spurte heller ikke folket: "Er det ikke så at jeg er hellig, hellig, hellig?", hvorpå folkemengden ville ha svart bekræftende. Derimot beholdt man den delen av ritualet hvor alle som representerte folkets ledere, ga dronningen *basina*. Dette var en politisk anerkjennelse av hennes autoritet, men samtidig en bekræftelse på at dronningen var hellig, *masina*, og en bønn om at hun måtte la sin guddommelige velsignelse strømme ut over folket.²³ For overrekkelsen av *basina* var i gassisk tradis-

jon en forutsetning for at monarken kunne bringe folkets ønsker videre til nasjonalgudene, så disse igjen skulle gi kongen eller dronningen den nødvendige hellige kraft til velsignelse for hele folket.²⁴

Når de gassiske myndigheter ved forskjellige offisielle anledninger insisterte så sterkt på at alle utlendingene skulle overbringe sin *basina*, var det selvsagt først og fremst for å holde fast ved at de hvite skulle akseptere den gassiske øvrighet. I så måte var det en rent politisk handling. Det var også en av de viktigere inntektskilder for monarken, uten at det nødvendigvis var så viktig. For gassere flest må det imidlertid også ha betydd en religiøs legitimering av den gassiske øvrighet som europeerne kanskje ikke forsto virkningen av.²⁵ I hvert fall er det påfallende at Dahle overhodet ikke har registrert noen religiøse konnotasjoner til denne skikken.²⁶ Heller ikke synes det å ha vært noe problem for Dahle å bruke eldre religiøse vendinger i den hyllingstale han holdt for dronning Ranavalona 3. ved hennes kroningsseremoni i 1883:

Ogsaa vi fremmede fra Norge deler dets [folkets] Glæde og kommer for at hilse dig som vor "Far og Mor"; thi du er jo hendes Stedfortræder, som før var i Sandhed vor "Far og Mor", men som vor Herre tog til sig; derfor stoler vi paa, at ogsaa du vil være vor "Far og Mor", som hun var det. Du er jo Ranavalona Ildens datter (Adoptivdatter), Radamas og Andrianampoinimerinas Stedfortæder, "de 12 Kongers" Efterfølger. Du, Regenten, er det store og frodigt voxende Træ, under hvis Grene Nationen kan bo og de fremmede finde en Skygge.²⁷

Den andre viktige markeringen var selve dåpshandlingen som skjedde noe senere.²⁸ Da ble dronningen og statsministeren sittende på samme nivå, ved siden av hverandre, og begge deltok i den samme religiøse handling på like fot. Dertil var det slik at dronningen ble døpt med hellig vann som ikke var hentet i den hellige innsjøen hvor de tidligste kongelige aner var gravlagt, men som var helliget ved en bønn til skaperguden.²⁹ Og hun mottok vannet fra en person som representerte den overordnede skaperguden gjennom en kristen tilbedelse, nemlig presten. Statsministeren mottok det hellige vann på samme måte, direkte fra presten, uten at det var mediert gjennom dronningen. Forestillingen om det hellige vann som

formidler av guddommelig velsignelse er altså beholdt, men da slik at formidlingen på sett og vis har blitt demokratisert og den guddommelige velsignelse nå gis på like linje til alle mennesker gjennom kirkelige representanter.³⁰

Jeg kan ikke se at noen av de protestantiske misjonærene har sett mer enn et uttrykk for personlig omvendelse i dronningens dåp. Den politiske betydningen har de ikke en gang reflektert over. Kanskje er grunnen at det skjedde uten publisitet på slottet, *Rovaen*, og de utenlandske misjonærene ble først underrettet tre måneder senere.³¹ Men alle de gassiske stormennene var til stede, og skjønnte nok at det her foregikk et religionsskifte.

De katolske misjonærene har heller ikke sett hvordan dåpen kunne rokke ved dronningens politiske legitimitet, men derimot så de på dette som lureri fra London Missionary Society sin side for å gjøre sin sekterisme til statsreligion. De gassiske prestene som hadde vært til stede under dåpshandlingen var nemlig alle protestantiske. Katolikkene underslo heller ikke det ironiske poeng i at de britiske misjonærene som i sitt hjemland kjempet for kirkenes uavhengighet fra staten, på Madagaskar gjorde alt for å etablere en statskirke.³²

Dahle, på sin side, vurderte det typisk nok som et problem for misjonsarbeidet at dronningen var døpt:

Dog maa det erindres, at de Masser, som paa den Tid søgte Optagelse i Menigheden, ikke saameget vare "gudløse" Mennesker, som nu, drevne av Hjertets Trang, søgte sig en Gud, som det var "loyale" Undersaatter, der nu vilde have den samme Gud som sin Dronning.³³

Det tredje viktige initiativet som ble tatt i dette tidsrommet, var at dronningen hadde initiert offentlige gudstjenester inne på slottsplassen eller *Rovaen*, allerede før hun ble døpt, og at hun noen måneder etter dåpen hadde lagt ned grunnsteinen til ei slottskirke. Dette skjedde helt utenfor misjonens kontroll. Slottskirka ble satt i sørvestre hjørne av *Rovaen*, altså det minst hellige stedet ifølge gassisk skikk, som holder det nordøstre hjørne i et hus eller på en plass som det hellige sted (jf norske gudehov og de første kirkene i Norge). I tillegg ble dronningens og statsministerens stoler plassert langs sørveggen i stedet for, som normalt, i det nordøstre hjørne. Alt dette

markerer et religiøst brudd, og viser at kilden for det hellige nå er å finne et annet sted enn tidligere. Samtidig er det en bekreftelse på at det religiøse liv i landet ligger under dronningen.³⁴ Det religiøse liv styres ikke av andre, som for eksempel de utenlandske misjonærene, men hører til monarkens myndighetsområde.

Det var i samme ånd man begynte å sende ut evangelister fra slottskirka, med dronningens bemyndigelsesbrev og beskyttelse. Denne såkalte *Slottsmisjonen* var både en religiøs markering og en del av et indrepolitisk oppgjør. Den 13. oktober 1869 samlet statsminister Rainilaiarivony gassiske menighetsledere og utenlandske misjonærer i sitt hus. Dahle kaller det "et stort Kirkemøde" og skriver at her startet "den madagassiske Statskirkemission". Han var tydeligvis ikke begeistret og uttrykker glede over at denne misjonen ikke lyktes så godt. Konklusjonen hans er at "det maa derfor ansees for en stor Guds Velgjerning imod Landet, at den gassiske Pung, der skulde underholde dem [evangelistene] snart blev tom".³⁵

Fra Rainilaiarivonys side har nok bildet sett annerledes ut, for den direkte opptakten til statsministerens *Slottsmisjon* var at utenriksminister Rainimaharavo, som hadde greid å etablere seg som en slags gallionsfigur for den protestantiske grupperingen, hadde begynt å sende ut sine egne predikanter for å starte menigheter overalt hvor han kunne få det til. Han hadde skjönt at her lå det muligheter til å bygge opp sin makt og innflytelse utover landet.³⁶

Statsministeren hadde forstått at han måtte få kontroll over denne geskjeften om han skulle overleve politisk. Han fikk nå de britiske misjonærene til å gå inn på en ordning hvor alle menighetene i Antananarivo skulle velge ut noen menn som kunne egne seg som evangelister. Listen ble presentert for statsministeren 3. november, og de 126 utvalgte mottok en bemyndigelse fra dronningen, datert 18. november samme år, og ble sendt ut i løpet av de nærmeste ukene. Dermed var *Slottsmisjonen* i gang på rekordtid.³⁷ I januar året etter fikk man også påbegynt en form for presteutdannelse.

De predikanter som ble sendt ut, ble av gassere flest opp-

fattet som dronningens offisielle budbærere, og deres virksomhet hadde både politiske og religiøse formål.³⁸ Den politiske slagsida av saken var et åpenbart problem, men det var også et problem at den syntes å være så dårlig organisert at det knapt kunne føre til livsdyktige menigheter. Det gjorde ikke saken bedre at Rainimaharavo forsøkte å infiltrere *Slottsmisjonen* så godt han kunne. Men helt uavhengig av politisk intrigering, var det lett for gasserne å akseptere at Jesus brakte velsignelse til sine tilbedere ved at de ble døpt. Vannet hadde jo alltid vært hellig og formidler av guddommelig velsignelse.³⁹ Derimot var det vanskelig å tenke seg at en prest eller predikant som skulle formidle denne velsignelse, skulle kunne gjøre det uten å ha fått kraften formidlet via kongen eller dronningen. Det lå derfor en sterk religiøs makt bak ordene om at en bestemt predikant hadde dronningens bemyndigelsesbrev med seg.

Det har naturlig nok vært forskjellige vurderinger av *Slottsmisjonen*. Som nevnt var katolikkene meget kritiske. De hevder at den independentiske eller kongregasjonalistiske utgaven av protestantismen faktisk ble Madagaskars offisielle religion i 1869. De bruker hyppig uttrykk som «religion d'État» og «l'Église d'État», kaller statsministeren for «le vrai pape de Madagascar», og mener at Den romersk-katolske kirke ble forfulgt gjennom forherligelsen av "la religion anglo-hova, comme religion exclusive de l'État". Videre heter det at dronningen som ga de gassiske slottspredikantene bemyndigelsesbrev, kom til å spille rollen som en virkelig "papesse".⁴⁰

I løpet av noen måneder ble flere tusen mennesker døpt, særlig i de menigheter som hørte til LMS. Borchgrevink forteller:

I Antananarivo trængte man sig formelig frem til Daab uden Forberdelse. Efter sin Syn paa Daaben kunde de reformerte Londonermissionærer gaa med paa dette. Efter deres Praksis kan nemlig Hedninger døbes uden Forberedelse, Undervisningen kan komme bagefter. En Missionær, Rev. Toy, døbte en Søndag 300 Personer, mest høiere Officerer og deres Familier. Da en af hans Medarbejdere udtalte, at dette gik vel vidt, svarede han, at naar Apostelen Peter paa en Dag kunde døbe 3000, saa maatte han vel kunne døbe 300.⁴¹

De norske misjonærene fikk snart merke at et stort flertall blant gasserne oppfattet det slik at den dåp som disse evangelistene utførte, måtte være mer virkningsfull enn misjonærenes, særlig fordi det kunne skapes tvil om nordmennene var dronningens menn eller ikke. Det var lett å agitere for at det var et politisk-religiøst forræderi å tilhøre enn annen religion enn dronningens. Særlig ille synes det å ha vært i Betafo-distriktet, hvor John Engh arbeidet,⁴² men også andre av de norske misjonærene beklager seg over den situasjonen som inntrådte da statsministeren blandet seg så direkte inn i spørsmålet om kristendommens utbredelse på Madagaskar.⁴³ I første omgang ble det altså slik at de fikk merke store ulemper i sitt arbeid på grunn av statsministerens initiativ. På lengre sikt kom de også til å nyte fordeler av statsministerens inngrep, for han fant det nyttig å støtte de norske misjonærene både i kampen mot sin rival Rainimaharavo og i kampen for å kontrollere og delvis vingeklippe de britiske misjonærenes innflytelse.⁴⁴ Det ser ut til at de norske misjonærene etter hvert kom til å bli betraktet som statsministerens håndgangne menn i så stor grad at det ble et problem for dem når den politiske maktbalanse igjen ble forrykket.⁴⁵

Politisk sett red man altså stormen av i løpet av nokså kort tid, og på de norske misjonsstasjoner holdt man nøye fast ved at alle som skulle døpes måtte være opplærte i den kristne tro og leve i overensstemmelse med denne. De norske misjonærene var enige om å holde fast ved en streng linje og innførte bruken av kirketukt, med utelukkelse fra nattverden som det vanligste middel.

Men om man altså intet ville ha å gjøre med *Slottsmisjonen* og slett ikke ønsket seg store skarer med 'navnekristne', var man likevel opptatt av å støtte de lovlige myndigheter. Her viser den lutherske toregimentslære seg i praksis hos misjonærene. Det er symptomatisk at Dahle skriver at selv om de norske misjonærene har vært forsiktige med å innføre fremmedord i det gassiske språk, er det to ord som de har brakt med seg, *syneidesis* for samvittighet, og *patriotisme* for fedrelandskjærlighet.⁴⁶

En viktig markering av det offisielle religionsskiftet var selvsagt ødeleggelsen av de tolv statuettene av nasjonalgudene, *sampyene*, og deres helligdommer. Det er et interessant fenomen at de gassiske myndighetene med dronningen i spissen (og muligens i overensstemmelse med gasserne i det hele?) på dette tidspunktet oppfattet det slik at kristendommen var et alternativ til nasjonalgudene, mens misjonærene heller tenkte seg at den kristne tilbedelsen skulle være et alternativ til fedredyrkelsen.⁴⁷ Da de første gassiske kristne ble drept i Ranavalona 1.s tid (1828-1861), ser det ut til at deres motstandere har oppfattet det slik at Jesus var de hvites forfader eller ane, og at de gassiske kristne hadde begynt å dyrke de hvites aner framfor sine egne og dronningens.⁴⁸ Etter martyrtida ser det ut til at gasserne har fått en annen oppfatning, slik at Jesus ikke lenger ble oppfattet som de hvites ane eller stamfar, men som deres nasjonale beskyttelsesgud. Det var en gud som de hvite hadde felles, og som hadde velsignet dem slik at de hadde lært seg mange ferdigheter og kom til Madagaskar med så stor styrke. Statsminister Rainilaiarivony uttalte eksplisitt i 1868 ved åpningen av *Ambobipotsy*-kirka at de kristne slett ikke tilba de hvites forfedre, men den Gud som hadde skapt alle mennesker.⁴⁹ Nå var det slik at *bovaene* var vant med å tilegne seg andres beskyttelsesguder. Blant annet er det trolig at den fremste av nasjonalgudene, *Rakelimalaza*, opprinnelig var en beskyttelsesgud for en mindre stamme, *Ambohimanambola*, som *bovaene* hadde beseiret.⁵⁰ Videre var det slik at nasjonalgudene hadde sin makt fra skaperguden, *Zanabary* eller *Andriamanitra*, og utførte hans vilje. Ut fra de kristnes forkynnelse om Jesus som Guds sønn, og som den som utførte Guds vilje, var det derfor naturlig at han inntok plassen i stedet for de gamle nasjonalgudene for så vidt som han viste seg å være dem overlegen. Det er ingen grunn til å tro noe annet enn at flertallet av de kristne gasserne fortsatte med sine æresbevisninger og tilbedelse overfor anene samtidig som de betraktet Jesus som den nye nasjonalgud.

Videre var det helt i tråd med gassisk tankegang at monarken på den ene sida var avhengig av gudevokterne og

på den andre sida kunne gi dem mer eller mindre makt etter eget forgodtbefinnende.⁵¹ Noen av kongene hadde ment å stå i et selvstendig og nært forhold til gudene, og dermed ment å kunne operere forholdsvis uavhengig av gudevokterne, mens andre fryktet den straff nasjonalgudene kunne straffe dem og folket med gjennom gudevokternes vrede. Dronningens og statsministerens holdning til misjonærene i årene etter dåpen svarte til den måte som monarkene tidligere hadde forholdt seg til gudevokterne på. På den ene sida måtte de ta hensyn til misjonærenes vrede, men på den andre sida kunne de også kontrollere misjonærene og predikantene på samme måte som kongene og dronningene før dem hadde kontrollert gudevokternes stilling.

Statsminister Rainilaiarivony synes å ha tenkt seg at de forskjellige konfesjonene bare var forskjellige former for tilbedelse til den samme Gud, omtrent som man innenfor den tradisjonelle religiøsitet kunne tenke seg at de tolv tidligere nasjonalgudene alle hadde hatt sitt mandat fra skaperguden *Zanabary/Andriamanitra*.⁵² På samme måte som de gassiske monarkene tidligere hadde favorisert den ene eller den andre av nasjonalgudene etter som det måtte være opportunt, ville det være naturlig at han fortsatte i samme spor, noe som førte til at LMS ble favorisert, men samtidig holdt i stramme tøyer, blant annet gjennom å gi visse forrettigheter til de norske misjonærene.⁵³

Jeg mener at reformeringen av *Fandroana*-festen også hører med som en viktig markering i denne omsnuingsprosessen. Denne ble fortsatt også etterat de gassiske dronningene var blitt kristne, men da slik at den ble mer eller mindre kristianisert.⁵⁴ Noe av det viktigste som skjedde ved denne festen, var at man hentet vann fra en hellig innsjø hvor de første kongene var gravlagt. Dette skjedde selvsagt under spesielle seremonier. Deretter ble vannet oppbevart under strenge rituelle forskrifter. Høydepunktet under festen kom da kongen eller dronningen badet i dette vannet i nærvær av alle stormenn i riket. Etterpå ble det sprinklet ut over forsamlingen – både for å gi stormennene del i den velsignelse som bare monarken kunne formidle fra forfedrene og nasjonalgudene, og for å

binde stormennene i et troskapsforbund til monarken. En del av dette ritualet ble skåret bort, mens andre deler ble nytolket inn i en kristen virkelighetsforståelse hvor dronningens myndighet var overgitt henne direkte av den kristne guddom. For selv om hun ikke lenger var å betrakte som guddommelig, var hun fremdeles en monark av Guds nåde, og vannet som ble brukt var stadig hellig vann.

Hellig vann var også et sentralt element i andre gassiske høytider. Dahle gjør den interessante iakttagelse i *Madagaskar og dets Beboere* at disse høytidene har en tilsvarende plass i gassisk religiøsitet som sakramentene har i kristendommen, altså å konkretisere Guds nærvær og formidle guddommelig kraft og velsignelse. Men han vurderer ikke om dette kunne føre til at de tradisjonelle religiøse forestillinger om det hellige vannet også ville påvirke gassernes tanker om de kristne sakramenter, og da særlig dåpen.⁵⁵ Jeg mener at det må skyldes at det religiøse liv hos Dahle og de norske misjonærene ble knyttet til en slags indre, sjeelig folkekarakter i så sterk grad at de ikke var i stand til å verdsette den betydning som de ytre ritualer og symboler hadde som ankerfester for det tradisjonelle gassiske religiøse verdensbildet.⁵⁶ Dette var på en helt annen måte enn det kristne verdensbildet bygd på bestemte konkrete objekter og samfunnsmessige strukturer, og gasserne ville naturlig nok overføre denne tenkemåten til de kristne ritualer og symboler.⁵⁷ Dessverre har jeg ikke funnet noe materiale om slike gradvise "mentalitetsendringer" i kristningsprosessen.

Kristianisering og/eller sivilisering

Jeg mener altså at statsministeren sammen med dronningen ønsket å bruke kristendommen som et religiøst fundament for en moderne kongeideologi. Misjonsorganisasjonenes ressurser ble forsøkt kanalisert slik at de førte til dette ønskede resultat, og i stor grad lyktes det. Særlig fungerte britisk og norsk misjon som støttespillere for de gassiske myndigheter gjennom mange år. De franske jesuitter, derimot, viste en urokkelig lojalitet mot de franske myndigheter og deres ekspansjonsinteresser på Madagaskar.

Det er særlig ett eksempel som peker seg ut i drakampen, eller samspeilet, mellom de gassiske myndighetene og misjonsorganisasjonene. I 1881 erklærte dronningen at det skulle innføres allmenn skoleplikt, men uten at det offentlige drev en eneste skole.⁵⁸ Tvert om gikk man ut fra at misjonsorganisasjonene automatisk skulle sørge for lærere og skoleplasser. Gjennom store anstrengelser lyktes også dette. Men naturlig nok måtte et slikt krafttak for skolevesenet medføre mindre innsats i evangeliseringsarbeid og menighetsoppbygging, selv om dette hadde vært høyeste prioritet for misjonsarbeidet.

Ja, ikke bare det, men myndighetene sørget for at skolevesenet, betalt av misjonsorganisasjonene, skjedde ifølge myndighetenes ønsker gjennom å ansette tjue skoleinspektører. Til syvende og sist skulle denne strategien vise seg svært god også sett fra misjonens synsvinkel, men i utgangspunktet er det ingen tvil om at både initiativ og målsetting helt og holdent var myndighetenes. Det er ikke så entydig om den økte skolegangen førte til styrking av det gassiske kongedømmet. Til det var nok korrupsjonen i byråkratiet for utbredt.

Konklusjon

Den nye religion ser ut til å ha passet inn i den sosiale og religiøse struktur på mange punkter, men det er mulig at innføringen av den kristne religion likevel har svekket kongedømmets legitimitet.⁵⁹ For meg ser det ut til at legitimiteten ikke forsvant ved overgangen i 1869, for da sviktet ikke avlingene og folket følte heller ikke på andre måter at situasjonen forverret seg.⁶⁰ Derimot sviktet det nok senere fordi det gassiske samfunnet ble utsatt for et altfor sterkt press fra de europeiske stormaktene, og fordi det var for mange motstridende krefter i samfunnet, dels med korrupsjon i stor skala. Da det viste seg at den nye nasjonalguden ikke var i stand til å forsvare folket og landet mot franskmennene, var det derfor ikke unaturlig at hedenske religiøse forestillinger blomstret opp etter Frankrikes okkupasjon av øya i 1895.⁶¹ Men det viste seg fort at den gamle religiøse tradisjon slett ikke var i stand til å møte de mange nye utfordringer som landet sto overfor etter koloniseringen.

Etter 1895 ble situasjonen totalt endret. Forholdet mellom kolonimyndighetene og misjonsarbeidet gjennomgikk flere dramatiske endringer i perioden fram til 1. verdenskrig, men da alltid som et direkte resultat av de politiske maktforskyvninger i Paris.

Noter

- ¹ Jeg bruker ordet 'gassisk' upresist for å dekke den folkegruppen og det kongedømmet som hadde etablert seg i innlandet/høylandet av øya Madagaskar som en følge av Andrianampoinimerinas (1787-1820) militære og politiske innsats. Hovedfolkegruppen i kongedømmet var *bova* eller *merina*, men etter hvert var også *betsileo* inkludert.
- ² Dahle, Lars, 1877a, *Madagaskar og dets beboere*, bind II, Kristiania, s.265, gir klart uttrykk for at Rainilaiarivony allerede på dette tidspunktet hadde skjønt at han måtte søke støtte hos de kristne.
- ³ Dahle, Lars, 1876, *Madagaskar og dets beboere*, bind I, Kristiania, s.208-216. Jf framstillingen i *Brief Review* 1861-70, 1871, s.8f; se også Molet, Louis, 1979a, *La conception malgache du monde du surnaturel et de l'homme en Imerina*, bind I, Paris, s.279-282, og Raison-Jourde, Françoise, 1991, *Bible et pouvoir à Madagascar au XIXe siècle*, Paris, s.314-320.
- ⁴ Dahle, 1877a, s.138.
- ⁵ Dahle, 1876, s.207.
- ⁶ Mutibwa, Phares, 1974, *The Malagasy and the Europeans. Madagascar's Foreign Relations 1861-1895*, London, s.159-188.
- ⁷ Birkeli, Fridtjov, 1952, *Politikk og misjon. De politiske og interkonfesjonelle forhold på Madagaskar og deres betydning for den norske misjons grunnleggning 1861-1875*, Oslo, s.285ff.
- ⁸ Gow, Bonar A., 1979, *Madagascar and the Protestant Impact, The Work of the British Missions, 1818-1895*, London, s.197-216, se særlig s.208.
- ⁹ Raison-Jourde, 1991, s.297.
- ¹⁰ Chapus, G.S. & Mondain, G., 1953, *Un homme d'état malgache. Rainilaiarivony*, Paris, s.155-182. Jeg merket meg også med interesse at historikerne Jeanne Dina og Pietro Lupo, begge professorer ved Universitetet i Toliara, i intervjuer hhv. 04.06.1998 og 05.06.1998, uttrykte liknende synspunkt. Dina sa det slik: "La conversion de Rainilaiarivony n'a pas été sincère, car il était une personne cynique." Mens Lupo brukte ordene: "Rainilaiarivony était un homme d'état machiavéliant."
- ¹¹ Se til dette den vurdering som gis i Chapus & Mondain, 1953, s.308f. Jf Raison-Jourde, 1991, s.293-300.
- ¹² Dahle, 1876, s.210 & 1877a, s.265.
- ¹³ Raison-Jourde, 1991, s.300.
- ¹⁴ Geertz, Clifford, 1973, *The Interpretation of Cultures*, London, s.89f. Det er også av verdi å hente inn Peter Bergers teori om behovet for en plausibilitetsstruktur, og hvilke vansker det fører med seg dersom denne rakner, se Berger, Peter, 1969 (1967), *The Sacred Canopy; Elements of a Sociological*

Theory of Religion, New York, jf Berger, Peter & Luckmann, Thomas, 1967 (1966), *The Social Construction of Reality*, New York.

- ¹⁵ Geertz, 1973, s.127.
- ¹⁶ Dahle, Lars, 1923a, *Tilbakeblikk paa mit liv - og særlig paa mit misjonsliv*, bind II, Stavanger, s.50.
- ¹⁷ McGuire, Meredith B., 1997, *Religion; The Social Context*, Belmont, CA, s.26-37, beskriver hvordan behovet for et holdbart meningssystem eller virkelighetsforståelse er nødvendig både for grupper og individer, og peker på at ingen grupper kan akseptere at meningssystemet bryter sammen uten å overta nye. For de fleste folk er det religionene som ivaretar denne funksjonen.
- ¹⁸ Dahle, 1876, s.207, samme synspunkt også i 1877a, s.266f.
- ¹⁹ Dahle, 1877a, s.266. Mondain, G., 1904, *Des idées religieuses des Hovas avant l'introduction du christianisme* (Thèse), Cahors, s.90, konkluderer sin drøfting av de kongelige *sampyer* med at *bovaene* aldri har lagt stor vekt på disse gudebildene. Det synes å være en forhastet konklusjon, jf Domenichini, Jean-Paul, 1985, *Les dieux au service des rois. Histoire orale des sampt'n-andriana ou palladiums royaux de Madagascar*, Paris, s.53-59, om Lars Vigs undersøkelser av dette fenomenet.
- ²⁰ Raison-Jourde, Françoise, (red.), 1983, *Les souverains de Madagascar. L'histoire royale ses résurgences contemporaines*, Paris, s.360-364. Se ellers hennes framstilling i 1991, s.293-330.
- ²¹ Dahle, 1876, s.209f. & 1877a, s.265f. Gow, 1979, s.52, hevder at slottskirka (inkludert gudstjenester?) hadde sine røtter med Radama 2. i 1861, men dette virker usannsynlig.
- ²² Belrose-Huyghues gir en framstilling av den religiøse og kosmologiske betydningen av den hellige steinen i Raison-Jourde, 1983, s.135-139.
- ²³ Bloch drøfter betydningen av *basina* med henblikk på den religiøse legitimering av kongeideologien i Raison-Jourde, 1983, s.279-290.
- ²⁴ Molet, 1979a, s.313.
- ²⁵ Se f.eks. framstillingen av de britiske misjonærenes deltakelse i *Fandroana*-festen i Ellis, William, 1867, *Madagascar revisited*, London, s.383f. og Sibree, James, 1870, *Madagascar and Its People, Notes of a Four Year's Residence*, London, s.332, hvor overrekkingen av *basina* på begge steder framstilles som en selvsagt æresbevisning.
- ²⁶ Dahle, 1877a, s.49.
- ²⁷ Dahle, i *Norsk Misjonstidende*, 1884, s.68.
- ²⁸ Dahle, 1876, s.209f., bruker datoene 19. februar om vielsen og 21. februar om dåpen. Munthe, Ludvig, 1985, *Venstrebandsmisjon? Misjonslegar på Madagaskar*, Oslo, s.247f., skriver at dåpen fant sted 29. februar i 1869, og at den skotske misjonslegen Andrew Davidson var til stede. Raison-Jourde, 1983, s.296 og 1991, s.362, bruker datoene 21. februar. I Hübsch, Bruno, (red.), 1993, *Madagascar et le Christianisme*, Antananarivo og Paris, s.277, derimot setter Raison-Jourde dåpen til 29. februar. Chapus & Mondain, 1953, s.163, setter datoen for dronningens og statsministerens dåp til 28. februar. Men alle referanser utenom Munthes holder fast ved at absolutt ingen europeere var til stede.
- ²⁹ Ang. tradisjonene om hellig vann og forståelsen av dette hos Molet, Louis, 1956, *Le Bain Royal à Madagascar*, Antananarivo, s.14-19, og Molet, 1979a, s.106-110.

- ³⁰ Raison-Jourde, i Raison-Jourde, 1983, s.362-364.
- ³¹ Raison-Jourde, i Raison-Jourde, 1983, s.362 & 1991, s.297.
- ³² de la Vaissière, C., 1884b, *Histoire de Madagascar; ses habitants, ses missionsnaires*, Paris, s.34; Colin, E. & Suau, P., 1895, *Madagascar et la mission Catholique*, Paris, s.53; Malzac, Victorin, 1930, *Histoire du Royaume Hova depuis ses origines jusqu'à sa fin*, Antananarivo, s.401.
- ³³ Dahle, 1877a, s.267.
- ³⁴ Gow, 1979, s.201-203, understreker dette tydelig, mens Raison-Jourde, 1983, s.363f., poengterer at dronningen er plassert blant de 'jordiske' i slottskirka, "La reine, 'princesse du ciel', est enfin abaissée au même rang que le hova 'de la terre'".
- ³⁵ Dahle, 1877a, s.267f.
- ³⁶ Lode, Kåre, 1971, *Tilbøvet mellom norske misjonærer og styresmaktene på Madagaskar 1867-1895*, hovedfagsoppgave ved Universitetet i Bergen, s.61-76, gir et godt innblikk i denne religiøs-politiske geskjeften. Jf også Mutibwa, 1974, s.170-173, om den politiske kampen mellom Rainimaharavo og Rainilaiarivony. Dahle, 1923a, s.197-199, beskriver Rainimaharavo som "vor motstander" og mener at "nogen virkelig kristelig interesse hadde han visselig ikke", men han gir ingen form for analyse av Rainimaharavos motiver eller det politiske maktpillet innenfor *Andaftavaratra*-klanen - som var den regjerende *hova*-familien - og hvor Rainimaharavo var leder for en av fraksjonene. (Han var gift med statsminister Rainilaiarivonys søster.)
- ³⁷ *Brief Review* 1861-70, 1871, s.18f; Birkeli, 1952, s.286f.
- ³⁸ Chapus & Mondain, 1953, s.166f.
- ³⁹ Berg, Gerald, "Royal Authority and the Protector System in Nineteenth-century Imerina", i Kottak, C.P., Rakotoarisoa, J.-A., Southall, A. & Vérin, P., (red.), 1986, *Madagascar, Society and History*, Durham, North Carolina, s.182ff., artikkelen er også trykt i Kent, Raymond K., 1979, *Madagascar in History. Essays from the 1970s*, Albany. Røstvig, i Dahle, 1886, s.76f., forteller hvordan besprengelse av vann også var kjent som en hellig velsignelseshandling blant sakalavaene på vestkysten av Madagaskar.
- ⁴⁰ de la Vaissière, 1884b, s.31-33; Colin & Suau, 1895, s.49-56; Malzac, 1930, s.399-408. Ledelsen i LMS har tydeligvis følt et behov for å forsvare seg mot slike anklager allerede i 1870, for i *Brief Review* 1861-1870, 1871, s.28, går de inn på at "an idea appears to have gained ground in some quarters that a kind of modified state church has grown up in Madagascar," og de tar klart avstand fra en slik anklage. Setningen er opplagt en hentydning til misjonslegen Andrew Davidsons avisinnlegg fra januar 1870, se Munthe, 1985, s.247f. Jf også Sibree, James, 1924, *Fifty Years in Madagascar, Personal Experiences of Missionary Life and Work*, London, s.62f.
- ⁴¹ Borchgrevink, Chr., 1921, *Erindringer fra de første femti-aar af Det norske misjonsselskabs arbejde paa Madagaskar*, Stavanger, s.12f.
- ⁴² Lode, 1971, s.71-76, gir en oversiktlig framstilling av striden i Betafo-området.
- ⁴³ *Norsk Misjonstidende* fra 1870 og 1871 bringer flere rapporter, se særlig John Engh, i *Norsk Misjonstidende* 1870, s.345ff. og i *Norsk Misjonstidende* 1871, s.62ff.
- ⁴⁴ Se Lode, 1971, s.35-41; Hübsch, 1993, s.284f.

- ⁴⁵ 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: Madagascar*, Oslo, s.74-81. Jf Raison-Jourde, 1991, s.432f.
- ⁴⁶ Dahle, i *Norsk Misjonstidende*, 1883, s.235.
- ⁴⁷ Raison-Jourde, 1991, s.472. Dahle, 1877a, s. 159, gir et eksempel på denne ulike holdningen mellom gassere og misjonærer idet han refererer et rykte om at dronning Ranavalona 2. ved *Fandroana*-festen i 1873/74 æret forfedrene: "Endnu ved sidste Fandroana blev der, paastaar man, bragt en hel Del Stentøi, Lugtevandsflasker og Lignende ind i hendes Fædres Grave."
- ⁴⁸ Dahle, 1877a, s.235, beskriver det nærmest som en overgang eller følge, slik at "Foragt for Guderne tillige [var] en Fornærmelse imod alle Dronningens Forfædre". Jf Chapus, G.S., "Quatre-vingts Années d'influences Europeennes en Imerina, 1815-1895", i *Bulletin de l'Academie Malgache*, 1925, s.162f.
- ⁴⁹ Mutibwa, 1974, s.172, refererer fra *The Chronicle of the LMS for the Year, 1869*. Jf om denne vendingen også Molet, 1979a, s.313-315.
- ⁵⁰ Berg, i Kottak, 1986, s.182.
- ⁵¹ Se Molet, 1979a, s.272-282.
- ⁵² Se f.eks. Chapus & Mondain, 1953, s.164f. & 182.
- ⁵³ Berg, i Kottak, 1986, s.187f. Se også hva Gow, 1979, s.203-210, skriver om Rainilaiarivonys kontroll over kirkelige affærer.
- ⁵⁴ Chapus & Mondain, 1953, s.266-281; Molet, 1956, s.174-177.
- ⁵⁵ Dahle, 1877a, s.194ff., hvor han bl.a. skriver: "Men ogsaa flere av de øvrige herhenhørende Skikke have forsaavidt noget Sakramentalt ved sig, som den symbolske Handling i dem tænkes forbunden med hemmelighedsfuldt virkende Kræfter."
- ⁵⁶ Der finnes mange studier av overgangen fra norrøn religion til kristendom i Norge som viser noe av dette. La meg bare nevne et par stikkord fra Gro Steinsland, "Hvordan ble hedendommen utfordret og påvirket av kristendommen?", i Lidén, Hans-Emil, (red.), 1995, *Møtet mellom bedendom og kristendom i Norge*, Oslo, s.13, som hevder at "mens hedendommen var trostolerant, men kulteksklusiv, var den misjonerende kristendommen troseksklusiv, men kulttolerant". Og hun føyer til at "det er karakteristisk at universalreligionens frelsestilbud vender seg til individet. Det enkelte menneske er selv ansvarlig for sin evige skjebne". Det var to virkelighetsforståelser som konkurrerte om hegemoniet.
- ⁵⁷ I mai-juni 1998 hadde jeg anledning til å drøfte disse spørsmålene med flere professorer i historie på Madagaskar. Professorene Jeanne Dina (intervjuet i Toliara, 04.06.1998,) og Pietro Lupo (intervjuet i Toliara, 05.06.1998,) mente at de gassiske forestillingene om "hellig vann" knyttet til *Fandroana* nok sannsynligvis ble overført til forståelsen av den kristne dåp, mens professor Manassé Esoavelomandroso (intervjuet i Antananarivo, 29.05.1998,) mente at tanken om "det hellige vannet" var så entydig knyttet til selve *Fandroana* at bruk av vann i andre sammenhenger ikke ville bli influert av dette. Jeg har ikke funnet at verken Dahle eller andre norske misjonærer har drøftet dette spørsmålet.
- ⁵⁸ Birkeli, Fridtjov, 1949, *Det norske misjonsselskaps historie*, bind IV, Stavanger, s.114-118; Johnson, Johannes, 1914, *De første Hundredaar av Madagaskars Kirkehistorie*, Stavanger, s.120

- ⁵⁹ Molet, 1956, s.193, skriver: "Après l'évolution des moeurs, la prédication chrétienne et la conversion de la Reine, le Fandroana n'est plus que la fête d'une reine qui se sait faible et placée toute entière, elle et son royaume, entre les mains d'un Dieu tout puissant, lointain, et prêché par les Blancs."
- ⁶⁰ Dette momentet er nevnt av mange, så også i Dahle, 1877a, s.267.
- ⁶¹ Disse forestillingene ga seg bl.a. uttrykk i det såkalte *Menalamba*-opprøret i 1895, se Campbell, Gwyn, "Missionaries, Fanompoana and the Manalamba Revolt in late nineteenth century Madagascar", i *Journal of Southern African Studies*, oktober 1988, vol. 15, s.54-73.

Thor Halvor Houland, 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.

Political influence on the early introduction of Christianity in Madagascar

Just as interaction between British bishops and monks on the one hand and the ruling Norwegian kings on the other was of crucial importance for the early christianizing process in Norway, a similar interaction between missions/missionaries and political rulers is seen in the early introduction of Christianity in Madagascar. Together with their acceptance of Christianity the queen and her prime minister wanted to use the new faith as religious basis for a monarchy geared to the modern era. The missions were moved to utilize their resources in a way that served this purpose. The article illuminates this process through a surveying analysis of the political and religious changes that took place in the 1860-ies with particular reference to the reactions and attitudes in LMS and NMS.