

Norsk misjonsforskning: Faser i utviklingen av historiske studier

JARLE SIMENSEN

Den historisk orienterte misjonsforskningen, d.v.s forskning på grunnlag av det norske historiske misjonsmaterialet, er nå inne i en spennende fornyelse.¹ To store tverrfaglige prosjekter er i gang, i Bergen finansiert av Norges forskningsråd, i Stavanger av det nye Universitetet i Stavanger og Misjonshøgskolen i fellesskap.² I Bergen er det tale om to post-doc-stillinger, flere engasjementer og kortere frikjøp fra faste stillinger, i Stavanger fire stipendiater og et tilsvarende antall frikjøp fra faste stillinger. Til sammen utgjør dette i norsk sammenheng en ganske formidabel satsning. Et nytt trekk i Stavanger er at to av stipendiene er øremerket for deltakere fra Madagaskar og Sør-Afrika som særlig skal se på de afrikanske aktørenes rolle. Også samemisjonen trekkes inn i Bergensprosjektet. Temaene som skal dekkes, spenner vidt, bl.a. kvinner i misjonen, maskulinitet i misjonen, misjonens leseopplæring på Madagaskar, fremstillinger av spedalskhetsproblemet i misjonstekster, misjonens bidrag til de norske etnografiske museene, misjonen og norske verdensbilder. Vi kan spørre om ikke alt dette sprenger begrepet om "misjonsforskning"; til dels er det nå tale om en utnyttelse av misjonsmaterialet ut fra allmenne problemstillinger i samfunns- og kulturfagene.

Hvorfor har dette kommet nettopp nå? Det har sammenheng med en allmenn faglig internasjonalisering, en interesse for norsk virksomhet i ikke-europeiske områder før bistandens tid og tilbakevirkningen av dette på norsk verdensoppfatning. Men det henger også sammen med den kulturelle og språklige vending i mange humanistiske og samfunnsvitenskapelige fag. Prosjektplanene for disse storprosjektene er i så måte interessant lesning. Ut fra en slik interesseorientering blir det norske misjonsmateriale, i første rekke arkivene i Stavanger, en gullgrube.

Dette inviterer til en refleksjon over noen lange linjer i norsk misjonsforskning, særlig slik den arter seg i tilknytning til Det Norske Misjonsselskaps virksomhet i Madagaskar og Sør-Afrika, etter som dette er de områdene prosjektene i Bergen og Stavanger i første rekke vil dreie seg om. Jeg bruker begrepet "paradigmer" for å markere faser i misjonsforskningen med hensyn til tematikk, metode og forskningsmiljø. Men dette skjer med mange forbehold: Paradigmebegrepet er naturligvis langt løsere i kulturfagene enn i fysikken, som Thomas Kuhn tok utgangspunkt i da han formet sin klassiske paradigmatheori. Jeg skriver om dette som en såkalt "sekulær historiker", med utgangspunkt i allmenn norsk og afrikansk historie. Jeg har kommet til dette feltet fra utsiden, ikke fra innsiden av misjonsmiljøet, men med en overbevisning om at misjonen utgjør en vesentlig del av norsk allmenn historie.

Det teologiske paradigmet

Utgivelsen av *Det norske misjonsselskaps historie* i fem bind mellom 1943 og hundreårsjubileet i 1949 representerer et merkeskille i den grunnleggende fasen av norske misjonsstudier. Det var ruvende bidragsytere: John Nome (den norske bakgrunnen), O.G. Myklebust (Sør-Afrika), Fridtjof Birkeli (Madagaskar). Gjennom etableringen av Egede-instituttet i 1946 med Myklebust som leder ble det skapt en egen forskningsinstitusjon, etter hvert med eget tidsskrift og eget professorat, typiske elementer i en paradigmedannelse. Myklebusts doktoravhandling kartla misjonens plass innen de teologiske studiene i europeiske land, og hans store Schreuder-biografi fremstod som et "eksemplarisk" arbeid, i ordets vitenskapshistoriske betydning, og hans mange allmenne artikler om misjonen gir et godt samlet bilde av tenkingen innen denne skolen.³ Infrastrukturen for forskningen ble styrket

gjennom ordningen av det enestående arkivet ved Misjonsskolen i Stavanger, inkludert mikrofilmingen av lokalt arkivmateriale fra Madagaskar som Ludvig Munthe gjorde opptaket til. Stavangerarkivet er med rette blitt internasjonalt kjent, ikke bare blant misjonsforskere, men blant afrikanister generelt.

Et spørsmål som melder seg er hvorfor skjedde dette i tilknytning til miljøet ved Menighetsfakultetet og Misjonshøyskolen og i mindre grad det teologiske fakultetet ved universitetet. Svaret ligger trolig i at den liberale teologi generelt har vært mindre misjonsmotivert. Vekkelse og misjon hører historisk sammen, og misjonsvirksomheten har internasjonalt alltid hatt en særlig grobunn i lavkirkelig protestantisme. Kan dette ha sammenheng med de religionspsykologiske sosiologiske spenninger som har vært innebygd i slike bevegelser?

Denne første generasjonen av misjonshistorikere var opptatt av fremveksten av misjonsbevegelsen i Norge og av oppbyggingen av kirker i Afrika under europeisk ledelse. Vi kan tale om en *diffusjonistisk* tilnærming. Et viktig tema ut fra dette perspektivet ble spenningen mellom hovedstyret i Stavanger og misjonærene i feltet, organisert gjennom den lokale årlige Misjonskonferansen. Til dels gjaldt det motsetningen mellom en tradisjonell "forkynnellesstrategi" med tro på at "Ordet" ville virke av egen kraft, i kontrast til en "stasjonsstrategi" for å berede det lokale jordsmonnet. Til dels gjaldt det en strukturell, konstitusjonell spenning mellom den lokale Misjonskonferansens krav om selvbestemmelse og den autoritære, paternalske tradisjon i kirke og misjonsledelse. I Sør-Afrika toppet dette seg til, først gjennom bruddet med biskop Schreuder i 1879 og deretter gjennom generalsekretær Gjerløws inspeksjonsreise i 1886, da konferansen måtte gjøre avbikt og legemisjonæren Christian Oftebro ble avsatt. Det var neppe noen tilfeldighet at denne offensiven og oppgjøret kom samtidig med den politiske krisen ved parlamentarismens gjennombrudd i Norge.

I Birkelis fremstilling fra Madagaskar ble misjonærenes holdning til selvstendighetskravene fra den lokale gassiske synode omkring århundreskiftet et tilsvarende viktig tema, der imøtekommende holdninger fra de lokale misjonærene ble tøylet gjennom generalsekretær Dahles inspeksjonsreise i 1903. Det gir et løft til disse fremstillingene fra både Sør-Afrika og Madagaskar

når forfatterne kan vise hvordan allmenne strømninger i tiden, demokrati og avkolonisering, slår inn i misjonshistorien og brytes mot den autoritære og paternalske tradisjon i kirke og misjonsledelse. I begge tilfelle er det avsenderperspektivet som dominerer. Men Birkelis doktorarbeid om misjon og politikk på Madagaskar handlet om interaksjon med lokale myndigheter, og pekte dermed ut over det teologiske paradigmet.

Når det gjaldt avsendersiden, den norske bakgrunnen for misjonsbevegelsen, var Nomes to bind i jubileumshistorien og spesielt hans forstudie, *Demringstid*, nyskapende innenfor det teologiske paradigmet.⁴ Nome anvendte hva han kalte en "sosio-logisk" tilnærming og forklarte oppkomsten av misjonen ut fra "samfunnsmessige" forutsetninger, som en del av lekmannsbevegelsen, sprunget ut av den nye lavere middelklassen i by og bygd. Slik kunne misjonen skrives inn i allmenn norsk historie, som en forløper for den bølgen av foreningsdannelser som siden fulgte. Ut fra denne tolkningen identifiserte Nome seg med den "menighetsmessige" drivkraften bak misjonen, til dels i motsetning til den "embetsmessige" tradisjonen. I sin behandling av embetstradisjonen og misjonens motstandere kunne han anvende en uvøren og ironisk form.

Nome tok straks opp et grunnspørsmål i misjonshistorisk forskning, nemlig forholdet mellom historievitenskap og en kristelig, troende virkelighetsoppfatning. Enkelt sagt: Hvordan kunne troen på en styrende guddom føyes inn i en historisk årsaksanalyse? Debatten som fulgte belyste allmenne metodespørsmål, og den er ytterst relevant for alle som vil arbeide med misjonsmateriale, også under de prosjektene som nå er i gang. Nomes løsning, som han la fram i innledningen til *Demringstid* og mer spesifisert i en brevveksling med kirkehistorikeren Oluf Kolsrud, var å forfekte et skille mellom *historieforskningen*, som kunne avdekke de "almannelige, relative sannheter", og *historietolkningen*, som måtte styres av "den egentlige Sannhet", bygget på Evangeliet og Åpenbaringen.⁵ Hvordan dette i praksis skulle slå inn i fremstillingen, ble stående åpent, og det var dette mye av debatten kom til å dreie seg om.

Nome ble kritisert fra to kanter. På den ene siden av pastor Erling Danbolt som mente misjonen måtte studeres fra misjonssynspunkt og ikke fra sosiologisk synspunkt, "et synspunkt som

er misjonen ganske utedkommende". "Misjonsinteressen er ikke en sosiologisk størrelse, misjonsbønn, misjonssalmer, misjonskunnskap heller ikke".⁶ Fra den andre kanten avviste Oluf Kolsrud Nomes dobbelte sannhetsbegrep: "Som historisk forsker kjenner jeg bare ett sannhetsbegrep, nemlig den historiske virkelighet... Til virkelighetens eller kjensgjerningenes verden regner jeg også de indre, åndelige, personlige påvirkninger og motiver, de være av human eller religiøs art, endog sådanne som av den enkelte selv oppfattes som en supranatural ledelse". Kolsrud nevnte her det sentrale begrepet om "kallet".⁷ Men det han særlig kritiserte Nome for, var at han identifiserte seg så sterkt med det lavkirkelige, "menighetsmessige" grunnsyn på misjonen at han utelukket de tidligere misjonspionerene, Hans Egede og Thomas von Westen, og behandlet den "embetsmessige" tradisjonen med en skjemmende ironi.

Jens Arup Seip gikk inn i denne diskusjonen med sedvanlig skarphet og engasjement, med et bidrag som burde hatt en fast plass på pensumlistene for metodekurs i historie.⁸ Han påpekte at den styrende guddom bare forekom i Nomes innledning og i noen kapitellavslutninger, som en "from innfatning" av typen "Vårherre hadde atter utvalgt seg det som var ringe og foraktelig i verden", uten noen virkning for årsaksanalysen.⁹ Derimot mente Seip at bekjennelsen til en dobbelt sannhet fungerte som en legitimering for partiskhet og ironi i fremstillingen – samt som et alibi overfor oppdragsgiverne i Stavanger! Seip avviste generelt todelingen mellom empirisk forskning og tolkning, og tok det for gitt at all historieskrivning springer ut av en forutforståelse. "Men i viljen til kritikk, også av de personlige forutsetninger, ligger vår eneste mulighet for frihet". (s.79). Seip betraktet dette som en "korsveg, der noe av det vesentlige i den frie forskning kan settes på spill". Han kritiserte Nome for en "villet subjektivitet" og påstod at det var en grunnleggende konflikt mellom tro og vitenskap.

I en epilog til brevvekslingen med Nome nyanserte Kolsrud sin posisjon: Kirkehistorikeren må "... for å kunne trenge inn i sitt emne, stå på den guddommelige åpenbarings grunn. Kirkehistorien kan ikke skrives uten teologiske forutsetninger, så vel vitenskapelige som personlige". – Lignende formuleringer kan vi i dag gjenfinne hos en ledende amerikansk religions- og misjonsforsker

av afrikansk opprinnelse, Lamin Sanneh: bare den som selv tror, kan skrive med full forståelse om troende.¹⁰ Skulle dette gjelde fullt ut, måtte det bety et handikap for alle såkalte profanhistorikere som kommer til misjonsmaterialet. Problemet blir mindre skjebnesvangert dersom man ser det som en variant av det generelle spørsmålet om verdiorientering i historieforskningen.¹¹

Det Kolsrud og Sanneh først og fremst tenker på, er trolig evnen til *innlevelse* i den tankeverden som misjonen er sprunget ut av – og som preger det mest av misjonsmaterialet. Uten slik empati kan kildetolkningen bli mangelfull og misvisende. En teologisk eller kristelig bakgrunn vil dessuten naturlig påvirke *emnevalg* for forskningen, hva man anser som viktig å få belyst. Forskerens *begrepsbruk* vil også bli preget av hvilken skole han/hun hører til, bevisstheten om dette er blitt sterkere under den diskursteoretiske retningen i faget. Endelig vil en teologisk eller kristelig bakgrunn uvegerlig også farge *årsaksanalysen*: Dersom man sokner til en idealistisk, i motsetning til en materialistisk historieopfatning, vil dette automatisk få betydning for hvilke årsaker man tillegger størst vekt (ideer eller interesser) i samfunnsutvikling og individuell motivering. For den som kommer utenfra til misjonsmaterialet er det nødvendig å holde for øye at alle misjonskilder, ikke bare den teologiske misjonsforskningen, er produsert ut fra slike forutsetninger.

Ingen ting av dette trenger å komme i konflikt med *vitenskapelighet*, den avhenger av skarpheten i kildekritikken, presiseringen av hva som er sikkert, sannsynlig eller hypotetisk i påstandene og bevisstheten om egen forutforståelse. Men i nyere afrikansk historieskrivning er det mer radikale spørsmålet reist om ikke afrikanske årsaksforklaringer ut fra en animistisk verdensopfatning bør får en bredere plass.¹² Hva skulle dette bety? Faghistorikerens svar vil være at man gjerne må legge mer vekt på betydningen av afrikansk tro på for eksempel regnmakerens evner, men at dette ikke kan rokke ved det vitenskapelige paradigmet og den metrologiske forklaringen på værforhold. Men hva med en kristen troende forsker som i andre sammenhenger deltar i bønn om regn? I følge Seip må dette være et dilemma.

Det historisk-sosiologiske paradigmet Kollisjon med teologene?

Nome betraktet altså fremveksten av misjonsbevegelsen i lys av norsk samfunnshistorie, og Birkelis doktoravhandling gjaldt misjon og politikk i det gassiske samfunnet. Med dette foregrep de det vi kan kalle det historisk-sosiologiske paradigmet i misjonsstudiene.

Avkoloniseringen fikk naturligvis betydning for misjonsstudiene, som for afrikansk historie generelt. Afrikanerne fremstod i sterkere grad som aktører. Flere av pionerene innen afrikansk historieforskning, som Roland Oliver i London og J.F.Ade-Ajaye og Emmanuel Ayandele i Nigeria, etablerte seg på 1950- og 60-tallet gjennom studier av misjonsselskapenes politiske og samfunnsmessige rolle både i Øst- og Vest-Afrika. Hovedvekten lå på *interaksjon* i de lokale afrikanske samfunn. Stordelen av den eksisterende internasjonale historiske forskningslitteraturen omkring misjonen til nå ligger innenfor denne såkalte "afrikanistiske skolen".

Det var langs denne linjen at Trondheimsprosjektet om "Norsk misjon i afrikansk historie" (fram til ca. 1910) ble gjennomført på 1970-tallet, med seks hovedoppgaver, en mindre assistentbevilgning og Finn Fuglestad i et fulltidsengasjement.¹³ Det var misjonens lokale sosiale og politiske funksjon vi var opptatt av. Et interessant poeng var at pionérmisjonærene selv praktiserte en slik "sosiologisk" tilnærming gjennom den såkalte "stasjonsstrategien": Jordsmonnet måtte beredes før såkornet kunne virke. Dette var i samsvar med den allmenne todelte misjonstrategien, "kristianisering" og "sivilisering". Men hjemmestyret i Stavanger holdt strengere fast på en diffusjonistisk strategi med hovedvekten på forkynnelsen og "Ordets" egenkraft. Vi ble også interessert i misjonærenes sosiale og geografiske bakgrunn og utdanningen ved Misjonsskolen, de lærebøkene som ble brukt, skriftlige elevbesvarelser som er oppbevart og hele regimet og tenkningen ved Misjonsskolen og internatet der. De minibiografiene som ble vedlagt søknadene om opptak til misjonsskole viste seg å være spesielt verdifulle spesielt kilder. Vi plottet inn hver enkelt misjonær før 1910 på kartet, og fant et mønster som i mangt bekreftet Gabriel Øydnes teori om motsetningen mellom "Austlandet og Vestlandet".¹⁴

Sammenfattende fremstillinger fra denne forskningen ble publisert i ett bind om Sør-Afrika på norsk og to bind, fra henholdsvis Sør-Afrika og Madagaskar, på engelsk i 1985.¹⁵ Deler av hovedoppgavene og en fullstendig versjon av det innsamlede råmaterialet la vi fram for en samling av de norske veteranene innen de teologiske misjonsstudiene pluss Thorben Christensen fra Danmark og Bengt Sundkler fra Uppsala.¹⁶ Det ble et fruktbart møte mellom ulike paradigmer.

I bunnen av bidragene fra Trondheim lå en standard norsk materialistisk historieoppfatning, den hadde vært dominerende i historikermiljøet fra mellomkrigstiden av. En tilspissing av den funksjonelle tilnærmingen skjedde når vi tok i bruk Fredrik Barths såkalte "transaksjonsmodell", der partene bytter fordeler som i et marked, og afrikansk religiøs tilslutning langt på vei – og særlig i pionérfasen – kan tolkes som gjenytelse for konkrete fordeler, så som arbeid og skoleplass.¹⁷ Internasjonalt kom det etter hvert en reaksjon på slike tilnærminger og en ny betoning av kristendommens rent religiøse appell.¹⁸ Den gamle marxisten Edvard Bull måtte minne oss om at misjonærene tross alt trodde på Gud!

Hele Trondheimsprosjektet var preget av den nye afrikanistiske, med visse forbehold "nasjonalistiske" historieskolen, der imperialismekritikk var fremtredende og motstand et populært tema. Det gjaldt både zuluenes motstandskamp på 1870-tallet og Menalambaopprøret på Madagaskar i 1896, som fikk stor oppmeksomhet. De studentene som kom til afrikastudier på 1970-tallet, var normalt godt venstreorienterte, og noen kanskje i starten ute etter å "ta" misjonærene. Her var en avstand, og arbeidet med hovedoppgavene ble en interessant hermeneutisk erfaring.

Sluttpublikasjonene ble godt mottatt i Stavanger, den ble berømmet for saklighet. Men i mellomtiden hadde det vært en episode. Dette var tross alt første gang misjonen ble behandlet på en kritisk måte av folk som ikke stod misjonen nær. Det vakte spesielt oppsikt da det ble slått opp at noen av de norske sørafrikamisjonærene hadde argumentert for britisk erobring av Zululand på 1870-tallet, begrepet "misjonsimperialisme" ble tatt i bruk. *Verdens Gang* spisset det hele til et intervju under overskriften "Tvang til tro", med mange sterke bilder til illustrasjon. Det vakte reaksjoner i Stavanger. Saken ble behandlet på fakultetsmøte, som avsendte et alvorlig brev til Trondheim. Deretter skjedde en oppklaring.

Nå hadde de i Stavanger grunn til å være på vakt: Pax forlag hadde i 1971 utgitt Sven Tobiassens *Kulturkollisjon*, basert på hans hovedoppgave fra Bergen.¹⁹ Den bygde særlig på Lars Dahles skrifter og var et eksempel på at det kunne bære galt av sted når man fokuserte på konflikt og systematisk trakk fram utsagn som illustrerte dette temaet. Selve begrepet "kulturkollisjon" innbyr til dette, og det er forunderlig at det fortsatt er i bruk, også av enkelte antropologer. I virkelighetens verden er det *individer* som møtes, og de trekker på ulike elementer fra sine kulturelle knip- per i ulike sosiale sammenhenger.

På 1980-tallet kom det en rekke hovedoppgaver i historie både i Oslo og Tromsø som, på tilsvarende vis som i Trondheim, utnyttet misjonsmateriale til sosial og politisk analyse. I Oslo satte Finn Fuglestad i gang sitt Adamawa-prosjekt basert på NMS-misjonen i Nord-Kamerun med en rekke hovedoppgaver og tre doktorarbeider. I Tromsø veiledet Randi Balsvik et knippe hovedfagsoppgaver basert på Misjonssambandets virksomhet i Sør-Etiopia. Det er synd at det ikke er publisert mer av sammenfatninger fra denne betydelige forskningsinnsatsen, som det er all grunn til å registrere i vår ssammenheng.²⁰

I Stavanger kom Torstein Jørgensen i 1990 med sin doktoravhandling om Zulumisjonen, med særlig vekt på dens politiske rolle.²¹ Den bidro til et mer nyansert bilde, på visse punkter med andre oppfatninger enn Per Hernæs i Trondheim, spesielt med hensyn til det klassiske spørsmålet om Schreuders rolle. Senere kom Øyvind Eides avhandling fra 1996 om revolusjon og religion, kirke og politikk i Etiopia. Jeg vil regne begge disse avhandlingene til det historisk-sosiologiske paradigmet. Jeg vet ikke hvorfor også disse teologene, i likhet med oss andre på den tida, var så opptatt av politikk og mindre av religiøs endring.

I Trondheim førte Hanna Mellemsether tradisjonen videre med sitt doktorarbeid fra 2001 om *Misjonærer, settlersamfunn og afrikansk opposisjon*, med vekt på striden omkring selvstendigjøringen av den norske zulukirken i Sør-Afrika på 1920-tallet.²² Her var det interessant nok hovedstyret i Stavanger som skjøv på for å imøtekomme afrikanske krav om medstyring, kanskje ut fra en frykt for at misjonærene på stedet kunne bli trukket for nær det hvite settlersamfunnet, til skade for saken. Hanna Mellemsether hadde tidligere skrevet hovedoppgave om en kvinnelig afrikami-

sjonær (Marthe Sanne) og Rannveig Naustvoll om kvinneliv og hverdagsliv på de norske misjonsstasjonene i Natal og Zululand de første tiårene av 1900-tallet.²³ Men den store kvinnehistoriske offensiven i misjonshistorien skulle komme fra annet hold.

Det kvinnehistoriske og diskursanalytiske paradigmet

På denne tida var et nytt paradigme i ferd med å bære frukter i misjonsstudiene, under inspirasjonen fra kvinnestudier og fra postmoderne, postkolonial eller poststrukturell diskursanalyse. Det vakte oppmerksomhet da *Norsk Tidsskrift for Misjon* i 1999 mønstret et helt knippe av kvinnelige forskere (Lisbeth Mikaelsson, Karina Hestad Skeie, Kristin Fjelde Tjelle, Line Nyhagen Predelli) som med bakgrunn i religionsvitenskap, historie, sosialantropologi og sosiologi presenterte sin forskning på kvinner i misjon. Ida Marie Høeg gav i samme nummer en oversikt over tidligere hovedoppgaver, spesialarbeider og studentoppgaver innen dette feltet. Redaktøren, Jan Martin Berentsen, stilte spørsmålet om hvorfor teologien ikke i særlig grad hadde viet denne tematikken noen interesse ut over studentoppgavenivået – og hva det fortalte om utdanningsinstitusjonene innen dette faget. I Uppsala kom senere Karin Sarjas *Ånnu en syster til Afrika* og ved Menighetsfakultetet leverte Kristin Norseth i 2007 inn sin avhandling om kvinner i de kristelige organisasjonene fram til 1912.²⁴

Grunnleggende i det nye paradigmet er en skjerpet sans for tekstlesning og begrepsanalyse. En historiker kan si at dette er gammelt nytt. Kildekritikken i historiefaget – og i teologien – starter med begrepsforståelse i historisk kontekst, mest nødvendig i arbeidet med fjerne perioder (middelalder) og i fjerne kulturer (afrikansk historie). "Hermeneutikk" er et gammelt begrep, opprinnelig fra teologien (hvor er det for øvrig blitt av dette begrepet i den nye retningen?). Øyvind Dahl har vist betydningen av begrepsstudier for kulturell kommunikasjon, uavhengig av diskursteori.²⁵ En nyvinning i diskursanalysen er at den understreker hvordan språkbruk og virkelighetsforståelse henger sammen. Nytt i misjonsstudiene er også betydningen av teori som utgangspunkt for forskningsstrategi.

La meg bruke Karina Hestad Skeies doktoravhandling fra 2006 om misjon og kirkeutvikling på Madagaskar som eksempel. Hun gjør begrepet *kultur møte* til det sentrale og anvender dette i sam-

svar med kulturanthropologiske teorier av Bourdieu, Ricoeur og Comaroff. Det innebærer, i kontrast til begrepet om kultur*kolli-sjon*, at kultur ikke kan forstås holistisk, som et system, men heller må betraktes som et sett av elementer – tekster, bilder, praksis – som er ”polyvalente” i den forstand at de kan gis forskjellige og til dels motstridende betydninger i ulike sosiale sammenhenger. Det innebærer videre at kulturell *kommunikasjon* og kulturell *for-handling* blir sentrale temaer, noe som gir et blikk for misjonærenes kulturelle *tilpasninger* – som gikk forbausende langt på Madagaskar, sammenlignet med Sør-Afrika – og for deres individuelle erfaringer og interne diskusjoner. Ikke minst gjelder dette forholdet mellom misjonærene på stedet og hovedstyret i Stavanger, representert ved generalsekretæren, Lars Dahle.

Et interessant poeng er hva vi kan kalle ”den språklige fengselingen” av misjonærene i ”den store fortellingen”: Det offisielle misjonsspråket som brukes i rapportene hjem, med begreper som ”gjerningen”, ”hedningene”, ”lys og mørke”, har ikke ord for den mangfoldige og tvetydige praktiske virkeligheten. Det er et forhold vi også kjenner fra bistandshistorien.

Søkelyset på kvinnes situasjon i misjonsvirksomheten er det nye paradigmetts viktigste anliggende og resultat. Dette har naturligvis sammenheng med den generelle fremveksten av kvinnehistorie i denne perioden som en del av den nye feminismen. Men hva er grunnen til det sterke sammenfallet med diskursanalyse? Nødvendig er det ikke: Norsk allmenn kvinnehistorie de siste tjue årene er for eksempel lite preget av postmoderne tendenser. Men produktiv er denne koplingen, som i Hestad Skeies kapittel om hjemmet og misjonshustruen. Her blir begrepet om *identitet* sentralt. Hun finner en ”bevegelse innad” for å holde hjemmets skanse rundt en norsk borgerlig identitet i det fremmede og befeste det sosiale opprykk som misjonsgjerningen innebar. Begrepet om ”eksport av femininitet” gir et nytt og spennende inntak.

Hvilke svakheter eller fallgruver kan vi så finne i denne nye forskningsretningen? Det første gjelder tendensen til ensidighet som lett – men ikke nødvendig – følger med all ideologisk inspirert forskning, inkludert kvinneforskningen. En hovedlinje i den kvinnehistoriske tilnærmingen er å avdekke patriarkalsk dominans. Makt, hierarki og binære motsetninger i forholdet mellom kjønnene blir fremtredende. Det kan føre til en homogenisering

av mennene og en underbetoning av felles forståelse mellom kjønnene av hva de oppfattet som en rasjonell arbeidsdeling, ikke minst i møte med enda mer patriarkalske afrikanske samfunn. Interessant ville det være å se etter om misjonskvinnene på noen punkter atskilte seg fra mennene i den grunnleggende negative vurderingen av den afrikanske kultur, inkludert afrikansk kvinnekultur. Blant misjonskvinnene var det naturligvis også hierarkier, når ble for eksempel hustruene også kalt misjonærer? Var misjonskvinnene mer eller mindre undertrykte enn sine søstere hjemme på samme tid? Dette er ett av temaene hos Sarja.

Standard forbehold overfor allmenn diskursteori gjelder også i misjonsstudier: Slike analyser kan være sterke på tekst, men svakere på kontekst. Dette åpner hele problematikken omkring forholdet mellom diskurs og sosial virkelighet. I postkolonial diskursteori kan tekstene eller diskursen i ytterste fall bli en verden for seg, mens den mangfoldige sosiale virkeligheten kommer i bakgrunnen. Blir man ensidig opptatt av en systematisk fremstilling av *representasjon*, oppstår det lett en fare for en "orientalising" av misjonærene.

Den motsatte posisjon vil være å si at det er selve begrepet om en diskurs som er en konstruksjon, preget av alle systemtenningens problemer: Hvor går grensene for diskursen? Hvordan oppstår og forandres en diskurs? Hvorfor har denne retningen kommet nettopp i den siste generasjonen og hvordan er forskeren selv bundet av den? Selv-situering og historiografisk redegjørelse blir ekstra viktig. Et gjennomført diskursteoretisk arbeid på dette feltet er den studie Marianne Gullestad nylig har gjort av misjonsmateriale fra Nord-Kamerun, fotografier og trykte publikasjoner, omlag ett hundre i tallet. Den illustrerer både muligheter, begrensninger og fallgruver av den type jeg har nevnt ovenfor.²⁶

Noe av det mest interessante ved Gullestads arbeid er refleksjonene omkring hvordan misjonen har bidratt til norske selvbilder og verdensoppfatninger, bl.a. sammenlignet med utviklingshjelpen. Dette er også et deltema i Bergensprosjektet, nettopp under stikkordet "representasjon". Spørsmålet om hvordan slike bilder, "images" dannes, opprettholdes og forandres har fått en ny tilskyndelse gjennom den diskursteoretiske orienteringen, men er ikke avhengig av denne.²⁷ Et metodisk problem er hvordan misjonens påvirkning på det allmenne verdensbildet skal kunne regis-

treres; å fastlegge virkningen av én bestemt årsak i et felt der mange årsaker teller, er et generelt problem. Et motsatt utgangspunkt kan være at norske verdensbilder i hovedsak dannes av allmenne europeiske oppfatninger, og at det er disse som i sin tur preger den innstilling som misjonærene har. Mitt inntrykk av misjonærene og Misjonsskolen i perioden før 1910 tyder på det.²⁸

Framtid?

Jeg må gjenta forbeholdet om paradigme-faser. De storprosjektene som nå er underveis eller under igangsetting i Stavanger og Bergen har deltakere som kommer fra forskjellige fag og med forskjellig teoretisk bakgrunn. Noen vil være preget av det diskursteoritiske paradigmet, de fleste kanskje av det historisk-sosiologiske. Men denne gangen er også teologer med.

Hvilke nyvinninger kan vi så ha i vente? For det første er det åpenbart at de nye storprosjektene gir interessante muligheter for *komparasjon*, mellom områder (for eksempel Madagaskar og Sør-Afrika), mellom utemisjon og samemisjon og mellom ulike misjonsselskap, norske og utenlandske. Jeg går ut fra at det etter hvert blir mer forskning også på andre norske misjoner enn Det norske misjonsselskap.

Ut fra egen forskning savner jeg mer kunnskap om *misjon og bistand*, misjonærenes rolle på stedet i dag, i en situasjon der betydelig midler kommer fra Norad via Bistandsnemnda. Det vekker til live det gamle dilemmaet mellom evangelisering og praktisk arbeid.²⁹ Jeg ser at Kirkens Nødhjelp i det siste har falt tilbake på en mer diakonal begrunnelse av virksomheten sin, trolig for å markere mer uavhengighet i forhold til den rene utviklingshjelpen.³⁰ Blir man for sterkt bundet til bistanden, kan misjonen, i likhet med andre frivillige organisasjoner, miste sansen for sin særegne, uavhengige rolle i møte med søsterorganisasjoner i mottakerlandene. Det nye i situasjonen nå er at Norad forventer – og det virker som misjonsmiljøene har godtatt – at misjonærene skal bruke sin innflytelse til å fremme menneskerettigheter og demokrati, ”sivilt samfunn”.³¹ I praksis må det bety en mer aktiv politisk rolle. Presist hvordan dette skal arte seg, og hvilken betydning det får for forholdet til de lokale kirkene i en slik situasjon, er et åpent spørsmål. Vi kunne trenge en avhandling av Birkelis type om forholdet mellom misjon og politikk på Madagaskar i dag.³²

Misjon og vitenskap er et stort felt: Hvordan misjonen har blitt preget av ny vitenskapelig utvikling og hvordan den selv har bidratt til kunnskapsutvikling.³³ Prosjektene i Bergen om spedalskhet og om misjonens bidrag til utformingen av de etnografiske museene, er spennende i så måte. Misjon og antropologi burde være et lokkende tema, likeså misjon og geografi, jordbruk og botanikk. Misjon og lingvistikk er grunnleggende og vel kjent, men her må være mye å ta av, både når det gjelder kodifisering og oversettelse. Hva skjer med begreper som synd, skyld, samvittighet, nåde, frelse under oversettelsen? Kompetanse i lokalspråket blir en forutsetning for slike studier, dette er en ekstra grunn til å legge mer vekt på å mobilisere lokale forskere. At "lesevitenskap" som et nytt fag nå kommer med i Stavangerprosjektet, virker lovende, med interessante muligheter for sammenligning med europeisk utvikling i tidlig moderne tid, der "literacy" nå lenge har vært et viktig tema.

Misjon, kolonialisme og holdning til den lokale kultur vil alltid være et aktuelt tema. Her er faren for ideologisk overstyring av forskningen vel kjent og allerede nevnt. Patriarkalske og koloniale holdninger henger gjerne sammen, men ikke nødvendigvis. Lars Dahle var en patriark, men hans holdning til kolonialisme var sammensatt. Behandlingen av både Schreuder og spesielt Dahle under de nye paradigmene har vært preget av de ideologiske konjunktorene.

Misjonens forhold til begreper som etnisitet, nasjonalitet og nasjon er ikke lett å bestemme. Igjen er det Lars Dahle som tar oss lengst på vei i sin artikkel i NMT i 1883 om "Nationaliserings-spørsmålet i Missionen". Det kan forbause at vi finner så lite gjengklang av norsk nasjonalisme på 1800-tallet i misjonslitteraturen, spesielt kulturnasjonalismen med dens begreper om folk, fedreland og morsmål. Men rekrutteringen til misjonen fram til 1914 kom helst fra den ytre kyststripe med amtskoler, ikke fra fjorder og fjelldaler med nynorsk og folkehøyskoletradisjon. Hadde NMS egentlig noe forhold til nasjonsbygging i Norge? Hvor langt førte språkarbeidet i Sør-Afrika og på Madagaskar inn i kulturforståelse? Hvor langt var det mulig å forstå det man sterkt mislikte, samlet i stikkordet "hedenskap"? Hadde de norske misjonærene, slik som det norske politiske miljø generelt, en spesiell sympati for *boernes* nasjonalisme i Sør-Afrika i deres strid mot engelskmennene?

Avsenderperspektivet har på mange måter har fått en renesanse gjennom diskursanalysen. Tar vi skrittet over i det lokale, afrikanske perspektivet, har jeg tidligere spådd at det vil komme en sterkere interesse for "the real thing", nemlig lokal *religiøs endring*.³⁴ En av de fineste tidligere fremstillinger av dette temaet finner vi i Fridtjof Birkelis behandling av den gassiske vekkelser fra slutten av 1890-tallet i hans Madagaskarbind av Det norske misjonsselskaps historie. I globalt perspektiv er dagens framgang for kristendommen i Afrika et allmennhistorisk tema, og forståelsen av dynamikken i denne prosessen er av stor faglig interesse. De afrikanske aktørene blir sentrale i denne historien, helt fra begynnelsen. Her forlater vi etter hvert selve misjonshistorien, i Bengt Sundklers afrikanske kirkehistorie er relativt begrenset plass viet misjonærene.³⁵ Hvor går for øvrig grensen for bruken av begrepet "misjonær"? Kan en afrikansk evangelist kalles misjonær, selv om vedkommende ikke er knyttet til en vestlig misjon?

Hvis religiøs endring settes i fokus, blir naturligvis begrepet om "omvendelse" sentralt, både de individuelle trinn i "frelsens vei" og utviklingen av menigheten som en sosial enhet.³⁶ Her klarte Per Hernæs å bringe fram et ganske konkret bilde fra menighetsdannelsen i Zululand i sin hovedoppgave. Det gassiske materialet flyter naturligvis langt rikere. Ut fra en diskursanalytisk tilnærming måtte det være interessant å lese forkynnelsen og gudstjenestens form og innhold i ulike misjonsperioder, inkludert salmesangen, som "tegn" som forteller om tilpasning eller ikke-tilpasning til det lokale miljøet.

Hvorfor har ikke religiøs endring fått mer oppmerksomhet i de norske misjonsstudiene, heller ikke de teologiske? Spørsmålet kom opp under Thorstein Jørgensens disputas. Johannes Borgenvik arbeidet en tid med dette, med bruken av kirketukten som metodisk inntak. Jeg ser at Hestad Skeie skal knytte an til den gassiske vekkelser omkring 1900, men teologene er så vidt jeg kan se ganske fraværende innenfor den diskursorienterte retningen. Hvorfor blir ikke MA-studenter fra de teologiske fakultetene sent til Afrika for å se hva riktige vekkelser er? Er vekkelser, av den typen som i dag bølger over kontinentet i karismatiske former egentlig til ubehag for den etablerte teologi i den etablerte kirke?³⁷ Men hva med forskerrekutter fra andre og mer vekkelserpregede norske misjonssamfunn?

Spiritualitet har nå kommet på misjonens forskningsagenda. Det gjelder bl.a. helbredelse ved bønn og åndeutdrivelse av den type som er en del av den afrikanske kristne hverdag, men som den norske misjonshistorien har gått lite inn i. Afrikanske forskere vil naturligvis ta med seg en sans for dette temaet. Uansett tema vil slik afrikansk deltakelse skape en ny forsknings situasjon og påvirke både innhold og språkbruk i forskningen. Jeg tviler for eksempel på om den planlagte afrikanske medarbeider på Stavangerprosjektet vil føle seg vel med arbeidstittlen "Den svarte manns misjon...".

Det er gitt at den framtidige misjonshistoriske forskningen vil bli preget av sin samtidige kontekst, slik den fortidige har vært. En sikker spådom vil da være at det flerkulturelle perspektivet vil bli mer nærværende. Jeg ser av de senere årganger for *Norsk Tidsskrift for Misjon* at misjon i møte med muslimsk tradisjon, misjon og pluralisme, misjon og dialog nå er nye stikkord i det internasjonale misjonsmiljøet.³⁸ Det vil bety at også forskningen ser – og ser etter – andre ting i det fortidige materialet. Hva fantes det av tenkning omkring alternative strategier, en alternativ modernitet?

Endelig vil jeg tro at misjonsforskningen har spesielle muligheter for å vise det *transnasjonale perspektivet* i moderne norsk historie. Historieforskningen er nasjonalstatens barn, og det har lagt føringer på erkjennelsen, også i forskningen. Misjonen har i utpreget grad virket i transnasjonale nettverk, der impulser utenfra er myntet ut under spesielle hjemlige forutsetninger, både når det gjelder ideologi og organisasjon. Å kartlegge slikt samspill mellom ytre og indre årsaker er en generell oppgave i historieforskningen i dag.

Men misjonen gjør det også mulig å overskride denne ytre-indre-dikotomien, løfte seg opp til å se hele det europeiske nettverket som en helhet i et funksjonelt, indre samspill: Impulsene fra britiske metodister og tyske brødre menigheter favner også om Norge, Haugvaldstad tar båten til Hamburg for å få råd før opprettelsen av Misjonsskolen i 1842, tilknytningen til Basel blir sentral i den første fasen, lærebøker ved Misjonsskolen er oversatt fra tysk, NMS reiser via engelske nettverk til Sør-Afrika, deres misjonærer til Madagaskar sendes til Frankrike for språkopplæring, de internasjonale misjonskonferansene på 1900-tallet legger premisene også for norsk arbeid, misjonsundervisningen- og forskning-

en etter 1945 legges opp i samsvar med europeiske modeller, jfr. temaet for Myklebusts doktoravhandling. Det er rimelig å forvente at den nye forskningen vil skrive denne konteksten inn i sine arbeider på en måte som utvider horisonten og dermed forståelsen.

Noter:

- ¹ Denne artikkelen bygger på et innledningsforedrag på åpningskonferansen for det nye misjonsprosjektet i Stavanger 10.mai 2007.
- ² Om Bergensprosjektet i Hilde Nielssen og Inger Marie Okkenhaug: "Norwegian Missionaries: Practise and Representation in the Formation of "Self and Other", *HIFO-Nytt*, nr 3, juni 2007. Om Stavangerprosjektet i "Norwegian mission and cultural interactions in South Africa and Madagascar, 1880-1960". <http://www.uis.no/forskning/article5595-13.html>.
- ³ O.G.Myklebust: *The study of missions in theological education: An historical inquiry into the place of world evangelisation in western protestant ministerial training with particular reference to Alexander Duff's chair of evangelistic theology*, b.1-2, Oslo 1955; sm.forf.: H. P. S. Schreuder: *Kirke og misjon*, Oslo 1980.
- ⁴ John Nome: *Demringstid i Norge. Fra misjonsinteresse til misjonselskap*, Stavanger 1942,
- ⁵ Brevvekslingen med Kolsrud ble senere publisert i *Tidsskrift for teologi og kirke*, 1943, s. 133-44.
- ⁶ *Norsk Teologisk Tidsskrift*, 1943, s.246.
- ⁷ *Tidsskrift for teologi og kirke*, 1943, s.140.
- ⁸ Jens Arup Seip: "Kirkelig historieteori og kirkelig historieforskning", *Historisk Tidsskrift*, 33, 1944, s.379.
- ⁹ Nomes formulering finnes i *Demringstid*, s. 280, lignende eksempler s. 5, 294, 386.
- ¹⁰ Lamin Sanneh: *Encountering the West: Christianity and the global cultural process: the African dimension*. New York 1993
- ¹¹ Jarle Simensen: "Value-orientations in historical synthesis. On the colonial period in African history", *History in Africa*, 17, 1990.
- ¹² Se for eksempel Wyatt MacGaffey: "Epistemological Ethnocentrism in African studies", i David Newbury og Gobumil Jewsiewicki: *African historiographies: What History for Which Africa?*, Beverly Hills 1986 og Stephen Feierman: "Colonizers, scholars and the creation of invisible histories", i Victoria E. Bonell og Lynn Hunt: *Beyond the Cultural Turn. New Directions in the Study of Society and Culture*, Berkely 1999.
- ¹³ Endre Sønstabø: *Fortropper for europeisk imperialisme. Norske misjonærer i Zululand 1850-1880*, Trondheim 1973; Edgar Scarborough: *Evangelisering, modernisering og rikssamling. Samarbeidet mellom norske misjonærer og styret i Hovariket på Madagaskar i oppbyggingen av skoleverket i provinsene Bet-sileo og Imerina*, Trondheim 1975; Thomas Børhaug: *Imperialismens kollaboratører? En analyse av norske misjonærens holdning og rolle under den europeiske etableringsfase i Zululand 1873-1890*, Trondheim 1976; Per Hernæs: *Norsk misjon og sosial endring. Norske misjonærer i Zululand/Natal 1887-1906*, Trondheim1978; Vidar Gynnild: *Norske misjonærer på 1800-tallet. Geografisk, sosial og religiøs bakgrunn*, Trondheim 1981; Øystein Renne-mo: *Menalambaopprøret, Madagaskar 1895-97*, Trondheim1980.
- ¹⁴ Gabriel Øydne: "Litt om motsetninga mellom Austlandet og Vestlandet", *Syn og Segn*, 1957, s. 97-114.

- ¹⁵ Jarle Simensen, red.; *Norsk misjon i afrikansk historie. Sør-Afrika*. Trondheim, TAPIR, 1984, engelsk utgave *Norwegian Missions in African History, Volume I. South Africa 1845-1906* og *Volume II. Madagascar* (with Finn Fuglestad), Norwegian University Press og Oxford University Press, Oxford 1986.
- ¹⁶ Jarle Simensen og Finn Fuglestad, red.: *Forskningsprosjektet "Norsk misjon i afrikansk historie. Madagaskar og Zululand i det 19. århundret": foreløpig sluttrapport til konferanse i Trondheim 8.-10. desember 1980*, bind 1-2. Trondheim 1981.
- ¹⁷ Barths transaksjonsmodell først fremlagt i *Models of Social Organization*, Royal Anthropological Institute, Occasional Papers no.23, 1966, anvendt i Jarle Simensen: *Norsk misjon i afrikansk historie*, op.cit., kapitlet om "Misjon og sosio-kulturell endring i Zululand", tilsvarende i den engelske utgaven, og i sm. forf. "Religious change as transaction: The Norwegian mission to Zululand, South Africa 1850-1906", *Journal of Religion in Africa*, XVI, 2, 1986.
- ¹⁸ Richard Gray: "Christianity and religious change in Africa", *African Affairs*, b. 77, nr. 306, 1978.
- ¹⁹ Svein Tobiassen: *Kulturkollisjon: Norske misjonæres møte med Madagaskars innland 1867-1883*, Oslo 1971; større vekt på interaksjon i Kåre Lodes hovedoppgave: *Tilhøvet mellom norske misjonærer og styresmaktene på Madagaskar 1867-1895*, Bergen 1971; om misjonsforeninger i Bjørg Seland: I *"Foreningernes Tid": Fellesskap og foreningsvekst i Nes sogn, Vest-Agder, ca. 1850-1900*, hovedoppgave i historie, Bergen 1986.
- ²⁰ Hovedoppgaver i historie, Universitetet i Oslo, fra Adamawa, Nord-Kamerun, med utgangspunkt i norsk misjonsmateriale: Ketil Fred Hansen: *Lamibe og kolonitjenestemenn: En analyse av fransk administrasjon i Ngaoundere distrikt i Nord-Kamerun 1916 - 1939*, 1992; Marte Bogen Sinderud: *Administrateurs coloniaux, missionnaires norvégiens et lamibé dans la subdivision de Ngaoundéré (Cameroun) entre 1945 et 1960: Une analyse des transformations survenues au sein de la société dite traditionnelle*, 1993; Therese Tjeldflaat: *Forholdet mellom fransk koloniadministrasjon og tre lokale "bøvdinger" i Tibati divisjon, Ngaoundere distrikt, Kamerun 1916-1939*, 1993; June S. Bilstad: *Dansk misjon i Nord-Nigeria, Adamawa, Numa stasjon, 1913-1925*, Oslo 1998; Else Møkleby: *Meiganga distrikt i Nord-Kamerun under fransk kolonistyre: Kontinuitet og endring i et fransk lokalsamfunn*, Oslo 1999. Dr.art.-avhandlinger: Ketil Fred Hansen: *The historical construction of a political culture in Ngaoundere, Northern Cameroon*, Oslo, 2000; Marte Bogen Sinderud: *MaccuBe LaamiiDo: Royal Slavery in Ngaoundere, North-central Cameroon, c. 1900-1960*, Oslo 2007; Therese Tjeldflaat: *Educational Development and State Withdrawal: Changes in Local Policies and Administrative Practices in Times of Crisis. At Case Study based on The Aduational Sector in Ngaoundéré, North Cameroon, 1960-1998*, Department of History, Oslo 2007. I tillegg inkluderer dette fellesprosjektet hovedoppgaver av om politisk-administrative emner fra Nord-Kamerun uavhengig av norsk misjonsmateriale, forfattet av Rainer Chr. Hennig, Jarle Engen og Mette-Linn Holte. En hovedoppgave fra Sør-Afrika er Berit Hagen Agøy: *Den tvetydige protesten: Norske misjonærer, kirker og apartheid i Sør-Afrika, 1948-ca.1970*, Oslo 1987. Hovedoppgaver i historie, Universitetet i Tromsø, fra Etiopia: Marianne

- A. Olsen: *"Etiopia skal i hast utrekke sine hender til Gud". En analyse av mot-takeligheten for norske misjonærs kristne budskap og utviklingsarbeid blant Sidamo- og Boranafolket, 1954-1974*, Tromsø 1995; Unni Krogh: *"Bilder av Etiopia". Norske misjonærer i Sør-Etiopia 1948-1974*, Tromsø 1995; Vibeke Bruun: *Norsk Luthersk Misjonssamband i Etiopia 1948-1971. Etablering og strategi*, Tromsø 1995; Lena Aarekol: *Private organisasjoner som kanal for norsk bistand. Norsk Luthersk Misjonssamband i Etiopia 1963-1990*, Tromsø 1997.
- ²¹ Torstein Jørgensen: *Contact and Conflict: Norwegian Missionaries, the Zulu Kingdom and the Gospel: 1850-73*, Oslo 1990; Øyvind Eide: *Revolution and religion in Ethiopia: A study of church and politics with special reference to the Ethiopian Evangelical Church Mekane Yesus 1974-1985*, Uppsala 1996.
- ²² Hanna Mellemsether: *Misjonærer, settlersamfunn og afrikansk opposisjon: Striden om selvstendigjøring i den norske zulukirken, Sør-Afrika ca. 1920-1930*, Trondheim 2001.
- ²³ Rannveig Naustvoll: *Kvinner i misjonen: Kvinneliv og hverdagsliv på de norske misjonsstasjonene i Natal og Zululand 1900-1925*, Trondheim 1998.
- ²⁴ *Norsk Tidsskrift for Misjon*, nr. 3, 1999, temanummer om "Kvinner i misjon", med innledende forskningsoversikt av Ida Marie Høeg. Hovedarbeidene til de nevnte forskerne er Lisbeth Mikaelsson: *Kallets ekko: Studier i misjon og selvbiografi*, Bergen 2000; Karina Hestad Skeie: *Building God's Kingdom in Highland Madagascar. Norwegian Lutheran Missionaries in Vakinankaratra and Betsileo 1866-1903*, Dr.art.-avh., Oslo 2006 (opposisjon i *Historisk tidsskrift*, nr.2, 2006); Kristin Fjelde Tjelle: *"Kvinder hjælper Kvinder": Misjonskvinneforeningsbevegelsen i Norge 1860-1910*, hovedoppgave i historie, Oslo 1990; Line Nyhagen Predelli: *Contested patriarchy and missionary feminism: The Norwegian Missionary Society in nineteenth century Norway and Madagascar*, Oslo 1998 (Ph.D.-avhandling, University of Southern California, 1998). Karin Sarja: *"Ännu en syster til Afrika". Trettiosex kvinneliga missionärer i Natal och Zululand 1876-1902*, Uppsala 2002 (opposisjon i *Kyrkohistorisk årsskrift* 2003, 223-26); Kristin Norseth: *"La oss bryte med vor stunbet!" Kvinnens vei til myndighet i de kristelige organisasjonene 1842-1912*, Oslo 2007.
- ²⁵ Øyvind Dahl: *Møter mellom mennesker: Interkulturell kommunikasjon*, Oslo 2001.
- ²⁶ Marianne Gullestad: *Misjonsbilder. Bidrag til norsk selvforståelse*, Oslo 2007.
- ²⁷ Jarle Simensen: "The image of Africa in Norwegian missionary opinion, 1850-1900", i Øystein Rian e.a., red.: *Den kritiske analyse. Festskrift til Kåre Tønnesson*, Oslo, Universitetsforlaget, 1996.
- ²⁸ Se Åke Holmbergs bidrag om felleseuropeiske oppfatninger slik det kommer til uttrykk i skolebøkene fra slutten av 1800-tallet i E. Lønroth e.a., red.: *Conceptions of National History. Proceedings of Nobel Symposium No. 78*, Berlin and New York 1990; Åke Holmberg: *Världen bortom västerlandet, 2, Den svenska omvärldsbilden under mellankrigstiden*, Göteborg 1994.
- ²⁹ Jarle Simensen: "Religious NGOs and the Politics of International Aid: The Norwegian Experience", *Forum for Development Studies*, nr.1, 2006.
- ³⁰ Aud V. Tønnessen: *Kirkens nødhjelp: Bistand, tro og politikk*, Oslo 2007.

- ³¹ *Nasjonale kirkers rolle i utviklingen av sivilt samfunn*, NORAD og Bistandsnemnda, 29.10.2003; Sigbert Axelson, red.: *Kristna organisationer och internationellt bistånd i det civila sambället*, Uppsala 2006. Om "misjonæren i dag" i Norsk Tidsskrift for Misjon, nr.2, 2004.
- ³² Denne utfordringen er et hovedtema i NOTM, nr. 2, 2004 og blir behandlet av Øyvind Dahl i NOTM, nr.3, 2004.
- ³³ Fra en dansk-tysk konferanse om dette temaet i *Tagbericht: Missionsgeschichte als Wissenschaftsgeschichte. Die Dänisch-Hallesche Mission und die Forschung im Kontext interdisziplinärer Zusammenarbeit*. Franckesche Stiftungen, Deutsche Gesellschaft für Missionswissenschaft, 30.08.2006-02.09.2006, Halle. Nettadresse: H-NET Liste fuer Sozial- und Kulturgeschichte [mailto:H-SOZ-U-KULT@H-NET.MSU.EDU]
- ³⁴ Jarle Simensen: "Kristendommen i Afrika: Forskningsutvikling og forskningsoppgaver", *Norsk Tidsskrift for Misjon*, 2-3, 1996.
- ³⁵ Bengt Sundkler and Christopher Steed: *A History of the Church in Africa*, Cambridge 2000.
- ³⁶ E. Ikengha-Meuh: "The shattered microcosm: A critical survey of explanations of conversion in Africa", Kirsten Holst Petersen, red.: *Religion, Development and African Identity*, Uppsala 1987; Carl Sundberg: *Conversion and Contextual Conceptions of Christ. A Missionological Study Among Young Converts in Brazzaville*, Republic of Congo, Uppsala 2000;
- ³⁷ Jarle Simensen: "Kristendommen i Afrika i det 20. århundret. Sosial og politisk funksjon", *Tidsskrift for teologi og kirke*, 3, 2003.
- ³⁸ Se for eksempel artikler av T. Engelsviken i *Norsk Tidsskrift for Misjon*, nr.1, 2004 og nr.4, 2005.

Jarle Simensen: f.1937, Os i Østerdalen, cand.philol. Oslo 1966 (engelsk, russisk, historie), dr.philos. Trondheim 1977, professor Trondheim 1980, professor II Oslo 1996. Har bl.a. skrevet: *Afrikas historie* (Oslo 1983, 4.utg. 2004); *Norsk misjon i afrikansk historie* (Trondheim 1985) engelsk utgave *Norwegian Missions in African History*, bind I: *South Africa* og bind II, med Finn Fuglestad: *Madagascar; Vesten erobrer verden og Verden i forandring* (Aschehougs verdenshistorie, bind.12 og 16, Oslo 1987 og 1993), *Utdanning som u-hjelp* (Oslo 1991), *Norge møter den tredje verden. Norsk utviklingshjelps historie*, bind 1 (Bergen 2003).

Summary:

The article presents an overview of main stages in the historical study of Norwegian missions in Africa. A theological, mainly diffusionist paradigm dominated until the 1970s, i.a. evoking a debate with the historian Jens Arup Seip about the classical question of the role of providence in historical causal analysis. A historical-sociological paradigm was introduced in the late 1970s through the project on “Norwegian missions in African history at the University of Trondheim”, creating some controversy, but gradual reconciliation with the theological tradition. In the late 1990s a new paradigm made its appearance, originating in women’s studies and discourse analysis, with a strong contribution by female scholars from the disciplines of religious history, social-anthropology and sociology. Large-scale research projects both in Bergen and Stavanger are now underway, aiming at an interdisciplinary utilization of the rich Norwegian documentation from the missions in South Africa and Madagascar. The article ends with a discussion of possible future research orientation in the field.