



# Grænsegængere *Missionærer, kultur og den moderne verden*



**Ny Mission nr. 25**

# **Grænsegængere**

## **Missionærer, kultur og den moderne verden**

*Redaktør Mogens S. Mogensen*

**Ny Mission nr. 25**

Dansk Missionsråd  
2013

# Grænsegængere

**Missionærer, kultur og den moderne verden**

*Redigeret af Mogens S. Mogensen*

## **Ny Mission nr. 25**

c) Dansk Missionsråd

Peter Bangs Vej 1D

2000 Frederiksberg

Telefon: 3961 2777

Fax: 3940 1954

E-mail: [dmr@dmr.org](mailto:dmr@dmr.org)

1. udgave, 1. oplag

Omslagsfotos: Mission Afrika

Tryk: Laser Tryk, Århus

Layout: Charlotte Munch • [www.charlottenmunch.com](http://www.charlottenmunch.com)

ISBN: 9788787052122

ISSN: 1399-5588

# Indhold

Forord .....	5
<i>Af Mogens S. Mogensen</i>	
Grænsegængerne	
Missionærer, kulturformidling og den moderne verden .....	8
<i>Af Niels Kastfelt</i>	
Hvordan kulturtænkningen har påvirket danske missionæres teologi.....	28
<i>Af Harald Nielsen</i>	
En missionærs erfaringer i mødet med den lokale kultur .....	37
<i>Af Flemming Hansen</i>	
Omvendelse, kultur og synkretisme:	
Kontinuitet og diskontinuitet i sydindisk pentekostal kristendom....	46
<i>Af Jonas Adelin Jørgensen</i>	
Mødet mellem kristendom og kultur i Cambodja:	
kontinuitet og diskontinuitet .....	63
<i>Af Axel Rye Clausen</i>	
The Cosmic Christ and China:	
An Exploration of Bishop K. H. Ting's Legacy	
of Contextual Theology .....	72
<i>By Wen Ge</i>	
Mission and Church as Cultural Criticism.....	90
<i>By Brighton Juel Katabaro</i>	
Nye læsebriller på Bibelen.....	101
<i>Af Sune Skarsholm</i>	

Gensidigheden i mission.....	113
<i>Af Krista Rosenlund Bellows</i>	
“For at der opstår en sti, skal græsset trædes ned fra begge sider” – erfaringer fra venskabsforbindelse mellem menigheder i Tanzania og Danmark.....	123
<i>Af Else Kaag Bjerg og Sune Hjertmann Frederiksen</i>	
Refleksion over mødet med andre kulturer og kirker i andre kulturer .....	132
<i>Af Elisabeth Dons Christensen</i>	

## Forord

*Af Mogens S. Mogensen*

Den gambianske missionsteolog Lamin Sanneh har i bogen *Translating the Message: The Missionary Impact on Culture* beskrevet mission som oversættelse. Evangeliet må oversættes ind i enhver kultur, så det slår rod i kulturen, tager form og farve af kulturen og forvandler kulturen. At være i mission er at leve i spændingsfeltet mellem evangelium og kultur. Missionærer er grænsegængere i spændingsfeltet mellem evangelium og kultur, og i den moderne missionsbevægelse har de samtidig været grænsegængere mellem den moderne verden i Vesten og de traditionelle samfund i Afrika og Asien

I bogens hovedartikel ”Grænsegængerne. Missionærer, kulturformidling og den moderne verden” fremhæver Niels Kastfelt, der i mange år har forsket i afrikansk kirkehistorie på Københavns Universitet, at missionærerne som grænsegængere, samtidig med at de formidlede evangeliet og andre former for viden fra den vestlige verden til missionsområderne, også bidrog til danskeres viden om ikke-europæiske lande og kulturer.

Mens de første danske missionærer forstod missionen som en énvejskommunikation fra ”den civiliserede” til ”den uciviliserede verden”, fik mødet med de fremmede kulturer missionærerne til at reflektere over forholdet mellem evangelium og kultur og indse, at de også havde meget at lære af fx asiater og afrikanere. I artiklen ”Hvordan kulturtenkningen har påvirket danske missionærs teologi” beskriver Danmissions tidligere generalsekretær, Harald Nielsen, hvordan dette møde var med til at udvikle missionærernes teologi.

Faren for missionærer er imidlertid, som den tidligere Tanzania-missionær Flemming Hansen beskriver det i artiklen ”En missionærs erfaringer i mødet med den lokale kultur”, at de har for travlt med andre gøremål til at lytte sig ind til den

lokale kultur. En forudsætning for at kunne formidle evangeliet til fx tanzanierne, er, at missionærerne møder dem der, hvor de er, og lytter til dem for at prøve at forstå deres livsverden.

I mødet mellem kultur og evangelium vil der altid være både kontinuitet og diskontinuitet. I artiklen ”Omvendelse, kultur og synkretisme: Kontinuitet og diskontinuitet i sydindisk pentekostal kristendom” analyserer Dansk Missionsråds generalsekretær Jonas A. Jørgensen beskrivelser af konvertitters omvendelseserfaringer og viser, hvordan der er ”tale om en dynamisk interaktion og nyordning af kulturelle forståelser og erfaringer ud fra pentekostal kristendom”.

Også i artiklen ”Mødet mellem kristendom og kultur i Cambodja” er temaet ”kontinuitet og diskontinuitet”. Her giver Axel Rye Clausen, der selv er missionær i Cambodja, eksempler på, hvordan den unge kirke har valgt at agere i mødet med den khmer-kultur, som de selv stærkt påvirket af.

Efter den kommunistiske revolution måtte de vestlige missionærer forlade Kina, og udfordringen for kirken var at udvikle en kontekstuel teologi, som tolkede evangeliet ind i en kinesisk kontekst. I artiklen ”The Cosmic Christ and China: An Exploration of Bishop K. H. Ting’s Legacy of Contextual Theology” analyserer Wen Ge, der underviser på et teologisk seminarium i Kina, den teologi centreret omkring den kosmiske Kristus, som biskop K. H. Ting udviklede, og som gjorde det muligt for ham også at arbejde sammen med ateistiske humanister i tjeneste for hele samfundets fælles bedste.

Brighton Juel Katabaro, der er luthersk præst i Tanzania, undersøger temaet ”Mission and Church as Cultural Criticism”. Mens der i enhver kultur er elementer som er i overensstemmelse med evangeliet, og som må fastholdes, så er der også negative og undertrykkende elementer – som fx hekseri og patriarkalske traditioner, som kirken må kritisere og forkaste.

Evangeliets grundlæggende oversættelighed ind i andre kulturer er baggrunden for Bibelens kapacitet til at fungere som en fundamental tekst for mennesker i

meget forskellige kulturer. Dansk Etiopermissions generalsekretær, Sune Skars-holm, giver i artiklen ”Nye læsebriller på Bibelen” eksempler på, hvordan andre kulturers perspektiver kan hjælpe os til at frigøre bibelens tekster fra de briller, vores historiske og aktuelle kontekst har givet os at læse med – og tro med.

Missionærerne udtrykker som grænsegængere også gensidigheden og venskabet mellem kirken i Danmark og kirken i Afrika eller Asien. Krista Rosenlund Bel-lows, der er tidligere missionssekretær i Danmission, beskriver, hvordan gensi-digheden må give sig udtryk i et følgeskab, præget af samtale og nærvær og det grundlæggende spørgsmål: Hvad kan vi gøre sammen? Else Kaag Bjerg og Sune Hjertmann Frederiksen, der begge har været missionærer i Tanzania redegør for, hvordan de, efter at de var vendt tilbage til Danmark, kom til at fungere som brobyggere og kulturformidlere i venskabsforbindelsen mellem menigheder i Danmark og Tanzania.

Bogen afsluttes med biskop Elisabeth Dons Christensens ”Refleksion over mødet med andre kulturer og kirker i andre kulturer”. Siden ungdomsoprøret i 1968 har der været en tilbøjelighed til kun at betragte Europas ageren i verden siden opdagelserne, inkl. missionsvirksomheden, med skam. Men det forhold, at alt, hvad vi mennesker rører ved, både kan falde ud til noget godt og noget ondt, må ikke afholde os fra at handle og møde mennesker i andre kulturer og prøve at udføre den missionsgerning, som kirken har fået pålagt af Kristus.

At være i mission er at leve i spændingsfeltet mellem evangeliet og kulturen, og være missionær er at være grænsegænger – med alle de muligheder og risici det indebærer.



# Grænsegængerne Missionærer, kulturformidling og den moderne verden

Af Niels Kastfelt

*Opfattelsen af kristne missionærer har skiftet gennem tiderne. De er på skift blevet opfattet som helte og skurke, som fortroppen i kristendommens verdensomspændende udbredelse eller som den vestlige imperialismes håndlangere. I denne artikel fremhæver forfatteren to træk ved missionærernes arbejde, som ofte er blevet overset, nemlig at de fungerede som den moderne verdens spydspidser, og at de spillede en afgørende rolle som formidlere mellem forskellige kulturer. Missionærerne var grænsegængere mellem forskellige religiøse og kulturelle traditioner og måtte der søge at udtrykke deres kristne erfaringer i nye sprog og overveje forholdet mellem deres kristne tro og ikke kristne religioner. Missionærernes oplevelse af grænsesituationens pluralisme og relativiserende refleksion gjorde dem til en del af den moderne verdens fortrop. Samtidig med at missionærerne formidlede det kristne budskab, formidlede de også meget andet, som f.eks. uddannelse, medicin, teknologi og andre former for viden fra den vestlige verden til missionsområderne. Formidlingen gik imidlertid også den anden vej, idet missionærerne frembragte antropologisk og religionshistorisk viden om missionsområderne i Afrika og Asien, og bidrog til danskeres viden om ikke-europæiske lande og kulturer. Det er således tankevekkende, at det i de kirkelige miljøer langt op i det 20. århundrede var i missionskredsene, at man fandt det største internationale udblik og den største viden om fremmede kulturer og optagethed af den moderne verdens religions- og kulturmøder i Afrika og Asien.*

## Indledning<sup>1</sup>

Kristne missionærer har ofte fremkaldt stærke følelser. De er på skift blevet opfattet som helte og skurke, som fortroppen i kristendommens verdensomspændende udbredelse eller som den vestlige imperialismes håndlangere. Dette har længe skygget for en nuanceret forståelse af missionærernes historiske betydning, og det er på tide at bringe dem ud af disse stereotype spændetrøjer. Der findes i dag en omfattende litteratur om missionærernes arbejde i missionsområderne, om deres kirkelige og samfundsmæssige betydning og om meget andet. I denne artikel vil jeg fremhæve to træk ved missionærernes arbejde, som enten er blevet overset, eller som fortjener større opmærksomhed. For det første vil jeg fremhæve, at missionærer ofte fungerede som den moderne verdens spydspidser, og for det andet at de har spillet en afgørende rolle som formidlere mellem forskellige kulturer. Disse perspektiver er ikke nødvendigvis nye, men understreges stærkere her end normalt. Meget andet kan naturligvis siges om missionærer, men det er disse aspekter, som jeg vil koncentrere mig om her.

## Missionærbilleder

Udforskningen af kristne missionærers arbejde har groft sagt gennemgået tre hovedfaser, som hver har været præget af forskellige indfaldsvinkler. Den første fase går fra slutningen af det 18. århundrede, hvor det protestantiske missionsarbejde for alvor begyndte, og til 1950'erne. Det meste af den litteratur, som blev skrevet om missionærer i denne periode, havde missionærerne og missionselskaberne som de ubetingede hovedpersoner. Mission blev set som de vestlige kirkers udbredelse uden for Vesten, og fokus var især på missionærernes arbejde, missionsarbejdets organisering, missionselskabernes opbygning m.m. (jvf. Hansen 1974). Missionsforskningens anden fase blev indledt med afkoloniseringen i 1950'erne, og missionærerne blev nu gjort til bipersoner i missions- og kirkehistorien. I stedet for at se kristendommens udbredelse som missionshistorie, blev den nu set som en del af ikke mindst afrikansk og asiatisk kirkehistorie, og i denne historie var afrikanske og asiatiske kristne hovedpersonerne. Kirkehistorien blev nu set ud fra en afrikansk og asiatisk synsvinkel, og f.eks. afrikanske

kirkehistorikere påpegede, at kristendommen i Afrika først og fremmest blev udbredt af afrikanske evangelister og præster og ikke af vestlige missionærer (Ajayi og Ayandele 1969; Kastfelt 2006).

I dag oplever vi så missionærforskningens tredje fase, hvor der tegner sig et broget billede. En del forskere har længe fremhævet missionærerne som centrale aktører i et koloniale magtsystem (f.eks. Comaroff og Comaroff 1991). I forbindelse med denne artikels tema er det dog mere relevant at pege på den rige litteratur, som behandler missionærer som en aktiv del af udviklingen af lokale former for afrikansk kristendom, der nu i stigende grad ses som resultatet af både afrikanske kristnes og vestlige missionærers arbejde. Den skarpe modsætning mellem missionærer og afrikanere er ophævet, og missionærerne får nu tildelt en mere aktiv lokal rolle end tidligere, som det f.eks. fremgår af J.D.Y. Peels hovedværk *Religious Encounter and the Making of the Yoruba* (Peel 2001). Missionærer bidrog ikke blot til at udbrede kristendommen, men spillede også en formativ rolle i udviklingen af lokale afrikanske religioner. Peel og mange andre fremhæver, at religionsmødet mellem vestlige missionærer og yorubaer i Nigeria også indebar, at missionærerne satte sig seriøst ind i lokale kulturelle forhold som en del af deres missionsarbejde, og med denne indsigt kan vi vende os til en diskussion af mission og kulturformidling i den moderne verden.

## **Missionærer - den moderne verdens spydspidser?**

Gængse fremstillinger beskriver Vestens historie siden det 18. århundrede som historien om en fremadskridende sekularisering. Det kan da heller ikke benægtes, at religionens plads i vestlige samfund på mange måder blev ændret. Men det kan heller ikke benægtes, at religion kom til at spille en voksende rolle i den moderne verden, som voksede frem efter det 18. århundrede. F.eks. har den engelske historiker C.A. Bayly stærkere end andre har fremhævet, at den moderne verden var præget af ekspanderende verdensreligioner. Både kristendommen og islam udviklede sig til verdensreligioner i denne periode, for kristendommens vedkommende hjulpet godt på vej af moderne teknologi og europæisk ekspansi-

on i den ikke-europæiske verden (Bayly 2004:9 ff., 325 ff.). Kristne missionærer var vigtige aktører i denne udvikling. De bidrog selv aktivt til at skabe denne moderne verden, og de blev selv forment af den. Moderne missionsbevægelser var i væsentlige henseender moderniseringsbevægelser, som bidrog til at skabe en ny global verden. De klassiske missionsmetoder - forkyndelse, undervisning og medicinsk arbejde - indførte vestlig uddannelse og medicin til nye verdensdele og blev ofte suppleret med teknologisk og økonomisk innovation, nye former for familieliv m.m. (Etherington 2005; Tackett 2007; Gilley og Stanley 2005). Også i missionærers selvforståelse stod den moderne verdens udbredelse centralt. F.eks. kunne den danske missionær Niels H. Brønnum i 1913 skrive om Sudanmissionens arbejde blandt bachamafolket i det nordlige Nigeria:

Min Forstaaelse af vor Opgave er, at vi maa meddelagtiggøre dem [bachamafolket] i vor Kundskab om Synd og Naade samt bibringe dem den verdslige Kundskab, som er nødvendig for at de skal kunne staa sig i Kampen mod Civilisationens Onder; thi Civilisationen vil komme (N.H. Brønnum til Anton Pedersen, 6. december 1913, Sudanmissionens arkiv, Rigsarkivet, København, 5/1).

Brønnum ser ganske vist her missionen som en modvægt til "Civilisationens Onder", men han ser samtidigt missionærerne som aktive bidragsydere til den moderne vestlige verdens ekspansion. I både missionærers handlinger og selvforståelse var der med andre ord en nær sammenhæng mellem mission og modernitet. Men man kan også se missionærer som den moderne verdens eller modernitetens spydspidser på en anden måde, nemlig ud fra de særlige erfaringer, de gjorde sig i missionsområderne.

Mange missionærer levede et liv, hvor de i højere grad end mange andre gjorde sig nogle af den moderne verdens konstituerende erfaringer (jvf. Kastfelt 2008; 2013). De levede i en religiøst og kulturelt pluralistisk verden, hvor de måtte forholde sig til folk med andre religiøse og kulturelle traditioner end deres egne. De måtte ikke blot forholde sig til dem, men forsøge at forstå dem, for uden

kulturel forståelse ville megen mission være omsonst. Missionærerne erhvervede sig dermed personligt den erfaring af kulturel og religiøs pluralisme og relativisme, som naturligvis har været kendt siden oldkirken, men som især har præget den moderne verden efter det 18. århundrede. Og de oplevede de mangfoldige lokale kontekstualiseringer af kristendommen, som foregik i missionsområderne, og som kom til at forme den nye verdenskristendom, som voksede frem i løbet af især det 19. og 20. århundrede.

Missionærernes erfaring af pluralisme og relativisme var skabt af deres liv i et grænseland. Den danske missionær Jens Enevoldsen skrev i 1970 en kort og spændende artikel om sit arbejde i Pakistan og kaldte artiklen for ”Dialog på grænsen”, og her beskrev han med stor klarhed og skarphed, hvordan han og en pakistansk muslim diskuterede grænsen mellem kristendommen og islam (Enevoldsen 1970). Den generelle pointe er her ikke så meget samtalen om kristendom og islam, men selve konstateringen af, at mission udfolder sig i et grænseland, og at mange missionærer er grænsegængere mellem forskellige religiøse og kulturelle traditioner. Missionærerne levede i grænsesituationer, som ifølge Paul Tillich er steder, hvor der er særlige muligheder for at udvikle ny viden (Tillich 1936:3,7, 8), og hvor mennesker med antropologen Michael Jacksons ord oplever en spænding mellem deres oplevelse af verden og de måder at beskrive verden på, som de kender til i forvejen (Jackson 2008:378). Grænselandet er en kreativ zone, hvori der kan frembringes ny indsigt og nye udtryk, og det gjaldt i høj grad for mange missionærer. De måtte udtrykke deres kristne erfaringer i nye sprog, de måtte overveje forholdet mellem deres egen tro og ikke-kristne religioner, og de måtte systematisk sætte sig ind i lokale religiøse traditioner i missionsområderne og reflektere over deres forhold til kristendommen. I den forstand var mange - men naturligvis ikke alle - missionærer grænsegængere, og oplevelsen af grænsesituationens pluralisme og relativiserende refleksion gjorde dem i udpræget grad til en del af den moderne verdens fortrop. Og dermed bliver missionærernes arbejde ikke blot interessant i en kirkehistorisk, men også i langt bredere kulturhistorisk forstand, både i og uden for den vestlige verden.

## Missionærer som kulturformidlere

Mission er per definition formidling, nemlig formidling af det kristne budskab. Men samtidigt formidlede kristne missionærer som bekendt meget andet end evangeliet, som f.eks. uddannelse, medicin, teknologi og mange andre former for viden fra den vestlige verden til missionsområderne. Men de formidlede også viden i den modsatte retning, fra og om de ikke-europæiske missionsområder til Vesten.

I den internationale forskning om kristne missionærers historie har der i de senere år været en voksende interesse for den rolle, missionærer spillede i frembringelsen af viden om missionsområderne, ikke mindst i Afrika og Asien (Harries og Maxwell 2012a; Etherington 2005). Det har længe været kendt, at missionærer havde en stor betydning for den tidlige antropologis og religionshistories udvikling, fordi de sendte etnografisk og religionshistorisk materiale hjem til Europa og derudover selv skrev om de folk, de arbejdede blandt (jvf. Stocking, Jr. 1995: 15-46). I løbet af det 19. århundrede var mange missionærer groft sagt præget af en etnocentrisk fordømmelse af lokale afrikanske og asiatiske kulturer som dæmoniske, men dette begyndte at ændre sig fra begyndelsen af det 20. århundrede. I perioden fra ca. 1900-1930 blev temaet om mission og etnografi for alvor sat på missionsverdenens dagsorden. Mange missioners teologi og praksis ændrede sig, og tidligere tiders tendens til at dæmonisere f.eks. afrikanske religioner blev afløst af forsøg på at tilnærme sig dem. Det blev f.eks. almindeligt, at missionærerne begyndte at lede efter spor af en oprindelige urmonoteisme i lokale afrikanske religioner, en urmonoteisme, som missionærerne kunne anvende som et tilknytningspunkt til kristendommens gudsforestilling. Afrikanske religioner og kulturer blev i stigende grad opfattet som vigtige studieobjekter for missionærerne, og under verdensmissionskonferencen i Edinburgh i 1910 blev missionselskaberne f.eks. opfordret til at udarbejde etnografiske værker om de folk, de arbejdede blandt. Det førte til udgivelse af en lang række værker om etnografi, historie, religionshistorie, sprog m.m., som blev vigtige bidrag til de pågældende videnskaber (Harries og Maxwell 2012a, 2012b; Landau 2005).

Missionærernes betydning som kulturforskere begyndte at blive anfægtet fra 1920'erne og 1930'erne. Professionaliseringen af ikke mindst antropologien førte til et konkurrencepræget forhold mellem antropologer og missionærer, som resulterede i en marginalisering af missionærernes arbejde inden for den universitetsbaserede forskning (jvf. Van der Geest og Kirby 1992; van den Bersselaar 2012). Derudover betød nye missionærroller ændrede vilkår for kulturel fordybelse. Efter 2. verdens krig blev det mere og mere almindeligt, at missionærerne opholdt sig i missionsområderne i kortere tid, mens det tidligere var almindeligt, at missionærer kunne opholde sig 30-40 år i felten. Korttidsmissionærer betød mindre muligheder for sproglig og kulturel fordybelse, og det bidrog - med markante undtagelser - til at undergrave den klassiske kulturforskning blandt missionærerne.

Denne generelle udvikling kan også findes blandt danske missionærer. Hvis vi blot holder os til det 20. århundrede, har mange missionærer skrevet væsentlige arbejder – både originalafhandlinger og formidlende fremstillinger – inden for etnografi, religionshistorie, lingvistik og historie, og de har på den måde haft en væsentlig kulturformidlende funktion, som ofte overses. Deres indsats er almindeligt anerkendt i missionskredse, men er generelt ukendt i bredere kredse og inddrages som hovedregel ikke i fremstillinger af etnografiens, religionshistoriens eller historieforskningens historie.

Jeg kan illustrere denne pointe ved at nævne nogle eksempler på danske missionærer, som i det 20. århundrede har leveret vigtige bidrag til kulturformidlingen. Fra Indien kan man nævne L.P. Larsen, som formidlede viden om hinduismen til Danmark (Larsen 1907), eller man kunne nævne Anne Marie Petersen, som gav danskere mulighed for at stifte bedre bekendtskab med indisk nationalisme (Larsen 2000), eller i nyere tid Kaj Baagø, som skrev om hinduismen, om religion og politik i Indien og om indisk kirkehistorie (Baagø 1969, 1978; jvf. Harboe 2010). På grundlag af sit arbejde som missionær og arkitekt i Kina i 1930'erne skrev J. Prip-Møller sit banebrydende værk om buddhistiske klostre (Prip-Møller 1937), og han skrev populære værker om forskellige sider af kinesisk historie

og kultur (Prip-Møller 1944, 1945; jvf. Madsen 2003). Fra tiden efter 2. verdenskrig kunne man også nævne Erik W. Nielsen, som på grundlag af sit arbejde i danske og internationale missionsorganisationer ikke blot skrev en ny missionshistorie, hvor han som en af de første pegede på, at afkoloniseringen bragte en radikalt ny tid for kristne missioner (Nielsen 1948), men som også skrev med stor indsigt om raceproblemer og om forholdet mellem kristne og muslimer i Afrika (Nielsen 1958a, 1958b; jvf. Nielsen 2012). Endelig kan man nævne Jens Enevoldsens arbejde i Pakistan, som ikke blot førte til et originalt arbejde blandt og med pakistanske muslimer, men også til en indsigtfuld fordybelse i pashtosproget, i de store pathandigttere Rahman Babas og Khushal Khan Khataks værk og i andre dele af pathanernes kultur (Enevoldsen 1966, 1967, 1968, 1977; jvf. Bredvig, Christensen og Hedelund 1998). Og vil man have indsigt i missionæren som grænsegænger, vil jeg igen henvise til Enevoldsens artikel ”Dialog på grænsen” (Enevoldsen 1970).

For at give et bedre indblik i missionærernes og missionsorganisationernes betydning for formidling af viden om fremmede kulturer vil jeg se lidt nærmere på Sudanmissionens arbejde. Dansk Forenet Sudan Mission (i dag Mission Afrika) blev grundlagt i 1911 og begyndte sit arbejde i Adamawa-provinsen i det nordøstlige Nigeria i 1913. Her slog den første missionær, lægen Niels Høegh Brønnum, sig ned blandt bachamafolket i byen Numan (Jensen 1992; Kastfelt 1981, 1994). Som andre missionselskaber udgav Sudanmissionen forskellige publikationer – månedsbladet *Sudan*, årsskriftet *Under Afrikas Sol*, børnebladet *Yola* og kredsbreve. Derudover udgav missionen en lang række bøger og pamfletter, som handlede om missionsarbejdet i almindelighed og om enkelte missionærer og deres arbejde og oplevelser. Mange missionærer skrev også om kulturelle og religiøse forhold blandt de folk, som de arbejdede blandt. Herudover medvirkede Sudanmissionen til i almindelighed at oplyse om afrikansk kultur, som når der i en årrække fast indgik oversættelser af afrikanske digte i missionens årsskrift (f.eks. *Under Afrikas Sol* 1971). Missionærer fra Sudanmissionen hjembragte også etnografiske genstande til Nationalmuseets etnografiske



samling, og i mange private hjem fandtes betydelige samlinger af etnografica fra Nigeria.

I februar 2001 rundsendte en kristen bachama, Comrade Elliot M. Afiyo, en invitation til et møde, hvor han ville lancere en ny bog om bachamaerne. I invitationen skrev Afiyo: ”The interest in the Bwatiye [Bachama] as a people started on 5th October 1913, when Danish Pioneer Missionary called Dr. Niels Hoegh Brønnum established his own branch of the Sudan united Mission in Numan” (Afiyo 2001). Citatet viser den store kulturelle betydning, som Brønnum i dag tillægges af kristne bachamaer, og som ikke mindst skyldes, at han som den første missionær blandt bachamaerne satte sig seriøst ind i og skrev om deres kultur.

Brønnum lærte hurtigt bachamafolkets sprog og skrev den vistnok første salme på bachamasproget i 1914 (Brønnum 1914), og han oversatte sammen med en lokal bachama, Manzam Lamurde, Markusevangeliet til bachama in 1915 (*Lemefeme da Yesu Kristo. Markus* 1915). Herudover udgav Brønnum to bøger, som i dag er klassikere inden for den etnografiske og historiske litteratur om bachamaerne, *Folkeliv i Sudan. Bachamastammens Historie, Sprog, Levemaade og Kultur* (Brønnum 1923) og *Under Dæmoners Aag. Bachamafolkets Religion og Overtro* (Brønnum 1926) og derudover, hvad man bedst kan kalde en etnografisk roman, *Iguda* (Brønnum 1933). Hvor *Folkeliv i Sudan* var en kortfattet og bred fremstilling af bachamaernes historie og kultur, var *Under Dæmoners Aag* en mere detaljeret analyse af deres traditionelle religion og dens ritualer, myter, religiøse organisationsformer samt religiøse forandringer før missionærernes ankomst. Brønnums uanfægtede kristne opfattelse er konstant til stede i hans fremstilling af bachamaernes religion, men det er hans vilje til at forstå den på dens egne forudsætninger også. Han fastholder sin egen tro som en universelt gyldig sandhed, men er samtidigt metodisk relativist, når han systematisk forsøger at sætte sig ind i, hvordan verden ser ud med bachamaernes øjne. Så når Jens Enevoldsen langt senere talte om ”Dialog på grænsen” (Enevoldsen 1970), kunne han ligeså godt have talt om Brønnums studier og søgen i grænselandet

mellem kristendom og bachamareligion. Som Enevoldsen var Brønnum en grænsegænger, men en grænsegænger, der aldrig var i tvivl om sit eget ståsted, og som heller aldrig var i tvivl om, at der var en grænse mellem de to religiøse traditioner.

Brønnum tilhørte den sidste store generation af missionærantropologer eller antropologisk arbejdende missionærer. Han ville muligvis ikke selv kunne vedkende sig betegnelsen ”missionærantropolog”, men det var, hvad han var. Gennem et indgående kendskab til bachamasproget opnåede han en indsigt i bachamaernes kultur, som både kristne og ikke-kristne bachamaer i dag omtaler med største respekt, og som samtidigt har været med til at forme den moderne bachamakultur og -identitet (se nærmere Kastfelt 2003; 2010; 2013 og Kastfelt under udgivelse). Brønnum var både kulturel observatør og aktør. Han ville forstå bachamakulturen, men han ville også ændre den i takt med, at bachamaerne blev kristne. Og som mange andre missionærer af sin generation mente han, at et grundigt studium af bachamaernes kultur var en nødvendig og selvfølgelig del af missionsarbejdet, og hans studier var altså i udpræget grad, hvad man i dag ville kalde anvendt forskning. Hans bøger blev kulturformidling i to betydninger – for det første fordi de påvirkede bachamaernes forståelse af deres egen kultur, og for det andet fordi de formidlede kulturel viden om et afrikansk folk til et dansk publikum. På den måde blev Brønnums arbejde både en del af bachamaernes og af danskernes idéhistorie.

### **Missionærer, kulturformidling og dansk kristendom**

Jeg har argumenteret for, at missionærer spillede en vigtig rolle som tværkulturelle formidlere i Europa i almindelighed og også i Danmark. Men hvordan udfoldede denne formidling sig, og kan vi nærmere indkredse dens form og betydning? Det er et område, som fortjener langt mere forskning, og jeg vil foreslå i hvert fald to veje, man kunne gå for at undersøge det. For det første er det nødvendigt ikke blot at kortlægge, hvad missionærer skrev om fremmede kulturer, men også langt bredere at indkredse, hvordan missionærer og missionselskaber

bidrog til danskeres viden om ikke-europæiske lande og kulturer. På dette felt udfører Daniel Henschen i øjeblikket vigtig forskning som led i sit PhD-studium i historie ved Syddansk Universitet. Projektet hedder ”Kaldets verden”, og heri undersøger Daniel Henschen, hvordan bevægelser i ydre mission bidrog til at påvirke danskernes billede af omverdenen fra ca. 1890 til ca. 1950. Han har allerede påvist, at danske missionærer spillede en væsentlig rolle i Danmarks Radios udsendelser mellem 1925 og 1965, hvor de deltog som eksperter i både missions- og religionsforhold og i de lande, som de arbejdede i som missionærer (Henschen 2013). Henschens igangværende undersøgelse af missionsudstillinger tegner også meget lovende (jvf. Nielsen 2007), og der er ingen tvivl om, at hans afhandling vil blive et vigtigt og originalt arbejde, som vil åbne dette forskningsfelt yderligere.

For det andet er der brug for mere forskning om, hvad missionsselskabernes berøring med den store verden uden for Europa betød for det kirkelige liv i Danmark. Vi ved naturligvis, at der var en nær sammenhæng mellem ”indre” og ”ydre” mission (Schou 1987), men dette trænger også til at blive udforsket yderligere. Det ser f.eks. ud til, at de kirkelige miljøer, som i Danmark normalt var blandt missionens stærkeste støtter - nemlig kredsene i nærheden af Indre Mission - også var dem, der havde langt større internationalt udblik og viden om fremmede kulturer, end man fandt i andre kirkelige miljøer. Sat på spidsen kan man sige, at hvor grundtvigianere i store dele af det 19. og første halvdel af det 20. århundrede var optaget af nordisk mytologi og af folket, slægten, jorden og historien, var de indremissionske kredse optaget af den moderne verdens religions- og kulturmøder i Afrika og Asien. Det er ikke mindst blandt Indre Missions missionsinteresserede folk, at man finder dansk kristendoms internationalt orienterede modernister i denne periode. Hvis vi følger denne tankegang op med yderligere empirisk forskning, kan vi ikke undgå at blive nødt til at revidere stereotype fremstillinger af de kirkelige retningers historie i Danmark.

Et emne, som uden tvivl vil kunne kaste meget spændende lys over missionærernes og missionsselskabernes rolle i tværkulturel formidling, er de lokale missi-

onskredse. Missionselskaberne havde som bekendt lokale kredse, hvis medlemmer var missionernes vigtigste støtter i både åndelig og økonomisk forstand (jvf. Schou 1987). Ved missionskredsens møder diskuterede medlemmerne sidste nyt fra missionsområderne, lyttede til foredrag af missionærer på hjemmebesøg eller af andre med tilknytning til missionen, arrangerede basarer og diskuterede i fællesskab litteratur om missionsområderne. På den måde kunne kredsens medlemmer, som ellers kunne leve et meget lokalt liv, blive del af en meget større verden. Jeg har personligt mødt gamle missionsfolk, som stort set aldrig havde været uden for deres hjemegn, men som samtidigt havde en omfattende detailviden om lokale kulturer og personer i Nordnigeria, hvor Sudanmissionen arbejdede.

Det vil derfor være en god idé at undersøge nærmere, hvad det var for en viden om fremmede kulturer, som blev erhvervet og diskuteret i de lokale missionskredse. Og igen vil jeg belyse det med et eksempel fra Sudanmissionen. Sudanmissionen udgav meget materiale til brug for missionskredsene, men jeg vil koncentrere mig om Niels H. Brønnums *Folkeliv i Sudan* fra 1923, der som nævnt var en bred historisk-etnografisk beskrivelse af bachamafolket i Nordnigeria. Bogen var tænkt til almindelig oplysning om et afrikansk folk (Brønnum 1923:5-6), men derudover skulle den anvendes i missionskredsene, og bogen kan give os et indblik i, hvilken form for viden og spørgsmål, der blev drøftet i kredsene. Ud fra Brønnums bog kan vi kun vise, hvilken viden kredsens medlemmer blev præsenteret for, men vi kan ikke sige noget om, hvorvidt medlemmer rent faktisk læste bogen, og hvad de i givet fald mente om den. For at kunne afdække det, må vi f.eks. have adgang til referater fra missionskredsens møder, og det har vi mig kendt ikke.

Hvad blev Sudanmissionens kredse så præsenteret for i Brønnums *Folkeliv i Sudan*? Bogens kapitler dækkede følgende: bachamaernes historie (om vandringstraditioner, bachamabyernes indbyrdes historiske forhold m.m.), deres "Karakteristik, Sprog, Klima og Byggestil", deres "Levemaade" (om især landbrug, dyrehold og jagt), livet i et bachamahjem fra fødsel til død samt deres håndværk

og kunst. Hvis kredsmedlemmerne læste denne bog og diskuterede den på deres møder, ville de være udrustet med en detaljeret historisk-etnografisk viden om et afrikansk folk, som man formentlig ikke kan finde i andre lokale miljøer i Danmark på denne tid.

Udover det saglige indhold rummede Brønnums bog - ligesom tilsvarende bøger fra andre missionselskaber (f.eks. Baagøe 1946) - en række ”Spørgsmaal til Drøftelse ved Kredsmoderne”. Ved hjælp af dem kan vi få en fornemmelse af, hvad der blev diskuteret i missionskredsene - igen med det forbehold, at vi ikke kan vide, om disse spørgsmål rent faktisk blev diskuteret. Men selve deres tilstedeværelse i Brønnums bog samt brugen af bogen ved kredsmoderne gør det sandsynligt, at spørgsmålene faktisk blev diskuteret.

Spørgsmålene var både faktuelle og normative. Nogle gange var de begge dele på én gang: ”Hvorledes klæder en Bachamaneger sig? Er klædedragten ideel, eller kunde Forbedringer ønskes af moralske, sanitære eller klimatiske Grunde?” (Brønnum 1923:63). Andre gange var de altovervejende normative og afspejlede tidens og Brønnums verdensbillede, som når han talte om ”Bachama’ens Karakter” eller spurgte ”Hvilket Indtryk har De faaet af Negerens Intelligens?” (Brønnum 1923:97), eller som når han foreslog kredsene at diskutere, om kvindens stilling var værdig blandt bachamaerne, om polygamiets indvirkning på den offentlige moral, eller om kristendom og polygami kunne trives sammen (Brønnum 1923: 136). Andre spørgsmål var rent faktuelle, som når kredsmedlemmer blev spurgt ”Hvilket Billede har De af de her nævnte Byers og Landes indbyrdes geografiske Beliggenhed?”, eller ”Under hvilke Vilkaar opvoksede Børnene i en Bachamaby?” eller ”Hvad ved De om Handel og Retspleje i Numan?” (Brønnum 1923:32).

Andre spørgsmål i Brønnums bog handlede om det, som i dag ville blive kaldt udviklingsproblemer. F.eks. spurgte han: ”Kan De, paa Grundlag af de Fordringer en Afrikaner stiller til sit Hus, foreslaa Forbedringer?” (Brønnum 1923:63), eller han bad kredsmedlemmer drøfte, ”Hvilke Fjender har Landmanden at

bekæmpe for sin Afgrødes Bevarelse?" eller "Hvilke Muligheder har Yolaprovinserne paa Kvægavlens Omraade?" (Brønnum 1923:97). Brønnum stillede også andre "udviklingsspørgsmål": "Hvilke Forbedringer vilde De foreslaa i Transporten for at gøre det muligt for Beboerne af Yolaprovinserne at konkurrere med deres Varer paa Verdensmarkedet?" eller "Hvordan kan man bedst komme Bachamanegeren til Hjælp i hans Fiskeri?" (Brønnum 1923:115). Og Brønnum sluttede bogen af med et spørgsmål, som også indgik i udviklingspolitiske diskussioner senere i århundredet:

Hvis man ønskede at forbedre Sudanerens Metoder, vilde det da være klogt paa een Gang at aabne Kundskabens Døre for ham, eller bør den højere Kultur tilføres ham langsomt – f.Eks.: Bør man indføre Motorpløve eller nøjes med en forbedret Hakke? Er det klogt at anlægge Haandværkerskoler efter evropæisk Mønster eller blot lære de Indfødte ved Hjælp af bedre Værktøj at forarbejde Ting, som er nyttige for dem? (Brønnum 1923:160).

I missionskredsene blev der altså efter alt at dømme ført diskussioner om lokal afrikansk kultur og historie, kristendommens forhold til lokale religioner blev drøftet, og spørgsmål om missionsområdernes sociale og økonomiske udvikling blev inddraget i diskussionerne. Det fører os til to generelle konklusioner om missionskredsene. For det første var kredsenes rammen om folkelige historisk-etnografiske og "udviklingspolitiske" diskussioner, som man formentlig ikke kan finde magen til noget andet sted i det danske samfund i f.eks. 1920'erne og 1930'erne. Jeg kender ikke til andre folkelige organisationer, hvor fremmede kulturer blev drøftet så systematisk, vedvarende og velinformeret som i missionskredsene. Og så vidt jeg kan se, fandtes der heller ikke i samtidens Danmark tilsvarende folkelige organisationer, som diskuterede "udviklingspolitik" med samme indsigt i lokale afrikanske samfund, som man så det i missionskredsene. Yderligere forskning i missionsselskabernes og missionskredsenes arbejde vil derfor uden tvivl kunne give os en langt mere nuanceret forståelse af ikke blot missionsbevægelsens egen historie, men også af den tværkulturelle og udvik-

lingspolitiske debats historie i Danmark.

For det andet rejser diskussionerne i missionskredsene det spørgsmål, om missionærernes erfaringer i missionsområdernes grænseland bidrog til at forme dansk kristendom? Spørgsmålet er naturligvis omfattende, og jeg kan kun her angribe det spekulativt. Jeg har argumenteret for, at mange missionærer var grænssegængere, der i langt højere grad end andre vesterlændinge oplevede den pluralisme og relativisme, som prægede mødet mellem kristendommen og ikke-kristne religiøse traditioner. Spørgsmålet er så, om denne pluralistiske og relativistiske bevidsthed hos i hvert fald nogle missionærer smittede af på de diskussioner, som fandt sted i missionskredsene og i missionsmiljøerne i almindelighed. Hvad betød det f.eks. for indremissionske folk med tilknytning til Sudanmissionen, at de regelmæssigt blev præsenteret for litteratur og foredrag om kristendommens forhold til lokale religioner i Nordnigeria? Gav det disse grene af dansk luthersk kristendom et tone af grænselands erfaring, som ikke fandtes i kirkelige kredse uden tilknytning til mission? Og findes der her et overset aspekt af moderne dansk kirkehistorie? Jeg kan ikke give klare svar på disse spørgsmål, men blot stille dem og foreslå, at de bliver udforsket. Jeg forventer ikke, at en sådan forskning vil ændre billedet af dansk kirkehistorie afgørende, men det er et perspektiv, som bør studeres nærmere.

## **Konklusioner**

Det er en gennemgående pointe i denne artikel, at der er behov for at studere kristne missionærers historiske betydning på nye og mere nuancerede måder. Litteraturen har for længe været præget af stereotyper, som enten glorificerede eller kritiserede missionærerne, og der er brug for at komme væk fra disse stereotyper. Først og fremmest er det nødvendigt at give missionærerne en større plads i global kirkehistorie og kulturhistorie, end de har haft tidligere. I mange år har de som sagt ført en noget marginaliseret tilværelse, også i f.eks. afrikansk kirkehistorie, men i dag ses de i stigende grad som en integreret del af kristendommens historie i missionsområderne. Kristendommen i f.eks. Afrika

blev ganske vist først og fremmest skabt af afrikanere, men missionærerne var skabende medspillere i tilblivelsen af lokale kristne traditioner. Derudover må missionærerne forstås som væsentlige aktører eller måske ligefrem spydspidser i den moderne verdens tilblivelse, hvor de som grænsegængere i religions- og kulturmodernes grænselands oplevede pluralisme og relativisme før mange andre i Vesten. Deres betydning som tværkulturelle formidlere bør undersøges systematisk, og det må deres betydning for dansk kirkeliv også.

## Noter

1. De centrale ideer i denne artikel har jeg også skrevet om i ”Kristendom i grænseland. Kirkehistoriske perspektiver på et afrikansk religionsmøde”, *Dansk Teologisk Tidsskrift*, 2013 (under udgivelse).  
Jeg vil gerne takke Anne Hviid Jensen og Daniel Henschen for en række inspirerende samtaler om missionærer og kulturformidling i foråret 2013 og for konkret at have henledt min opmærksomhed på henholdsvis Povl Baagøes bog om Kina (Baagøe 1946) og Hilde Nielsens artikel om norske missionsudstillinger (Nielsen 2007).

## Litteratur

Afiyo, Comrade Elliot M.

- 2001 Circular letter on 'A Brief History of Bwatiye (Bata and Bachama)', 20 February 2001.

Ajayi, J.F. Ade og E.A. Ayandele

- 1969 ”Writing African Church History”. I Peter Beyerhaus og Carl F. Hallencreutz (red.), *The Church Crossing Frontiers. Essays on the nature of mission. In honour of Bengt Sundkler. Studia Missionalia Upsaliensia*, XI. Lund: Gleerup.

Baagø, Kaj

- 1969 *Pioneers of Indigenous Christianity*. Bangalore og Madras: CISRS og CLS.  
1978 *Samsara. Tekster til hinduismen*. København: Gyldendal.

Baagø, Povl Hedemann

- 1946 *Kina. En Bog til Studiekredse (Samlæsningskredse)*. 3. rev. udg. København: O. Lohses Forlag.

Bayly, C.A.

- 2004 *The Making of the Modern World 1780-1914. Global Connections and Comparisons*. Oxford: Blackwell.



Bredvig, Keld, Knud Simon Christensen og Lorens Hedelund (red.)

1998 *Religions- og kulturmøde. Jens Enevoldsens virke blandt pathanerne 1958-1972*. Herning: Poul Kristensens Forlag.

Brønnum, Niels H.

1914 "Den første Salme paa Bachama". *Sudan*, nr. 6, p. 93.

1923 *Folkeliv i Sudan. Bachamastammens Historie, Sprog, Levemaade og Kultur*. Struer: M. Christensens Bogtrykkeri.

1926 *Under Dæmoners Aag. Bachamafolkets Religion og Overtro*. København: O. Lohse.

1933 *Iguda. En Fortælling fra Afrika*. København: O. Lohses Forlag Eftf.

Comaroff, Jean og John Comaroff

1991 *Of Revelation and Revolution. Christianity, Colonialism, and Consciousness in South Africa*. Vol. 1. Chicago: The University of Chicago Press.

Enevoldsen, Jens

1966 *Århundredets Pathan. Digte af Khushal Khan Khatak*. København: Dansk Pathanmissions Forlag.

1967 *Oh Måne. Skynd dig. Stig op og skin*. København: Dansk Pathanmission.

1968 *An Introduction to Pakhto*. København: Dansk Pathanmission.

1970 "Dialog på grænsen". *Evangeliet til islam*, 2. årg., nr. 1, pp. 10-12.

1977 *Selections from Rahman Baba*. Herning: Poul Kristensen.

Etherington, Norman (red.)

2005 *Missions and Empire*. Oxford: Oxford University Press.

Gilley, Sheridan og Brian Stanley (red.)

2005 *The Cambridge History of Christianity. Vol. 8. World Christianities, c. 1815-c.1914*. Cambridge: Cambridge University Press.

Hansen, Holger Bernt

1974 "Fra missionshistorie til universel kirkehistorie". *Dansk Teologisk Tidsskrift*, 37, pp. 280-307.

Harboe, Jørgen

2010 *Manden, der ville frelse verden. Historien om Kaj Baagø. Biografi*. København: Kristeligt Dagblads Forlag.

Harries, Patrick og David Maxwell (red.)

2012a *The Spiritual in the Secular. Missionaries and Knowledge about Africa*. Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Company.

2012b "The Spiritual in the Secular". I Patrick Harries og David Maxwell (red.), *The Spiritual in the Secular. Missionaries and Knowledge about Africa*. Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Company, pp. 1-29.

Henschen, Daniel

2013 "Ydre mission i Danmarks Radio 1925 til 1965". Paper forelagt PhD-kursus i samtidshistorie, Selskabet for Samtidshistorisk Forskning, København, 31. januar 2013.

Jackson, Michael D.

2008 "Between Biography and Ethnography". *Harvard Theological Review*, 101:3-4, pp. 377-397.

Jensen, Mogens

1992 *To mænd og deres mission. Anton Marius Pedersen, Niels Høegh Brønnum og Dansk Forenet Sudan Mission 1905-1925*. Christiansfeld: Forlaget Savanne.

Kastfelt, Niels

1981 *Kultur møde i Nigeria. Mødet mellem Bachamafolket, engelske koloniembedsmænd og Dansk Forenet Sudan Mission*. København: G.E.C. Gad.

1994 *Religion and Politics in Nigeria. A Study in Middle Belt Christianity*. London: British Academic Press.

2003 "Seek Ye First the Christian Political Kingdom: The Bible as a Political Model in the Nigerian Middle Belt". I Niels Kastfelt (red.), *Scriptural Politics. The Bible and the Koran as Political Models in the Middle East and Africa*. London: Hurst & Company, pp.203-220.

2006 "Speaking for Ourselves: Afrikanske stemmer i kirkehistorieskrivningen. Et historiografisk essay". I Tine Reeh og Anna Vind (red.), *Reformationer. Universitet – Kirkehistorie – Luther. Festskrift til Steffen Kjeldgaard-Pedersen 28. april 2006*. København: C.A. Reitzels Forlag, pp. 141-150.

2008 "Axel Willemoes Olsens koloniale liv og tid. En nigeriansk verdenshistorie". I Carsten Selch Jensen og Lauge O. Nielsen (red.), *Kirkehistorier. Festskrift til Martin Schwarz Lausten i anledning af 70 års fødselsdagen den 6. juli 2008*. København: Forlaget Anis, pp. 389-399.

2010 "Religious Texts as Models of Exclusion. Scriptural Interpretation and Ethnic Politics in Northern Nigeria". I Bas de Gaay Fortman, Kurt Martens og M.A. Mohamed Salih (red.), *Hermeneutics, Scriptural Politics, and Human Rights. Between Text and Context*. New York: Palgrave Macmillan, pp. 185-204.

2013 "Kristendom i grænseland. Kirkehistoriske perspektiver på et afrikansk religionsmøde". *Dansk Teologisk Tidsskrift* ( i trykken).

Under udg."Social Aspirations and Personal Lives in Northern Nigeria. Christianity and the Making of a New Bachama Identity". I T.C.McCaskie og Keith Shear (red.), *Africans at Home and Abroad. Social Aspirations and Personal Lives*. Madison: The University of Wisconsin Press.

Landau, Paul

2005 "Language". I Norman Etherington (red.), *Missions and Empire*. Oxford: Oxford University Press, pp. 194-215.

- Larsen, L.P.  
1907 *Hindu-Aandsliv og Kristendommen. Missionsforedrag holdte paa Universitetet i København i Efteraaret 1906.* København: G.E.C. Gads Forlag.
- Larsen, Tine Elisabeth  
2000 *Anne Marie Petersen. A Danish Woman in South India. A Missionary Story 1909-1951. Lutheran Heritage Archives-Series 3.* Chennai: Lutheran Heritage Archives, Gurukul Lutheran Theological College and Research Institute.
- Lemefeme da Yesu Kristo. Markus.* Shonga: British and Foreign Bible Society.  
2015
- Madsen, Hans Helge  
2003 *Prip-Møllers Kina. Arkitekt, missionær og fotograf i 1920erne og 30erne.* København: Arkitektens Forlag.
- Nielsen, Erik W.  
1948 *Linier i Missionens Historie.* København: Det Danske Missionselskab.  
1958a *Raceproblemet i Afrika.* København: O. Lohses Forlag, Eftfl.  
1958b *Kristendom og islam i Afrika.* København: O. Lohses Forlag Eftfl.
- Nielsen, Harald  
2012 *Erik W. Nielsen – og hans bidrag til efterkrigstidens missionsteologi.* Frederiksberg: Dansk Missionsråd.
- Nielsen, Hilde  
2007 ”Til Jordens Ender: Om hvordan verden ble brakt til Norge og omvendt på etnografiske utstillinger i misjonsregi”. *Norsk Antropologisk Tidsskrift*, 18:3-4, pp. 196-216.
- Peel, J.D.Y.  
2001 *Religious Encounter and the Making of the Yoruba.* Bloomington: Indiana University Press.
- Prip-Møller, J.  
1937 *Chinese Buddhist Monasteries. Their Plan and its Function as a Setting for Buddhist Monastic Life.* København og London: G.E.C. Gads Forlag og Oxford University Press.  
1944 *Kina før og nu.* København: G.E.C. Gads Forlag.  
1945 *Mine Længsles Land.* København: G.E.C. Gads Forlag.
- Schou, Anne-Lise  
1987 *Ydre og Indre Mission i Vendsyssel 1870-1920.* Studier i Kristen Mission og Kulturpolitik 2. København: G.E.C. Gad.

Stocking, Jr., George W.

1995 *After Tylor. British Social Anthropology 1888-1951*. Madison: The University of Wisconsin Press.

Tackett, Timothy (red.)

2007 *The Cambridge History of Christianity. Vol. 7. Enlightenment, Reawakening and Revolution 1660-1815*. Cambridge: Cambridge University Press.

Tillich, Paul

1936 *The Interpretation of History*. New York: Charles Scribner's Sons.

*Under Afrikas Sol*. Dansk Forenet Sudan Missions årbog.

1971

Van den Bersselaar, Dmitri

2012 "Missionary Ethnographers and the History of Anthropology: The Case of G.T. Basden". I Patrick Harries og David Maxwell (red.), *The Spiritual in the Secular. Missionaries and Knowledge about Africa*. Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Company, pp. 135-154.

Van der Geest, Sjaak og Jon P. Kirkby

1992 "The Absence of the Missionary in African Ethnography, 1930-65". *African Studies Review*, 35:3, pp. 59-103.

---

*Niels Kastfelt, f. 1950, cand.mag. i historie og religionssociologi (København), MA i African Studies (Birmingham). Lektor i ikke-europæisk kirkehistorie ved Afdeling for Kirkehistorie på Københavns Universitet og ved Center for Afrikastudier sammesteds. Har bl.a. udgivet "Kultur møde i Nigeria" (København, 1980), "Religion and Politics in Nigeria" (London, 1994), "Scriptural Politics" (London, 2003) og "Religion and African Civil Wars" (London, 2005).*

# Hvordan kulturtænkningen har påvirket danske missionæres teologi

Af Harald Nielsen

*Da de første missionærer blev udsendt af danske missionselskaber, blev mission forstået som en én-vejs-kommunikation, hvor civilisationen var den olie, der fik evangeliet til at glide frit. Mødet med fremmede kulturer og religioner fik imidlertid missionærer som fx L. P. Larsen i Indien og Jens Enevoldsen i Pakistan til at reflektere over forholdet mellem evangelium og kultur og indse, at missionærerne også havde meget at lære af fx asiater og afrikanere. Da de unge kirker efter Anden Verdenskrig fik deres selvstændighed, var bl.a. Erik W. Nielsen med til at udvikle en partnerskabsteologi, hvor mission forstås som deltages i den lokale menigheds mission. Initiativet udgik nu ikke længere entydigt fra Vesten mod Afrika og Asien, men man var sat i et fællesskab, hvor man var udleveret til hinanden.*

## **“Christendommen til vilde og barbariske Folkeslægter”**

Da de første missionærer blev udsendt af Det Danske Missionselskab (DMS) i 1827 til de danske kolonier på Guinea kysten (det nuværende Ghana), blev de først sendt fra missionskolen i Basel til Danmark for gennem godt et år at lære dansk. De var tyskere fra forskellige steder Tyskland, men via missionskolen havde de fået øje på den missionsmark, der lå åben for dem i de danske, afrikanske kolonier. Derfor skulle de lære dansk! For i en dansk besiddelse skulle man naturligvis høre evangeliet på dansk! Samtidig fik de hos den internationalt kendte sprogforsker, professor Rasmus Kristian Rask, en grundlæggende indføring i det lokale sprog, så de i undervisningen også kunne kommunikere med den indfødte befolkning.

Eksemplet understreger missionssynet i denne tidlige del af dansk missionshistorie. De vestlige missionærer var de civiliserede, som kom til de uciviliserede folkeslag, med det formål at civilisere dem – eller som det hed i DMS's første love (§ 2): ”Dets Hensigt og Bestræbelse er: at virke til Christendommens Udbredelse blandt vilde og barbariske Folkeslægter.” Midlet hertil var at oprette skoler, hvor ”de vilde og barbariske Folkeslægter” kunne lære at læse – først og fremmest Bibelen.

Det blev videreført, da DMS små fyrre år senere påbegyndte sin mission i Sydindien. Også her var missionen en én-vejs-kommunikation. Missionæren havde budskabet, de indfødte skulle høre og tilegne sig. Civilisationen var den olie, der fik evangeliet til at glide frit.

### **Kan inderne lære os noget?**

Det blev derfor noget af en missional udfordring for DMS, da man i 1889 udsendte den højt begavede teolog, Lars Peter Larsen, til Sydindien. Han blev udsendt med den fromhedstradition, som herskede i Danmark her ved slutningen af det 19. århundrede. Men det varede ikke længe, før han begyndte at interessere sig for indisk kultur og åndsliv, hvilket medførte et frontalt sammenstød med et af DMS's bestyrelsesmedlemmer, Indre Missions formand, Vilh. Beck, under Larsens første hjemmeophold efter udsendelsen. Det skete under et stormfuldt repræsentantskabsmøde i Aalborg i 1896, hvor Larsen under debatten om missionssynet direkte påstod, at Beck ikke havde forstand på mission, fordi han troede, at man kunne omvende indiske hinduer på samme måde, som man omvendte døbte danskere! Den bemærkning tilgav Beck aldrig Larsen, og han nedlagde i bestyrelsen veto mod en genudsendelse af Larsen. Det blev dog ikke nødvendigt, for Larsen tog selv sit gode tøj og gik.

Men Larsen forlod ikke Indien. Efter bruddet med DMS blev han udsendt af det internationale YMCA til tjeneste som sekretær for bevægelsens arbejde i Madras, hvor han bl.a. gjorde sig kendt ved at etablere et læseværelse på hovedgaden, Broadway, i Madras, hvor der lå forskellige indiske aviser og tidsskrifter

samt et bibliotek af bøger, kristne og hinduistiske, hvortil han indbød dannede indere (kastefolk) til samtaler om trosspørgsmål. Larsens videre karriere var, at han blev kaldet til at være den første rektor for United Theological College, Bangalore, 1911-1924. Herefter var han ansat af det indiske bibelselskab med henblik på at forestå en oversættelse af Bibelen til tamil.

Gennem alle årene arbejdede Larsen med den udfordring, som hinduismen var til den kristne teologi. Lad mig nævne et par eksempler. ”Det kan da ikke være vanskeligt for nogen at se, at vi Vesterlændere trænger til noget af Hinduernes Uafhængighed og Frigjorthed overfor Verden og Livets ydre Forhold, hvis vi skal kunne gøre Alvor af Kristi Evangelium, ikke blot som en Livsfilosofi, men som en Livsvej” (Larsen 1927:79). Der er ingen tvivl om, at der i dette citat, der er hentet fra *Liselundbogen*, altså skrevet til et dansk publikum, er en brod mod en vestlig åndelig selvtilfredshed. Vi er stadig i kolonialismens tid, med et vestligt åndshovmod i forhold til f.eks. Indien. Citatet opfordrer os i Vesten til at lytte til inderne og lære af dem, hvilket var en helt ny tanke i tiden før Anden Verdenskrig.

Det andet citat jeg vil nævne, har en alvorlig adresse også til nutidig missionsarbejde:

[Hinduerne] synes, vi er mere optaget af at tjene Kirken end af at tjene Kristus. Hvis det er sandt, er der noget i Vejen – og noget meget alvorligt i Vejen – med os og vort Arbejde, saa er der virkelig begyndt at gaa Prose-lytmageri i Arbejdet. Men hvis Hinduerne tager fejl i deres Bedømmelse af vort Arbejde, kan vi ikke slippe for at spørge, hvad det er, der har givet dem et saa forkert Indtryk. Naar det drejer sig om Gud og Guds Vej, falder der et stort ansvar paa os, hvis vi giver Mennesker et forkert Indtryk. Det betyder, at vort Vidnesbyrd er ikke, hvad det skulle være. ... Det er en hellig Pligt for os at passe paa, at hvad vi siger og gør, ikke bringer Folk til at tænke, at der i det kristne Missionsarbejde lægges mere vægt paa en ydre end paa en indre Forandring, at det er os Missionærer mere om at gøre at faa Folk ind i den kristne Kirke end at vise dem Vej til Kristus.... (Larsen 1928:57-58).

Et langt livs arbejde i Indien tvang Larsen til hele tiden at reflektere over forholdet mellem evangelium og kultur. Han måtte nødvendigvis lytte til inderen, ikke kun den kristne inder, og lære af inderen – lære af de spørgsmål, som inderen stillede til evangeliet og til kirken og dens praksis. Og han måtte korrigere sin teologi i forhold til de refleksioner, inderen tvang ham ind i.

## Er det fjenden?

Vi flytter fokus fra det sydlige Indien til det nordvestlige hjørne af Pakistan, rettere sagt området omkring provinshovedstaden Peshawar midt i pathanernes store stammeområde. Her virkede Dansk Pathanmission fra 1898 med et arbejde, der i første omgang var koncentreret omkring hospitalsarbejde for kvinder, senere også pigeskoler og endnu senere menighedsopbyggende arbejde. I årene 1958-1972 var Jens Enevoldsen udsendt som missionær til dette område.

Pathanerne er i dag et folk på ca. 20 millioner, der lever på begge sider af grænsen mellem Pakistan og Afghanistan. Gennem mange år har der været en selvstændighedsbevægelse i dette folk. Derfor holder de fast ved deres sprog og kultur.

Jens Enevoldsen kom fra et indremissionsk miljø i Danmark. Han var uddannet på det eneste hold, som fik en akademisk missionæruddannelse fra Dansk Missionsråds missionærskole – afsluttende med en kandidateksamen i mission fra Københavns Universitet i 1951. Dette supplerede han med en teologisk kandidateksamen fra Københavns Universitet året efter. Han var vokset op med et stereotypet billede af forholdet mellem kristne og muslimer, hvilket kom til udtryk få måneder efter hans ankomst til Pakistan. I *Dansk Pathanmissionens Blad* skrev han en artikel om sine indtryk her i det fremmede og fremmedartede land. Han fortalte, hvordan han en af de første dage gik en tur i byens basar. Mens han gik her, havde han en fornemmelse af, at nogen stirrede på ham. Først slog han det hen – men han blev ved at have denne følelse, og da han vendte sig om, så han en lille moské på den anden side gaden, og oppe på taget sad en mullah. Efter at de to mænd havde iagttaget hinanden et øjeblik, tænkte Enevoldsen: ”Nå, det er



altså fjenden!” Men det skulle ikke vare længe, før Enevoldsen lærte at se anderledes på de lokale muslimer, hvilket han udtrykte på følgende måde:

Det er et privilegium at være missionær, for ”missionsobjekterne,” i samme øjeblik du bliver deres nabo, bliver mere, meget mere end missionsobjekter. De bliver mennesker, som tager plads i dit sind. De bliver mennesker med hvert sit navn, hver sin personlighed, mænd med kone og børn og ambitioner, skuffelser og sejre. Og før du ser dig om, er du blevet optaget af det, der optager dem. Du er blevet nabo. Det er ikke mærkeligt, at vor Herre Jesus Kristus sammenfattede alle lovens bud i dette: Du skal elske Gud og din nabo (*Dansk Pathanmissions Blad* 1961 s. 42-47).

Vi ser hos Enevoldsen den samme transformation som hos L. P. Larsen ca. 25 år tidligere. Han lærte muslimerne at kende personligt. Han blev nabo. Og han blev tvunget til at reflektere over evangeliet i lyset af den kultur og den tro, som omgav ham. Ikke at han på nogen måde blev synkretist eller relativist. Men han måtte erkende, at kristendommen ikke er statisk. Opstandelsen er på sin vis ikke historisk. Opstandelsen sker her og nu, hvor Kristus træder ind i det nulevende menneskes historie og tiltaler dette menneske.

Dette skinner frem i en oplevelse, han havde sammen med to kolleger i påsken 1961, hvor de valgte at vandre ud i bjergene fra landsby til landsby. Da de tre missionærer skulle overnatte hos en lokal khan i en landsby udspillede følgende scene sig:

Vi fortæller om langfredag og påskedag .... Og vi synger langfredags- og påskesalmer under andægtig lydhørhed. Og vi fortalte om den kristne gudstjeneste, om oprindelsen til nadveren, udfrielsen af Ægypten, dødsenglen, lammets blod, om den sidste nat, da Jesus fejrede mindemåltidet med sin disciple og indstiftede den hellige nadver, gennem hvilken vi i dag får del i hans sejr og det evige liv. Der var ingen diskussion, ingen protest. Alle ville høre, og jeg tror, jeg kan sige, at dette var en påskegudstjeneste så god som

nogen. Sammen med tilhørerne følte vi tre missionærer menneskets magtesløshed over for livets fjender og fornemmede selv salmernes indhold og i de skriftord, vi læste, den befrielse, som rækkes os i evangeliet om Golgata og påskemorgen (Bredvig 1998:30).

I 1962 kom Enevoldsen ind i et tættere og formaliseret samarbejde med muslimer, idet han blev tilknyttet Pushto Akademiet i Peshawar, der er en akademisk institution, der havde et særligt fokus på pathanernes sprog og kultur. Dermed blev der indledt et frugtbart samarbejde, som bl.a. resulterede i udarbejdelsen af en grammatik til pushto-sproget, *An Introduction to Pakhto* (1968).

Samarbejdet med Pushto Akademiet førte desuden ind i et stykke direkte missionsarbejde, hvor aktørerne var både den kristne missionær og lærde muslimer. Det drejede sig om en videnskabelig oversættelse af Det nye Testamente. Det blev et meget langstrakt arbejde, som kom til at strække sig over en lang årrække. Arbejdet foregik på den måde, at Enevoldsen foretog den sproglige grundoversættelse fra græsk til pushto. Herefter sendtes teksten til flere lærde pathanere (muslimer), der gennemgik oversættelsen og kom med deres forslag til den præcise formulering på pushto. Gennem fælles konferencer om den mest korrekte forståelse af teksten skabtes således en oversættelse, hvis frembringelse i høj grad skyldtes muslimske lærde. Dialogarbejde på højt plan, hvorved begge parter fik et dybt kendskab til hinandens tro og kultur. Oversættelsen blev først færdig flere år efter, at Enevoldsen var vendt tilbage til Danmark for at arbejde som sognepræst.

## **Partnere i mission**

Som vi har set ovenfor, var det 19. århundredes mission præget af envejskommunikation fra Vesten mod Asien/Afrika. Verden var reelt delt i to store koncentriske cirkler. Det var den indre ring, som var Vesten, der var centrum. Det var her, historien formedes. Det var herfra initiativerne udgik. Det var Vesten, der besad dynamikken og de dynamiske pile gik herfra ud i den ydre cirkel, Asien/

Afrika, der var Vestens interessesfære, hvor Vestens religion og kultur blev kopieret - civilisationen. Selv Vestens teologiske uenigheder og konfessioner kopierede man, skønt disse uenigheder ikke havde bund i den nye verden. 1884 holdt stormagterne en konference i Berlin uden deltagelse af repræsentanter fra Afrika. Her deltes det afrikanske kontinent mellem de europæiske stormagter. Fire år senere blev der holdt en tilsvarende stor missionskonference i London, hvor man tilsvarende fordelte de afrikanske og asiatiske landeområder mellem de store protestantiske missioner. Som eksempel kan nævnes, at da Dansk Pathanmission begyndte sit selvstændige arbejde i det nordvestlige Pakistan, skulle man først søge tilladelse hos det britiske Church Missionary Society (CMS), fordi Peshawar og omegn tilhørte dette selskab. Og danskerne skulle forpligte sig på, at hvis deres mission førte til dåb, måtte de lade de nydøbtes medlemskab overgå til CMS. Først mange år senere fik danskerne lov at danne egne menigheder ud fra deres mission.

Første Verdenskrig ændrede en del ved verdens magtbalance, og det blev beseglet endegyldigt efter Anden Verdenskrig. Man har ofte sagt, at Anden Verdenskrig hverken havde vindere eller tabere. Omvendt kan man også sige, at med Anden Verdenskrig tabte Vesten til Den Tredje Verden. Vesten var efter 1945 ikke længere historiens herrer. Det samme gjaldt inden for missionen. Kolonierne faldt ændrede samtidig missionens struktur.

Da Det Internationale Missionsråds medlemmer mødtes første gang efter Anden Verdenskrig i 1947 i den canadiske by Whitby, var dagsordenen den nye verdensorden i mission, og man formulerede en ny missionsstrategi med ordene partners in obedience. Det betød, at initiativet nu ikke længere entydigt gik fra Vesten mod Asien/Afrika, men at man var sat i et fællesskab, hvor man var udleveret til hinanden.

Det var ikke uden betænkelighed fra Vestens kirker og missionselskaber, at man gik ind i denne diskussion. Det var her, man havde pengene, og fra Vestens side havde man ikke lyst til at slippe kontrollen over de unge kirker. For en forudsæt-

ning for at tale om dette samarbejde var først og sidst en anerkendelse af, at de unge kirker var selvstændige kirker.

Det blev danskeren Erik W. Nielsen, der som studiesekretær i Det Internationale Missionsråd, kom til at lede arbejdet med at udarbejde den nye partnerskabsteologi. For Erik W. Nielsen var mission meget mere end at udsende missionærer. Mission var at deltage i og medvirke til at løse de unge kirkers problemer. I den forbindelse understregede han, at det var den kristne menighed, der var den missionerende faktor. Mission var ikke reduceret til, om der var udsendte missionærer eller ej. Den missionerende faktor i Asien og Afrika var selve den lokale kristne menighed i hele dens sammenhæng. Der kunne være tale om en svag lokal kirke, fortvivlende svag og kristeligt set usikker, hvor det kunne være vanskeligt at finde kvalificerede mennesker til at bære ansvaret i ledelsen af institutioner og kirkeforfatninger. Men ikke desto mindre, påstod Erik W. Nielsen, var det denne menighed, der var den missionerende faktor. Den udsendte missionær er placeret i denne menigheds fællesskab. Missionærens vidnesbyrd og gerning er en del af netop denne menigheds vidnesbyrd. Missionæren må bære vidnesbyrdet sammen med den lokale menighed. Den enkelte kristne – også den udenlandske missionær – står som kristen i menighedens fællesskab. Missionæren og den lokale kristne er intet i sig selv.

Erik W. Nielsen påpegede, at problemet var, at vi i missionsarbejdet fra Vesten ikke til fulde har forstået betydningen af den kristne menighed i dens radikalitet, og han konkluderede, at det måske er det vanskeligste krav til en missionær, ikke blot at overlade magten til den unge kirke, men at gå ind under dens lydighed mod evangeliet, at stå i dybeste alvor i det fællesskab, netop denne kirke repræsenterer, som den uvidende og ufuldkomne.

## **Afslutning**

Vi set på nogle få eksempler på, hvorledes kulturtænkningen har påvirket danske missionærers teologi. Der kunne have været nævnt mange flere. Der kunne have

været nævnt en Anna Bramsen i Pakistan eller en Anne Marie Pedersen i Sydindien, der indgik i et nært fællesskab med Gandhi og Sadhu Sundar Singh. For generelt gælder det, at missionærerne ikke har kunnet virke uden at blive tiltalt af den kultur, man levede i, og reflektere forståelsen af evangeliet i det lys, som den stedlige kultur stillede dem over for.

## Litteratur

Bredvig, Keld m.fl. (red)

1998 *Religions- og Kulturmøde. Jens Enevoldsens virke blandt pathanerne 1958-1972*. Herning: Poul Kristensens Forlag.

Larsen, L.P.

1927 ”Det blivende i det gamle Indien”. *Liselundbogen 1927*, s. 64-87.

1928 ”Kristen Mission og Proselytmageri. Til Selvprøvelse”. *Liselundbogen 1928*, s. 51-66.

Nielsen, Harald

2005 ”L. P. Larsen og hans arv. En dansk teolog i Indien”. I K. E. Bugge m. fl. (red.), *Det begyndte i København*. Odense 2005, s. 243-247.

2005 *Tålmodighed forpligter. 9 kapitler af Danmissions Islamhistorie*. Frederiksberg: Unitas Forlag.

2012 *Erik W. Nielsen – og hans bidrag til efterkrigstidens missionsteologi*. Frederiksberg: Dansk Missionsråd.

---

*Harald Nielsen, f.1946, cand. theol. 1975 (Aarhus), sognepræst i Viby J. 1975-1983, forstander Løgumkloster Højskole 1983-1996, generalsekretær i Det Danske Missionsselskab 1996-2002, derefter leder af Danmissions dialogarbejde frem til pensionering 2010. Studerer nu DMS's historie med henblik på udgivelse af en samlet fremstilling af DMS's historie fra stiftelsen i 1821 frem til sammenlægningen i 2000 med Dansk Santalmission. Har bl.a. udgivet ”Samtalen Forpligter – 9 kapitler af Danmissions Islamhistorie” (2005), ”Erik W. Nielsen – og hans bidrag til efterkrigstidens missionsteologi” (2012). Forbereder lige nu en biografi om dansk missions fader, Bone Falck Rønne, som udkommer i slutningen af 2014.*

## En missionærs erfaringer i mødet med den lokale kultur

Af Flemming Hansen

*Tanzaniernes billede af missionæren er, at det er en, der altid har travlt med sine mange gøremål, og ofte så travlt, at han eller hun ikke har tid til at sætte sig ned og lytte til, hvordan tanzanierne oplever deres liv. På baggrund af arbejdet med sin PhD-afhandling og samtaler med tanzaniere, mens han i år var gæsteunderviser på en bibelskole i Tanzania, tegner forfatteren et billede af luthersk kristendom – som levet liv - i den lokale kultur. Dåb og tro spiller en rolle, lige som også et moralsk liv og en kristen begravelse. Men helt centralt står den opfattelse stadig, at hvis de hjælper sig selv, så vil Gud hjælpe dem. Selvhjælpen består både i at bidrage til frelsen med gode gerninger og i at sørge for, at livet bliver så godt som muligt fx ved at søge hjælp i den traditionelle religions medicin. Hvis det skal lykkes en missionærer at formidle det suprakulturelle evangelium, er det imidlertid af afgørende betydning, at de møder tanzanierne der, hvor de er, lytter til dem og prøver at forstå deres livsverden.*

Nærværende artikel skrives, dels med udgangspunkt i min PhD-afhandling *Mission, Church and Tradition in Context* (Hansen 2005), dels med afsæt i et mangeårigt engagement som underviser af evangelistelever og præstestuderende i Tanzania. Faktisk skrives artiklen, mens jeg i otte uger gæsteunderviser på en luthersk bibelskole i Kiabakari i det nordlige Tanzania.

Erfaringer kan jo både være personligt oplevede og kan være blevet delt med en, sådan som det sker i det evangeliserende kulturmøde. Evangeliserende, fordi netop en missionærs erfaring sker under arbejdets fortegn – arbejdet med på den ene eller anden måde at viderebringe evangeliet. Jeg vil i denne artikel komme med nogle personlige erfaringer, men også erfaringsudveksle på den måde, at jeg

lader en del af mine lokale lutherske medvandrere komme til orde og fortælle, hvordan de – set med deres øjne – dels har oplevet mødet med den europæiske missionær, dels forstår luthersk kristendom, som den leves og opleves lokalt.

## **Forudsætninger for at mødes**

Da jeg i januar 1987 efter tre måneder på sprogskole i Tanzania begynde at undervise på en luthersk bibelskole, kunne jeg næsten intet swahili. Jeg skrev mine undervisningslektioner ordret ned, men kunne ofte, når jeg stod og læste op i klassen, ikke huske, hvad alle ordene betød. Elevernes udbytte af denne undervisning var selvsagt minimalt, hvad de da også 10 år senere var villige til at indrømme over for mig. Lokal kultur anede jeg intet om. Absolut intet.

Men sindet var åbent, og efterhånden fik de lært mig mere og mere. Det talte sprog er en vigtig indgang til mødet med den lokale kultur. Det tog mig lang tid; men efterhånden blev det bedre. Nu i 2013 påstår folk her, at mit swahili er godt; selv synes jeg stadig, at der mangler meget. Når jeg lytter til nyligt ankomne europæere, der prøver at tale sproget, kan jeg dog godt høre, at jeg er kommet et stykke af vejen ...

Tillid er dog også vigtig, og den opbygges bl.a. ved at tiden går, mens man er sammen. Den opbygges også ved en øget og gensidig interesse i hinandens forhold. Når jeg ser tilbage, ved jeg ikke, hvornår de lokale kristne rigtig begyndte at vise *mig* tillid. Måske da de begyndte at sige mig imod og også skælde mig ud. Med tillid har også noget med magt at gøre. Jeg blev vist langt større tillid, da jeg kom tilbage for at lave research til min PhD, end jeg var blevet vist på noget tidspunkt i mine 10 år i Ulanga, hvor jeg arbejdede mest. Nu havde jeg nemlig ingen formel magt, som jeg havde de mange år som bibelskoleleder, hvor jeg kunne vende tommelfingeren op eller ned i sager om fx optagelse og/eller hjemsendelse af elever. Nu var jeg bare medmennesket, som de havde tillid til, fordi jeg havde levet og arbejdet der i dalen i mange år.

Kultur er jo mange ting, men har jeg som missionær *mødt* den lokale kultur?

For så vidt som kultur er mennesker, har jeg selvfølgelig. Paul Hiebert definerer kultur som “the more or less integrated systems of beliefs, feelings, values and worldview shared by a group of people and communicated by means of their systems of symbols” (Hiebert 1995:37). I det lys kan jeg jo godt spørge mig selv, hvor meget jeg egentlig har mødt den lokale kultur. Men på den anden side, der, hvor den personlige erfaring ikke strækker til for at kunne sige, at mødet reelt har foregået, der lægger folks tillidsfulde fortællinger til mig så de mil til, som jeg ikke selv har magtet at kunne gå. Derfor vil jeg nu tage mine læsere med på de mil, jeg ikke selv kunne gå i mødet med afrikaneren, og lade ham fortælle, hvordan han langt på vej har oplevet mødet ... og det møde har til tider været temmelig frustrerende for ikke at sige ydmygende, når man hører sig selv og sine kolleger beskrevet.

### **Missionæren, den fremmede**

Ham, der har travlt; altid har travlt. I hvert fald langt de fleste af dem. Byggeri, undervisning, forberedelse, planlægning, prædiken. Og, som en ældre medvander sagde, ”du kan ikke lære konteksten at kende uden at bruge *tid* med folk i *deres huse*.” Jordemødre og til dels evangeliserende missionærer har gjort det. De fleste andre insisterer bare på, at de kender konteksten.

Men hvem af dem har været med, når Satan-trommerne buldrede fredag aften? Eller når angsten for at blive straffet af forfædrene for ikke at have levet op til deres bestemmelser fik en til at ofre til dem? Eller når angsten for at få kastet en forbandelse på sig af naboen, som går for at være troldmand, snørede livet sammen? Eller når sygehuset nok kunne give en klinisk begrundelse for sygdommen og dødsfaldet, men ikke som den lokale sandsiger kunne fortælle, *hvorfor* hun fik den?

Samtidig ser det jo ud til, at missionæren selv bruger traditionel *uchawi*-medicin. Hvad skal han ellers bruge alle de blomster til, han har rundt om sit hus? Og hvorfor tog han hjem, kort efter at babyen blev født? Han turde åbenbart ikke give den beskyttende medicin her, hvor folk kunne se det, men måtte tage



til Danmark for at gøre det. Og bibelskolelæreren sætter jo blomster på sin fars grav hvert år på faderens dødsdag. At den lokale *uchawi*-medicin ikke bed på ham, skyldes sikkert, at han kommer fra en anden stamme. Derfor virker det lokale ikke på ham, selvom det blev prøvet flere gange.

Han prædiker godt, men det er som om prædikenen ikke har fat i det reelle liv. Han siger, at *uchawi* nok eksisterer, men ikke skal adlydes, men når nu amuletterne virkelig beskytter? Og han er heller aldrig af naboerne blevet tvunget til at deltage i et genuint hedensk ritual hos den lokale store troldkvinde for igennem dette ritual at få den trolddomskunst fjernet, som mine naboer påstod, at jeg var i besiddelse af.

... når mine vedvandrere fortalte mig disse ting, blev jeg tit beskæmmet. Hvorfor viste jeg ikke noget mere om dette på forhånd? Og hvorfor havde jeg så travlt, når jeg i stedet skulle have siddet stille og rolig og lyttet mig ind på disse ting?

## **Luthersk kristendom**

Mange missionærers fornemmeste opgave har i mange år på den ene eller anden måde været at forkynde evangeliet om Jesus Kristus til tro og efterfølgelse. Men hvad er evangeliet, hvad er luthersk kristendom egentlig, når medvandreren aldrig har gået på bibelskole, men har levet et praktisk kristenliv i mange år i sin landsby? Her taler vi altså ikke om dogmatik og læresætninger, men om levet liv.

Og tanken kommer: Gid jeg kunne sætte mig sammen med de mange kirkegængere igen. Dem jeg så ofte har prædikeret for uden helt at vide, hvad deres opfattelse af troen var. Sammen ville vi så italesætte deres liv og kristendom og de spørgsmål, dette liv og denne kristendom stiller. Og sammen ville vi lytte til bibelens tale. For den er jo ikke tavs og uvidende om disse ting. Da jeg på den sidste dag på min PhD-researchtur i 2003 prædikede i en større kirke, prædikede jeg over et 'vers' fra Det Gamle Testamente, der talte om at hjælpe sig selv som

en del af Guds mening med mit liv. Der blev lyttet forbavset, men også virkelig intenst. Efter ti minutter på prædikestolen måtte jeg indrømme, at verset ikke findes, og i stedet begyndte jeg at prædike over Ef 2,8-9. Sjældent har jeg oplevet så lyttende en forsamling. For her stod jo en europæer, der, jf. nedenfor, tog deres hverdag alvorligt – ved at kende den og ved at relatere den til bibelens tale.

For hvordan ser luthersk, dagligdags kristendom egentlig ud, når den fuldstændig subjektivt fortælles mig af en del af mine medvandrere? Den har både elementer, som jeg kendte hjemmefra – og helt nye elementer.

*Dåben* er selvfølgelig et konstitutivt element. Det er stort set alle enige om. Nogle vil så sige, at dermed er alt på plads, og egentlig behøver man ikke tænke mere på det. Evigheden hos Gud er sikret. De fleste 'erkender' dog, at der hører meget mere til, tro for eksempel.

Men hvordan defineres *tro*? Nogle tænker meget frygtsomt om det, for hvornår er Gud egentlig tilfreds med min tro? Tro er her mest tænkt i præstationskategorier. Andre vil definere tro som tillid – den eller det, man viser tillid til og holder sig til, når livet gør ondt. Egentlig er det meget simpelt. Går man til Gud eller til den traditionelle doktor, *the diviner*, når der er problemer? Tro handler også noget om selve indholdet i kristendommen. Det kan nemlig først og fremmest handle om fremtiden i Himlen, men det kan jo også i mindst lige så høj grad handle om nutiden. Tro er en vanskelig og meget subjektiv størrelse.

Det kan man ikke i samme grad sige om det næste konstituerende element i nutidig luthersk kristendom. Det er nemlig både håndgribeligt, nagelfast og meget praktisk. Det handler om forholdet mellem selvhjælp og Guds hjælp.

Selvom ingen lige præcist kan sige, hvor det står, finder vi nemlig i Det Gamle Testamente følgende vers "Gud siger 'Hjælp dig selv, så skal jeg hjælpe dig'. Du kan ikke bare alene regne med Gud" (swahili: *Mungu anasema 'Ujisaidie nami nitakusaidia' . Huwezi kumtegemea Mungu peke yake*). Første gang jeg rigtig hørte det, troede jeg simpelthen ikke på det, men jeg har i skrivende stund fået

det bekræftet for mindre end en uge siden af nogle lutherske kvinder, som jeg havde noget samtaleundervisning med efter en gudstjeneste i en lille landsby langt ude på landet. 'Dogmet' har store implikationer for liv og gudsforhold. Det knuser enhver tanke om, at mennesket er dybt fortabt i sig selv og intet kan udrette overfor Gud. Tværtimod er det Gud-villet og velbehagelig, dels at bidrage til frelsen med gode gerninger, dels at gøre det, der står i ens magt, for at livet kan blive så godt som muligt. At gå til den traditionelle doktor og få stillet diagnose og få behandling er efter Guds vilje, selvom denne doktor uden tvivl handler under satanisk inspiration. For det er livsbevarende og en del af den kristnes part af arbejdet. At kirkens lære og dens præster siger nej til det, er dybest set uforståeligt, for på denne måde konflikter de jo med Gud selv, men det kan ordnes ved at bekende sine 'synder' for præsten og få tilgivelse.

Derfra er det ikke så svært at forstå de næste to konstituerende elementer i luthersk kristendom. Et *moralsk godt liv*, som Gud og mennesker kan være tjent med, og *regelmæssig kirkegang*, hvor højdepunktet i gudstjenesten er syndsforladelsen, hvor tavlen så at sige viskes ren for det, som det alligevel ikke helt lykkes at leve op til.

Det sidste konstituerende punkt er en *kristen begravelse* med kirkelig betjening. Dette er for mange den sikre billet til Himlen. Men denne begravelse kan visse steder kun blive dem til del, som i dødsøjeblikket ikke er i kirketugt. Medvandrere har fortalt om fortvivlede efterladte, som presser præster til at fortage en begravelse, selvom den afdøde egentlig ikke er berettiget til det. Andre steder bliver de kirkeligt begravede – om end kun med en 'halv' liturgi.

Denne beskrivelse af luthersk, dagligdags kristendom er ikke på nogen måde karikeret, men den er heller ikke dækkende for alle mine medvandrere. Flere af dem beretter om en dyb afhængighed af Kristus og en meget helt igennem positiv bibelbundet kristendom med stor daglig afhængighed af Guds nåde og af syndernes uforskyldte tilsigelse for Jesu skyld. De andre beretninger kommer bare til at fylde meget i min bevidsthed, fordi de fleste elementer er så fremmede

for mig; jeg har hverken mødt dem i min børnelærdom, i min bibel eller i mit studie. Men i mine medvandreres kontekst fylder de rigtig meget for mange mennesker, der definerer sig selv som lutherske kristne.

## **Medvandreren verdensbillede**

Når jeg derfor som noget af det sidste her vil prøve at sige lidt om min medvandrers verdensbillede, må jeg bare konstatere, at det er meget anderledes end mit. For det første oplever han – på godt og ondt – en bundethed til slægten og omgivelserne i øvrigt, som jeg slet ikke kender fra min i øvrigt velfungerende danske familiesammenhæng. Jeg genkender godt det som kristen at leve i en kontekst, hvor der tages uhyre lidt hensyn til mine værdier. Men jeg bliver slet ikke på samme måde som han presset til at deltage i disse ting. Min evt. ikke kristne families ve og vel er ikke afhængig af, at vi sammen ærer forfædrene ved hjælp af kendte ritualer. Og de er ikke bange for, at det, at jeg ikke bruger beskyttelsesmedicin, en dag vil ramme dem. Mine naboer har aldrig – af angst for mig eller i misundelse over mig – sendt mig til troldmand, for at jeg gennem et hedensk og ydmygende ritual skulle slippe af med en påstået trolddomskunst. Omend min medvandrers langt på vej personligt har forladt denne vej, så lever han dog hele tiden i presset fra naboer og familie.

Det kunne også godt se ud, som om det gamle stadig har fat i ham, jeg vandrer med. For det har godt fat i dem, han lever sin hverdag med. De løser jo stadig de dagligdags problemer og udfordringer sammen med deres familier; noget ved ritualer, men i endnu højere grad ved aktivt at bruge fx medicin, dels til at beskytte sig, dels til at fremme det positive i deres liv. Når så ydermere dogmet om selvhjulpethed har så godt fat i mange i kirken, ja, så er skridtet til at løse dagens problemer ved hjælp af traditionelle midler faktisk ikke ret stort.

Han kommer trofast i kirken og er overbevist om, at det, sammen med de andre ting, som blev nævnt ovenfor under afsnittet om luthersk kristendom, i sidste ende nok skal gøre, at han kan se frem til et liv i Himlen sammen med Herren. Men for mig ser det ud, som om han lever i en slags parallelstruktur med sit liv.

Det traditionelle løser de dagligdags problemer for ham, kirken løser evighedsproblemet for ham. Han kæmper med det; men det er ikke nemt. Livet skal jo leves i den kontekst, det aktuelt er i ...

## Hvad gjorde denne medvandring ved mig?

Meget! Men ikke mere end at jeg, når jeg nu igen sidder her i tropevarmen og filosoferer over, at jeg faktisk under hele mit nuværende ophold har haft så travlt med at forberede mine tolv ugentlige undervisningstimer, at der faktisk ikke blev tid nok til at *lytte* til mine medvandrere her. Faktisk har jeg hørt mest om den spændende afrikanske hverdag, når jeg har drukket te og spist middagsmad med mine husfolk. Men både husfolkene og elevernes beretninger har dog til fulde bekræftet mig i, at det billede, jeg for ti år siden fik tegnet af mine medvandrere og informanter, desværre (kan jeg jo ikke lade være med at tænke) stadigvæk er sandt. Jeg må nemlig indrømme, at jeg, når jeg nu her i Afrika har læst dele af min afhandling igennem igen, til tider har haft svært ved at tro på det, som jeg selv har skrevet. Frekventerer de stadig medicinmændene m/k? De kan da ikke stadigvæk tro på 'dogmet' om at hjælpe Gud, sådan at han vil hjælpe os. Men jo, disse ting bæres stadig frem med stor styrke af det *levede* og *oplevede* liv her.

Får jeg lov til at komme til Tanzania igen, vil jeg minde mig selv om at være endnu mere til stede. Kun den, der reelt er til stede, og gennem det viser tillid, får reelt vist tillid – og dermed givet indsigt! Kun der bliver der et sandt møde med den lokale kultur. For det handler ikke først og fremmest om, at to kulturer skal mødes. Det handler om, at jeg, den fremmede, møder afrikaneren der, hvor han synes, han er. Lytter og prøver at forstå ham – og dermed så får nogle hjælperedskaber, når jeg prøver at formidle det *suprakulturelle* evangelium til ham ...

Burde medvandrerens vidnesbyrd have fået missionæren, mig, til at miste modet? Nej, det tror jeg ikke – og jeg sidder jo rent faktisk nu igen på det afrikanske kontinent. Dels lytter jeg jo trods alt stadig, og dels kan jeg jo *også* høre, at på trods af mange og store vanskeligheder i kulturmødet, så har evangeliet – i al

sin kraft og i al sin svaghed – slået rod i Afrika. Og på trods af alt, så står missionsbefalingen der jo også stadig ”Gå ud og gør *alle* folkeslag til mine disciple, idet I døber dem og lærer dem ...”

## Litteratur

Hansen, Flemming

2005 *Mission, Church and Tradition in Context. Emic Perspectives on the Encounter and Tension between Traditional Bena Religion and Lutheran Christianity in Ulangu, Tanzania*. Aarhus: PHD dissertation, Faculty of Theology, University of Aarhus (kan downloades fra [www.flemminghansen.net](http://www.flemminghansen.net)).

Hiebert, P. G., og E. H. Meneses

1995 *Incarnational Ministry. Planting Churches in Band, Tribal, Peasant, and Urban Societies*. Michigan: Baker Books.

---

*Flemming Hansen, f. 1955, cand. theol. og PhD, var missionær for Luthersk Mission i Tanzania 1986-98, og er i dag frimenighedspræst i Aroskirken i Århus samt pendlermissionær i Tanzania.*

## Omvendelse, kultur og synkretisme: Kontinuitet og diskontinuitet i sydindisk pentekostal kristendom

Af Jonas Adelin Jørgensen

*Mens missiologer i analysen af omvendelser fokuserer på diskontinuiteten, har antropologer en tendens til at fokusere på kontinuiteten. If. missiologer udtrykker de omvendte deres nye teologiske forståelse i kulturelle former, således at det kristne indhold strukturerer den kulturelle form, mens antropologer forstår omvendelse som en form for synkretisme, hvor den traditionelle religion forbliver den fundamentale værdi, der strukturerer forståelsen af kristendommen. I et case-studie i sydindisk pentekostal kristendom diskuterer forfatteren problemstillingen om kontinuitet og diskontinuitet i omvendelsen, med et særligt fokus på diskussionerne om gulds betydning i traditionel sydindisk kultur og i pentekostal kristendom. Forfatteren konkluderer, at de beskrevne omvendelseserfaringer hverken kan forstås udtømmende ud fra en antropologisk diskontinuitets- eller en missiologisk kontinuitetstænkning, men at der er "tale om en dynamisk interaktion og nyordning af kulturelle forståelser og erfaringer ud fra pentekostal kristendom".*

Missionærer har altid været stærke agenter i forhold til kulturforandring for både individer og grupper, og mission har altid sigtet på at introducere nye muligheder og forandre menneskers skæbner. En forskel på et kristent missiologisk perspektiv og et sekulært socialantropologisk perspektiv er, hvor vidt omvendelse bliver til som resultat af en i sidste ende transcendent årsag – Ånden. Men der er også mange fælles anliggender, fx at forstå, hvordan individuel omvendelse former erindringer og social transformation, og hvad der egentlig forandres i omvendelsesprocessen. Med andre ord kunne vi sige, at omvendelse i en vis forstand handler om kontinuitet og diskontinuitet.

Denne artikel diskuterer emnerne omvendelse, synkretisme og kultur gennem et casestudie i sydindisk pentekostal kristendom. Artiklen fokuserer på omvendelsesberetninger og på diskussionerne omkring guld, som spiller en stor rolle i traditionel sydindisk kultur, og som i pentekostal kristendom er omdiskuteret og ambivalent. Gennem en systematisering af diskussionerne blandt de omvendte argumenteres for, at omvendelse indeholder både kontinuitet og diskontinuitet, og at det er nødvendigt at skelne mellem det retoriske og funktionelle plan i omvendelsesberetningerne for at forstå dynamikken mellem omvendelse og kultur og for at forstå den rolle, som synkretisme spiller som kulturel og religiøs proces.

### **Missiologi indenfor kulturtænkningen**

Selve det moderne begreb og ideen om en 'kultur' stammer fra socialvidenskaberne. På trods af en lang række definitioner af hvad 'kultur' er, så indebærer begrebet normalt tre elementer: a) adfærd; b) viden; c) materielle objekter (Goodenough 1996:292). På det mest fundamentale plan beskriver begrebet kultur således den deling, der er nødvendig, for at et socialt system kan fungere både på det fænomenale og det ideale plan. Kultur kan derfor siges at mediere erfaring gennem socialisering og gennem et bestemt sprog og bestemte symboler.

Ifølge den såkaldte symbolske forståelse af kultur (Clifford Geertz, Victor Turner, Mary Douglas) så er kultur det fælles (det 'almindelige' i den gamle forstand af ordet), som gennem et integreret system af kulturelle symboler, adfærd, viden og materielle objekter fungerer som en grammatik for livet. Det kulturelle mønster og det sociale livs love kommer til udtryk gennem sociale handlinger og er specielt manifest i centrale kulturelle symboler så som ritualer og religiøs tro. Inden for en anden retning i antropologien, den såkaldte strukturalistiske antropologi (Claude Levi-Strauss, Edward Evans-Pritchard), står værdiaspektet stærkt i forståelsen af kultur. Især Louis Dumont, som er kendt for sit arbejde med kastesystemet i Sydindien, har argumenteret for, at kultur ikke kun er symboler, adfærd, begreber og objekter, men at kultur mere fundamentalt er de



værdier, som strukturerer forholdet mellem disse ting. Ifølge både den symboliske antropologi og visse former for strukturalistisk antropologi kan religion siges at være en kulturs primære måde at give udtryk for værdier og verdenssyn i det bredere kulturelle system, og er derfor en central faktor og en fundamental værdi i udformningen af adfærd og erfaring.

Mærkeligt nok har der i antropologien indtil for nyligt ikke været noget stort fokus på kristendom og kristen mission. Den amerikanske antropolog Joel Robbins har forklaret dette med de grundlæggende antagelser om kultur indenfor disciplinen: antropologien studerer kontinuitet og ikke diskontinuitet (Robbins 2007). Når kristne med henvisning til kristen teologi hævder erfaringer af omvendelse og diskontinuitet, så har antropologien en tendens til at fokusere på kontinuitet og modstand mod det nye kristne meningssystem. På denne baggrund argumenterer Robbins ligefrem, at den antropologiske negligering af kristendommen er ”aktivt produceret” (Robbins 2007:10). I forhold til studiet af omvendelse og synkretisme indebærer dette ifølge Robbins, at antropologer generelt forstår forholdet mellem missionærernes kristendom og de omvendte som ’krypto-religion’. Med det udtryk sigter han til en forståelse af omvendelse, som siger at folk ganske vist omvender sig med hjertet, men i realiteten har omvendelsen sin grund i tvang, enten i den koloniale situation og dens repræsentanter i missionærerne, eller fordi de omvendte er blevet bestukket med materielle goder eller medicin. For det antropologiske perspektiv er konklusionen derfor, at de omvendte spiller med på missionærernes spil, så længe de har gavn af det, men at den traditionelle religion hele tiden lever videre ’neden under’ som ’krypto-religion’. Omvendelsen er med andre ord kun tilsyneladende (Robbins 2011:411), og resultatet er en form for synkretisme, som viser hvordan kristendommen og traditionel religion eksisterer parallelt side om side (eller over-og-under hinanden), og at traditionel religion forbliver den fundamentale værdi, der strukturerer forståelsen af kristendommen.

En række missiologer fra både romersk-katolsk og protestantisk baggrund har i deres arbejde med at forstå kristendommens udbredelse og forandring trukket

på den socialvidenskabelige kulturtænkning, vel at mærke uden at følge antropologien i forhold til konklusionerne omkring synkretisme og krypto-religion. Jeg tænker her på katolikken Louis Luzbetak og protestanterne Charles Kraft, Paul Hiebert, Alan Tippett og Darrell Whitemann. Fælles for disse missiologer er, at de indgående har diskuteret forholdet mellem kultur og evangelium, og at de ser det som forholdet mellem en kulturel form og et teologisk indhold. Fx kan Tippett tale om ”evangeliets essentielle super-kulturelle kerne” og de mange forskellige kulturelle former, som denne kerne kommer til udtryk igennem (Tippett 1975a:14). Tippett ser både farer og muligheder i de forskellige kulturelle udtryk for kristendommen. På den ene side er der mulighed for en genuin kulturelt formet lokal kristendom, men på den anden side er der samtidig fare for ”tragisk manifestation af synkretistisk tilbedelse, en Christopaganisme, mere animistisk end kristen, fordi tænkning og ritual er animistisk” (Tippett 1975a:17). På lignende måde har Kraft i *Anthropology for Christian Witness* (Kraft 1996) talt om forholdet mellem synkretisme og kontekstualisering og fremhævet, at den eneste legitime mulighed for forholdet mellem kristendom og lokal kultur er forholdet mellem ’lokale former’ og ’kristen mening’ (Kraft 1996:377). En fælles forudsætning for denne gruppe af missiologer, der alle relaterer sig til kulturtænkningen, ser således ud til at være et analytisk skel mellem mening og form, mellem kristent indhold og kulturelt udtryk. De fremhæver alle, at den vellykkede synkretistiske proces på et kulturelt niveau er der, hvor den kristne mening strukturerer det kulturelle udtryk. Den metodiske og teologiske løsning på det potentielt problematiske forhold mellem kultur og evangelium er ifølge denne tankegang derfor en ’dynamisk ækvivalens’ på tværs af kulturelle udtryk, hvor den kristne mening finder et ækvivalent kulturelt udtryk.

Den følgende case med omvendelse til sydindisk pentekostalisme problematiserer både den antropologiske forståelse af omvendelsens umulighed og krypto-religion såvel som den missiologiske forståelse af løsningen på det synkretistiske problem med en dynamisk ækvivalens. Det følgende casestudie af omvendelse og guld i sydindisk pentekostalisme, og den problematiske kontinuitet og

diskontinuitet, som omvendelsen indebærer i forhold til kulturelle symboler, tydeliggør efter min mening, at der er værdifulde indsigter både for antropologi og for missiologi i forståelsen af den lokale synkretistiske proces, som den kommer til udtryk i de omvendtes erfaringer.

## **Synkretisme: Kontinuitet og diskontinuitet i omvendelse og kultur**

Et område, hvor diskussionen om forholdet mellem evangelium og kultur indsnævres og fokuseres på en frugtbar måde, er i forhold til omvendelse og synkretisme, diskontinuitet og kontinuitet.

Fra socialantropologisk side har den tidligere nævnte amerikanske antropolog Joel Robbins i artiklen ”Continuity thinking and the problem of Christian culture” (Robbins 2007) set nærmere på den diskontinuitet, som kristendommen kræver af konvertitter. Robbins påpeger, at den hurtigst voksende form for kristendom – pentekostalisme – kræver diskontinuitet i forbindelse med konversion, et ”total break with the past”. På det retoriske niveau er der tale om en negativ praksis, en dæmonisering af fortiden, som legitimerer bruddet, og denne negative erindring om fortiden bliver fortolket som en Åndens gave. Denne retorik forhindrer dog ikke pentekostale konvertitter i på et funktionelt niveau at fortsætte en religiøs praksis, som kendes fra mange former for folkereligiøsitet – eksorcisme, profetisme, ekstaser og helbredelser. Men det er, som sagt, den retoriske diskontinuitet snarere end den funktionelle kontinuitet, som er i fokus for pentekostale konvertitter.

Et forsøg på teoretisk at forstå omvendelsens kontinuitet og diskontinuitet i et kulturperspektiv har længe haft gennemslagskraft i visse dele af missiologien. Et eksempel på dette ville være den tidligere nævnte australske antropolog og missiolog Alan Tippett, som i artiklen ”Conversion as a Dynamic Process in Christian Mission” (Tippett 1977) argumenterer ud fra en funktionel forståelse og forsøger at udvikle en omvendelsens taksonomi. Tippett skelner mellem en ”basic advocated belief” fra missionærens side – en slags evangeliets kerne – og

de kulturelle lag af autoritetsstrukturer og livsformer, som ligger uden om denne kerne, og som missionæren må skrælle af og den omvendte selv påføre igen. Tippet konkluderer:

For the missionary advocate this signifies that *religious rites and forms, which fit such a frame of reference, have more likelihood of finding permanent acceptance than those which are of foreign character*. This is partly because they are more symbolically meaningful, and partly because they are accepted as functional substitutes. ... I think we have a principle here: *for any religious conversion to be permanent its new structure should both meet the needs of the converts and operate in meaningful forms*. It is thus that the new indigenous religion is born (Tippett 1977:211, kursiv i original).

Med andre ord så er den diskontinuitet, som evangeliet introducerer på det individuelle niveau, ikke ensbetydende med, at det, som er symbolsk eller funktionelt effektivt, ikke skulle inkorporeres på det kulturelle niveau, i kristent socialt liv. Videre argumenterer Tippet, at kristendommen på det sociale niveau netop ser ud til at betyde kontinuitet snarere end diskontinuitet, i det mindste hvis missionen skal have succes.

Et specielt aspekt af diskussionen om kontinuitet og diskontinuitet kommer til udtryk i diskussionerne omkring visse materielle objekter i sydindisk pentekostalisme. Det materielle perspektiv har ikke spillet nogen stor rolle i missiologisk litteratur, men i de sydindiske pinsekristnes beretninger fylder det meget. Jeg tænker her specielt på guld som materiale. Jeg vil senere introducere guldets betydning i traditionel sydindisk kultur, men indledningsvis vil det være nyttigt med en mere teoretisk diskussion af materielle objekters betydning i forbindelse med omvendelse, sådan som denne diskussion har udfoldet sig indenfor antropologien, der jf. den tidligere definition af kulturbegrebet altid har haft syn for den materielle kulturs betydning i meningsdannelsen.

Oversimplificeret sagt er der to logiske muligheder: a) at materielle objekter

symboliserer en åndelig realitet (en 'symbolsk forståelse' i teologihistoriske termer) eller b) at materielle objekter bliver deres åndelige betydning (en 'realistisk forståelse' igen i teologihistoriske termer). Den amerikanske antropolog Webb Keane har i *Freedom and Fetish* (Keane 2003) arbejdet med reformert kristendom i Indonesien og introducerer i den forbindelse det nyttige begreb 'qualisign' i diskussionen om en 'symbolsk' eller 'realistisk' forståelse af materielle objekter i religiøst liv. Et 'qualisign' beskriver den egenskab, at det samme materielle objekt kan samle forskellige ideer, oplevelser og sansninger, som ellers ikke ville have haft noget med hinanden at gøre. Et qualisign er den måde, som et objekt konstituerer en oplevelse eller sansning. Keane har forsøgt at beskrive den proces, som samler billeder, tanker og oplevelser med materielle objekter. Hvordan bidrager denne forståelse af qualisign nu til diskussionen om omvendelse og kultur? Det gør begrebet ved at give en mulig forståelse af guld som materiale, symbol og oplevelse. For pentekostale kristne forbliver guld et vigtigt og kraftfuldt materiale også på trods af den 'afspiritualisering', som omvendelsen indebærer for guldet, der nu blot er et metal. Begrebet qualisign er med andre ord et brugbart begreb for at diskutere forholdet mellem kultur og religiøse oplevelser og åbner op for en forståelse af lokal levende kristendom som et 'bundt' af indhold, form og effekt.

## **Den sydindiske kontekst**

Den historiske kontekst for opkomsten af en relativt uafhængig og talstærk sydindisk pentekostalisme er kristendommens globalisering i det 20. århundrede. Men også den post-koloniale situation, hvorunder det faktum, at lederskabet i de indiske kirker er kommet på indiske hænder, har spillet en stor rolle. Den første pentekostale missionær, George E. Berg, ankom allerede i 1906, udsendt fra Azusa Street i Los Angeles, og i dag er antallet af sydindiske pentekostale kristne vokset til omkring 3 millioner personer eller omkring 20 % af det samlede antal kristne i de sydindiske stater Kerala, Karnataka, Tamil Nadu og Andhra Pradesh.

Som kristendomsform udsprunget af Higher Holiness methodisme og afroamerikansk spiritualitet vægter pentekostalisme traditionel personlig omvendelse, erfaring af ånden og en etisk forandring af den omvendte. Casestudiet bag denne artikel stammer fra ACA Church – Apostolic Christian Assembly Church – som ligger på grænsen til et stort slumområde i Otteri, Chennai. Kirken er ledet af M.K. Sam Sundaram, nevø af kirkens grundlægger, og som en af de få pinsekirker i Chennai har ACA Church et omfattende socialt program, ”New Life Development”. Dette program har i det sidste årti tiltrukket en stor mængde mennesker, og ACA tilbyder ’livsforandring’ i form af afvænnelse fra alkoholisme, mulighed for at købe tøj, bibelskole og uddannelse samt formidling af arbejdsmuligheder. Dette har betydet, at ACA Church i løbet af årene fra 1990 til 2009 femdoblede antallet af medlemmer i hovedmenigheden til 19.550, og at det samlede antal associerede kirker nåede op på 238 med i alt 29.783 medlemmer. I 2009 var der ansat 450 præster og evangelister, både mænd og kvinder, 12 mandlige seniorpræster og endelig seniorpræst M.K. Sam Sundaram i et ganske skarpt hierarki.

Guld spiller en stor rolle i traditionel sydindisk kultur: Guldet er eftertragtet af æstetiske grunde, i dekorationer af huse og butikker, i reklamer og i sproglige metaforer. Men som det er blevet påvist af antropologer, har guld derudover en række vigtige økonomiske, alkymistiske og religiøse konnotationer: I forbindelse med bryllupper gives guld af brudgommen til bruden, og værdien af smykkerne vurderes øjeblikkelig af gæsterne og som en del af fejringen. For guldværdien af smykkerne er den eneste personlige ejendom, som bruden har, og det er derfor den, som sikrer hende en vis frihed i det traditionelt patriarkalske sydindiske samfund. Yderligere så spiller guld en rolle i den traditionelle sydindiske medicin, *ayurveda*, hvor det som andre metaller anvendes i pulveriseret form som lægemiddel og symboliserer evigt liv. Endelig spiller guld en stor rolle i templer, dels i form af gudebilleder, dels som gaver fra troende. Guld er derfor yderst vigtigt i det sydindiske hindusamfund, hvor det griber ind i og forbinder æstetik, økonomi, alkymi og religion. Diskussionerne omkring guld og guldets betydning blandt de troende i ACA Church er derfor centrale, når temaet er forholdet

mellem omvendelse og kultur eller – sagt med andre ord – forholdet mellem religiøse og kulturelle erfaringer.

## **Omvendelsesberetninger: Omvendelse og erfaringerne med guld i sydindisk pentekostalisme**

Den familie, som jeg vil fokusere på, består af Brenda Johnson, en midaldrende tamilsk kvinde fra Nilgris, hendes mand, Vincent Johnson, en 'anglo-indian' fra Chennai, og deres to døtre, Ruth og Martina. Jeg besøgte familien første gang i 2004 og senere i 2008 og 2011. Døtrene er nu begge flyttet hjemmefra, den ene i forbindelse med ægteskab og den anden i forbindelse med uddannelse. Brendas familie var romersk-katolsk, mens Vincents families religiøse forhold vel bedst kan beskrives som populær-hinduistisk. Brenda og Vincent havde arvet en del jord i Ootacamund, og derfor var de oprindeligt rimeligt velstillede. Men arvemæssige stridigheder med Brendas brødre betød samtidig, at de var afskåret fra den større familie.

Familien blev oprindeligt medlemmer af ACA Church efter en dramatisk omvendelseshistorie i 1992: På grund af arvestridighederne havde ondsindede mennesker lokket Vincent til at drikke *mantirawakam*, magisk medicin, som påførte ham og familien en række dæmoniske angreb i form af vold og splid i familien og Vincents tiltagende alkoholisme og selvmordsforsøg. I et forsøg på at slippe fri for de dæmoniske angreb besøgte Brenda både katolske helgenvalfartssteder og lokale muslimske troldmænd, desværre forgæves. Familien begynder derfor at frekventere forskellige kirker i Chennai, indtil de bogstaveligt talt flytter ind i ACA Church i nogle måneder. På dette tidspunkt i fortællingen dukker en interessant forbindelse op mellem guldsmykker og dæmoni:

- Vi bar faktisk guldsmykker, da de forheksede ham [Vincent] med magtfuld trolddom. Så besøgte vi Vellankani Kirke, en romersk-katolsk kirke, og mange andre steder. Vi havde ingen ro på os, nej, for denne Satans magt torterede ham. Vi vidste ikke, hvad vi skulle gøre. Der var ingen kirke, som ville lade

os blive der natten over. Til sidst kom vi til denne kirke [ACA Church]. Præsten [M.K. Sam Sundaram] talte med ham, og han talte med præsten, og præsten sagde 'ok, I kan blive her'

- Inde i selve kirken?

- Ja, indenfor i selve kirken. Dag og nat blev vi derinde [...] og han sørgede for os. Vi var der dag og nat, og vi bad alle præsterne om at komme og bede for os. Og de plejede at bede, og han [Vincent] bad med, mens han knælede.

Det langvarige ophold i kirken og omvendelsen til pentekostal kristendom medfører ifølge Brenda en afsløring af de ting, som tidligere var værdifulde for hende, som meningsløse. Hvad hun bekymrede sig om, det optager hende ikke længere, ja, det er blevet som luft for hende, siger hun, for det er jo kun overfladiskhed, tomhed og materialitet. Det uendeligt meget vigtigere indre åndelige liv er nemlig stedet, hvor den sande værdi og hellighed har sin grund.

Vincent og Brenda fortalte ved andre lejligheder om, hvordan det, at de ikke længere bar dyre smykker eller smukke sarier, gjorde dem 'usynlige' i det sociale hierarki. Denne 'usynlighed' fører til en anden slags 'velsignelse' end guldsmykkerne, idet denne verdslige usynlighed vidner om deres åndelige hellighed. Idet de bliver 'rige i Guds øjne', er det en 'åndelig velsignelse' at ikke have guldsmykker og dyre sarier, hævdede de.

Efter flere måneders ophold i kirken holder de dæmoniske angreb op, men alligevel bliver den ene af Brendas og Vincents døtre, Martina, ved med at få tilbagefald med tyfoid feber. På et vist tidspunkt får Brenda det råd, at grunden til barnets tilbagefald er de smykker, som Brenda bærer:

- Hun blev ved med at få feber. Jeg var i kirken og bad "Jesus, hvorfor forsvinder denne feber ikke?" Da jeg talte med nogle mennesker i kirken, sagde



de: ”Du bærer jo guldsmykker, ikke sandt?” Så tog jeg alle mine smykker af, og min datter blev fuldstændigt helbredt.

Det går op for Brenda, at hendes guldsmykker gør hende ’verdslig’, og at denne verdslighed hindrer barnets helbredelse. Derfor må Brenda afføre sig sine guldsmykker, for at barnet kan blive helbredt. Sammenhængen mellem smykkerne og barnets sygdom antyder, at guld besidder mystiske kræfter, og at guld ikke blot har en æstetisk, men også en åndelig effekt.

Den anden omgang af dæmoniske angreb, som Vincent var udsat for, fandt sted i slutningen af 2004, efter at jeg var taget af sted fra Chennai. På dette tidspunkt havde familien været medlemmer af ACA church i mere end 10 år. Karakteristisk nok begyndte denne anden omgang dæmoniske angreb netop med guld. Vincent fortæller:

- Den anden gang [...] hvad der skete, var at jeg blev urolig og tog guldringe på fingrene, guldringe for 1.000 rupees, 1.000 rupees per ring... Så kom hun [Brenda] tilbage med ringene, men de her mennesker havde påført dem *man-tiravakam* for at få mig til at drikke og til at gå i byen... langsomt begyndte jeg at gå ud og købte en enkelt drink. Jeg ved stadig ikke, hvorfor de ville slå mig ihjel. Faktisk var jeg stærk i troen på Gud, og jeg ville egentlig ikke gå i byen, men langsomt påvirkede de mig, lidt efter lidt, med stridigheder i min familie. Så gik jeg ud og fik en lille drink. Den anden gang jeg gik ud, kunne jeg ikke finde ro om aftenen: ”Jeg må ud og drikke, jeg må ud og drikke”, og så gik jeg i byen med de samme venner, og jeg sagde til dem: ”Jeg har ikke nogen penge, men jeg har en guldmønt hjemme i mit skab, som er over 1.000 rupees værd”.. Så sagde han: ”Kom, tag en drink og bagefter sælger vi din mønt”. Så hentede jeg den, og vi drak begge og jeg... kom hjem og gik igen ud for at få en drink.

Den anden omgang dæmoniske angreb begyndte tilsyneladende ret uskyldigt med Vincents ønske om to fingerringe af guld. Der var uro i familien på dette

tidspunkt, idet den ældste datter, Ruth, ønskede at gifte sig med en ung hindu-konvertit i ACA Church, hvilket Vincent modsatte sig af økonomiske grunde. På dette punkt er det ikke helt klart, om guldets var 'inficeret' med *mantirawakam*, heksekunst, eller om en ny omgang dæmoniske angreb blev igangsat parallelt med Vincents ønske om guldringene. Ifølge Vincents beretning var det ikke desto mindre guldringene og hekseriet, som gjorde udslaget, og han begynder igen at få lyst til at drikke. Den anden omvendelseshistorie ender med et nyt månedlangt ophold i ACA Church for Vincent og et fornyet engagement i ACA Churchs 24-timers bønnefællesskab.

Hvor den første del af familiens omvendelseshistorie konkluderer med Brendas bemærkninger om, at guld og dyre saries fuldstændig har mistet deres betydning for hende, og at hun nu er koncentreret om det indre, så viser denne anden del af materialet, at guldets fuldstændig har mistet sin magt over de pentekostale kristne. I kontrast til den ikonoklastiske tendens, som Brenda gav udtryk for tidligere, vidner Vincents historie om, at guldets ikke blot taber sin værdi og bliver til død substans. Selv om guldets afsløres som 'verdsligt' og 'meningsløst', forbliver det i et system af værdi og cirkulation, hvor det stadig kan tiltrække og distrahere Vincent. Derfor synes den spiritualistiske forståelse fra pentekostal teologi ikke helt at kunne forklare, hvad der egentlig sker, hvor guldets på den ene side afsløres som en død ting, men på den anden side beholder en mystisk åndelig magt. Guldets formidler dæmoniske angreb, ligesom datterens skrantede helbred var en konsekvens af guldets indflydelse på Brenda.

Dette andet register i erfaringerne omkring guld – at guldets beholder sin magt på trods af spiritualismen – fører for mig at se til den foreløbige konklusion, at guldets magt er tæt forbundet med dets materialitet. Det er guldets i dets materialitet, som ser ud til at formidle det dæmoniske angreb, hvilket trækker både familien tilbage til en fortid med materialisme, alkoholisme og dæmoniske angreb, en fortid, som de allerede en gang har forladt, og som de nu for anden gang må flygte fra.

## Analyse og diskussion: Omvendelse, synkretisme og kultur i sydindisk pentekostalisme

Religiøse forestillinger, tanker og erfaringer 'er' ikke blot, men bliver mulige og reproduceres i et religiøst fællesskab. Det religiøse fællesskab er en bestemt måde at tænke og erfare på, og oplevelser er derfor dybt påvirket og formet af det fællesskab, som de er blevet til gennem og indenfor. Den sydindiske case beskriver guldets betydning i omvendelsen, og hvordan de pentekostale kristne efter omvendelsen 'afslører' gullet som blot et dødt metal. Omvendelsen medfører med andre ord en diskontinuitet i forhold til den traditionelle sydindiske kultur i hvert fald på det teologiske og retoriske plan. Alt dette er, som vi ville forvente det i en protestantisk form for kristendom med rødder i reformert teologi. I omvendelsesberetningen er oplevelser og erfaringer dybt påvirket af sydindisk pentekostalisme og dens sociale struktur, kropslige teknikker, teologiske dogmer, religiøse praksis – og brug af materielle objekter. Det, som for mig at se er det analytisk interessante i omvendelsesberetningen, er, at erfaringerne ikke blot som forventeligt er påvirket pentekostalisme men også på en modsætningsfuld måde af den sydindiske kulturelle kontekst.

Som påvirkede af en protestantisk kristendomsform skelner de pentekostale kristne mellem tegnet/ordet/ånden og tingen/substansen/materien, og der er en vis antitese mellem den indre åndelighed og den ydre materialitet. Her fornægter pentekostalismens moderne vestlige oprindelse i en calvinistisk inspireret tradition sig ikke, men videreføres i en kritik af det omgivende hindusamfunds overtro og materialisme. For det andet – og i en vis kontrast til calvinistisk spiritualisme – vidner erfaringer og historier blandt de troende om, at bestemte materialer såsom guld beholder en åndelig omend skjult kraft. Her bliver den spiritualistiske teologiske antagelse af en modsætning mellem ånd og materialitet sat på en hård prøve og i sidste ende måske underkendt af den sydindiske kulturelle kontekst. Lad mig i det følgende uddybe hvad det er for en slags diskontinuitet og/eller synkretisme, vi ser den pentekostale og den sydindiske kulturelle erfaring.

Den diskontinuitet, som omvendelsen introducerer i forhold til kultur, er både

nødvendig, omdiskuteret og problematisk. Sammen med mange andre lignede eksempler fra mit feltarbejde viser dette, hvordan en protestantisk spiritualisme sætter sig igennem i den pentekostale oplevelse, så at der skelnes mellem tegnet/ordet/ånden og tingen/substansen/materien, og forholdet mellem den indre åndelighed og den ydre materialitet er nærmest antitetisk. Det ydre relativiseres og tømmes for mening i kontrast til det indre virkelige og meningsfulde liv. Den simple forståelse af diskontinuitet bliver straks mere problematisk, når vi ser på de omvendtes erfaringer med guldet efter omvendelsen, og specielt på oplevelserne af guld som en hemmelighedsfuld kraft. På trods af den teologiske afsløring og kulturel diskontinuitet på det retoriske plan, så er der i guldet en modstand og et eget liv. Guldet har et efterliv. Den teologiske diskontinuitet er ikke ensbetydende med kulturel diskontinuitet, men kan på visse områder også følges af en kulturel kontinuitet.

Umiddelbart kunne denne opsummerende analytiske diskussion se ud til at understøtte den traditionelle antropologiske forståelse af omvendelse og krypto-religion: De sydindiske pinsekristne hævder omvendelse og et nyt religiøst referencepunkt, men i virkeligheden forbliver de sydindiske hinduer, hvilket viser sig i historierne omkring guld, som alligevel ikke er uden betydning (som teologien hævdede det), men derimod fuld af kraft og mening (som traditionel hinduisme hævder det). De er blevet tvunget til at omvende sig – i casen for at opnå helbredelse og udfrielse fra alkoholisme – og som resultat har de 'spillet med' på det kristne spil, men bliver med historierne om guldet indhentet af den traditionelle hindureligøsit, som hele tiden har ligget under deres religiøsitet. Omvendelsen er med andre ord kun tilsyneladende, hvilket erfaringerne med guld bekræfter. Der er dog efter min mening flere steder, hvor denne forklaring er utilstrækkelig: For det første ved, at den ikke tager informanternes selvforståelse og omvendelsesberetninger alvorligt. For det andet ved, at de omvendtes teologiske forståelse ikke spiller nogen rolle, men at det udelukkende er den traditionelle hinduforståelse, der giver mening til fortolkningen af de omvendtes erfaringer. Lad mig uddybe dette nærmere.

For at uddybe min første pointe, så er det for mig at se et metodisk problem med analytisk betydning, hvis den reduktionistiske antropologiske forståelse af omvendelsen får lov til at bestemme fortolkningen af de omvendtes erfaringer som krypto-religion. Det er nemlig karakteristisk for den socialantropologiske forståelse, at den i diskussionen om kontinuitet og diskontinuitet fremhæver den kulturelle kontinuitet snarere end den kristne diskontinuitet (jf. den tidligere citerede artikel, Robbins 2007). Med andre ord er socialantropologien skeptisk i forhold til, hvor vidt der virkelig sker noget nyt med omvendelsen, og har snarere en tendens til at se omvendelse som udtryk for andre og mere håndgribelige forandringer – sociale, politiske og økonomiske. Religiøs omvendelse bliver derved at forstå ikke som et fænomen i sig selv, men som et følgefænomen til andre fænomener. I modsætning til denne indbyggede antropologiske kontinuitetstænkning og potentielt reduktionistiske forståelse af religiøs omvendelse så fremhæver en missiologisk forståelse af omvendelse diskontinuiteten og det nye ved modtagelsen af det kristne evangelium. Dette gælder både for de klassiske modeller for omvendelse, som kristendommen indeholder – fx Paulus omvendelse på vej til Damaskus (ApG 9) – og den kristne retorik omkring omvendelse – fx som et 'brud med fortiden'. Blandt de sydindiske pentekostale kristne er diskontinuiteten og bruddet klart nok i centrum, også selv om der er en kulturel kontinuitet i forhold til erfaringerne omkring guld som materiale og kraft. Guldet forbliver et quali-sign, som bundter forskellige mulige erfaringer, og som holder dem sammen i sin materialitet. På trods af pentekostalismens teologiske kritik så afmytologiseres guldet ikke, men forbliver derimod tvetydigt i sit efterliv.

For at uddybe min anden pointe, så rejser casestudiet spørgsmålet om, hvilken slags synkretisme der er tale om blandt de sydindiske pinsekristne: Er der virkelig tale om, at traditionel hindureligion forbliver basis og centrum, der organiserer den nyfundne kristne teologi og erfaring? Eller er det ikke snarere sådan, at kristendommen og omvendelsen virkelig er noget nyt, som afslører guldet som blot et metal, men som samtidigt bevarer og muliggør en erfaring med guldet, som er central i traditionel hindureligiøsitet, og som dæmoniserer

guldet og gør Gud og præsten til allierede i kampen mod de kræfter, som guldet stadig er forbundet med selv efter afsløringen. Her kommer guldet til at repræsentere en anti-værdi, en negativ værdi: Selv om guldet er dødt metal, så kan det stadig binde den troende til fortiden med dens alkoholisme og dæmoni. Fortiden dæmoniseres og bevares i sin negative form som det, den troende nu er kommet ud over. For mig at se er det sidste tilfældet.

## Konklusion

Guldet har et eget efterliv efter den pentekostale afsløring, men må vi nødvendigvis forstå efterlivet som udtryk for en krypto-religion? Den antropologiske kontinuitetstænkning og den missiologiske diskontinuitetstænkning står overfor hinanden i fortolkningen af omvendelsesberetningerne. Der er træk, som tyder på dyb kulturel kontinuitet og en 'krypto-religiøsitet'. Men der er også træk som peger på at der virkelig er tale om diskontinuitet, men at diskontinuiteten ikke betyder, at kulturelle erfaringer ikke længere spiller nogen rolle, men at visse kulturelle erfaringer derimod dæmoniseres og bevares i deres negative form som det, den troende nu forsager og er løst fra gennem omvendelsen. Snarere end at kunne reducere sydindisk pentekostalisme til at være et udtryk for 'kristen mening' og 'lokale former' – det taler guldet efterliv for mig at se imod – så er der tale om en dynamisk interaktion og nyordning af kulturelle forståelser og erfaringer ud fra pentekostal kristendom som centrum. Den form for synkretisme, som der er tale om i sydindisk pentekostalisme kunne vi derfor bedst betegne som en tænkning og erfaring, der fører den nu negative erfaring af guld og dets åndelige natur ind i den kristne erfaring af omvendelse, og som derfor betegner en nyordning af den traditionelle hindukultur og –religiøsitet i forhold til det kristne register.

## Litteratur

Goodenough, Ward

1996 "Culture", *Encyclopedia of Cultural Anthropology*, Vol.1, s. 291-296.

Keane, Webb

2007 *Christian Moderns: Freedom and Fetish in the Missionary Encounter*. Berkeley: UCB Press.

Kraft, Charles

1996 *Anthropology for Christian Witness*. Maryknoll: Orbis Books.

Robbins, Joel

2007 "Continuity Thinking and the Problem of Christian Culture". *Current Anthropology*. Vol. 48, Febr., s. 5-17.

2011 "Crypto-Religion and the Study of Cultural Mixtures". *Journal of the American Academy of Religion*. Vol. 79, No. 2 (June), s. 408-424.

Tippett, Alan

1975 "Christopaganism or indigenous Christianity?" *Christopaganism or Indigenous Christianity*. Pasaena: William Carey Library, s. 13-34.

1977 "Conversion as a Dynamic Process in Christian Mission". *Missiology*, Vol. V, No. 2, April 1977, AMS, s. 203-221.

---

*Jonas Adelin Jørgensen, f. 1973, cand. theol. og ph.d., er generalsekretær i Dansk Missionsråd og ekstern lektor på Afdeling for Systematisk Teologi, Det Teologiske Fakultet, Københavns Universitet, hvor han underviser i emner vedrørende dogmatik, religionsteologi, økumeni og ekklesiologi. Har bl.a. skrevet afhandlingen "Jesus Imanders and Christ Bhaktas. A Qualitative and Theological Study of Syncretism and Identity in Global Christianity" (2006).*

# Mødet mellem kristendom og kultur i Cambodja: kontinuitet og diskontinuitet

Af Axel Rye Clausen

*Officielt er 90% af Cambodjas befolkning buddhister, men i praksis er der i khmer-kulturen udviklet en synkretisme af hinduisme og buddhisme med en underliggende, dybt forankret animistisk ånde- og forfædretro. I artiklen viser forfatteren, hvordan den lille kristne kirke har valgt at agere i mødet med khmer-kulturen, når det gælder ceremonier omkring død og begravelse og omkring bryllup. Den største udfordring for den kristne kirke i Cambodja er at handle på en troværdig måde, når de fornemmer tilstedeværelsen af de ånder, som man i khmer-kulturen nærer stor frygt for.*

## De Røde Khmerer og kulturen

I den nordlige udkant af Cambodja få kilometer fra grænsen til Thailand ligger distriktsbyen Anloun Veng ved foden af Dânggrêk-bjergene. Byen giver et forsømt indtryk, og den nyere historie gør den til et dystert minde om de Røde Khmerer, som i årene 1975 til januar 1979 havde magten over Cambodja og var ansvarlige for et af historiens store folkemord.

I mere end 25 år har Anloun Veng været under direkte kontrol af de Røde Khmerer både før og efter deres fald fra magten som en slags ”hovedstad”. I 1997 væltede Røde Khmer-lederen Ta Mok (med tilnavnet ”Slagteren”) den indtil da ubestridte leder Pol Pot, som døde kort efter. Hans grav kan ses ved byen. I 1998 opgav de Røde Khmerer kampen og overgav sig.

Det ubarmhjertige slagteri af mennesker fortsatte lige til det sidste. I dag er Ta



Moks træhus et uhyggeligt studie i Røde Khmer-stil: Store rum med romantiske billeder fra Cambodja side om side med bure beregnet til mennesker, der afventede afhøring og eksekution. Rekvisitter til vandtortur er praktisk forberedt ved siden af burene m.m.

Hvordan forholder denne by sig til 25 år under gale morderes åg? Lad mig nævne tre observationer:

- Et påfaldende fravær af mennesker ved Pol Pots grav, ved Ta Mok's hus og de andre steder, der har noget med de Røde Khmerer at gøre. Kun den lejlig-hedsvisе turist måske.
- En mængde hvide kors med ligebenede arme malet på væggene i Ta Moks hus.
- Midt på den stejle vej op ad bjerget står en figurgruppe. Den ligner de "om-rådeånder", man kan træffe forskellige steder i Cambodja. Denne er iklædt fint stof og har markant rød sminket mund, som umiskendeligt viser, at det er kvinder. Den opmærksomme iagttager ser, at bag udklædningen er det i virkeligheden en gruppe "heroiske soldater" fra Røde Khmer-tiden. Gruppen bærer spor af ødelæggelse, der formentlig stammer fra de dage, da de Røde Khmerer endelig overgav sig. Hvorfor bliver denne gruppe tilbedt i dag?

Anlounг Veng kan være en vigtig nøgle til forståelse af den moderne Khmer-kultur, som må slås med mindet om rædslerne under de Røde Khmerer. Min påstand er, at alle tre observationer er typisk cambodjansk for den basale, grundlæggende khmer-tro: en isnende frygt for onde ånder. Lad os notere os nogle facts, aspekter og observationer af cambodjansk kultur og tro.

## **Buddhisme og hinduisme**

Officielt er Cambodja et buddhistisk land. Mere end 90% af befolkningen regnes som buddhister. Det er meget synligt, når man er i landet. Masser af buddhistiske templer og munke. Buddhismen har stor indflydelse.

Alligevel kan man gøre nogle ejendommelige observationer blandt almindelige mennesker. Det velkendte, imponerende tempel Angkor Wat blev bygget for 900 år siden som et af de sidste hinduistiske templer, inden landet skiftede over til buddhismen. Som naturligt var, blev en stor statue af Vishnu sat op i midtertårnet i den centrale helligdom. Der stod den i ca. 70 år. Så blev den ”detroneret” og fjernet til fordel for statuer af Buddha.

Vishnu-statuen blev anbragt lidt af vejen i Angkor Wats indgangsparti i den 230 m brede vest-”Gopura”. En sideindgang fører ind til den. Så mange lokale besøgende passerer den vej for at tilbede, at der næsten er kø. Samme slags handling ses i nogle af de ældre hinduistiske templer i Angkor-området. Shiva’s ”nandi” (den knælende tyr) er højt hædret og tilbedt.

### **Kulturelle og religiøse observationer omkring åndedyrkelse.**

Åndedyrkelse er uhyre udbredt i Cambodjansk folkeliv, og ”område-ånder” tilbedes alle steder i Cambodja. I Siem Reap midt på hovedvej 6 tilbedes tre ånder: ”*Jirj Deed*”, ”*Breah Ång Djeig*” og ”*Breah Ång Djâm*” (dansk transskribering af khmer-navnene). Tilbedelsen er et langt større tilløbsstykke end de besøg, noget buddhistisk tempel kan fremvise, og der er et myldrende folkeliv på stedet.

Cambodjanerne siger, at de tilbeder disse ånder for at afværge ulykker og bede om hjælp til livets vanskelige situationer. Det samme gør sig gældende ved de allestedsnærværende åndehuse, man ser ved alle cambodjanske huse. De minder om flot dekorerede fuglehuse/foderbrætter og bruges til tilbedelse af forfædrene. Det er også helt almindeligt med små altre inde i husene.

Cambodjanerne mener, at de kan fornemme ånders tilstedeværelse, og det gør dem utrygge, f.eks. når de skal sove alene (man forstår ikke, at min kone Anne-lise tør sove alene i vort hus, når jeg er på tur). Tre oplevelser, som jeg har haft, kan illustrere dette:

- Overnatning på et afsidesliggende hotel med en gruppe kristne cambodjanere. Begivenhedsløs nat. Næste morgen får vi at vide i receptionen, at de

andre gæster har sovet dårligt og klaget, fordi de påstod, at de var plaget af ånder, som ikke brød sig om kristnes tilstedeværelse.

- Angkor-rigets gamle hovedstad Angkor Thom (som blev genfundet i junglen) er omgivet af en bymur med fem byporte. Den ene kaldes ”Dødeporten”. Det var der, ligene af afdøde blev ført ud af byen. I modsætning til de andre byporte ligger denne altid øde hen. Ingen bryder sig om at komme der. På et besøg i Angkor Thom med en gruppe kristne cambodjanere studerer vi byen, og mine ledsagere hopper ivrigt ud og fotograferer og studerer de gamle templer i byområdet, som de kun har et meget sporadisk kendskab til. På et tidspunkt kører vi ud til ”Dødeporten”, som ligger lidt afsides. Det er første gang, de kommer der. Jeg stopper bilen, hopper ud og inviterer de andre til at gøre det samme for at studere den imponerende port. For første gang er interessen for at komme ud og fotografere væk. ”Vi vil hellere blive i bilen”. ”Skal vi ikke hellere se noget andet”, lyder det inde fra bilen. Det er tydeligt, at mine ledsagere fornemmer noget, jeg ikke kan mærke. Kan man kalde det en ”sans for ånders tilstedeværelse”?
- Morgen på Phnom Penh Bible School, hvor jeg arbejdede som lærer. Området omkring porten er dækket med ligebenede hvide kors. ”Hvad er der sket her”, spørger jeg vagten. ”Vi så spøgelse i nat, og så skyndte vi os at male kors for at jage dem væk”, lyder svaret. Min umiddelbare reaktion: ”En naturlig kristen reaktion. Jesu kors er stærkere end ånder”. Efterfølgende finder jeg dog ud af, at det er almindeligt i den cambodjanske kultur at male disse hvide kors, hvis man føler sig skræmt af ånder. Umiddelbart er der altså ikke noget specielt kristent ved denne skik. Hvor kommer det fra, kan man spørge sig selv? Noget buddhistisk er der ihvertfald heller ikke ved det!

### **Konklusion om Cambodja’s religiøsitet.**

På baggrund af ovenstående mener jeg at kunne observere, at cambodjanerne har udviklet en helt særegen tro: en synkretisme af hinduisme og buddhisme med en

underliggende, dybt forankret animistisk ånde- og forfædretro. Om man genetisk kan tale om, at cambodjanerne har udviklet en ”sjette sans for ånders tilstedeværelse”, ved jeg ikke, men det er, hvad jeg mener at kunne observere i samvær med både buddhistiske og kristne cambodjanere.

## **Mødet mellem kristendom og kultur**

Ovenstående er væsentlige dele af de elementer, den lille, kristne kirke må forholde sig til, når den kristne egenart formes her i Cambodja. I det nedenstående vil jeg prøve at give nogle markante eksempler på, hvordan kirken har valgt at agere i mødet med khmer-kulturen, som den jo selv ikke kan frakende sig at være stærkt påvirket af.

## **Død og begravelse**

I en kultur med en stærk forfædre dyrkelse og åndetro spiller forhold omkring død og begravelse en stor rolle. Det er noget, man er meget nærtagende overfor. I visse situationer kan det nærme sig massehysteri. To eksempler:

- I forbindelse med kong Sihanouks død i efteråret 2012 kom folks følelser helt op til overfladen. Han var i sjælden grad et symbol på khmer-identitet. En aften i Siem Reap by bemærker vi, at alle mennesker intenst kigger op mod himlen. ”Kong Sihanouks ansigt kan ses på månen”, lyder svaret seriøst og grådkvalt, når vi spørger. Så er det med at ”finde en grimasse, der kan passe”. Vittigheder eller benægtelser ville være højest upassende. ”Kan du ikke se det?” lyder det inkvisitoriske spørgsmål. ”Man skal vist være khmer for at se det”, lyder mit diplomatiske svar, som også bliver godtaget (med nogen medlidenhed). For de kristne cambodjanere er situationen vanskelige. De er khmerer selv og burde ære kongen ved at kunne se det. Stemningen kan nemt vende til vrede ved en benægtelse af synet. De kristne valgte at holde meget lav profil ved denne lejlighed.
- De kristne kirker i Siem Reap har fået en begravelsesplads. Den eneste vej

derud går igennem en landsby. Efter et par begravelser kommer en delegation derfra. De har bemærket trafikken, og de er ikke trygge ved, at lig, som ikke har været kremeret i et buddhistisk tempel, bliver transporteret gennem landsbyen. Hvem ved, hvilke ånder de kan få på halsen, når lig bliver begravet som ”katte og hunde”? Resultatet bliver, at en alternativ vej bliver etableret uden om landsbyen.

Spørgsmålet om behandling af døde kristne er et varmt emne, og ovenstående reaktion må for enhver pris imødegås på en værdig måde. Der må skabes en tillid til de kristne ritualer. På den ene side er der et angstfyldt pres fra den omgivende kultur om ikke at nedkalde åndernes vrede, og på den anden side et stærkt ønske fra de kristne til at skabe en modkultur.

I Siem Reap har det udmøntet sig i dannelsen af en begravelsesforening, hvor kristne ledere kan mødes og i fællesskab finde en vej. Sjovt nok er denne forening det eneste fælles forum for præster og kirkeledere i Siem Reap provins. Det viser spørgsmålets betydning. I korthed drejer det sig om at give samfundet tryghed, og på den måde også give et kristent vidnesbyrd: En kristen begravelse er et værdigt alternativ til den buddhistiske kremering i templet, og en kristen præst kan gennem et kristent ritual og i Jesu navn sikre, at den afdøde ikke straffer omgivelserne, for det er jo i bund og grund, hvad det drejer sig om.

## **Bryllupsskikke**

En anden af livets store begivenheder er brylluppet, som for khmer-kulturen også er en fællesskabsting. Ved bryllupper synes alt at være tilladt, og man behøver ikke at tage de store hensyn til det omgivende samfund. Tværtimod, jo mere offentligheden kan inddrages og gøres opmærksom på brylluppet, jo bedre.

For de kristne er det et af de markante områder, hvor man kan udfordre khmer-kulturen, forfædre dyrkelsen og den buddhistiske indflydelse og virkelig skabe en kristen modkultur. Samtidig er de kristne også bevidste om at beholde de gode og meningsfyldte skikke, som betyder virkelig meget for dette konser-

vative folk. Et typisk khmer-bryllup er fyldt med skikke, symbolik og religiøse traditioner, så der er nok at tage fat på. Lad mig nævne nogle af de områder, det giver mening at markere sig på som kristen.

Der er en række traditionelle ceremonier, der ikke er med i kristne bryllupper. Graden af ting, man inddrager eller fravælger af kulturelle elementer, kan variere, ligesom nogle kristne bryllupper kan hælde ret meget over mod vestlig skik og brug. Nogle enkelte ting vil normalt være fjernet: påkaldelsen og tilbedelsen af forfædrene; munkenes traditionelle bryllupsbønner; en renselsesceremoni, som betegner englens velsignelse og beskyttelse af brylluppet, herunder en (symbolsk) hårklipningsceremoni, som betegner en ny begyndelse. Endvidere en del traditionelle bryllupssange med religiøst indhold, som ikke passer til kristne bryllupper. I stedet har kristne skrevet en række gode sange, der passer til bryllupper, og det er meget populært med levende kristen musik.

Mange kristne bryllupper har også traditionel dans, normalt en slags langsom runddans, som måske kan sammenlignes lidt med større forsamlings juletræs-dans i dansk tradition. Normalt vil man bruge langsomme hånd- og kropsbevægelser i traditionel Khmer-stil. Khmer-dans er berømt for den udtryksfulde måde, hænder og fødder bruges til at udtrykke følelser. Der er 4000 forskellige gestus i den slags dans, så der er nok at vælge imellem for dem, der behersker dansen. Opvisningsdans bruges også af kristne, ikke kun ved bryllupper, men også ved andre festlige lejligheder. Kristne grupper har specialiseret sig i at omforme de traditionelle khmer-danse til at udtrykke velsignelse eller bøn til Gud.

I løbet af bryllupsdagen skiftes tøj 6-8 gange. Skikken kommer af, at det traditionelle bryllup er beregnet til tre dage, men er nu i moderne tid komprimeret ned til en dag. Der er en række ceremonier, som hver kræver deres specielle tøj. For mig at se er dette tøjskift blevet en ceremoni i sig selv – også for de kristne, som ikke har de grundlæggende ceremonier i deres bryllupper, som egentlig var begrundelsen for tøjskiftet.

I mange kristne bryllupper følges en skik, hvor brudeparret med hver deres

lys tænder et fælles lys. En variation er, at forældrene gør det. Det er ikke en traditionel cambodjansk skik. I det traditionelle cambodjanske bryllup er der en tradition, hvor lys bliver brugt. Gifte par sidder i en cirkel om brud og brudgom. Tre lys tændes og går fra hånd til hånd syv gange, mens der laves en velsignende bevægelse. Tanken er, at den specielle kvalitet, der har bevaret de giftes pars ægteskab, skal overføres til de to, der nu bliver gift. Flammen repræsenterer vrede, og røgen beskyttelse mod det onde. Røgen bliver ved ceremonien ledt over mod de nygifte. I de kristne bryllupper er denne skik udeladt, og det ser ud til, at skikken med at tænde det ene lys ved flammen af to andre lys kan være en meningsfuld erstatning for dette.

Fodvaskning af forældrene er formentlig en skik, der er kopieret fra Ny Testamente, og den findes ikke i det traditionelle bryllup. I det traditionelle bryllup er der en ceremoni, hvor man ærer sine forældre, som er brudeparrets nærmeste repræsentanter for slægten. I khmer-kulturen er familiebåndene det vigtigste i livet, og der spiller brylluppet en stor rolle naturligvis. Ceremonien er beregnet til at mobilisere såvel døde som levende familiemedlemmer til legemligt eller i ånden at være med til brylluppet, hvor de tilbedes, og hvor man viser sin taknemmelighed og respekt. Det gøres bl. a. ved, at bruden holder en paraply over sin moder for at vise, at det nu er hendes tur til at beskytte sine forældre og ære slægten, som moderen er repræsentant for.

## **Udfordringer for Cambodjas kristne kirke**

Frygten for onde ånder er noget meget konkret. Blandt Cambodjas bønder mener man, at de onde ånder mest kommer om natten. For at beskytte deres hjem mod dem bruger de ofte en slags fugleskræmsler, som de udstyrer med våben: gevær, bazooka el. spyd. I byerne er nogle af de mest populære film gyserfilm, fyldt med overnaturlige væsener. Den mest frygtede er en ”ap”, et menneske, der om natten forvandles til et svævende hovede med indvolde dinglede nedenunder sig.

Den kristne kirke i Cambodja har en stærk forkyndelse ind i denne situation,

og det gør indtryk, at Jesu navn har magt over disse overnaturlige rædsler, som fylder natten med frygt. Selv om de hvide kors, man bruger som beskyttelse mod ånder, ikke direkte kan påvises at have en kristen oprindelse, opfattes de af cambodjanerne som en magtfuld hjælp mod ånder, og det bruges som et tilknytningspunkt for den kristne forkyndelse om Jesu magt.

For at forkynde sandfærdigt og troværdigt om Jesu magt kræves det, at de kristne selv er eksempler på, at Jesu navn har fjernet frygten for ånderne. Her er der for en del kristne stadig et stykke vej at gå. Som alle andre cambodjanere ser det ud til, at de har en evne til at fornemme ånders tilstedeværelse, og som førstegenerations-kristne er de stadig meget påvirket af det. I mit arbejde har jeg flere gange oplevet, at kristne har handlet irrationelt eller uforståeligt, og grunden har ofte været, at en ”fornemmelse af ånders tilstedeværelse” har gjort dem utrygge. At agere og handle troværdigt netop på dette punkt er efter min mening en af de store udfordringer for Cambodjas kristne kirke.

---

*Axel Rye Clausen, f. 1949, er boghandleruddannet, merkonom i butiksledelse og kandidat fra Luthersk Missions Missionssskole i 1984. Har været ansat som officer i hæren bl.a. med tjeneste i Tyskland og i FN-styrken på Cypern. Var missionær for Luthersk Mission i Tanzania 1984-96, projektsekretær 1996-2003 og siden 2003 missionær i Cambodja sammen med sin hustru Annelise.*



# The Cosmic Christ and China: An Exploration of Bishop K. H. Ting's Legacy of Contextual Theology

By Wen Ge

*Bishop Ting was a great church leader (1915-2012) who guided the Chinese church through the most difficult period when the political ultra-leftists tried to eradicate all religions in China. From the 1980s he managed to help the Chinese Church to rebuild itself while he held the positions as president of China Christian Council and chairperson of the National Committee of the Three Self Patriotic Movement, positions he held until his retirement in 1997. He became the most renowned Chinese church leader and theologian among other things because of his role in leading the uniting post-denominational church in China and in explicating the relationship of locality and universality of Christianity in China. Central to his theology is his conception of the Cosmic Christ related to the unity of creation and redemption which enables him to work together also with atheist humanists in order to serve the common good of the whole community. In his Christology he does not linger at the divinity and Godlikeness of Christ but focuses on the Christlikeness of God. In his attempt to interpret Christ to the Chinese mindset he developed a contextual – sinolized - theology that was informed by the Bible, the church fathers, Chinese culture and philosophy as well as western liberation theology and process theology.*

## INTRODUCTION

### **Biographical Sketch<sup>1</sup>**

Bishop Ting Kuang-hsun (1915-2012)<sup>2</sup> was born in a traditional middle-class Christian family. He graduated from St. John's University, the famous Christi-

an University at Shanghai, with a B.A. (1937) and a B.D. (1944). In 1944, he was ordained into ministry of the Anglican Church. Besides, he was very much involved in the students' work of Shanghai YMCA during the Anti-Japanese War (1937-45). That experience shapes his theological mentality, focusing on the living interaction between Christianity and its socio-economic political context in China. In 1946, he was appointed mission secretary of the Canadian Student Movement. He was enrolled in the Union Theological Seminary of New York in 1947 and graduated with an M.A (1948). In the same year he started his ministry as mission secretary of World Student Christian Federation based in Geneva.

In 1951, he, together with his wife and their newborn son, returned to serve the Church in China despite overseas friends' kind dissuasion because of the Chinese religious difficulties or dangers heard abroad. In 1955, he was consecrated bishop of the Chinese Anglican Church. With the restoration of the religious freedom policy since 1979, Ting has become president of the newly established China Christian Council in 1980 (CCC), and chairperson of the restored National Committee of the Three Self Patriotic Movement (TSPM) until his retirement in 1997. From 1952 to 2010, he served as principal of Nanjing Union Theological Seminary despite the interval during the disastrous Great Cultural Revolution (1966-1976), and has trained a great number of church workers for the Chinese Church.

One of his most important ministries at his old age is to promote the theological reconstruction movement (since 1998) in order to establish the theological selfhood of the Chinese Church. Meanwhile, since 1989, Ting has held high-ranking governmental position as vice chairperson of the China's People's Political Consultative Conference (CPPCC), which empowers him to protect the Church from the non-implementation of religious freedom policy at some places and to promote the normal Christian development through dialogues with the government. Ting has enjoyed a good longevity, that passed away on November 22, 2012.

### ***Contribution to Churches in China and Worldwide***

Ting is almost the most renowned Chinese theologian, church leader<sup>3</sup>, educator, scholar as well as ecumenist especially since the 1980s. He is acclaimed as spokesperson of Chinese Protestantism in the world. Altogether nine universities in different parts of the world granted him honorary doctorate degrees to commend his theological achievements. As a great church leader, he guides the Chinese church through the most difficult period when the ultra-leftist political power dominated, which tried to eradicate all religions in China. He also manages to help the Chinese Church to rebuild itself since the 1980s. As principal of Nanjing Union Theological Seminary since 1952, he realizes how important theological education is to the young Chinese church. In 1978, he was appointed director of the religious studies center of Nanjing University and vice president of the university. He is also a great religious scholar, striving to promote an objective and balanced view on religion beyond the opiate theory. Last but not least, Ting's active involvement in the early ecumenical movement also brings him the title of the "living ecumenical ancestor" as Samuel Kobia, former General Secretary of the World Council of Churches (WCC), talks about him in the following way:

You have certainly been the pioneer of ecumenism in China. As theologian, scholar, pastor and leader, you have challenged the thinking of the broader ecumenical family, particularly in the area of ecumenical social thought. We acknowledge you not just as a great leader, but also as "patriarch of post-denominationalism" (World Council of Churches 2006).

Ting's ecumenical contribution lies not only in leading a uniting post-denominational church in China, but also in explicating the relationship of locality and universality of Christianity in China. Ting claims that "Christ and China" are the two foci of the ellipse of his contextual theology (Ting 1984a/2000:135), and only the realization of a true selfhood of the Chinese Church can constitute and contribute to Church Universal.

### ***Theme and Structure***

Ting has no time to make his own theology systematized, and his writings mainly address the urgent practical issues concerning Christianity and Church in China. Besides, he chooses not to voice his own theology in a reckless and hasty way so that it will not stimulate certain conservative Christians to break away from the uniting post-denominational Church. Meanwhile, he warns Chinese theologians not to bring forward a premature Chinese contextual theology, so that it will neither separate theology from grassroots Christians nor wind up with a duplication of western theology in China (Ting 1992/2000:422-23).

This short essay aims at a general introduction of Ting's contextual deliberations via his key concept of the Cosmic Christ. Ting creatively engages the changing Chinese socialist society and Christianity in the dialogical spirit of mutually critical correlation (to use David Tracy's phrase).<sup>4</sup> I will first introduce the Chinese context which posed great challenges to Christianity in China as well as Ting's responses to them. Then I will analyze Ting's doctrinal framework through his central theme of the Cosmic Christ. Subsequently, I will bring forward the pragmatic implications of Ting's Cosmic Christ for the Chinese Churches. Finally I will conclude that Ting contributes both to the sinolization and the socialization of Christianity in China, which will inspire and encourage more Chinese theologians to continue constructing the Chinese contextual theology.

### **TING'S RESPONSE TO THE CHALLENGES OF CHINESE CHRISTIANITY SINCE 1949**

Ting's theological reflections cover both the pre-1949 and the post-1949 socialist period of China. Yet the challenge to contextualize Christianity in China remains unchanged. It is said that the term contextualization is related to the name of Shoki Coe (Taiwan) (Chen 2007:62), the director of the Theological Education Fund (launched by International Missionary Council at its Ghana assembly in 1957-58) since 1971 (Hesselgrave & Rommen 2000:28-32), who called on the churches, esp. those in the third-world countries, to address their cultural and

social situations by responding to the Gospel faithfully so that the Christian faith can be rooted and flourish in their respective contexts. David Bosch finds out that “Ukpong identifies two major types of contextual theology, namely, the indigenization model and the socio-economic model (or socio-economic political in the Chinese context)” (Bosch 1995:421). This classification corresponds to the sinolization and socialization of the Chinese church proposed by Prof. Li Xi-angping, a well-known sociologist of religion at East China Normal University (Li 2006:231). According to Li, socialization refers to how the Chinese churches find their legitimacy in the social structure; sinolization is concerned with the elimination of the “foreign” image of Christianity in China (Li 2006:231). I will sum up the challenges of the Chinese churches in the light of these two aspects.

In terms of the socialization of Christianity in China, Ting is greatly concerned with the following challenges. First of all, due to the Protestant mission being inextricably mixed with colonialism and imperialism since China’s first Opium War with England (1840-42) which consequently forced China to open its door to the west, Christianity carries its “original sin” in China: the extraterritoriality protection extended to missionaries in the civil conflicts and their general denationalizing education and depreciation or degradation of the local culture (Ting 1991/2000:412) vis-à-vis the rising Chinese nationalist consciousness, made Christianity resented as a “foreign religion” in China. For Ting, to change the foreign image of Christianity is a great priority in his theological agenda. In order to gain the political legitimacy, Ting intends to sort out of the relationship between Christianity and true patriotism rather than a nationalistic chauvinism (Ting 1984a/2000:133). He argues that the Church must assume the national or local form, and that it is the concrete national particularity or individuality that constitutes the catholicity or universality of the true Church (Ting 1984c/2000: 159). As he claims, “Genuine catholicity is a process of development. The firmer a national church roots itself among its people, the stronger its individuality and the more it contributes to the catholicity of the universal church” (1982/2000:104). Ting’s contextual goal is to establish such a national church in China.

Furthermore, when the socialist China was established in 1949, people wonder whether religion (especially Christianity) in China still has a role to play. Can Christianity find its structural niche in a radically changing state-run society via certain cooperation with the government or the atheists for the common good while maintaining Christianity's own spiritual identity? Ting explains that the Chinese Church does not need to confront a so-called atheist Communist Party to risk martyrdom as the western Christians always advocate, but pursue creative dialogue with the government as long as there is still freedom and legal space to do so (Ting 1992/2000:423; see also 1994/2000:455-56). He has managed to find a mediating position because he discovers that, different from the former Soviet Union, religion in China is not an ideological matter of life and death, but a matter of the united front (Ting 1995a/2000:223). True communist and atheist revolutionaries or reformers are serving humanity in the philanthropic spirit, which rebel against false gods who legitimize social-structural evil, and help to purge the dark side of religion and Christianity that enslaved people spiritually to be liberated from oppression (Ting 1979/2000, 41; see also Ting 1994/2000:455). Therefore, Christians can cooperate with honest and humanitarian atheists to develop the common good for the whole humanity (Ting 1979/2000:35f. see also Ting 1993/2000:432).

There are, however, the false communist revolutionaries, i.e., the political ultra-leftists who insist on perpetual class struggle and abolish religious freedom, which did great harm to intellectuals, good government officials and religious people (Ting 1984d/2000: 137,147). Therefore, Ting has tried his best to fight against the ultra-leftists in order to reclaim the proper right of religions in China. For example, he made great efforts to revise the 1978 constitution with prejudiced article against religion, which allowed for the freedom to propagate atheism (Ting 1983/2000:113-14). Last but not least, Ting has also strived for the proper understanding of the essence of religion. He dares to challenge the stereotyped and dogmatist misinterpretation of Karl Marx's view of religion as opiate, and argues that religion is not counter-revolutionary, but can play a positive role

in society and nation building (Ting 1984b/2000:168-69). Therefore, religious studies should be independent of political prejudice and ideological guidelines. From the above we can learn how Ting has endeavored to make Christianity really land in the Chinese socio-political milieu.

In terms of the sinolization of Christianity, Ting is also engaged in the unfinished enculturation process when confronted by many challenges. First of all, Ting points out that China should no longer be simply a mission field of western churches. In order to avoid continuing to be the duplica of western churches in terms of church doctrine, polity or arts, the Chinese church should above all become independent of the interventions of the sending churches from the West so that it can gradually discover and establish its own selfhood via self-support, self-administration and self-propagation (the three-self principle), so as to become a true Chinese church in solidarity with the Chinese people while not losing the necessary connection with Church universal. As Ting claims, “The universality of the church only exists in all the particularities of the local church. The local church is the place where the meeting between Christianity universalism and cultural particularities occurs to the maximum advantage” (Ting 1984a/2000:131).

Since 1958, the Chinese Church has entered the so-called uniting post-denominational stage with all former denominational structures removed. Christians with former denominational characteristics gather together in the spirit of equality and mutual respect. How do we understand the roles of the National TSPM and CCC? How are they related to a true united Church in Christ? Ting has not given up asking such hard questions in order to build up the Chinese Church. Besides, within the churches in China, there also lie doctrinal disputes between the so-called conservative and liberal Christians; the latter were more influenced by the social gospel movement with a simplified moral Christology. Ting does not wish this kind of western dispute between fundamentalism and modernism to be continuously repeated in China.

Furthermore, influenced by both traditional religious feature and western pietistic missionaries, the conservative Chinese Christians believe in a god like a moralistic judge or a “ruling Caesar” (1991/2000:416-17), which cannot be easily reconciled with Chinese people’s immense humiliations and sufferings under various colonial and imperialist wars except a harsh religious judgment or condemnation on people’s sinfulness. As a result, the conservative embrace a futuristic eschatology in an escapist spirit to shun from their social responsibilities. The misinterpretation of the doctrine of justification by faith grants Christians a purported privilege over the majority of the non-believers, which also leads to a kind of antinomianism (Ting 1984d/2000:138). It not only undervalues the praxis dimension of true faith, but also brings about a kind of sectarian self-seclusion that separates Christians from the non-believing majority of the population. On the one hand, Ting doubts a pessimistic Christian understanding of human nature which contradicts the traditional Confucian optimistic view of human nature to be perfected by education and edification (Ting 1984d/2000:141); on the other, he rejects the doctrine of original sin as the only soteriological starting point when redemption becomes the sole theme in the divine-human relationship, and hence ignores God’s *creatio continua*. Therefore, Ting’s contextual theology has to deal with these theological and ecclesiastical challenges above.

Ting’s contextual theology is informed by the Bible, the church fathers, Chinese culture and philosophy, as well as such western theological ethos as liberation theology, process theology and the theology of Teilhard de Chardin (See Ting 1985b/2000:192-200) so that he can carry on a mutually critical correlation between Christianity and the Chinese socio-political context.

## **CONTENTS OF HIS CONTEXTUAL THEOLOGY**

In this section, I will try to delineate how Ting’s understanding of the Cosmic Christ serves as the breakthrough point that unfold his whole theological spectrum.



### ***The Definition of Ting's Cosmic Christ***

The notion of the Cosmic Christ is of great significance to Ting, who is greatly influenced by de Chardin. As far as I find out, Ting mentioned the Cosmic Christ as early as 1979 when talking about the possible cooperation between Christians and honest atheists who are both God's unfinished creation (Ting 1979/2000:40). By the Cosmic Christ, Ting basically means that Christ extends his providence to the whole universe, and the nature of his providence is love (Ting 1991/2000:411). Ting believes that his Christology has sound biblical support especially from the Gospel of John, and the books of Ephesians, Hebrews and Colossians in the New Testament, which "sees all creation as embodying Christ from the very beginning" (Ting 1990b/2000:384).

Ting believes that Christ also has a cosmic nature, which goes beyond the classical western two-nature discourse about Christ (Ting 1998:250). The "pedantry over the human and divine natures of Christ" should be abandoned (Ting 1992/2000:424). The Chinese translation of the Cosmic Christ is *yuzhou de jidu*, which has a richer philosophical meaning than cosmos or universe: *yu* means the space covering heaven, earth and the four directions of east, south, north, and south while *zhou* refers to the time covering the past, the present and the future. It is the "Great One" in the Chinese philosophy "which is defined as 'that which has nothing beyond'" (Fung 2012:334). Thus the Cosmic Christ is all in all in the light of both His transcendence and immanence. He is the preexistent Logos who creates all things in Him, and through his redemption, all things will finally be fulfilled and united in Him. This points to the unity between creation and redemption of the Cosmic Christ.

### ***The Unity of Creation and Redemption by the Cosmic Christ***

Ting believes that Christ is the pre-existent Logos who carries on creation, together with the Father and the Spirit. The incarnation marks the continuity in the divine-human-nature relation despite the human fall. In other words, Christ's incarnation affirms the value of all God's creation. By his frequent quotation

of Justin the Martyr's notion of *logos spermatikos*, which exists in all human beings (Ting 1984d/2000:145), Ting contends that Christ's love and redemption cannot be ecclesiasticalized. Christ also works outside the Church who is continuing with His creation ministry.

Thus it is no wonder that there are still truth, goodness and beauty *ex ecclesia*. Resulting from God's continuous providence of the whole creation, all truth, goodness and beauty exist in the Cosmic Christ and will be perfected by Him (Ting 1990b/2000:384). They result from Christ's ministry of redemption and education. Furthermore, nature as part of God's creation is not forsaken either, and Ting joins Thomas Aquinas to proclaim that grace perfects nature (Ting 1995/2000:479-80). Ting's emphasis on creation provides a balance in the former Chinese theological scenario where Christian faith is very much redemption-oriented. By underscoring the unity of creation and redemption, Ting, according to Richard J. Mouw, brings forward a "larger faith" in a "generous God" instead of a "stingy God" (Mouw 2005:301f). Here ushers in Ting's understanding of God.

### ***The Christlike Love of God***

Ting says that "Our Christology is not one that lingers at the divinity and Godlikeness of Christ, but is one that tells of the Christlikeness of God. In Christ we know that God is no severe taskmaster" (Ting 1984d/2000:149). From the Cosmic Christ, Ting is assured of his understanding of God as the cosmic lover. From Christ, we learn of God's true character. Ting is more interested in the Christlikeness of God rather than the Godlikeness of Christ. As he notes, "To confess that Christ is Godlike is now seen to be not so important as to affirm that God is Christlike and that Christlike love is the way God intends for the running of the cosmos" (Ting 1991/2000:417). Thus God is not like a philosophically unmoved mover, or the ruling sovereignty or a moralist and legalistic judge in classical theism. Ting points out that the Christlikeness of God is more important than the Godlikeness of Christ because Christ manifests the kind of love that

God employs to for his continuous sustenance of the whole cosmos. Ting affirms that God's nature is love. He holds that God's transcendence points to the inexhaustible love while His immanence means the presence of God's love with the whole creation (Ting 1985b/2000:212). This is called the transcendent immanence of the loving God with all His creation. This allows Ting to bring forward the discussion of the femininity or maternity of God (Ting 1986/2000:259-62). Such a God treats human beings not through coercion, but through persuasion. It resembles the image how a farmer treats his plant rather than a shepherd treats his flock with rod and whip to control, which is very appealing to the Chinese with a long agrarian culture (Ting 1993b/2000:442; see also Ting 1989/2000: 325). Eschatologically, all the creation shall be transformed and sanctified and brought into the Trinitarian communion of love through Christ's guidance (Ting 1985b/2000: 202).

### ***A Comparison Between the Cosmic Christ and the Chinese Tao***

Ting appreciates the Taoist philosophy which is different from Taoism (Li Pingye 1994/2001:61). He believes that such a Cosmic Christ as the pre-existent Logos resembles the Chinese *Tao* in Taoist philosophy, as Ting quotes Lao Tzu,

There is already begotten before  
Heaven and Earth came into being:  
serenely silent,  
peacefully alone,  
eternally faithful,  
the Immovable Mover, like  
the caring Mother of all things.  
I do not know its name  
and describe it as Tao (Ting 1984d/2000:142).

Here Lao Tze mentioned that heaven and earth were created by *Tao*, who is before all life. All things are born by the "caring mother." However, Ting cannot

identify the unnamable “Immovable Mover” with a personal Christ who is both incarnate and resurrected, but they do point to the same reference of Logos or Tao to the “unitary ‘that’ from which springs the production and change of all things in the universe” (Fung 2012:501).

Furthermore, Ting believes that the way the Cosmic Christ guides all the creation is also similar to what Lao Tze describes in *Tao Te Ching*:

The supreme Tao, How it floods in every direction!  
This way and that, there is no place where it does not go.  
All things look to it for life, and it refuses none of them:  
Yet when its work is accomplished it possesses nothing.  
Clothing and nourishing all things, it does not lord it over them.  
Since it asks for nothing from them,  
it may be classed among things of low estate;  
but since all things obey it without coercion,  
it may be named supreme.  
It does not arrogate greatness to itself,  
and so fulfills its greatness (Ting 1991/2000:418).

This passage describes the ubiquitous and all-inclusive love in Tao’s continuous creation. In this process, the *Tao* becomes kenotic without lording over all things, but educate and persuade all things to follow Tao so that His true greatness is finally manifested. Ting concludes that here Tao functions the same way as the Cosmic Christ. As he notes,

We cannot speak with any great clarity about why the Incarnation is essential to God’s work of creation, nor what role Christ and Christ crucified plays in the event of our reconciliation with God. However, our own personal experience and that of the greater portion of humanity over the last two thousand years tell us that Jesus is our Redeemer. Through his revelation, inspiration, example, teaching and touch, we have repented, we have been saved and

we have gained new lives. This has not come about through inference or hearsay, but through reliance on the eyes of the spirit (Ting 1987:290).

According to Ting, the human growth according to nature is to seek “transcendence” while the transcendent God would like to help with this natural process of human development through his imminent enlightenment or persuasion out of God’s respect for human freedom (Ting 1989/2000:326). The incarnation of the transcendent Cosmic Christ manifests God’s continuously sustaining love of all His creation, and Christ guides and perfects all the creation through enlightenment and redemption so that all things that follow Logos can finally grow into the Christlike fullness (Ting, 1989/2000: 326), and enter the Trinitarian communion of love. It is in accordance with the Chinese philosophical tradition of a harmonious universe and a government based on benevolence in the light of *Tao* (Ting 1991/2000:411). Thus the Chinese people feel the concept of the Cosmic Christ culturally amenable.

## **THE PRAGMATIC IMPLICATIONS OF THE COSMIC CHRIST FOR CHINESE CHRISTIANS**

Bishop Ting’s emphasis on the Cosmic Christ has the following pragmatic implications. First of all, it is in the Cosmic Christ that all the creation, especially people of different theological orientations and of different beliefs are connected. In the light of the Cosmic Christ, the conservative Christians’ narrow redemption-centered Christology is enlarged while the liberals’ simplified moral Christology is deepened (Ting 1985b/2000:204-05). Thus both can be united in the Cosmic Christ. Furthermore, Ting stresses the fact that all human beings are half-finished creations in the palm of God. We all possess the *logos spermatikos*, which enables us to bring about truth, goodness and beauty inside or outside the Church. The cosmic nature of Christ not only provides a solid theological foundation for the church unity represented by China Christian Council (Ting 1990b/2000:385), but also engages the two seemingly conflicting parties, namely, Christians and humanitarian atheists in dialogue and cooperation for the

common good. The church shoulders the responsibility to enlighten people about true love, and to nurture a democratic way of life in the light of the unifying principle of the Cosmic Christ (Ting 1995b/2000:474). Thus, the Cosmic Christ helps to break the human boundary shaped by belief and non-belief dispute. Furthermore, as nature also embodies the providence and government of the Cosmic Christ, human beings are also responsible to take care of God's creation (Ting 1990a/2000: 399-400). Thus, the divine-human-nature fellowship is closely bound in the Cosmic Christ.

Secondly, the concept of the Cosmic Christ leads to an optimistic view of human beings. Ting rejects the orthodox doctrine of total depravity by proposing that Christ's original grace in creation and incarnation goes far beyond the negative effects of Adam's fall upon human nature (Ting 1991/2000:413). As Ting claims, "Original sin is not the gospel. Original sin has already bowed down under Christ's original grace" (Ting 1985b/2000:207). This does not mean that the human freedom of will cannot refuse to follow Christ, which leads to various sin and suffering in the world. But God as the Cosmic Lover, like the father of the prodigal son, still has patience toward human beings. Out of His respect of human freedom, God limits his almightiness in love (Ting 1989/2000:326). This is because, according to Ting, "God is the will-to-fellowship, not the will-to-power" (Ting 1993a/2000:436). Furthermore, Ting notices that this optimistic anthropology also echoes the traditional Chinese view of human beings that holds an innocent and good nature in the beginning to be developed via education (Ting 1984d/2000:141). Thus to regard human beings as the God's coworkers in evolution has its cultural legitimacy in the Chinese context. Meanwhile we, together with the rest of the creation, are all expecting the eventual emergence of the new humanity in Christ through God's continuous creation and the Spirit's continuous sanctification (Ting 1985b/2000: 203).

Finally, the unity of creation and redemption informs us of the continuity between God's kingdom and this-worldly life. Ting believes that all the good and valuable things within and without the Church will not eventually be lost,

but be transformed for God's Kingdom (Ting 1984d/2000: 149). As he continues to claim,

With this theological orientation we seem to approach the vicissitudes of world affairs with a calm detachment and passionate involvement. It is a longer view of history than any humanly possible, and yet makes sharing in the day-to-dayburden and struggle for the renewal of the people's life worthwhile. It makes the role of Christians at once participatory and critical (Ting 1984d/2000:149).

Therefore, Chinese conservative Christians should no longer merely expect a futuristic eschatology in an escapist spirit, but actively engage themselves in the construction of society and culture for the common good of a nation, which, in turn, will be extended to the whole humanity.

## **CONCLUSION**

Ting says that as the "Incarnation needed Mary to be the mother", so does Chinese theology need "Chinese culture as its mother" (Ting 1996/2000:511). To interpret Christ to the Chinese mindset in a culturally intelligible way is the process of enculturation or sinolization. To facilitate the church to find its social niche in order to bear witness to the Cosmic Christ in the socialist country is the process of socialization. As early as 1980, Ting already pointed out the two approaches of his contextual theology centered on such questions as to break human boundary between believers and non-believers and to search for signs of the loving God's transcendent immanence in a unified harmonious cosmos (Ting 1980/1991:129-32). The Cosmic Christ enables Ting to be open to friends both within and without the churches in order to serve the common good of the whole humanity. Ting's contribution will continue to inspire and encourage Chinese theologians to construct the Chinese theological selfhood.

## Notes

1. For a detailed description of Bishop Ting's life and work, see Wickeri & Wickeri 2006: 214-22. See also Wickeri 2007.
2. In this essay I will adopt the Wade-Giles system, referring to the Chinese bishop as K. H. Ting instead of Ding Guangxun of the *pinyin* system because the former is more internationally known.
3. By Christianity and Church on the whole in this essay, I mainly refer to the Protestant tradition in China.
4. Philip Wickeri points out that Ting "has been unstinting in his criticism of both [Chinese church and society]" when he tries to respond to the contemporary challenges. See Wickeri & Wickeri 2006:214.

## Literature

Bosch, David J.

1995 *Transforming Mission: Paradigm Shifts in Theology of Mission*. Maryknoll, NY: Orbis.

Chen, Zemin.

2007 *qiusuo yu jianzheng: Chen Zemin wenxuan* [Exploration and Witness: Selected Writings of Chen Zemin]. Shanghai:CCC&TSPM.

Fung, Yu-Lan,

2012 *A Short History of Chinese Philosophy* (1948), bilingual edition. Nanjing: Jiangsu wenyi chubanshe.

Hesselgrave, David J. and Edward Rommen

2000 *Contextualization: Meanings, Methods, and Models*. Pasadena: William Carey Library.

Li Pingye,

1994/2001

"xinyang butong, dan women shi pengyou" [We are friends although our faiths are different]. In *Tianfeng ganyu:zhongguo jidujiaolingxiu Ding Guangxun* [The Heavenly Wind and the Timely Rain: The Chinese Church Leader Ding Guangxun], ed. Liu Huajun. Nanjing: Nanjing UP.

Li, Xiangping

2006 *zhongguo dangdai zongjiao de shehuixue quanshi* [The Sociological Interpretation of Chinese Contemporary Religions]. Shanghai: renmin chubanshe.

Mouw, Richard J,

2005 "The Cosmic Mission of Christ". In *Seeking Truth in Love*, ed. Wang Peng Beijing: China Religious Culture.



- Ting, K. H.
- 1979/2000 "A Chinese Christian's Appreciation of the Atheist". In K.H. Ting, *Love Never Ends: Papers by K. H. Ting*, ed. Janice Wickeri. Nanjing: Yilin.
- 1980/1991 "Theology in Socialist China (1980)". In K. H. Ting, *No Longer Strangers: Faith & Revolution in China*, ed. with an introduction by Raymond Whitehead, Asian edition. New Manila: Philippine-China Development Resource Center.
- 1982/2000 "Another Look at Three-Self". In K.H. Ting, *Love Never Ends: Papers by K. H. Ting* ed. Janice Wickeri. Nanjing: Yilin.
- 1983/2000, "On the Thirty-Sixth Article of the Constitution," In K.H. Ting, *Love Never Ends: Papers by K. H. Ting* ed. Janice Wickeri. Nanjing: Yilin.
- 1984a/2000 "A Rationale for the Three-Self". In K.H. Ting, *Love Never Ends: Papers by K. H. Ting* ed. Janice Wickeri. Nanjing: Yilin.
- 1984b/2000 "Reading Document 19". In K. H. Ting, *Love Never Ends: Papers by K. H. Ting* ed. Janice Wickeri. Nanjing: Yilin.
- 1984c/2000 "Sermon in Sydney Cathedral". In K. H. Ting, *Love Never Ends: Papers by K. H. Ting* ed. Janice Wickeri. Nanjing: Yilin.
- 1984d/2000 "Theological Mass Movement in China". In K.H. Ting, *Love Never Ends: Papers by K. H. Ting* ed. Janice Wickeri. Nanjing: Yilin.
- 1985a/2000 "On Religion as Opiate: A Talk with Friends Outside the Church". In K.H. Ting, *Love Never Ends: Papers by K. H. Ting* ed. Janice Wickeri. Nanjing: Yilin.
- 1985b/2000 "Inspirations from Liberation Theology, Process Theology, and Teilhard de Chardin". In K.H. Ting, *Love Never Ends: Papers by K. H. Ting* ed. Janice Wickeri. Nanjing: Yilin.
- 1986/2000 "Womanhood, Motherhood [and] Divinity". In K.H. Ting, *Love Never Ends: Papers by K. H. Ting* ed. Janice Wickeri. Nanjing: Yilin.
- 1987/2000 "Creation and Incarnation". In K.H. Ting, *Love Never Ends: Papers by K. H. Ting* ed. Janice Wickeri. Nanjing: Yilin.
- 1989/2000 "Convocation Speech at Victoria University". In K.H. Ting, *Love Never Ends: Papers by K. H. Ting* ed. Janice Wickeri. Nanjing: Yilin.
- 1990a/2000 "Caring for God's Creation". In K.H. Ting, *Love Never Ends: Papers by K. H. Ting* ed. Janice Wickeri. Nanjing: Yilin.
- 1990b/2000 "Chinese Christians' Approach to the Bible". In K.H. Ting, *Love Never Ends: Papers by K. H. Ting* ed. Janice Wickeri. Nanjing: Yilin.
- 1991/2000 "The Cosmic Christ". In K.H. Ting, *Love Never Ends: Papers by K. H. Ting* ed. Janice Wickeri. Nanjing: Yilin.
- 1992/2000 "Forward to Theological Writings From Nanjing Seminary". In K.H. Ting, *Love Never Ends: Papers by K. H. Ting* ed. Janice Wickeri. Nanjing: Yilin.
- 1993a/2000 "One Chinese Christian's View of God". In K.H. Ting, *Love Never Ends: Papers by K. H. Ting* ed. Janice Wickeri. Nanjing: Yilin.
- 1993b/2000 "Understanding the Heart of God". In K.H. Ting, *Love Never Ends: Papers by K. H. Ting* ed. Janice Wickeri. Nanjing: Yilin.
- 1994/2000, "An Update on the Church in China," In K.H. Ting, *Love Never Ends: Papers by K. H. Ting* ed. Janice Wickeri. Nanjing: Yilin.

- 1995a/2000 “Creation and Redemption”. In *K.H. Ting, Love Never Ends: Papers by K. H. Ting* ed. Janice Wickeri. Nanjing: Yilin.
- 1995b/2000 “On Being a Good Pastor: Commencement Address”. In *K.H. Ting, Love Never Ends: Papers by K. H. Ting* ed. Janice Wickeri. Nanjing: Yilin.
- 1996/2000 Preface to Chinese Theology and its Cultural Sources (1996)”. In *K.H. Ting, Love Never Ends: Papers by K. H. Ting* ed. Janice Wickeri. Nanjing: Yilin.
- 1998 zenyang kandai jidu jiaohui yiwaide zhenshanmei [What do we think of truth, goodness and beauty outside the Christian Church]. In *Ting, Ding Guangxun wenji* [Selected Writings of K. H. Ting]. Nanjing: Yilin.

Wickeri, Philip L.

- 2007 *Reconstructing Christianity in China: K. H. Ting and the Chinese Church*. Maryknoll, NY: Orbis.

Wickeri, Philip L. & Janice K. Wickeri

- 2006 “A Chinese Contribution to Ecumenical Theology.” In *Seeking Truth in Love*, ed. Wang Peng. Beijing: China Religious Culture.

World Council of Churches

- 2006 “‘Revered, respected and loved’: Kobia pays tribute to Bishop K. H. Ting as ‘living ecumenical ancestor’”(November 20).  
<http://www2.wcc-coe.org/pressreleasesen.nsf/index/pu-06-14.html> (accessed May 25, 2013).

---

*Wen Ge (born 1975) currently teaches systematic theology and sociology of religion in Nanjing Union Theological Seminary, China. He has been attached to the Grundtvig Study Center of Aarhus Univeristy during the last two years. His recent publication includes “Building up the Missional Fellowship of Love: A Review of T. C. Chao’s Mission Theology,” in Beate Fagerli et al. eds., “A Learning Missional Church: Reflections from Young Missiologists” (Oxford: Regnum, 2012), 49-67.*

# Mission and Church as Cultural Criticism

By Brighton Juel Katararo

*The author discusses the church's encounter with the African culture and traditions with a special focus on the Tanzanian context. Any culture contains negative and oppressive elements that the church will have to criticize and reject, otherwise it would not deserve to be called a church. At the same time there are elements in any culture that are in harmony with the values of the gospel, and the Church must keep and sustain them, otherwise it will become alien to the people. The church in mission is a change agent and will have to seek to strike the balance between confirming and criticizing the culture it encounters. The author analyses how the church in Tanzania has challenged witchcraft beliefs and practices and patriarchal traditions.*

## Introduction

The church missionary undertaking has always been an encounter with cultures. This was the case even during the era of the immediate apostles of Jesus. Inculturation was a concern of the apostles, who were Jews. An example of inculturation is seen during the discussion about circumcision at the Council of Jerusalem (Acts 15). There was an agenda whether the gentile converts should be circumcised. It was resolved that circumcision should not be imposed to non-Jewish Christians. There was no need for them to follow the customs, which were alien to them (cf. Obeng 2000:25).

The Church mission may simply be defined as a process of reaching out to other people with the Gospel of Jesus. It is important for the missionaries to know that people are not homogeneous. They live in different contexts and belong to different cultures bearing different worldviews, ways of living, social systems, languages, habits, values, beliefs and practices. Therefore, for any missionary

undertaking to be successful and meaningful to people, the people's culture should be taken seriously. Whereas in some contexts the transmission of the Gospel goes smoothly, it becomes challenging in other contexts. Whereas in some contexts Christianity has been enthusiastically accepted, in other contexts it has faced strong criticisms.

Culture is a vast and complex reality. It may contain good and bad traditions. This is true with the cultures, traditions, beliefs and practices in Africa. There are bad traditions, beliefs and practices in Africa that, if the Church would not have criticized and rejected them, it would not have deserved to be called a Church. Likewise there are good African traditions, religious beliefs and practices that if the Church would not have kept and sustained them, it would have been remained totally alien to the people. Any mission or evangelistic work should involve change and the Church should never be embarrassed of being an agent of change. Seeking to strike a balance between mission and culture is and will continue to be a challenge to the people entrusted with the work of doing mission among people belonging to other cultures and traditions. This article discusses briefly about the church's encounter with the African culture and traditions with a special focus on the Tanzanian context.

## **Church Planting and the Challenge of the African Culture in Tanzania**

The history of planting the Church in Tanzania is so long and complex, that it is impossible to comprehensively deal with it in this short article. For our discussion, it suffices to mention that the planting of the Church in the country started several centuries ago and it is still continuing until this day. Various men and women especially from Europe, America and Africa have participated in the Church planting. Most of the European missionaries (both Catholic and Lutheran) arrived in Tanzania (then: Tanganyika) during the last quarter of the 19th century and worked among various ethnic groups in the country. As a result, the seven Lutheran Churches were established, especially by the missionaries from

Germany and Scandinavian countries.<sup>1</sup> One of the challenges in the process of planting the Church in Tanzania has been the African culture. This has not only been a challenge to the European and American missionaries, but also to the Tanzanian pastors and evangelists, working among their fellow folks.

The European missionaries will always be remembered for the good work they did, especially in providing social services in the areas where they were serving. A missionary was not only seen as someone carrying the Bible, proclaiming the Gospel to the Africans with the purpose of making converts for Christianity. Rather, most of the missionaries were seen as people serving the whole person spiritually, socially and economically. The Church became known for its diakonia and advocacy for the poor and less privileged. The establishment of health facilities like dispensaries and hospitals improved the lives of the Tanzanians. The establishment of education facilities became an eye-opener for those who visited missionary schools. The people who were educated in missionary schools were the ones who later became a catalyst of change in the country.

### **The Church's Encounter with Culture**

As Kurgat puts it, “Evangelization is in the process addressed to human individuals who belong to clearly defined social groupings and who are profoundly linked to a cultural tradition. The Gospel cannot ... be transmitted to or from people independently of their culture” (Kurgat 2011:33). Pastors, evangelists and missionaries differ in the way they deal with their own or other people’s cultures. A missionary who wants to be successful in his/her missionary work, should first and foremost be versed with the cultural background of the people he/she wants to serve. He/she should understand the “values, beliefs and practices entrenched in African religion and culture which could be integrated successfully with the biblical message” (Obeng 2000: 26). According to Anderson, “the church should preserve all that can be tolerated in African traditions, with some Christian reforms of these traditions” (Anderson 1988: 99). The encounter between the Church and the African culture ought to take place in an atmosphere

of mutual tolerance and respect, because the African culture can be used as a medium of communicating the Gospel.

Some European missionaries respected and made use of the African culture. Ernest Johanssen (1864-1934), for example, did not see the culture of the Bahaya/Banyambo as an enemy to Christianity, but as a prerequisite for it. According to Johanssen, a German missionary sent by the Bethel Mission, God had already revealed Himself to the Bahaya through many ways. He argued that the Bahaya's sacrificial rites to the forefathers and spirits would help the Bahaya to understand Christ's sacrificial death at Golgotha. Furthermore, the moral system among the Bahaya/Banyambo was seen as a tool of helping them to understand the teachings about sin, salvation and forgiveness. In this respect, the task of a missionary was not to reject everything African, but rather to find a way of bridging the Christian and African cultural aspects. (cf. Pors 2000:33).

There are other examples of the European missionaries who were positive to the African cultural elements like the initiation rite, the use of vernacular languages, the use of drums as music instruments etc. Most of the missionaries, who respected the African people's cultural values and traditions, became influential to the people and their missionary undertaking was successful. For example, working among the Chagga of Northern Tanzania, Bruno Gutmann, a German Missionary of the Leipzig Missionary Society, respected the African traditions and incorporated them into Christianity in a constructive way. He appreciated the Chagga's clan and societal set-ups as a means of Christianizing the Chagga. For him, the tribe and the clan were God's creation and therefore gifts to the Africans (cf. Anderson 1988: 98). He tried to preserve and reform the African traditions and values for the benefit of the people he was serving.

Gutmann's concern was to evangelize and *not to* assimilate or Europeanize the African converts. Europeanization of the African converts took place in various ways. For example, most African converts were taught or forced to adopt European names as a way of becoming Christians. Most Tanzanians like other

Africans bear European names. Until today, for many people, baptism means getting a European name. To them, a European name is a synonym of a Christian name. Indigenous names like Lunyambo/Luhaya names are regarded as pagan names. Gutmann disliked the use of European names at baptism. He wanted the Africans to use African names, of which the people knew the meanings (Anderson 1998: 98). My wife and I have decided to give Lunyambo/Luhaya names to all our children because we know the meanings and can tell the histories of the names. This is not common to many people in Karagwe. Some have been asking us: “Don’t they have Christian names?” Likewise, the Muslims have adopted Arabic names thinking that that is what it means to become a Muslim. This kind of cultural imperialism can enslave people without knowing. The Church should therefore encourage African Christians to use African names with meanings which they know. Cultural imperialism should be avoided.

Besides, Gutmann encouraged the Chagga to worship God in their vernacular. This is important because cultural elements are contained in languages. Not only do people understand better in their vernacular languages, but also those mother tongues touch their deep feelings. Some problems facing people in Tanzania have been caused by the use of languages which they are not conversant cf. For example, I find it very difficult and challenging for the young children “to be forced” to learn and use foreign languages at schools. Teaching English, for example, is not only a challenge for the students, but also for the teachers who are always not conversant and confident with the language. If we want the people to feel at home in the church, we should use their languages.

Gutmann also accepted the initiation rite, which had been practiced by the Chagga. For him there was nothing wrong with the initiation rite because, during this ritual, the young boys and girls were prepared and instructed to become responsible and active adults in the society. A similar example was Father Lucas of a British Missionary Society known as “University Mission to Central Africa” (UMCA). As Father Lucas worked among the Bondei in Masasi area in Southern Tanzania, he always “attempted to replace traditional ceremonies with a

Christian alternative” (Anderson 1988:99). He introduced there a five weeks Christian initiation rite (jando). By introducing the Christian initiation rite, he established a bridge between Christian confirmation classes and local traditions. After they were circumcised, the young boys wore new clothes and partook of the Holy Communion (cf. Anderson 1988:99-100).

The adoption of the initiation rite by Gutmann and Father Lucas was against the views of many missionaries whose attitude towards African initiation ceremonies and other rituals was completely negative. For many, practising the circumcision in Christianity meant nothing else but heathenizing Christianity (cf. Anderson 1988:99,101). Circumcision was also seen as a process of Islamizing the people. It was therefore rejected by some African Christians who treated the circumcised Christians as pagans. For example, it was decided in 1924 by the Chagga Christians that the circumcised children would not be accepted for the Christian teaching. This was a criticism against Gutmann’s endeavour to Christianize the Chagga initiation rite. Despite the rejection of the circumcision rite for the Christians, this rite still prevails among many ethnic groups in Tanzania. Circumcision of boys is even spreading to other ethnic groups like the Bahaya/Banyambo of Karagwe/Bukoba, where it was traditionally not practiced. The young generation of pastors and Church members no longer connect the rite of circumcision with the Islamizing process.

There are some other rituals like those made at the finalizing of the funeral, which formerly were forbidden by the church, but nowadays, they have been incorporated in the Church. Among the Bahaya/Banyambo a funeral ceremony was finalized with a ritual of shaving the hair of the bereaved family members. The shaving of the hair symbolized that the deceased person is completely gone and will never be seen again. This ritual was in conflict with the Christian message of the resurrection of the dead and life after death. The ritual was therefore considered pagan. Nowadays, a bridge has been established, such that the shaving is done in a Christian way. The shaving is preceded with thanksgiving worship led by a pastor or an evangelist. The Christians gather at the funeral,



where they sing, pray, give offerings and share the Holy Communion. Forbidding people to shave was never successful. Adopting and Christianize the ritual has made the Banyambo Christians feel at home in the Church.

Regarding the African culture and religious beliefs as pagan and contrary to Christianity was a mistake that was made by many missionaries. Attempt to detach people from their religion and culture could be interpreted as an attempt to uproot people from their own being. Forcing the African Church members to deny their own cultural identity has had a negative impact on Christianity itself. The Christian faith, which is opposed to the African cultural and religious heritage, has not taken deep roots among the African people. Instead, we find many African Christians having double membership of both Christianity and African traditional religion. They are Christians during the day and in times of peace. During times of trials like death and diseases they resort to traditional practices, which they often practice in hiding.

### **Mission as Cultural Criticism**

As I have already mentioned, the Church is an agent of change. It has the task to challenge traditions, religious beliefs and practices that are humiliating and destructive to people. The following are a few examples of African traditions, beliefs and practices that the Church ought to confront with the Gospel.

### **Witchcraft**

We have seen a drastic increase of superstitious and witchcraft beliefs and practices in Tanzania in the last couple of years. Those beliefs and practices are not only found amongst non-Christians, but also among Christians. Beliefs in superstition and witchcraft have led to dire effects including killing of the albinos and old people, who are suspected to be witches. Tanzania is among three countries in Africa, in which beliefs in witchcraft and superstition is extremely large. Since these beliefs have a strong influence and impact on the life of people, it would be a failure of a Church to ignore them. A Church that does not address

issues of witchcraft and superstition in Tanzania today has not yet known the context in which it is working.

Most of the western missionaries took witchcraft and magic issues as something mere psychological. They condemned people who believed in witchcraft. The western missionaries' view of denying the existence of evil powers like witchcraft was adopted by the mainstream Churches in Tanzania like the Catholics and the Lutherans. However, this denial has not succeeded to help the people to get rid of the beliefs and fear of witchcraft. In other words, the Church has failed to dissuade the African people from their beliefs in the existence of the powers of darkness and evil men and women (cf. Obeng 2000:26).

Witchcraft and superstitious beliefs and practices are harmful to people. Therefore, the Church ought not to tolerate them. I agree with Anderson that "witchcraft should be condemned but should never be treated as unreal" (Anderson 1988:99). Churches ought to speak openly about witchcraft and superstition, knowing that most of its Church members believe in and are afraid of magic and witchcraft powers. Mission against superstition and witchcraft will be effective and successful if the Church first accepts the fact that these beliefs are a reality faced by people. Only then can the Church educate the people that the faith in Jesus overcomes those evil powers.

### **Patriarchal System and Marginalization on Women**

Most of the Tanzanian ethnic groups fall under the patriarchal system, in which men are the heads of the family. Traditionally, women were/are subordinate to men in most African societies. The division of labour in many African families allocates many roles and duties to the female members of the family (cf. Sampa-Bredt 1997:207). Women and girl-children do more work in the families than men and boy-children. Women and men are not treated as equals. Many women wake up very early in the morning, walk up to five kilometres in search of water, then they come back home and prepare breakfast for the family. During this time, most men are still in bed. Women work the whole day until very late in the evening.

Despite being great breadwinners for the family, most women are not decision-makers in their families. They have no decision over what they produce. Men hold a high status in the public sphere and they are mostly the ones having decision-making powers (cf. Sampa-Bredt 1997:207). Traditionally, female children are also not entitled to inherit land. They live like slaves in their own families. Some of them are beaten by their husbands. In some societies, women are regarded as commodities. This is due to the tradition of paying the bride price. Through paying the bride price, some men think they have purchased the wife and they can own them as property (cf. Hinga 2000:143-147). This is very humiliating for the women.

Polygamy is another patriarchal aspect that humiliates women in Africa. This form of marriage is still practiced in many areas in Tanzania. Most European missionaries condemned it. Many churches still condemn it as unchristian. However, in some tribes like the Maasai and Nyiha in Tanzania, some polygamous men have been accepted, baptized and incorporated as Church members (cf. Anderson 1988: 98). Polygamy is a very complex tradition in Africa that the Church ought to address carefully. People should be taught about the many disadvantages of polygamy so that they may stop practicing it. This will in turn liberate women who suffer under polygamous marriages.

The Church should criticize all traditions, values and structures that subjugate women and promote gender inequality. As an agent of change, it ought to engineer a lasting transformation of beliefs, attitudes and practices that enslave women and female children. The Church that does not liberate women from the humiliating patriarchal systems is not worthy to be called a Church.

## **Conclusion**

It is not an easy task to detach a human being from his/her culture. Therefore, it is impossible for a mission undertaking to be successful without taking people's context, culture, traditions and values very seriously. The better the African culture and values are understood and appreciated, the more suitable the Church

mission will be to Africans. In the process of missionizing, bad traditions should always be criticized, while good traditions are upheld. As Kurgat (2011:33) puts it, “a Christian approach to culture is always a dynamic process, which starts with the Gospel taking people as they are when it encounters them and continues to transform their worldview, their habits and actions and relationships into the image of Christ.”

## Notes

1. The seven Churches included The Lutheran Church of Iraqw, The Evangelical Church of North Western Tanganyika (ECNWT) and The Lutheran Church of Northern Tanganyika (LCNT). Others were: The Lutheran Church of Central Tanganyika (LCCT), The Lutheran Church of Southern Tanganyika (LCST), The Lutheran Church of Usambara-Digo and The Lutheran Church of Uzaramo-Uluguru. All these churches merged to form the Evangelical Lutheran Church in Tanzania (ELCT) in 1963, which will celebrate its 50th anniversary in June this year.

## Bibliography

Anderson, W. B.

1988 *The Church in East Africa 1840-1974*. Dodoma: Central Tanganyika Press.

Hinga, Teresia M.

2000 „Violence Against Women: A Challenge to the Church”. In Douglas W. Waruta and Hannah W. Kinoti (eds.), *Pastoral Care in African Christianity: Challenging Essays Pastoral Theology*. Nairobi: Acton Publishers.

Kurgat, Sussy Gumo.

2011 „The Theology of Inculturation and the African Church“. *Greener Journal of Social Sciences*. Vol. 1 (1).

Obeng, Emmanuel A.

2000 „Ministerial Formation for an Effective Church in Africa”. In Douglas W. Waruta and Hannah W. Kinoti (eds.), *Pastoral Care in African Christianity: Challenging Essays in Pastoral Theology*. Nairobi: Acton Publishers.

Pors, Kristine Kaaber.

2000 At tilegne sig kristendommen. En analyse af de historiske forudsætninger for tilegnelsen af kristendommen hos lutherske hayaer, Nordvesttanzania. M.A. Thesis.

Sampa-Bredt, Violet

1997 „Gender and the Church: A Theological Reflection of the Role of Women in the African Church”. In J.N.K. Mugambi (ed.), *The Church and Reconstruction of Africa*. Nairobi: All Africa Conference of Churches.

---

*Brighton Juel Katabaro, born in 1969, is a Lutheran pastor and since 2009 the coordinator for the establishment of Karagwe University College. He holds his PhD from the University of Hamburg, Germany (2009). He is the author of “Rechtfertigung und Erfolg” (Göttingen 2009) “Hunger for Success: An Investigation of Neo-Charismatic-Pentecostal Teachings on Prosperity and their Challenges in Tanzania (Saarbrücken 2013) and various articles. Married to Anne Juel Katabaro, Brighton is father to Aganyila, Amanyala, Mukiza and Alinda.*

## Nye læsebriller på Bibelen

Af Sune Skarsholm

*Kirkernes fænomene vækst gennem de sidste 50 år i det globale syd er et kraftfuldt vidnesbyrd om kristendommens smidighed og fleksibilitet, dens evne til at tilpasses og oversættes til vidt forskellige kulturer, sociale og politiske forhold, og ikke mindst Bibelens kapacitet til at fungere som en fundamental tekst for så mange forskellige mennesker. Afrikanske, asiatiske og latinamerikanske kristne har formgivet en apokalyptisk, messiansk helbredelsesbevægelse, som gentager en gammel kristen lære i en form, der passer til den lokale tradition. Som kristne i Danmark skal vi naturligvis ikke reproducere de kulturelle, politiske og sociale omstændigheder hos kirkerne i syd. Men perspektivet fra dem kan hjælpe os til at frigøre bibelske tekster og endda hele genrer af bibelske bøger fra de briller, vores historiske og aktuelle kontekst har givet os at læse med – og tro med. Det giver denne artikel flere eksempler på.<sup>1</sup>*

### Gud taler vores sprog

For millioner af mennesker i verden er Bibelen en forholdsvis ny bog, der opleves uhyre aktuel og vedkommende for helt almindelige dagligdags situationer og begivenheder. Tilværelsen for Bibelens personer ligner en verden, de fleste mennesker på kloden genkender som deres egen sociale og økonomiske virkelighed. Derfor er Bibelen en elsket bog blandt kristne i det globale syd. Dens læsere er almindeligvis ikke primært interesseret i at forstå teksten på dens egne præmisser eller i at få tilfredsstillet en intellektuel nysgerrighed. De læser drevet af et konkret behov og umiddelbar tro på Guds indgriben. Troen hos kvinden med blødninger (Luk 8), der trænger sig ind på Jesus, ses ofte som en model for bibelfortolkning. Hendes tro var ikke intellektuel, men derimod lidenskabelig og drevet af nød.

Adgangen til og brugen af Bibelen er sket parallelt med kirkernes vækst i syd. Et godt eksempel er Brasilien, hvor der først i de seneste årtier er vokset en bibelcentreret tro og brug frem hos almindelige mennesker – både i katolsk og evangelisk kirkesammenhæng - trods tilstedeværelsen af en katolsk kirke i 500 år. Først i 1960'erne fik bibellæsning den centrale plads i den katolske kirke blandt lægfolk. Det er bemærkelsesværdigt, at pinsekirkernes begynder deres fænomene vækst i samme periode. I dag er Brasilien den største producent og forbruger af bibler i verden.

Det generelle billede for kirkerne i syd er, at Bibelen ikke kom til som en bog blandt mange andre. Den var ganske enkelt den første bog på det lokale sprog. Ja, mange kulturer har først fået et skriftsprog gennem missionærens utrættelige arbejde med lingvistik. At få sit eget skriftsprog giver etniske minoriteter en stærk identitetsfølelse og selvbevidsthed. Mange steder er det blevet helt banebrydende for evangeliets indgang i kulturen, at folk har oplevet, at Gud også taler vores sprog. Det er en stereotyp opfattelse af mission, at missionærerne kom med et budskab til underdanige indfødte folk, der selv var en *tabula rasa*, et ubeskrevet blad. Præcis som for Paulus og de første apostle så havde missionærerne meget lidt kontrol med, hvad der skete, når evangeliet først blev forkyndt ind i en ny kultur. Evangeliet bliver inkarneret. Græsroddernes tilegnelse og videregivelse har aldrig været i missionærernes hænder. Missionshistorien er fuld af beretninger om missionærernes forskrækkelse og forbløffelse over, hvor hurtigt deres budskab blev transformeret og passet ind i den lokale sammenhæng. Intet sted i verden har folk taget imod evangeliet som passive modtagere.

## **Det gamle Testamente er vores historie**

Det gamle Testamente (GT) er uhyre populært og meget anvendt del af Bibelen i det globale syd, hvor ligheden med den gammeltestamentlige verden og livsforståelse betyder, at mange her ser GT som vores historie, vores bog. I Afrika har man længe levet – og gør det mange steder fortsat – i samfund, der minder meget om patriarkernes tidsalder. Disse patriarker har en afgørende autoritet,

og den enkeltes identitet defineres ud fra tilhørsforhold til bestemte familier og klaner. Selvom det store flertal i Afrika i dag ikke har personlig erfaring med en nomadetilværelse eller flerkoneri, så kan de fleste stadig relatere til en tid, hvor dette var den almindelige virkelighed. Til forskel fra de fleste bibellæsere i Danmark, så synes kristne i Afrika, at det er helt indlysende, at Bibelen indeholder lange slægtstavler. At Jesus har en lang slægtstavle tilbage til Adam, Abraham og David, giver ham autoritet. Politiske eller religiøse ledere kan kun påberåbe sig autoritet, forvente loyalitet og opmærksomhed, hvis man kender deres tilhørsforhold, rødder og familie.

I kaldelsen af Abraham møder enhver med afrikanske rødder sin egen historie. Historien fortæller om oprindelsen af en stamme eller en klan med et særligt kald eller løfte om at kunne gøre krav på et bestemt stykke udsøgt jord. Løftet besegles med en ofring. Og det understreges igen og igen, at løftet er givet til et fællesskab snarere end til en individuel person eller en enkelt familie. Historien finder sted nær et helligt træ. Og patriarkens klan drives rundt af en evigt vedvarende trussel om sult og trussel mod slægtens videreførelse.

Samuelsbøgerne berører en lang række temaer og livsomstændigheder, som har en dyb resonansbund i Afrika: Spændinger og dynamikken i polygame familier, indgroede og nedarvede konflikter mellem nabostammer, behovet for at opsøge en seer ved særlige begivenheder, åndsbesættelser, kvinder, som synger og danser i anerkendelse af deres mænds bedrifter, mænd som tragter efter at blive begravet sammen med deres fædre.

## **Meningsfyldt billedsprog**

Kultur- og samfundsforhold i Det nye Testamente (NT) virker også nærværende og aktuelle for den overvejende fattige læserskare i det globale syd. De kan let identificere sig med NTs persongalleri bestående af bønder, fiskere, småhandlende og håndværksmænd i et samfund domineret og styret af herremænd, imperiets folk ved hjælp af pengeudlån og gældsklemme. Det samme gælder øvrigheds personer, alle slags omvandrende profeter og sandsigere, fromme



religiøse, ludere, tiggere og spedalske (eller som nu de aids-syge). For læsere i Afrika svarer Bibelens verden til deres egen, når den fortæller om påtrængende sociale vanskeligheder som sult og plager, fattigdom og flugt, arbejdsvilkår som daglejer og korrupsion. Bibelen giver anvisninger om måder at overleve på og klare sig på i en fjendtlig omverden og på samme tid bevare håbet og troen på fremtid og velstand.

Særligt appellerende er Jesu billedsprog i lignelserne. Landbrug er stadig hovedhvervet i syd. Billeder af frugtbarhed og gold jord, høst, sult og overflod er velkendte. Og de fleste i byerne er højst to generationer væk fra et liv i daglig kamp med og mod naturens luner, og hvor ritualer skal opretholde velfærd og fremgang. Dengang som nu er der får, svin, æsler, slanger overalt. Alle i Asien og Afrika kender til veje, hvor en rejsende risikerer at blive berøvet, og hvor man ikke kan forvente hjælp fra politi og myndighed. De forstår, at man kan desperat lede hele huset igennem for en mønt, der er blevet væk, fordi den var den eneste mulighed for, at børnene kan spise sig mætte den dag. Som tilhørerne i det gamle Israel, så forstår mange afrikanere godt fristelsen til at migrere til de store byer, som den fortabte søn gjorde, men de ved også om, hvilke farer der lurder der. Bundløs økonomisk gæld er et vilkår for mange mennesker i syd og bremser udvikling for den enkelte og for hele samfund. Direkte eller indirekte slaveri som følge heraf er stadig virkeligheden for millioner af mennesker. Jesu lignelse om den gældbundne tjener tolkes derfor ikke kun teologisk om syndsforladelse, men også om gældseftergivelse og som et bud om social ansvarlighed. At være daglejer og være hyret med sikkerhed bare for en enkelt dag er livssituationen for millioner af mennesker hver dag – særligt de unge mænd.

## **Blodsbåndet gennem Bibelen**

Offerkulturen er et bibelsk tema, der vækker genkendelse i det globale syd. I store dele af Afrika markeres en stor social begivenhed fortsat med en slags offering eller offerdrik, eller der ofres ved nøglebegivenheder i det ceremonielle år. Slagtningen af et dyr – en ko eller et får – finder sted, både når der er begravelse

eller en bryllupsfest, og i tider med sygdom, arbejdsløshed, familiefejder eller børnefødsler. Udgydelse af blod for at tilfredsstille og forsone sig med forfædrenes ånder og guderne er en helt integreret del af før-kristen tradition i Afrika. Er der en måde at integrere denne vane med afrikanernes kristne tro som et skridt på vejen til meningsfuld kontekstualisering? Det er spørgsmål, som enhver evangelist må forholde sig til. Hvordan anerkender man kirkernes legitime ret til at skabe deres egen teologi uden at havne i en synkretisme (religionsblanderi), hvor Kristi fuldkomne offer ikke får lov til at stå lysende klart?

De færreste af os har set et dyr blive ofret. Og der er stor forskel på at have sunget sange om lammets blod og så at have set og lugtet sådan en begivenhed. I afrikanske samfund er man klædt godt på til at forstå, hvad forsoning ved blodet betyder. Når evangelikal kristendom har haft så stor gennemslagskraft her, skyldes det måske dens stærke fokus på frelsen ved Kristi blod. Blodet er det bånd, som binder hele Bibelen sammen. Det har kirkerne i syd har et skarpt blik for. Når vi læser NT og måske særlig Paulus' breve, giver vi stor opmærksomhed til, hvordan evangeliet bliver gjort tilgængeligt for hedningerne, vores forgængere. Men vi er tilbøjelige til at overse de mange tekster, der forholder sig til langt vanskeligere spørgsmål om, hvordan de nye kristne hører sammen med de udvalgte, Israels folk, i den nye pagt. Den bedste forståelse af dette får man ved at læse Hebræerbrevet, som er et højtelsket skrift i Afrika. Kwame Bediako, en af de mest indflydelsesrige afrikanske teologer, siger om denne bog: "Brevet til Hebræerne er vores brev. Betydningen af præsentationen af Jesus i Hebræerbrevet for os udspringer af dens relevans i et samfund som vores med dets dybe tradition for ofringer, præstelig mediering og det fædrene ophav" (Bediako 2004:27f).

De samme elementer får afrikanere til at føle sig hjemme i Johannes Åbenbaringen. Her møder vi den forståelse, at de døde stadig lever i en anden verden, og at de påvirker livet for dem, der lever i denne verden. Billedet af den ophøjede Gud på tronen og den fælles tro på, at fremtiden kan ses gennem visioner, drømme og åbenbaringer, er genkendelig. Symbolerne - lammet, blodet og dyrene - er fælles

med afrikansk religiøs symbolisme. Det ofrede blod, såvel som det uskyldige blod fra mennesker, der råber fra jorden (Åb 6,10), flugter med den aktuelle afrikanske tro: Ingen i Afrika kan slippe af sted med at have udgydt uskyldigt blod. På samme måde er lammet, der slagtes for menneskehedens synd, et gennemgående element i såvel Åbenbaringen som i afrikansk tro.

## **Livsvejledning til hverdag og politik**

Andre bibelske bøger, som ikke er på top 10 hos os, er populære i Asien, Afrika og Latinamerika. Det gælder visdomslitteraturen, altså Ordsprogenes bog, Jobs bog, Prædikerens bog og de ikke-kanoniske bøger som Siraks Bog og Salomons Visdom. Visdomslitteraturen citeres igen og igen af kirkeledere i syd og rummer for dem en bredde af politiske og kulturelle perspektiver på livet. Den udgør meget ofte grundlaget for både prædikener og politiske taler.

Ordsprogenes Bog har en popularitet, der vil overraske mange af os, som har ringe tålmodighed til at tygge drøv på dem og måske finder dem forældede eller trættende. Men mange steder er de bibelske ordsprog gået ind i kulturen og har erstattet eller suppleret de ordsprog, som findes i vid udstrækning i en mundtlig kultur.

Jobs Bog giver trøst til den lidende, men Job bruges også som identifikationsfigur for et helt folk eller et helt kontinent. Tinyiko Sam Maluleke, en sydafrikansk teolog, har skrevet et brev til Job fra Afrika, *Letter to Job – From Africa*, om skæbnen for Lady Africa som kontinentet, der har været udsat for voldtægt og udnyttelse af opdagelsesrejsende, slavehandlere, kolonialister og diktatorer, som hun selv har født (Malukele 2002:106). Anvendelsen af Jobs bog på skæbnen for et helt kontinent som Afrika giver god mening, når man tænker på AIDS-epidemiens ødelæggende konsekvenser for et helt samfund. Eller malaria, der dog er langt værre end AIDS og stadig slår 1-2 millioner ihjel hvert år - særligt i Afrika og særligt de små børn. Eller de omfattende sultkatastrofer på Afrikas Horn og nu i Sahel-regionen. Eller de uafslidelige borgerkrige i Vestafrika og Congo, der har kostet millioner af mennesker livet inden for de sidste 25 år.

I NT er visdomstraditionen repræsenteret af Jakobs Brev, som er utrolig populært. Brevet rummer masser af stof til en god og aktuell prædiken i Afrika – uanset om den skal handle om helbredelse, forfølgelse og udholdenhed, aktivisme og kamp for social retfærdighed eller endog mødet med andre religioner.

## **Håb for fattige med sultne maver**

Forskydningen af kirkens tyngdepunkt fra nord til syd har ikke blot betydning for den etniske sammensætning af kirken i dag. Det er også et radikalt skifte i flertallet af kristnes sociale og økonomiske forhold. Den gennemsnitlige kristne i verden i dag er fattig, meget fattig efter vores standarder. Den sociale og politiske status for kristne i Asien og Afrika er også anderledes end vores. De er oftest minoriteter i samfund, der er domineret af andre stærke religioner eller ideologier. Dette skifte har selvfølgelig også betydning for, hvilken tilgang man har til Bibelen. Som for mange europæere i de forgangne århundreder, så ser mange asiatiske og afrikanske kristne de bibelske fortællinger om plager og sult som helt aktuelle. I sådan en sammenhæng giver de bibelske tekster om plager, sult, tørke og livets forgængelighed rigtig god mening og trøst. ”Jeg løfter mine øjne mod bjergene, hvorfra kommer min hjælp? Min hjælp kommer fra Herren, himlens og jordens skaber” (Sl 121,1-2).

Måske er det kun vores mætte maver, der kan overse, hvor gennemgående billeder af mad, festmåltider og det at spise og sulte gennemvæder både GT og NT. For såvel Bibelens folk dengang som for de fleste i dag er det at kunne spise sig helt mæt hver dag og dag efter dag en uvirkelig fremtidsudsig. Men det er, hvad Bibelen giver løfter om.

I Marias lovsang peger hun på en tid, hvor ”de sultende mættes med gode gaver, og de rige sendes tomhændet bort” (Luk 1,53). Den slags visioner har stor betydning hos folk med knaphed på føde. Bibelen har mange beretninger om sult – lige fra fortællingen om Josefs brødre, der rejste til Egypten til visionerne i Åbenbaringen. Kendte og elskede beretninger er dem om Elias og Elisa, hvor Elias på mirakuløs vis holdt regnen tilbage i tre år, mens han frembragte mad

til dem, der var tro mod Israels Gud. Ruths bog er også skattet i samfund med sult, og hvor kvinder overlever ved at støtte sig til hinanden og deres slægtninge. Bogen ses nærmest som en manual for en situation, der meget hurtigt kan opstå.

Selvom de fleste kristne brødre og søstre i det globale syd er fattige og i mange samfund i Asien udgør en absolut marginaliseret gruppe, så betyder det bestemt ikke, at menighederne lever tilbagetrukket fra omverdenen. Mange steder lærer de mest succesfulde kirker en form for fremgangsteologi, altså det kontroversielle synspunkt, at kristne har ret og pligt til at søge fremgang og kræve helbred og velstand her og nu. Tankegangen er: Evangeliet er for de fattige. Og hvad er evangeliet for dem? At de ikke behøver at være fattige længere! Fattigdom er en forbandelse, som Jesus er kommet for at sætte os fri fra!

I mange kirker i syd læses saligprisningerne som direkte, bogstavelige løfter: ”Salige er de sagtomdige, for de skal arve jorden” – direkte oversat: komme til at eje land. ”Salige er de, som hungrer og tørster efter retfærdigheden, for de skal mættes” – direkte betydning: aldrig mere sulte eller lide nød. De bibelske forbilleder i disse kirker er personer som Abraham, der blev umådelig rig. Paulus gør jo Abraham til en nøglefigur i udarbejdelsen af en kristen teologi om velsignelse. Abraham blev belønnet for at følge Gud i lydlig tro. Josef, en rigtig mønsterbryder, lavede en dramatisk social opstigning fra fængsel til prins. David gik fra hyrde til kongestatus.

Fra evangelierne er den måske mest citerede passage Joh 10,10, hvor Jesus siger: ”Jeg er kommet for at de skal have liv i overflod”. Det vers er en hovedsag for mange kirker i syd på tværs af de teologiske forskelle. Generelt er billedet af Jesus som Livgiver, eller Kilden til Liv udbredt i afrikansk teologi. Ordet ”liv” hos Johannes implicerer ikke blot materielt liv alene, men det er en del af betydningen. I en verden, hvor livet er kort og usikkert, er det et ord, som indeholder et overvældende løfte og giver naturlig anledning til at forvente fremgang.

Når fremgangsteologien er værst, lader den en korrumpet kirkeledelse slippe af sted med hvad som helst. Ikke alene tvinger de menigheden til at betale deres forplig-

telser ved at misbruge Bibelen. Hele dette trossystem giver menighedslederen en anledning til at kunne undskylde en grådighed og et magtmisbrug. Hvis præsten kører i en limousine, er det blot en belønning for hans usædvanlige tro. Og dem, der kritiserer, må selv mangle tro eller er Satans sendebud. Forvrængningen af det kristne vidnesbyrd er total. Den katolske ærkebiskop i Lagos i Nigeria har sagt: ”Den hurtigste og letteste måde at lave penge på i Nigeria er at tage sin Bibel på en søndag og begynde at prædike” (Citeret efter Jenkins 2006:94).

Men billedet af kirkernes forhold til materiel velstand er meget sammensat. Mange af de unge pentekostale kirker er mere optaget af personlig fromhed og åndelig vækst end økonomisk velstand. Samtidig har de en konstruktiv og sund måde at forholde sig til fattigdom og gæld. Når man for eksempel stærkt understreger, hvor djævelsk ødelæggende gæld kan være, så fører det til en sund omgang med de økonomiske midler. Mange karismatiske kirker har undervisning om, hvordan man passer på sine penge, laver et budget, investerer pengene fornuftigt og undgår gæld. Den bevidsthed om forvaltning kan have stor betydning for den sociale udvikling i et lokalsamfund.

Mange kristne i Vesten betragter løfter om materiel fremgang som en vulgarisering af evangeliet. Men det er for letkøbt at stå ude på sidelinjen som velbjærget europæer og ryste på hovedet af mennesker, som lever i samfund, hvor der skal et mirakel til, hvis de skal ud af fattigdommen. Kirkerne i syd kan med rette spørge, om ikke det også er åndelig blindhed og afgudsdyrkelse, når vores forventninger alene er baseret på egne evner, uddannelse, medicin, kloge investeringer osv. Ser vi ikke, at den materielle velstand alene er Guds godhed, snarere end egen fortjeneste?

## **Overraskende læsninger og nye perspektiver**

Bibelens store betydning for kristne i det globale syd rejser en række spørgsmål for gamle kristne kulturer og kirker som vores. Selvfølgelig skal vi ikke genskabe den verden, som de og kristne i det 1. årh. levede i. Men vi kan med god grund spørge, om de voksende kirker i syd har genopdaget kristne traditioner

og sider af troen, som vi har glemt eller måske givet for lidt opmærksomhed. Hvad er autentisk kristendom hos dem og hos os – og hvad er bare en del af den kulturelle bagage? I kirkerne i syd er der mange ligheder med troen, kulturen og traditionen i den ældste kirke. For dem er det ikke oplagt, at tro er en individuel eller privat sag, at kirke og stat er så sammenspiste og udøver en fælles magt, at Skriftens pålidelighed skal vurderes efter historikernes målestok osv. Når vi læser Bibelen, skal vi prøve at tænke på, hvilken betydning disse tekster har for mennesker med en anden baggrund end vores egen. Vi skal læse ud fra et fællesskabs-perspektiv snarere end individualistisk om, hvad betyder det her for mig. Vi må prøve at afstå fra vores indgroede måde at skelne mellem det videnskabelige og det overnaturlige. Og vi må tænke anderledes om forholdet mellem GT og NT. På den måde rummer enhver tekst overraskelser.

- Læs Ruths bog og forestil dig, hvad den har at sige til et samfund præget af sult og truet af krig og socialt sammenbrud.
- Prøv at forstå den triumferende forløsning, der venter læseren af Ezekiels bog, når han eller hun læser om, at Gud kun dømmes det personlige ansvar i et samfund, der er tynget ned af forestillingen om forfædrenes magt og forbandelser. ”Fædrene spiser sure druer, og sønnerne får stumpe tænder. Så sandt jeg lever, siger Gud Herren: I skal ikke mere bruge dette ordsprog i Israel. Alle menneskers liv tilhører mig; faderens liv såvel som sønnens liv tilhører mig. Den, der synder, skal dø!” (Ez 18,2-4).
- Læs Salme 23 som en politisk flyer om Gud som den sande hyrde og som en afvisning af en uretfærdig verdslig autoritet.
- Prøv at forestille dig, at du lever i et samfund, der er terroriseret af en brutal diktator, som undertrykker kirken, og læs så Johannes Åbenbaringen. Prøv at forstå hovedbudskabet, at ligegyldigt hvilken ondskab verden må opbyde, så vil Gud sejre. Eller læs Johannes Åbenbaringen med perspektivet for en kristen menighed på landet i et samfund, der har ændret sig ekstremt hurtigt pga. globaliseringen og moderniteten, og som ser den voksende brutalitet og junglelovskapitalisme i storbyen.

- Læs Hebræerbrevet og tænk på dens undervisning om præsteskabet og forsoningsblodet, som det må blive forstået i et samfund med en levende tradition for at ofre dyr.
- Læs Jakobs Brev og forestil dig, at du læser det i en verden, hvor dit liv formentlig er kort og farligt og virkelig må opleves som en tåge, som ses en kort tid og så svinder bort. Hvad betyder den skrøbelighed for din måde at leve og indrette dit liv på? Eller se Jakobs brev som en manual i et samfund, hvor kristentroen er ny, og hvor mennesker søger vejledning og praktiske råd for, hvordan de skal leve. Læs fx anvisning om, hvordan man skal tage sig af enkerne, ikke som ekko fra et gammelt velfærdssystem, men som et radikalt bud om medansvar, der har betydning for millioner af kvinder i dag. Læs også de for os så vanskelige vers, hvor Jakob er radikal og udtaler et ve-råb mod de rige. Og læs endelig hans karismatiske anvisning om salvelse og forbøn for de syge. Se begge sidstnævnte emner hos Jakob som en integreret del af et frigørelsesbudskab, som evangeliet er for mennesker i syd.
- Tænk på de mange former for fangenskab, som mennesker i syd kan leve under – økonomisk, socialt, miljømæssigt, åndeligt – og værdsæt løftet om frigørelse og frisættelse i Jesu indledende prædiken i Nazaret i Luk 4.
- Bemærk også, at stort set lige meget hvilken tekst, du læser i de fire evangelier, så har Jesus en slående ligefrem omgang med alle slags mennesker. Tænk på den enorme betydning, det har i samfund, hvor mennesker er stærkt optaget af rituel renhed, og samfundet er skarpt opdelt efter kaster. Tænk på, at der også i dag er lande, hvor det at bryde den slags love og adfærd kan koste dig livet. Overvej konteksten for evangeliet i Indien med de millioner af kasteløse dalitter. Og læs om Jesu varme og omsorgsfulde måde at møde samfundets udsatte og udstødte på. Der er mange steder i verden, hvor Jesu møde med den samaritanske kvinde ved brønden overrasker og forbløffer.
- Tag Jesu ord i Joh 10,10, ”Jeg er kommet for at de skal have liv i overflod”, og se det i en kontekst af et desperat fattigt samfund, som virkelig i enhver henseende mangler en mulighed og forventning om overflod eller blot sikkerhed for livet i morgen.



Vi kan og skal naturligvis ikke reproducere de kulturelle, politiske og sociale omstændigheder hos kirkerne i syd. Mange af de nye læsninger synes at komme i alvorlig konflikt med en luthersk forståelse af Kristus som Skriftens kerne og stjerne. Men perspektivet fra syd kan hjælpe os til at frigøre bibelske tekster og endda hele genrer af bibelske bøger fra de briller, vores historiske og aktuelle kontekst har givet os at læse med – og tro med.

## Noter

1. Artiklen er overvejende baseret på Philip Jenkins' bog *The New Faces of Christianity. Believing the Bible in the Global South* (Oxford: Oxford University Press, 2006).

## Litteratur

Bediako, Kwame

2004 *Jesus and the Gospel in Africa*. Maryknoll, N. Y.: Orbis.

Jenkins, Philip

2006 *The New Faces of Christianity. Believing the Bible in the Global South*. Oxford: Oxford University Press.

Malukele, Tinyiko Sam

2002 "A Rediscovery of the Agency of Africans". I Peter Kanyandago, red., *Marginalized Africa in the Context of the Jubilee*. Nairobi: Paulines Publications Africa.

---

*Sune Skarsholm, f. 1971. Cand, teol. fra Aarhus Universitet 2001. Studentersekretær i Kristeligt Forbund for Studerende 2002-2005. Generalsekretær i Dansk Ethioper Mission siden 2005.*

## Gensidigheden i mission

Af Krista Rosenlund Bellows

*Forfatteren behandler temaet gensidighed i mission som et aspekt af missionærens rolle med udgangspunkt i en tanzaniansk teolog og tidligere missionærs refleksioner. Christopher Mbuga fra Nordveststiftet i "Evangelical Lutheran Church in Tanzania" analyserer gensidigheden ud fra forestillingen om følgeskab. Mbugas retningslinjer for et følgeskab, der udtrykker gensidighed, er, at i følgeskabet skal samtalen være dialogisk, parterne skal være hinanden nærværende og tage hinanden til sig for så derefter sammen at stille det grundlæggende spørgsmål: Hvad kan vi gøre sammen?*

Lad mig begynde med et digt.

På vej sammen...

Lidt skriblerier ved Danmissions repræsentantskabsmøde på Nyborg Strand 16. - 17. august 2003 af den unge Bjarne Juel Nordentoft, efter hans første udsendelse som missionær for dette missionselskab

Sammen er vi på vej

Du ager med stude,

hvis det da ikke er en vakkelvorn cykel.

Eller barfodet.

Jeg kører i Toyota Landcruiser med klimaanlægget tændt.

Sammen laver vi ris med kødsøvs

Jeg bruger filet.

Du nogle stumper brusk og flæsk.

Sammen sender vi vore børn i skole  
Du til klasser på tres elever,  
for under det rustne bliktag svedende  
at lære lærerens meningsløse remser udenad.

Jeg til femogtyve klassekammerater,  
som ved arkitekttegnede skolemøbler og i IT-rum  
boltrer sig i kundskabstilegning  
- til en pris der per barn langt overstiger din bruttoløn.

Sammen inviterer vi hinanden til middag  
Jeg inviterer dig på restaurant  
med dug og serviet og vin og franske retter.  
Du beder mig forlegent tage plads på sivmåtten.

Sammen rammes vi af sygdom og ulykker  
Jeg trækker på den bedst tilgængelige lægelige ekspertise.  
I værste fald evakuering til Danmark.  
Du dør, uden at nogen tager sig af det på hospitalets trappe.

Sammen synger vi salmer til Herrens pris,  
hører budskabet om frelse ved hans søns død og opstandelse

Og sammen mødes vi ved Herrens bord.

Bjarne Nordentoft formede sine skriblerier på papirdugen ved Danmissions repræsentantskabsmøde i 2003, mens han og familien var missionærer i den lutherske kirke i Madagaskar.

Digtet har siden ligget under mit skriveunderlag. Jeg synes, dets dagligdags realisme trækker højtflyvende formuleringer ned i højde med dagligdagen med

dens tilvante afmægtighed over for uligheden mellem rige og fattige kristne på vej sammen i Kristi verdensomspændende legeme. Jeg læser både en trøst og en fastholdt urovækkende tanke i ordene: Er det nok at være helt lige ved Herrens bord? Kan ligheden ved Herrens bord virkelig matche uligheden i verden som en fyldestgørende virkelighed, der kan rumme uligheden? Kan Herrens bord holde sammen på kristne mennesker med så ulige livsvilkår? Vel ja, for så vidt vi tager dens virkelighed for forpligtende alvor, som tilsigelse af Guds nåde og som kald til efterfølgelse.

### **Christopher Mbuga – en reflekterende praktiker**

Denne artikels tema er gensidigheden i mission, set som et aspekt af missionærernes rolle. Den reflekterende praktiker er imidlertid i denne artikel ikke en vestlig missionær, men en tanzaniansk teolog og tidligere missionær, Christopher Mbuga fra Nordveststiftet i ”Evangelical Lutheran Church in Tanzania” (ELCT).

Christopher Mbuga har i nogle år været vicegeneralsekretær i sit hjemstift, efter ca. 10 år som missionær for ELCT i Mozambique. Han er nu leder af en af stiftets diakonale arbejdsgrøner.

I 2005 holdt han et foredrag om gensidighed på Danmissions årlige missionærmøde, med titlen ”Do we still need each other? If we do, what do we need to be aware of?” C. Mbuga har siden i andre sammenhænge, blandt andet ved samarbejds møder i partnerskabet mellem stiftet og Danmission, fremført de samme synspunkter om samarbejdet mellem syd og nord.

Mbuga medvirkede i 2007 i en dokumentarfilm af Chad Amour, “The Shadows of Virtue”, som er ”.. an introspective look at the actions God’s love compels us to take in response to the crisis of global poverty. What are the complexities and pitfalls of learning how to love across cultural, economic, political, religious and racial barriers?” (The Shadows of Virtue 2007).

Jeg har fundet hans synspunkter både repræsentative for stiftets tænkning og så

alment væsentlige, at de fortjener viderebringelse som en gedigen missionspraktikers refleksion over gensidigheden i mission i begyndelsen af det 21. århundrede.

Mbugas tænkning kan ses som en nutidig version af en tradition, som blev så berømt formuleret af Mbugas eget stifts første tanzanianske biskop Kibira, om, at ingen kirke er så rig, at den ikke har brug for at tage imod fra andre, og ingen kirke er så fattig, at den ikke har noget at give andre.

## **Den indbyrdes afhængighed**

Jeg bygger min gengivelse på en version af hans foredrag fra oktober 2006. Mbuga tager udgangspunkt i ApG 2,43-47 for at sige, at den tidlige kirke indarbejdede gensidighed i sin gudstjeneste, evangelisering og hverdagsliv, og dette kollektive træk ved deres liv og vidnesbyrd gav et stort udbytte.

Hver og en blev grebet af frygt, og der skete mange undere og tegn ved apostlene. Men alle de troende var sammen, og de var fælles om alt. De solgte deres ejendom og ejendele og delte det ud til alle efter enhvers behov. De kom i enighed i templet hver dag; hjemme brød de brødet og spiste sammen, og jublende og oprigtige af hjertet priste de Gud og havde hele folkets yndest. Og Herren føjede hver dag nogle til, som blev frelst.

Betoningen lå på en indbyrdes afhængighed og ikke på uafhængighed. Afrikansk kultur betoner traditionelt det samme: ”Det er gennem andre menneskers visdom, at vi lærer og vokser, et enkeltmenneskes dømmekraft bliver til ingenting” (afrikansk ordsprog); ”Jeg er, fordi vi er, vi, er fordi jeg er” (Biskop Tutu); ”Vil du komme tidligt frem, så rejs alene, men vil du rejse langt, så følges med nogen” (afrikansk ordsprog). Så ja, vi behøver hinanden. ”The church, at all times, and in all places, is never independent, but interdependent. It is enriched and strengthened by different gifts from different members of the body of Christ” (Mbuga 2006:2). Kirken skal genopdage sin identitet som fællesskab. ”To do so is to begin to realize that our human yearning for love and belonging is to be

fulfilled through God's community, which alone lasts forever" (Mbuga 2006:2).

Men dem, der vandrer sammen, må være opmærksomme på, at deres identitet og vilkår – globaliseringen for eksempel – ændrer sig med tiden, og at parternes tankegang og praksis skal tilpasses ændringerne. Udfordringen nu lyder: "We need to rescue our companionship from a 'sending and giving mentality' to a humble 'receiving mentality,' the mentality which is ready and willing to receive" (Mbuga 2006:2f). Samtalen bør ikke være mellem en modtager og en giver, men mellem ledsagere ('companions'). "In this vein the companions should seek to put relationships on the forefront rather than having resources come first" (Mbuga 2006:3).

### **Det grundlæggende spørgsmål: Hvad kan vi gøre sammen?**

Så snart relationen består af den materielt rige og den materielt fattige, er dilemmaet der: Vi stiller hinanden de forkerte spørgsmål. Den rige spørger, hvad kan jeg gøre for dig? – fulgt af en hurtig løsning i form af penge eller andet materielt. Det er en holdning, der gerne vil intervenere med løsninger, og som gør den rige til giveren og den vidende og den fattige til modtageren:

The question brings in a picture of a patron-client relationship whereby the one with the money tends to dominate the ground and make assumptions and decisions. The thrust is to make the companion 'look like us.' The tendency is to assume that financial aid is the immediate help the companion needs (Mbuga 2006:3).

Den fattige spørger tilsvarende ofte, hvad vil de gøre for os? – og uanset behovenes legitimitet afspejler spørgsmålet en forståelse af fællesskabet, hvor det at sikre økonomisk hjælp kommer først. "The materially poor companions tend to objectify the materially rich companions and to perceive them as Automated Teller Machines (ATM), who are primarily there to attend to their financial needs" (Mbuga 2006:4). Det gør den fattige til modtager.

Because they cannot pay something similar back, companions with this tendency may end up becoming passive, inhibited, mere spectators, and plunged into inferiority complexes. When this is allowed to take place, the dependency syndrom creeps in and distorts the whole idea of companionship (Mbuga 2006:4).

Det grundlæggende spørgsmål, der i stedet bør vejlede udvekslingen mellem parterne, er 'hvad kan vi gøre sammen?'

This question entails making honest assessment of our needs and bringing them to the table for discussion and solutions. This question leaves room also for the companions to experience and live mutuality and interdependence in their true meaning. It lays down the base for the understanding that each companion is a giver and a receiver at the same time.

Other than that, the question celebrates the gifts which God has endowed upon each companion, and once shared, can empower each companion to participate in God's mission. It also creates a climate for encouragement, empowerment; and instills confidence to walk and grow together, without competing, intimidating or misusing any kind of power a companion may happen to have. The question opens room for dialogue instead of monologue, allowing good flow of communication and mutual relationship to take place (Mbuga 2006:4).

## **Dialog**

Christopher Mbuga lægger dernæst tre retningslinjer for "companionship" mellem partnerne. Relationen skal for det første være dialogisk, ikke monologisk. "When dialogue stops, resentment, alienation, and mistrust creeps in. Dialogue can bring relationship into being, and it can bring into being once again the relationship that had died" (Mbuga 2006:5). Han ser dialogens nødvendighed bredere end i partnerfællesskabet: "For the church to be successful in participating in God's mission, there has to be dialogue." – lokal og global dialog med verden, med kulturerne, med religionerne, med de nærmeste naboer.

## Inkarnatorisk nærvær

For det andet skal relationen mellem parterne være inkarnatorisk nærværende. Han spørger indledende, om nærvær er mulig når ingen repræsentant fysisk er til stede, og svaret er nej:

One of the advantages companionship accords to companions is a precious gift of presence. Companionship is people oriented; therefore, it has no meaning without the physical presence of the other. Modern means of communication are a blessing to humankind, but they can also be a disgrace when they deprive us of the felt need of a human presence and touch. Material possessions and the conveniences we have at our disposal cannot really take the place of the 'other' in our lives. We need the community around us, and this community is found in meaningful relationship and sharing with others through each other's presence. Putting one's skin over the skin of the other is vital for the ministry of the church to be meaningful (Mbuga 2006:6).

Dette er en indgroet tankegang i afrikansk kultur, hvor fysisk tilstedeværelse tæller mere end penge eller materielle goder. ”The splendor and grandeur of a wedding or a funeral ceremony is not determined by the number of the gifts the couple received or by the flowers and memorials the grieving family received; they are determined by the number of people in attendance” (Mbuga 2006:7). “In Africa wealth is not only measured in terms of the number of cows or goats one has, or the amount of money one has in the bank, but also by the number of relations and friends one has. All this refers to the indispensability of the presence of others in our lives” (Mbuga 2006:7).

Mbuga er inspireret af den amerikanske katolske teolog, Dick Westleys bog *The Theology of Presence: The Search for Meaning in the American Catholic Experience*. For Westley, “salvation is not merely an individual concern, but a social process evolving within community” (The Theology of Presence 1988).



Mbuga fortsætter,

In Luke 24:32 we see the impact of Jesus' presence and the fruits it bears to those who met him physically. 'Did not our hearts burn within us while he was talking to us on the road, while he was opening the Scriptures to us?' That same quickening presence still walks by our side. That same presence kindles our meetings for worship, and reveals to us our failure to be truly present to our families, our friends, and our sisters and brothers in the world. As Christian companions we are empowered through baptism, the Eucharistic meal, and through the Word that nourishes us and challenges us to be present for each other" (Mbuga 2006:8).

For Mbuga er det derfor væsentligt at fortsætte med sendelse af medarbejdere og gæster, og at udvikle gensidigheden med sendelse fra syd til nord.

### **Tag imod hinanden**

Den tredje og sidste retningslinje er at tage hinanden til sig. "In Companionship we should Embrace Each Other" lyder overskriften (Mbuga 2006:8). Han tager udgangspunkt i Rom 15,7: "Tag derfor imod hinanden, ligesom Kristus har taget imod jer til Guds ære."

Welcoming is always preceded by the readiness to regard, value, and respect the person being welcomed. Welcoming people is not only a gesture of friendship and hospitality, but also a proactive gesture, which signifies the extension of regard, esteem, and acceptance to the person being welcomed. Deeply rooted in the soul of every person is the dignity God bestowed in every human being when God's image was shared with humankind (Mbuga 2006:8f).

Besøg hos hinanden på tværs af kulturer er at gå ind i en multikulturel og multietnisk dialog, og at lære og acceptere forskelle og ligheder baner vejen for at tage hinanden til sig (embrace each other) som søskende i Kristus og som mennesker skabt i Guds billede. En modgift til etniske og religiøse konflikter.

Mbuga trækker på Miroslav Volfs bog fra 1996, *Exclusion and Embrace: A Theological Exploration of Identity, Otherness, and Reconciliation*, hvori Volf fremlægger en 'theology of embrace' som hjælp til heling af brudte relationer efter den serbisk-kroatiske konflikt.

Using the metaphor of hugging each other, Volf delivers home the message of embracing each other in the name of Christ, who embraces us in the name of God. For him, open arms in hugging are a gesture of invitation. ... According to Volf, through hugging, the host becomes the guest, and the guest becomes a host. For the hugging to have meaning and lasting impact, there has to be reciprocity among the huggers, both giving and receiving (Mbuga 2006:9).

Appliceret på 'companionship' og samarbejde mellem globale partnere betyder det for Mbuga at,

The acceptance and embrace enacted in companionship is that which is mindful of the pluralism and diversity of the world we live in. This pluralism has to do with religion, sexuality, culture, politics, and economics. Our physical presence and touch by getting to know the people and taking some time and intentional effort to develop relationships and trust are necessary before designing and implementing a project or a program. Otherwise, the program may be met with suspicion, resentment or withdrawal when the two sides have not had the chance to embrace each other" (Mbuga 2006:9f).

Så vidt Mbugas præsentation. Til sidst blot en lille sammenfatning og nogle få bemærkninger. Mbugas retningslinjer for følgeskab – companionship – er i stikord, at i følgeskabet skal samtalen være dialogisk, parterne skal være hinanden nærværende og tage hinanden til sig for så derefter sammen at spørge, hvad kan vi gøre sammen?

Jeg har fundet Mbugas tænkning inspirerende for fællesskab og samarbejde

på tværs af kulturer og vilkår, såvel globalt som lokalt. Jeg synes, han angiver gedigne retningslinjer for anerkendelse, fællesskab og samarbejde på tværs af forskelle og især uligheder ved at anerkende disses væsentlighed, samtidig med at det bærende grundlag findes et andet sted, nemlig i fællesskabet i Kristus. Hermed – med reference til det indledende digt – bliver Mbugas tænkning også en kommentar til både trøsten og uroen i det lige samvær omkring Herrens bord – det bord, som både tilsiger Guds nåde og kalder til efterfølgelse.

## Litteratur

The Shadow of virtue

2007 Summary of the book.

<http://www.worldcat.org/title/shadows-of-virtue/oclc/226827656#details-al-lauthors>. Hentet 12. juni 2013.

Mbuga, Christopher

2006 Do we still need each other? If we do, what do we need to be aware of? Upubliceret foredrag, oprindeligt holdt på Danmissions årlige missionærmode I 2005.

The Theology of Presence

1988 Summary of the book.

[http://books.google.dk/books/about/A\\_theology\\_of\\_presence.html?id=\\_KsqQAAMAAJ&redir\\_esc=y](http://books.google.dk/books/about/A_theology_of_presence.html?id=_KsqQAAMAAJ&redir_esc=y) Hentet 12. Juni 2013:

Volf, Miroslav

1996 *Exclusion and Embrace: a Theological Exploration of Identity, Otherness, and Reconciliation*. Nashville: Abingdon Press.

Westley, Dick

1988 *The Theology of Presence: The Search for Meaning in the American Catholic Experience*. New London, CR: Twenty-Third Publications.

---

*Krista Rosenlund Bellows, f. 1959, Cand. Theol, og Ph.D., arbejdede i Danmission 2000-2013 og er i dag tværkulturel konsulent i Indre Mission.*

## **“For at der opstår en sti, skal græsset trædes ned fra begge sider” – erfaringer fra venskabsforbindelse mellem menigheder i Tanzania og Danmark**

*Af Else Kaag Bjerg og Sune Hjertmann Frederiksen*

*I 2005 blev der etableret en venskabsforbindelse mellem Rødning, Løvel og Pederstrup sogne og Kashese sogn i Tanzania, hvor forfatterne, der tidligere havde været missionærer i Tanzania, kom til at fungere som brobyggere og kulturformidlere. Venskabsforbindelsen er blevet påskønnet fra begge sider og har givet dem en oplevelse af at være kommet tættere på hinandens hverdag og en erfaring af enhed og fællesskab. Blandt udfordringerne i venskabsforbindelsen peges bl.a. på den økonomiske ulighed, kulturforskelle og sprogproblemer.*

På et tidspunkt spurgte venskabskomiteen i Kasheshe sogne i Karagwe stift i det nordvestlige Tanzania, om vi ikke kunne bruge et andet ord om vores indbyrdes relation. De syntes ”Udugu” ville være bedre end ”Urafiki”. I begyndelsen var det ofte os, der oversatte og formidlede informationer, og vi blev her sat på lidt af en opgave, da vi skulle diskutere forslaget i den danske afdeling af venskabskomiteen og bagefter begrunde vores svar til komiteen i Kasheshe. Om sine nære relationer kan man på swahili bruge ”familia”, som betyder familie, ”rafiki”, som betyder ven, og ”ndugu”, som kan omfatte begge de to andre, men som mest af alt beskriver en, som man er en del af et fællesskab sammen med. De syntes naturligt nok, at vores relation ikke kun var noget individuelt, vi havde valgt, men at vi var forbundet i et større og stærkere fællesskab. Men det har vi ikke ord for på dansk, ”fæller” og ”fællesskab” er hos os ord uden samme styrke som venner, hvor det på swahili er omvendt. Vi måtte melde tilbage, at vi

på dansk ikke kunne formulere det anderledes, og de lavede ikke deres om, for at vi dog trods alt skulle kunne bruge det samme ord, men når de omtaler vores relation, dukker begrebet hele tiden op.

Vi er til denne artikel blevet bedt om at se på vores egen rolle som kulturformidler og brobygger. Det lyder som om, vi skulle have en konsulent- eller entreprenørrolle, men sådan har vi ikke oplevet det. Vi er en del af et fællesskab, både i den menighed, vi flyttede til, da vi kom hjem fra Tanzania, og i den kirke, vi havde arbejdet for i Karagwe. På den måde har vi rødder på begge steder. Vi fandt ikke på det med venskabsforbindelsen, og det fungerer kun, fordi andre også er involverede. Venskabsforbindelsen mellem Rødding-Løvel-Pederstrup og Kasheshe sogne er en spændende og givende proces at være en del af, en anderledes måde at være kirke på. Hvad er mon det næste, vi finder på sammen? Vi har derfor valgt til denne artikel at lave to interviews med de to lokale venskabskomiteer for at kunne give et eksempel og nogle erfaringer videre om det at være en del af en venskabsforbindelse.

## Historie

I januar 2005 ønskede et nyt menighedsråd i Rødding at undersøge mulighederne for at få en venskabsforbindelse til et andet sogn. Og vi to blev bedt om at undersøge mulighederne i Karagwe. Efter aftale med Danmission forelagde vi vores ønske for stiftsledelsen i Karagwe, som pegede på et landsogn, Kasheshe, bestående af 6 små menigheder. Præst og kirkeældste i Kasheshe var også positive. Og Løvel og Pederstrup, Røddings to nabosogne i pastoratet, kom også med.

Vi lavede en skriftlig aftale for vores venskab. Det lyder måske mærkeligt, men vi vurderede, at det var nødvendigt for at undgå, at vi gik ind i dette med forskellige forventninger. Vi var enige om, at vi i første omgang ville følge hinanden med breve, og at vi i ville have vores venskabsmenighed med kirkebønnen. Og så var vi enige om, at skulle der komme økonomi ind i venskabet, skulle dette foregå via Danmission og Karagwe stifts hovedkontor.

Og venskabet udviklede sig til mere: Hvert år i oktober holdes en gudstjeneste, hvor venskabsforbindelsen huskes og fejres, og de to pastorater sender og modtager friske hilsner fra hinanden. Vi har haft besøg fra Kasheshe i 2008 og 2012. I 2010 var 11 fra Rødding på besøg i Kasheshe, og en ung mand fra Rødding har været i Karagwe som provsti-voluntør i 2012.

Vi har i de sidste år brugt indsamlingen ved høstgudstjenesterne i Rødding pastorats 3 sognekirker til at støtte søndagsskolearbejdet og uddannelsen af evangelister i Kasheshe. I Rødding har en forening solgt huset, hvor de holdt deres møder, og de har efterfølgende af indtægten støttet besøgene fra Kasheshe og endvidere givet et beløb til kirkerenovering og -byggeri i Kasheshe.

Senest har det frivillige sangerlaug, som ulønnet deler kirkesangerjobbet i Rødding, besluttet at støtte byggeri af en tank til opsamling af regnvand ved hovedkirken i Kasheshe, til brug ved store arrangementer og møder.

Kontakten er med tiden blevet lettere og hurtigere. Nu kommunikerer vi på e-mails og sms, og kan dermed hurtig fortælle, når der sker noget i vores sogn og menighed. Og oplysningerne kan vi så viderefremde på kirkens hjemmeside eller under bekendtgørelser ved gudstjenesterne. Al kommunikation blev i begyndelsen formidlet af os, nu er der flere, som er venner på Facebook og kommunikerer direkte med hinanden (se evt. <http://pederstrupkirke.dk/index.php/venskabsmenighed>),

## **Betydning**

Da vi i komiteerne snakkede om venskabsforbindelsens betydning i de to pastorater, kom flere emner op, og de fleste gik igen begge steder. Ikke alle i samme komite er nødvendigvis enige, men for overskuelighedens skyld vil vi i det følgende markere citater fra Rødding-Løvel-Pederstrup (R) og citater fra Kasheshe sogn (K).

1. At være et: Følelsen af at være en enhed og at høre sammen kommer klart til udtryk: ”Der er ikke forskel på os og dem, det er som en af os: ndugu”(K).

”Man er tættere på nogle helt andre mennesker, samme verden men helt anderledes, før var det bare en ide”(R)

Det bibelske univers bruges til at forene og forstå 2 forskellige verdener og gør os fælles om det at være kirke. ”Adam var kun en, vi har forskellig farve, men vi har samme ophav, og når vi skal herfra igen skal vi samme sted hen”(K). ”Der er nogen, der er kirke under andre vilkår og er troende ligesom os”(R).

2. En styrkelse: Det styrker os og vores kirke at være en del af en større sammenhæng, det gør, at andre får øjnene op for, at kirken er der, og hvad den står for. ”De andre kirker og trossamfund ser på os og spørger os, hvad er det I har der?”(K).

Når der kommer gæster på besøg spiser vi og drikker kaffe sammen meget mere, end vi ellers gør, og vi mødes og snakker sammen på tværs af forskellige grupper i sognet og lokalsamfundet. ”Når den fremmede kommer på besøg, samles man for at se ham”(K). Det forener os at modtage gæster.

3. Glæde og fest: Besøgene imellem de to sogne beskrives som fest og glæde. Og hver gang et besøg er blevet evalueret, har den største forundring været, hvordan kunne vi tage så langt væk og så føle os modtaget som et kært familiemedlem og føle os hjemme. Vi kan beskrive det, men ikke forklare det. Vores gæster tror os ikke, når vi siger, det er svært for udlændinge at flytte til Danmark, for de oplever at blive modtaget med stor gæstfrihed. Og den unge provstivoluntør Jakob fra Rødding oplevede det som noget ganske særligt at besøge Kasheshe, da han var i Karagwe sidste år. ”Det er ligesom en onkel fra Amerika, familiefest, der sker en hel masse, og resten af tiden ved vi så, der er nogen dernede, som vi skal se igen”(R)
4. At lære nyt: At mødes fra forskellige kulturer og geografiske steder gør, at man lærer noget nyt. ”Det at have en ven, som bor et andet sted, giver dig ny viden”(K)

Kulde og varme, mad og indretning af vores huse er forskellige. Og det, at vi taler sammen og udveksler tanker og stiller spørgsmål, gør noget ved alle parter. ”Vi ser os selv med andre øjne, lidt med deres øjne. Hvad tænker de, når de ser os stresse rundt for at tjene flere penge”(R). ”Hvorfor er det sådan, vi vil leve, det spørgsmål havde vi ikke stillet os selv, hvis de ikke var kommet og havde set på os med deres blik”(R).

Hvorfor og hvorfor ikke er spørgsmål, som hele tiden dukker op: vi er tit kloge på en anden kontekst, men blive mundlamme når vi skal forklare vores egen. ”Jeg har altid troet, at Europa var industri, ikke landbrug ligesom os, at møde en dansk landmand og udveksle erfaringer satte nogle tanker i gang hos mig”(K). At opleve noget man aldrig har oplevet før, kan skabe nye tanker og udvikling på mange niveauer.

5. ”Verden bliver en landsby”(K): Når danskerne kommer og bor, går rundt, spiser og sover sammen med os, ja, så føler vi, at verden er en landsby, siger de i Kasheshe og føler, at de selv er en del af verden, ikke blot nogle små landsbyer i udkanten af Tanzania. ”Det udvider vores horisont, verden bliver større og mindre”(R). ”At få ansigter på gør det mere levende, det er rigtige mennesker”(R). ”I begyndelsen var det lidt af pligt, men det har udviklet sig fra noget formelt til et ægte venskab”(R).

Og som vi fornemmer og forstår det, så er det det samme, vi mener, både når det formuleres på swahili i en tanzaniansk kontekst og på dansk: vi er kommet tættere på hinanden og vi kender hinandens hverdag og oplever et fællesskab. Det kan lyde meget rosenrødt, og det er det i perioder også, men ikke altid, der er også udfordringer.

## Udfordringer

Udfordringerne er ikke de samme i de to pastorater, og det er også her, uenigheden er størst i komiteerne. Hvad der vægtes som svært eller regnes for uproblematisk, varierer fra deltager til deltager. Vi har i interviewet selv spurgt til kulturelle og teologiske forskelle, de andre temaer fremkom i gruppe-interviewene.



1. Økonomisk ulighed: På vores spørgsmål om, hvilke udfordringer og forhindringer venskabsforbindelsen må forholde sig til, var en af de spontane udmeldinger, vi fik fra en af dem der havde besøgt os i Danmark: ”Fattigdom, vi kan ikke komme og besøge jer”(K).

Der er mennesker, han gerne vil se igen, men han kan ikke bare planlægge en rejse i sin næste ferie. En rejse til Europa kan ikke puttes ind i et normalt familiebudget, selvom velstanden er stigende, og priserne på flybilletter falder. Det skaber en ubalance i forholdet, at besøgsrejserne fra Karagwe skal finansieres af den danske komite, mens de fleste i Danmark ville kunne betale for en rejse på egen regning, hvis de gerne vil til Kasheshe.

Også for dem, der har økonomiske midler til rådighed, kan det være svært at håndtere. ”Den økonomiske ubalance er en udfordring, det er svært at være venner, når den er der”(R)

Er vi venner, fordi vi vil være venner, eller fordi vi har et hjælper-kompleks eller vil have en økonomisk gevinst? Det er overvejelser, som vi af og til kan gøre os, men det er overvejelser, som kun fører til indelukthed, og det har vi som mennesker og kirke ikke brug for. Relationer opstår og udvikles, hvor mennesker mødes åbent og ærligt.

Vi er i Danmark ikke så vant til at håndtere økonomisk ulighed. Også på nationalt plan er de fleste af os vant til at omgås folk med samme økonomiske status. Vi, som tidligere udsendinge, der har levet i og med den konflikt gennem længere tid, får en vigtig funktion som sparringspartnere og vejledere i den konflikt. Det nemmeste ville være at sige, at mellem venner er der ingen penge involveret. Men når vi er på besøg og hører en menighed fortælle, at de må samle brugte kondomer op i kirken søndag morgen før gudstjenesten, fordi de endnu ikke har haft råd til at sætte vinduer i, er vi så venner, hvis vi ikke også giver et bidrag til de vinduer, når vi har muligheden? Hvordan giver vi gaver, så det ikke skaber splid og misundelse, men kommer hele sognet til gode? Hvordan formidler vi lidt større gaver, så det bliver tydeligt for enhver, hvad der bliver givet? Vi vil ikke påstå, at vi har fundet den bedste løsning på det. Men alle større gaver gives og registreres hos Danmission,

som er vores danske samarbejdspartner, og i kirkens officielle regnskab i Karagwe stift.

Her blev der for først gang i interviewet sat ord på den funktion, som hjemvendte missionærer kan have som brobyggere. Og samtidig kom en anden vigtig pointe frem, nemlig vigtigheden af at have brobyggere i begge ender. Det betyder meget, at der for tiden er en præst i Kasheshe, som har besøgt Europa før (i forbindelse med Danmissions konfirmandaktion), og som har læst i Asien, og som ubesværet og let kommunikerer tværkulturelt. ”Hvor han bevæger sig, skaber han samhørighed”(R)”

2. Kulturforskelle: Der er store kulturelle forskelle, men med vores korte besøg hos hinanden opleves det mest af alt som eksotisk og spændende. Men også som en erkendelse af, at det ville være svært at leve med til dagligt. Et eksempel på det er bordbøn: ”Alting er så fremmed, så de kan komme afsted med hvad som helst. Man synes stadig, det er i orden, f.eks bordbøn; her-hjemme ville jeg tænke, det var træls, når det er Karoro eller Majaliwa, siger jeg: Ja, gør det!”(R)

Som danskere gør det noget ved os at møde en åben og naturlig spiritualitet. ”Spiritualitet bliver en naturlig del af hverdagen, det mærker man, når man har dem omkring sig, og man føler det selv mere naturligt. Det er det, vi glemmer i Danmark” (R). ”Jeg ved lige, hvordan alting er, og så kommer nogen, hvor alting er så anderledes, så er der pludselig nogle nye huller ... det åbner nogle kanaler, man af vane er kommet til at smække ned.”(R).

3. Sprog: Sprog er naturligt nok også en udfordring, både i Kasheshe og her-hjemme er der tit bud efter en tolk. Ikke alle i kirkerne er engelsktalende på et niveau, så de frit kan kommunikere. Kvinderne i Kasheshe var frustrerede, det er de unge og dem, der kan engelsk, der bliver inviteret, vi vil også gerne besøge jer! Det at tolke er ikke kun at beherske to sprog, det er også at kunne håndtere kulturforskelle, at kende hverdagen og tankegangen på begge sider. Der har vi en erfaring, som hjælper os, men vi har jo nu benene solidt plantet

i en dansk sammenhæng. Herboende tanzanianere eller swahilitalende flygtninge fra nabolandene bosat i Danmark blev, hver gang vi havde besøg, et vigtigt kontakttled. De kunne hjælpe vore gæster til at forstå os og vores verden og omvendt. En har været med i venskabskomiteen, og en anden, har sammen med en lille gruppe interesserede danskere startet et lille lokalt sprogkursus.

4. Teologi: Det er mest teologerne, som har øje for de teologiske forskelle. og som ser, at i forskellige miljøer trives forskellige teologier, forskellige gudsbilleder. At en mere pietistisk kristendom ikke ville kunne omplantes til en dansk kontekst, og at vores meget bredt favnende folkekirke med børn, der går til alters, og vielser af to af samme køn er noget, som ikke findes i den selvstændige tanzanianske lutherske kirke.”Det er en udfordring, men ikke et problem, så voldsomt er det ikke, det kan godt lade sig gøre”(R).  
Som venner og som brødre behøver vi ikke at være enige og tænke det samme, vi kan godt mødes og snakke sammen og nyde fælleskabet alligevel. Og det er nok også det, der gør, at andre end teologerne slet ikke bemærker forskellene.

## **Bæredygtighed**

Bæredygtighed er et modeord, men alligevel det mest rammende, når det drejer sig om at se frem, både når det gælder brobyggeri og venskaber. Vi spurgte komiteerne, hvad skal der til, for at relationen fortsætter, hvad er det bærende? At besøgene fortsætter, at vi mødes og holder kontakt, er alle enige om, er det altafgørende og det grundlæggende. Så længe det er værdifuldt for os, så længe det er noget, vi glæder os over og fejrer, vil det fortsætte. Og der er et stort fælles ønske om, at det skal være et varigt venskab.

På det lokale stammesprog i Karagwe findes et ordsprog: ”For at der opstår en sti, skal græsset trædes ned fra begge sider”. I Karagwes landsbyer kører man på veje dertil, men imellem husene findes mange små stier, som bliver slidt af travle fødder i hverdagens mange gøremål og sociale relationer. Landet er frodigt, og

stier, der ikke bliver brugt, gror hurtigt til. Går man første gang en ny vej, lægger græsset sig bare ned til den ene side; for at få en farbar sti skal græsset slides af ved, at der bliver gået begge veje på stien.

For os som tidligere udsendte er venskabsforbindelsen en gave. Vores besøg i Karagwe er ikke kun nostalgiske møder med kendte steder og gamle venner. Der er også udfordringer og nye initiativer, og altid et besøg i den nyest tilkomne menighed i Kasheshe sogn, et møde med nye mennesker. Vores viden og erfaring bliver brugbar og nyttig for andre end os selv, og tvinger os til konstant nye overvejelser og diskussioner, når situation og forhold ændrer sig hos os og i Kasheshe. Vi føler begge steder, at verden ændrer sig, men ikke altid på samme måde. Der er altid noget at tænke over og snakke om. Der er altid grund til bøn og lovsang. Vi forstår godt billedet med tidligere missionærer som brobyggere, men det lyder som et stort og umuligt projekt for et lille menneske, hvis man forestiller sig alle de kulturelle og teologiske forskelle som dybe kløfter og sprog som en barriere, der skal bygges bro over. For os er billedet fra Kasheshe mere brugbart: Vi går frem og tilbage ad de stier, vi kender, som andre har været med til at træde, og vi følges ad med venner fra begge sider. Og selvom vi på dansk ikke har ord for at være ”ndugu”, så er det jo det vi er. På dansk siger vi, at vi er ”venner” for at vise, hvor højt vi værdsætter vores relation. Vi kunne også sige, vi er børn af samme far.

---

*Else Kaag Bjerg, født 1963, og Sune Hjertmann Frederiksen, født 1967, var fra 1997-2003 missionærer, udsendt af Danmission til den lutherske kirke i Karagwe stift i Tanzania. Da de kom hjem i 2003, bosatte de sig i Rødding ved Viborg og blev en del af sognet og menighedens liv. Sune er uddannet og arbejder som sygeplejerske, Else er diakon/socialpædagog og har efterfølgende læst teologi og er nu sognepræst. De bor ikke længere i Rødding sogn, men er fortsat tilknyttet venskabskomiteen.*

# Refleksion over mødet med andre kulturer og kirker i andre kulturer

Af Elisabeth Dons Christensen

*I forbindelse med fejringen 500-årsjubilæet for Columbus' (gen)opdagelse af Amerika blev der sagt, at "Her 500 år efter har vi europæere kun skammen tilbage". Sådan har den toneangivende holdning været siden ungdomsoprøret i 1968 til Europas ageren i verden siden opdagelserne. Skammen går ikke kun på politisk og økonomisk undertrykkelse, men også på missionsvirksomheden, der fulgte med. Det er en del af baggrunden for, at mission langt ind i folkekirken er et belastet ord. Men det forhold, at alt, hvad vi mennesker rører ved, både kan falde ud til noget godt og noget ondt, må ikke afholde os fra at handle og møde mennesker i andre kulturer og prøve at udføre den missionsgerning, som kirken har fået pålagt af Kristus. Forfatteren oplevede i efteråret 2008 mødet med mennesker i den Lutherske Kirke i Tanzania, som Danmission har arbejdet sammen med siden 1948. Det, der gjorde størst indtryk på hende, var oplevelsen af gudstjenester præget af glæde og umiddelbarhed og mødet med kirkens diakonale arbejde med betoningen af ansvaret for medmennesket. På baggrund af sine oplevelse konkluderer hun, at " Vi har sandelig meget andet end at skamme os tilbage. Vi har glæden over alt det, der lykkedes. Og det er meget. Også selv om der er uendeligt meget, der stadig venter."*

## Den europæiske skam

I femhundredåret efter Columbus' (gen)opdagelse af Amerika i 1992 var mange kloge folk på banen for at vurdere erfaringerne og konsekvenserne af opdagelsesernes og kolonialismens epoke. Og ét af de markante udsagn står stadig som mejslet i mit sind: "Her 500 år efter har vi europæere kun skammen tilbage".

Det, der tænkes på, er skammen over at have udnyttet, misbrugt og ødelagt fine, store, gamle kulturer, der levede intakte og genuine, som de var. Sat i modsætning til os europæere, som altid kom med vore våben, vores Bibel, og vore forsker - og erobrerbriller. Og da ingen i den nye verden kunne læse og skrive på samme måde som vi, ingen havde tilsvarende våben, og ingen levede efter samme kapitalophobningsprincip og protestantisk arbejdsmoral som vi, ja, så blev alle disse fine, originale og gode kulturer lynhurtigt slavekulturer under kapitalismens og kristendommens ødelæggende åg.

Så selvfølgelig var der nærmest ”kun skammen tilbage” i 1992. Ikke bare skammen over udnyttelsen, men sandelig også skammen over, at missionærer fra hele den kristne verden havde været med i fortroppen og stået ved siden af geværerne. Og altså været medskyldige i undertrykkelsen. Disse synspunkter har været et stående dogme eller i det mindste den toneangivende holdning i Danmark, især i den intellektuelle del af samfundet efter ungdomsoprøret 1968. Der var simpelthen ikke noget at være stolte over. Rudyard Kiplings digt fra 1899, som lyder således i Tom Kristensens oversættelse: ”Så løft en hvid mands byrde/send ud den bedste søn-/at tjene andre racer/for en landflygtigs løn;/hos rådvildt folk og vilde/at tage tunge tårn –/en tvær og kuet stamme,/halvt djævla, halvt børn”, stod derfor som en afslørende skamstøtte over hele den europæiske kultur og tænkning. Vi havde i vores færd taget for givet, at vi var de klogeste, de voksne. ”De vilde” var kun børn, som vi skulle opdrage til at blive voksne, civiliserede mennesker. Som os. Hvis man ville være bare lidt positiv over for digtet, kunne man glæde sig over, at de dog ikke fremstod som dyr, fordi slaveriet var ophævet, og at den hvide mand vitterligt pålægges en byrde, som han bare har at tage på sig. Når han nu har blandet sig.

For sådan har billedet herhjemme været af den kristne mission i det sidste halve århundrede. Især den i Afrika. Og det uanset, at der bredt ud i den danske befolkning fandtes missionsselskaber af forskellig observans, hvor mennesker med fingrene dybt nede i den tredje verdens jordlag kunne fortælle ganske andre historier om ”Ordets missionærer”, der lærte mennesker at læse og skrive og

dermed få muligheder for et bedre liv under nye samfundsvilkår, og lægemissionærer, der med uendeligt få midler reddede liv. Men de slog ikke rod. I hvert tilfælde ikke inden for de toneangivende kredse i samfund, undervisningsverden og presse.

Selv ikke indenfor den del af den danske folkekirke, som ikke i væsentlig grad har sendt missionærer ud, har der været særlig forståelse for, at kristendommen har en missionsforpligtelse indbygget i sig. Mission var og forblev et småuartigt ord. Er det vel dybest set stadig, også selv om ethvert større firma med respekt for sig har en formuleret mission, således at både ledere og andre ansatte kan trække på fælles hammel frem mod det fælles sigtepunkt. Mission havde med undertrykkelse, uværdighed, omvendelse og krummede tæer over al den verdens synd og skam, som altså sær kristendommen havde påduttet verden.

Borte fra synsvinkelen og billedet var også, at Det internationale Missionsråd i 1961 var blevet sammensluttet med Kirkernes Verdensråd, og at kirkerne i Afrika, Asien og Latinamerika hermed var blevet en integreret del af Kirkernes Verdensråds virksomhed. Og at en missionstænkning, som ikke kun går fra de vestlige kirker mod den nye verden, men på kryds og tværs mellem kirker i fælles partnerskab, dermed langsomt har bredt sig.

Der er ikke andet at sige til dette end, at det er vanskeligt at agere i verden og finde en balance mellem det, vi selv er og står for, og de andre. Er vi ikke alle på forskellig vis rundet af en fundamental usikkerhed overfor dem, der tænker og er anderledes end os? Og putter vi os ikke alle blandt dem, vi er rimeligt enige med? Selv den såkaldt vidsynede, inkluderende internationalist hytter sig oftest bedst blandt sine ligesindede og laver små eller store fjendebilleder af den mere nationalt/traditionelt indstillede medborger. Men lige her er det vigtigt at fastholde Guds vilje, magt og kærlighed til at overskride kløfter, fastholde, at vi ikke må blive siddende inden døre og putte os af frygt for at blive misforstået og samtidig også fastholde, at modsætningen til frygt ikke er tryghed i egne fællers

kreds, men åbenhed ud mod den verden, som Gud har skabt og givet os mulighed for at leve og virke i.

Så der er ikke anden mulighed i mine øjne end at erkende, at alt, hvad vi mennesker rører ved, kan falde ud til noget godt og eller noget ondt, men at dette faktum ikke må afholde os fra at handle og møde andre mennesker og kulturer, der hvor de - og vi selv - er. Og ud fra dette møde må vi så prøve at udføre den missionsgerning, vi som kirke faktisk har fået pålagt af Vor Herre Jesus Kristus selv. Og dermed være med til, at Gud selv går ind i kløften mellem mennesker indbyrdes og mellem Gud og mennesker, så vi kan øve os på at leve i åbenhed i mødet med andre mennesker. Også selv om verden og livet er farligt.

Og jeg skal love for, at det var et møde, der gjorde indtryk på mig, da jeg første gang i efteråret 2008 sådan helt rigtigt kom i kontakt med det missionsarbejde, der siden 1948 har fundet sted i den nordvestlige del af Tanzania, nærmere bestemt i provinserne Karagwe og Nordveststiftet (Bukoba), beliggende lige vest for Victoriasøen og grænsende op til Uganda. Jeg tror, jeg allerbedst kan gengive mine refleksioner over, hvad dette kulturmøde gjorde ved mig, ved at referere noget af den beretning fra rejsen, som jeg lige efter hjemkomsten skrev til Ribe stifts hjemmeside.

## **En rejseberetning**

”Besøget begyndte i Zanzibar, den største ø lige udenfor fastlandet, hvor den altovervejende religion er Islam. Her blev vi varmt modtaget af Danmissions to medarbejdere gennem de sidste 6 år, der som led i et dialogarbejde mellem kristne og muslimer havde etableret en syskole for kvinder af alle trosretninger. Projektets navn er Upendo, som på Swahili betyder kærlighed. Endvidere blev vi modtaget af og fulgt rundt af vicebiskop Mfube, som var fløjet ind fra Dar es Salaam, idet tanzaniansk gæstfrihed tilsiger, at en officiel gæst altid skal følges med én af tilsvarende rang. Mfube var en overmåde jovial mand, der ved gudstjenesten i hovedbyen Stonetown om søndagen sørgede for en glad stemning og en vældig præsentationsrunde af os alle sammen. Jeg selv havde medbragt min



sorte embedsdragt, den var, det indrømmes, meget varm, men alligevel: Den er nu den, jeg befinder mig bedst i, og den gav mig mulighed for at fortælle mere om os, vores historie og vore traditioner.

Søndag eftermiddag pakkede vi kufferten igen og drog til fastlandet, hvor vi efter flyvetur og en lang, lang - og farlig køretur i lynende fart ad skrumplende grusveje med masser af gående og cyklende mennesker og geder og kvæg, nåede til Haydom, en stor landsby syd for byen Arusha. Her blev vi installeret og deltog de næste par dage i det årlige Round Table, hvor landets biskopper og de stedlige europæiske missionselskaber mødes og taler om fælles anliggender og om, hvorledes et partnerskab kan fungere under ligeværdige forhold. Danmissions formand Lars Mandrup holdt et indlæg om partnerskabet set fra dansk side, og jeg fortalte om danske kirkelige forhold. Interessen samlede sig nu mest om det faktum, at jeg var kvindelig biskop, og inden vi så os om udspandt der sig en hidsig debat om ordination af kvindelige præster. 17 af de 20 biskopper ordinerer kvindelige præster, så mon ikke det kommer lige så stille også der.

Onsdag den 15. oktober tog vi igen en dagslang rejse med samme hæsblæsende fart og derefter endnu en dag i fly og venten i lufthavne, inden vi ankom til Bukoba, i det nordvestlige Tanzania, lige ved Victoriasøen. Det var i dette stift, de første danske missionærer med lægen Knud Balslev og hans familie begyndte deres virke i 1948. Det er ganske imponerende, hvad missionærerne har grundlagt: En præsteskole, et hospital (Ndolage) og en sygeplejerskeskole. Standarden gør én taknemmelig for det danske hospitalssystem, men utroligt, hvad der så alligevel kan udrettes under langt mere beskedne forhold. Der er endog en fin moderne katedral, hvor jeg om søndagen havde den glæde at prædike – og derefter deltage i den ugentlige auktion til støtte for kirkelivet. Her blev jeg begavet med to 3 meter lange sukkerrør – og ved andre lejligheder med store bananklaser, trommer, kurve og beklædningsgenstande – noget af en post at få bragt med videre på rejsen. Dagen inden havde vi været ude på endnu et par halsbrækkende køreture, hvor vi fik lejlighed til at stifte bekendtskab to ”programmer”, det ene mod vold i hjemmene, gensidigt mellem begge ægtefæller, som er forfærdelig

almindeligt, og det andet, en slags retshjælp især til unge enker, som bliver udsat for overgreb af svigerfamilien, der ikke vil anerkende enkens retmæssige arv. I parentes bemærket er kvinder ligestillede med mænd arveretligt i Tanzania, da lovgivningen er engelsk præget.

Jeg fik også overdraget ”æreshverv”, under glædestrommer og flot dans klipede jeg snoren over til en ren vandkilde, og sandelig om ikke jeg også fik lov til at søsætte en ambulancebåd til brug for øboere langs ude i Victoriasøen. Så kommer man derned, vil man kunne se en båd sejle rundt med navnet: ”Askouf (biskop) Elisabeth Dons Christensen”. Ja, wenn jemand eine Reise tut, dann kann er was erzählen!!

Søndag eftermiddag gik turen videre til nabostiftet, Karagwe, som for 30 år siden lod sig udskille fra Bukoba. Her blev vi også modtaget på fantastisk gæstfri vis, så endnu et hospital stiftet af missionærer, Nyakahanga. Her havde man for 7 år siden fået 7 millioner til reovering fra Danida, så dette hospital var i bedre stand end det første. Men alligevel! Det store problem på disse mere privat drevne hospitaler er, at regeringshospitalerne har hævet løn og pensioner for at holde på personalet. I forhandlinger med regeringen arbejdes der på, at de mange Danidapenge, der stadig tilflyder landet, også skal komme de klemte ”missionærhospitaler” som ligger ude i landområderne, til gode.

Vi besøgte også præsteskolen i Nkwenda, som i et toårigt forløb uddanner de evangelister, som er en uundværlig del af den lutherske kirkes nærvær og forkyndelse i de lokale menigheder, idet hver præst har en 6-7 menigheder, som han/hun passer sammen med et tilsvarende antal evangelister. Disse sidste kan udføre alle opgaver bortset fra dåb og nadver – og det stående udsagn var, at fjernede man disse delvist ulønnede evangelister, som havde den tætte, lokale kontakt med medlemmerne, og som organiserede kvinde - børne- og ungdomsgrupper om sig, ville kirken ikke kunne klare sig i længden.

Herfra gik det videre til Kyerwa, hvor vi blev modtaget af Danmissions udsendte, som har boet på stedet i en del år og har skabt bemærkelsesværdige resultater,

bl. a. en landbrugsskole, hvor de lokale kan få hjælp og rådgivning om bedre jordbehandling, gødskning, skifte mellem afgrøder og nye grøntsager, idet afrikansk mad er meget fattig på mineraler og vitaminer. Herudover projekter med konkrete råd om hygiejne: Opvaskestativer, så børn og fjerkræ ikke jokker henover tallerkener og bestik; toiletter i behørig afstand og ordentligt nedgravede; køkken adskilt fra beboelse etc. Flere af disse familier besøgte vi og blev som vanligt utroligt godt modtaget. Vi fik også mulighed for at tale med de to ansatte i det AIDS-kontrol program, som er blevet støttet af Folkekirkens Nødhjælp, men som dog desværre i øjeblikket har indstillet sin støtte, således, at der i øjeblikket ikke er råd til medicin og anden hjælp til de AIDS-ramte, med det resultat til følge, at flere af de syge lider mere og i øvrigt også dør hurtigere. Det er i sig selv trist, men sandelig også til skade for de mange børn, der godt kunne have haft deres forældre i bare 6-7 år endnu.

Onsdag den 22. oktober blev igen en lang tur på landevejene, vi krydsede ækvator i let regnvejrs og satte os derefter i flyet fra Enteppe i Uganda om aftenen kl. 22.20. Torsdag kl. 11.30 genså jeg mit velordnede og velindrettede stiftskontor igen og var mange tanker og mange oplevelser rigere.

Hvor kan livet dog leves på mange måder. At møde disse mange måder og mennesker, der finder ud af at leve og glæde sig under omstændigheder, som synes umulige her hos os, sætter ens eget i perspektiv.

Det har vi alle godt af.”

Her bagefter på ca. fire års afstand er det stadig fællesskabet i gudstjenesten og hele det diakonale arbejde, der klinger i sindet. Og som har inspireret mig til som biskop til et fornyet arbejde med begge dele.

## **Gudstjenesten og glæden**

Gudstjenesten var simpelthen en oplevelse, præget af den glæde og umiddelbarhed, som vi alle kender fra afro-amerikansk kirkeliv.

Friheden og glæden ved at høre til hos den Gud, som vi kender som kærlighed ved Jesu Kristi liv, død og opstandelse, har sat sit præg på gudstjenestelivet på en helt anden måde der end her hos os i det kolde og mere nøgterne nord. Der er en umiddelbarhed og en sangglæde over en afrikansk gudstjeneste, som er helt uimodståelig. Alle er klædt på til fest, for gudstjenesten er og mærkes som den fest, den virkelig også i ordets dybeste betydning er, nemlig festen som stedet, hvor det nye liv og den nye fremtid er til stede, og hvor døden, mørket og ondskaben aldrig kan få det sidste ord, fordi Jesus Kristus, Guds kærlighed selv, så tydeligt har slået bro over alt det, der skiller mennesker indbyrdes, og det, der skiller Gud og mennesker. Her er man, som jeg oplevede det, ikke så tynget af tradition og pæn borgerlighed, som vi i folkekirken generelt er. Der er plads til improvisationer, til glade nærværende taler, til jublende gensvar, til andet end en fin og professionel leveret prædiken og orgelmusik. Vores fornemme gudstjenestetradition kan bestemt fremme roen og højtiden, men den kan også hæmme fornemmelsen af det kristne fællesskab og nærværet i den forsmag på gudsriget, som gudstjenesten er. Gudsriget, hvor Gud har magten, og hvor vi lader Gud have magten, var virkelig til stede. En fornemmelse, der selvfølgelig fremmedes af de stuvende fyldte kirkerum, hvor deltagerne måtte stå langt ude på gaden i skyllende regnvejr.

Menighedens deltagelse var mærkbar og tydelig, ikke kun ved fadervor og faste liturgiske led som f.eks. trosbekendelsen og salmesangen, men også som bifald og andre tilbagemeldinger. Sommetider tænker jeg på, om ikke Erik A. Nielsen har ret. Han skriver i *Den skjulte gudstjeneste*, at den danske gudstjeneste er kedelig, fordi danskerne er kedelige. Og det er vi vel i en vis forstand, i hvert tilfælde ser det for mig ud til, at vi skal have en god dosis af de spirituøse varer indenbords, inden vi helt kommer i den rette feststemning. Men det kristne budskab er i sin grund bygget på glæden. Kvinderne ude ved graven glædede sig, da de først kom sig over det første chok, apostlene Pinsedag jublede, talte og overvandt alle kommunikationsvanskeligheder i deres glæde. Det er og bliver højtide, høje tider hver en søndag, når døden gyser og jages på flugt. Den

højtid og glæde må da gerne mærkes. Det må gerne mærkes i måden, vi møder hinanden på, at det er glæden og fremtidshåbet i Jesu Kristi navn, der knytter os sammen. Og giver os åbenhed ud mod verden.

Gudstjenesten er det kristne fællesskabs sted. Stedet for fornyelsen og vedligeholdelsen af det kristne håb. Den er båret af Jesu Kristi tilstedeværelse og nærvær i kød og blod, ord og tanke i den kristne menighed. Det er en god kristen, luthersk, grundtvigsk, indre missionsk grundforståelse, som lyser ud af de menigheder, jeg mødte i Tanzania. Men husker vi det også her i Danmark? Har vi ikke professionaliseret os for meget? Er vi ikke meget stolte af selve professionen, hvad enten vi nu er præster, organister eller kirkesangere? Ikke at det ikke er udmærket, når vi som er ansatte gør vort arbejde med professionel viden og kunnen. Men det er og bliver menigheden, samlet i bøn, lovsang, glæde, håb og lydhørhed for det kristne budskab, der er nøglen. I Ribe stift har vi etableret et gudstjenestefornyelsesudvalg. Her prøver vi både at fastholde de dele, som hører til en god, gedigen evangelisk-luthersk gudstjeneste, samtidig med at vi samler ideer til, hvordan vi kan øge den frivillige deltagelse og dermed være med til at genoplive vore kirkegængeres fornemmelse af, at gudstjenesten er menighedens og ikke hverken præstens eller de øvrige ansattes. Vi vil gerne genopdage den gode gamle grundtvigsk- indremissionske lægmandsforståelse i ny klædning. Akkurat som det skete ved de gudstjenester, jeg deltog i i Tanzania.

## **Diakonien og vort medmenneskelige ansvar**

I Danmark er kristendommen så infiltreret en del af velfærdssamfundet, at vi næsten ikke lægger mærke til, hvordan hele vores lovgivning, lægger vægt på hvert enkelt menneskes frihed, trang og værdighed. Men jeg skal love for, at det bliver klart, hvad diakoni er og skal være, når man besøger et fattigt land som Tanzania. Bare det, at en kristen pr. automatik også kaldes ”en læser”, viser, at der ud over forkyndelse og formidling af kristendommen ligger et socialt element. Selvfølgelig oprettede missionærerne skoler, fordi Bibelen på god luthersk vis skulle kunne læses og forstås, men det er vigtigt, at der i kølvandet af dette

også kom et menneskesyn, hvor det enkelte døbte menneske selv måtte og skulle tage stilling til sin tro og sit liv over for Guds ansigt. Tages dette alvorligt, så kan man ikke krybe udenom, selv om vi som de syndere, vi er, ofte prøver på det. Så jo, undervisningsarbejdet skal man ikke kimse af. Det er også et socialt arbejde, der giver mennesker, uden muligheder for andet end traditionelt landbrug og landsbyliv eller slumliv i byernes yderkvarterer, andre erhvervsmuligheder.

Men allermest indtryk gjorde dog arbejdet på landsbyhospitalet, hele støttearbejdet for de AIDS-ramte familier og for de udsatte enker. Aldrig har jeg set fem så stille og spinkle drenge som i hytten hos enken, der var blevet frataget sin arv og beskyldt for mord på den alkoholiske ægtefælle af en svigerfamilie, som ville have jorden. Jeg ved ikke, hvad hun skulle have gjort uden Danmissions arbejde for at hjælpe hende til retfærdighed. Og ikke bare det, men et liv. Og muntert var det også at følge, hvordan oplæring i et varieret landbrug, hvor jorden ikke udsultes, men man veksler mellem afgrøderne og husker at samle gedegødningen ind til at gødske jorden. Personligt synes jeg nu, det er synd for de geder, der skal gå i store bure, for at man kan samle gødningen op, men jeg må erkende, at det er landbrugsreformerne fra slutningen af 1700-tallet gentaget med variationer. I og med omvendelsen til kristendommen er der kommet orden i mange menneskers liv. Det er måske en gentagelse af det, som Hans Kirk så negativt beskrev i romanen *Fiskerne*. Dog er der to ting, der vækker til bekymring. For det første, at den gode kristne livsførelse altid indebærer risikoen for moralisme og udsondring af de mennesker, der ikke opfylder de ydre moralske krav. Her tænker jeg især på opfattelsen af og lovgivningen mod homoseksuelle i visse afrikanske stater. For det andet, at Danida ganske langsomt går ind og overtager Danmissions gode projekter, lukker og åbner for dem, som det nu kan passe ind i det hjælpeprogram, som kører i øjeblikket. Det ligner alt for meget det, der er sket med vore hjemlige diakoni-projekter, som blev begyndt af kristne ildsjæle og langsomt fra 1950'erne blev overtaget af staten. De er blevet afkristnede og til en del af velfærdsstaten. Min bekymring ved den udvikling skyldes, at kærlighedens hånd måske bliver

glemt i hele systemet - og dermed også risikoen for afvikling, hvis missionærerne køres ud på et sidespor.

### **Vi skal bestemt ikke skamme os**

Vi har sandelig meget andet end at skamme os tilbage. Vi har glæden over alt det, der lykkedes. Og det er meget. Også selv om der er uendeligt meget, der stadig venter.

---

*Elisabeth Dons Christensen, f. 1944, cand. mag i historie og kristendomskundskab og cand. theol, har siden 2003 været biskop over Ribe stift. Har tidligere været gymnasie- og seminarielærer og hjælpepræst ved Ribe Domkirke og sognepræst i Søllerød. Var formand for læseplansudvalget for historie, kristendom og samfundsfag 1993-95 og medlem af Det etiske Råd 2006- 2011. Har bl.a. skrevet bogen "Det sårbare samliv – en bog om voksen kærlighed (Rosinante 2005).*









# Grænsegængere *Missionærer, kultur og den moderne verden*



**Ny Mission nr. 25**