

Nr. 34 i Skriftserie fra Historisk institutt
Akademisk avhandling

*Misjonærer, settlersamfunn og afrikansk opposisjon:
Striden om selvstendiggjøring i den norske Zulukirken,
Sør-Afrika ca. 1920-1930*

Hanna Mellemsæther



Skriftserie fra Historisk institutt

2001 Nr 34
GUNNERUS
T 13183

19.06.2001

Universitetsbiblioteket i Trondheim



*Historisk institutt
Norges teknisk-naturvitenskapelig universitet
Trondheim 2001*

AFRICAN SERIES NO. 4

Misjonærer, settlersamfunn og afrikansk opposisjon

Misjonærer, settlersamfunn og afrikansk opposisjon:

Striden om selvstendiggjøring i den norske
Zulukirken, Sør-Afrika ca. 1920-1930

Hanna Mellemsæther

Nr. 34 i Skriftserie fra Historisk institutt
Akademisk avhandling

Historisk institutt
Norges teknisk-naturvitenskapelige universitet
Trondheim 2001

Forord

Arbeidet med denne avhandlingen har pågått over lang tid, og at den i det hele tatt foreligger skyldes ikke minst støtte og inspirasjon fra mange mennesker, både i Norge og i Afrika.

Da jeg startet dette arbeidet i 1995, var det som en del av forskningsprosjektet "Etnisitet og nasjonalitet. Nasjonsbygging og identitetsdanning som lokale prosesser", ledet av Dagfinn Slettan ved Historisk institutt i Trondheim. Dagfinns støtte og oppmuntring var av avgjørende betydning for at jeg fullførte dette arbeidet. Hans altfor tidlige bortgang forsommeren 1999, etterlot et tomrom som blir vanskelig å fylle. Jeg er evig takknemlig for å ha lært ham å kjenne. Med sin faglig åpenhet og menneskelige varme, ble han et forbilde for oss alle.

Jarle Simensen har vært min hovedveileder. Hans oppmuntring og mange spørsmål har vært avgjørende for at jeg nå kan sette punktum for mange års strev. Hvem andre sier "tusen takk" for å få en stor manusbunke til gjennomlesning like før julaften? Som biveileder har Kari Melby vært akkurat rett person på rett sted, til rett tid! Takk for mange og lange diskusjoner underveis.

Jeg vil også takke mine kolleger ved Historisk institutt for å ha holdt ut med mine spørsmål om alt fra dataproblemer til diskursteori. Takk til Ola Svein Stugu og Ingar Kaldal, som begge har vært gode å ha i vanskelige stunder. De andre doktorgradsstudentene ved instituttet har utgjort en spesiell "støttegruppe". Å være flere som undrer seg, er usikker og leter etter svar, har gitt meg mye inspirasjon i dette arbeidet. Spesiell takk til Astrid Wale, Lise Rye Svartvatn, Magne Njåstad, Hilde Gunn Slottemo og Berit Gullikstad, for diskusjoner, kaffepauser og ikke minst humor. På tross av, eller på grunn av, at vi tilhører forskjellige fagfelter, har jeg hatt stort utbytte av våre samtaler. En spesiell takk vil jeg også rette til John Osei-Tutu, som ved å gå veien før meg gjorde den lettere og viste at det går an. Tusen takk for et utbytterikt

naboskap.

Å ha Afrika som forskningsfelt har vært en utfordring og en konstant kilde til nye erfaringer på mange plan. En av de største gledene ved utenlandsopphold, er å bli kjent med nye mennesker og nye kulturer. Mine opphold i Sør-Afrika i 1996 og 1997 er intet unntak. En stor takk til biveileder Jeff Guy som la ting til rette i Durban. Takk til Yona Seleti og Heather Hughes med familier for et sted å være, barnepass og "tea and sympathy". På grunn av deres hjelpsomhet og vennskap gikk Durbanoppholdene uten problemer for mor og sønn, og jeg fikk alle muligheter til å utføre de nødvendige kildesøk. Ansatte og studenter ved Department of History, University of Natal, Durban, er en annen gruppe som har satt sine spor i dette arbeidet: *Ngiyabonga kakhulu*.

På Umpumulo ble familien Asp et viktig holdepunkt på reisene mot nord. Mange diskusjoner omkring "misjon" og "misjonærer" fant sted i den gamle misjonærboligen på Umpumulo, og mange erfaringer ble delt. Tusen takk for deres hjelp.

Ansatte ved arkivene i Durban, både Killie Campbell og Natal Archives, har vært av uvurderlig betydning for dette arbeidet. Det samme gjelder de norsk-sørafrikanerne som stilte opp til intervju med en entusiasme og vennlighet som overgikk mine forventninger. En spesiell takk skylder jeg Paul la Hausse de Lalovière. Hans forskningsarbeid var en viktig inspirasjon i oppstartfasen av mitt prosjekt, og fortsatte å være det til siste avsnitt var skrevet.

Jeg skylder også en takk til Det norske Misjonsselskap, ved arkivar Nils Kristian Høimyr, for at de stilte sitt arkiv til rådighet. Høimyrs store sakkunnskap har gjort at arbeidet i arkivkjelleren lærte meg mer enn det som står i kildene. Takk for et godt samarbeid.

Under innspurten med dette arbeidet har Inger Singstad, Unn Kristin Daling, Hilde Gunn Slottemo, Marit Kalland Heyler, Lise Rye Svartvatn og Lise Kvande gjort en vidunderlig innsats med korrekturlesing. Hjertelig takk for både komma og kommentarer. De feil som står igjen, er helt og holdent mine egne.

Sist men ikke minst, takk til min familie som har lært meg mye av det denne avhandlingen handler om, og til Oskar som har vært der hele tiden, tålmodig ventende på det siste punktum.

Trondheim, 16.10.00
Hanna Mellemsæther

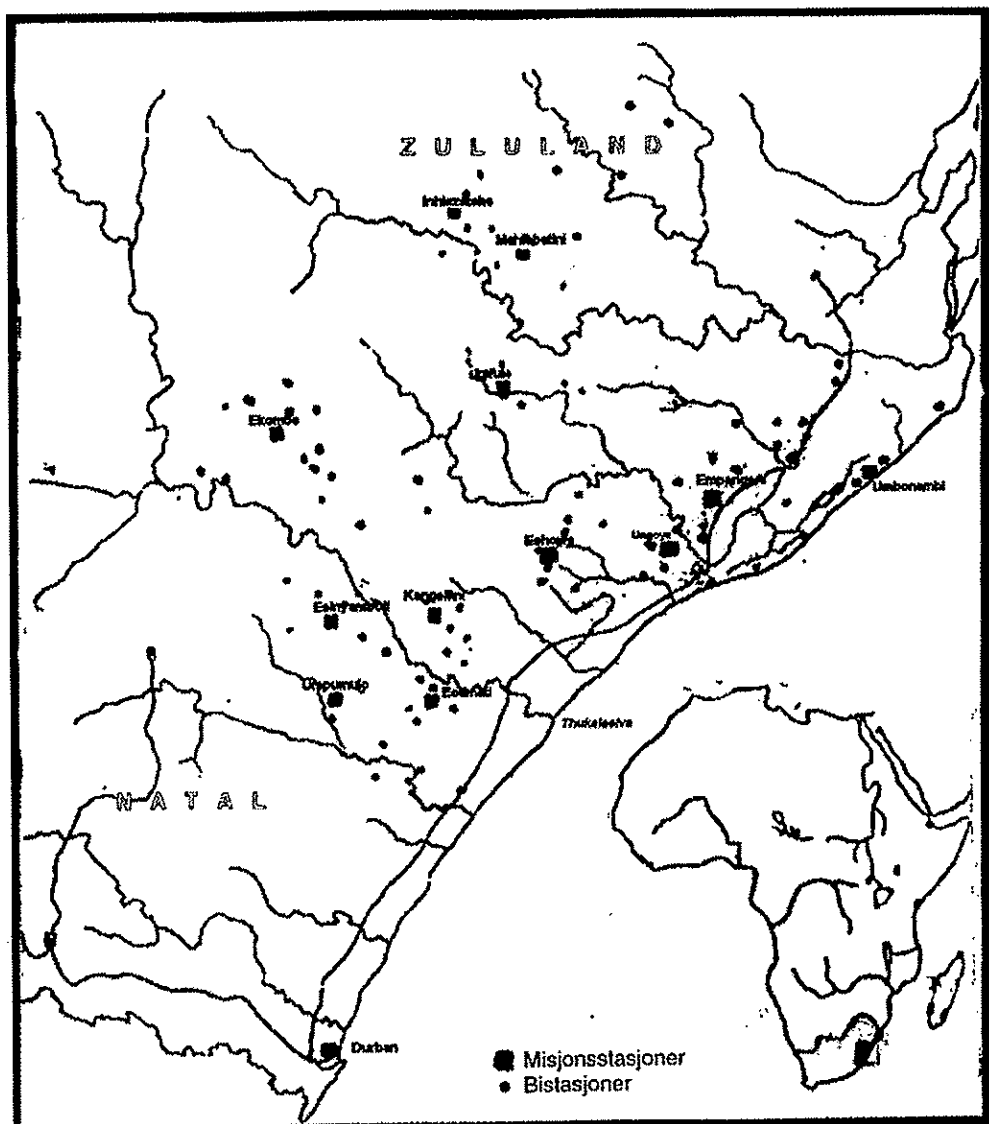
Innholdsfortegnelse

Forord	i
Innholdsfortegnelse	iii
Kart.....	vi
Forkortelser	vii
1 Innledning	
1.1 Et intervju	1
1.2 Tema	4
1.3 Problemstillinger	7
1.4 Avgrensning.....	8
1.5 Tidligere forskning.....	9
1.6 Teori og begrep	17
1.7 Kildene	19
1.8 Organisering av avhandlingen.....	23
1.9 Språk.....	23
2 Historisk bakgrunn	
2.1 Innledning	25
2.1.1 En grense krysses.....	25
2.2 Historisk bagrunn.....	29
2.2.1 Natal	30
2.2.2 Zululand	33
2.2.3 Etter unionen.....	36
2.3. Norsk misjon	38
2.3.1 Endrede misjonsstrategier.....	42
2.3.2 NMS og andre misjonsorganisasjoner.....	43
2.4 Afrikansk organisering og motstand.....	48
2.4.1 "Ethiopismen": Uavhengige afrikanske kirkesamfunn.....	49
2.4.2 Bambathaopprøret.....	53
2.4.3 Misjon etter Bambatha	56
2.5 Misjon og myndigheter.....	58
2.6 Optimistisk misjon etter 1910	61
2.6.1 Afrikanske prester	63
2.7. Avslutning	65
3 Aktørene og feltet: NMS, misjonærer og misjonsfolk i Norge	
3.1 Innledning	67
3.2 Organisasjonen NMS	68
3.2.1 Strukturen på misjonsfeltene.....	71
3.3 Den norske misjonen og samtiden.....	72
3.3.1 Misjonsfolket: Paradokser i det moderne?.....	73
3.3.2 Krisestemning i NMS på 1920-tallet	76

3.3.3	“Læsere” vs liberalere.....	78
3.4	Misjonærene	80
3.4.1	Mennene.....	81
3.4.2	Kvinnelige misjonærer og misjonærhustruer.....	82
3.5	En ny type misjonærer.....	85
3.6	Avslutning	87
4	Aktørene og feltet: Misjonærene og settlersamfunnet i Sør-Afrika	
4.1	Innledning	89
4.2	Nordmenn i Sør-Afrika.....	89
4.2.1	Vellykte immigranter.....	93
4.2.2	En annen historie	98
4.2.3	Misjonærer og settlere: Et nyttig nettverk.....	100
4.3	Årsaker til at misjonærene bosatte seg i Sør-Afrika	104
4.3.1	Misjonærbarna: Skolegang og integrering.....	108
4.4	Kritikk mot misjonærene: En sammenblanding av børs og katedral	111
4.5	Avslutning	116
5	Kirkeorganisering og menighetsutvikling	
5.1	Innledning	117
5.2	Fra misjonskirke til Zulukirke	118
5.2.1	The Co-operating Lutheran missions: Luthersk samarbeid i Sør-Afrika	122
5.2.2	Mot formalisering av Zulukirken: Organisasjonsvedtaket fra 1917 .	123
5.2.3	Zulukirkens utvikling 1920-30 i tall.....	127
5.3	Organisasjonen i praksis.....	129
5.3.1	Menighetsråd	130
5.3.2	Menighetens kvinner	132
5.3.3	Distriktsmøter, distriktskasser.....	133
5.3.4	Kirkemøtet.....	134
5.3.5	Kirketukt: Et spørsmål om synd og skyld	136
5.3.6	Individualisme: Et nødvendig onde?	143
5.3.7	Økonomi: Det store problemkomplekset.....	144
5.4	Menigheten “innenfra”	152
5.4.1	Omvendelse og religiøs identitet	153
5.4.2	Menighetens tilstand.....	156
5.4.3	Klær	157
5.4.4	Hus, hjem og arbeid – misjonærenes krav og forventninger	159
5.4.5	Kampen om symboler	167
5.5	Avslutning	170
6	Presteopprør i Zulumisjonen	
6.1	Innledning	171
6.2	Afrikansk bevisstgjøring etter 1.verdenskrig	172
6.3	Prestene gjør opprør.....	176
6.4	Lamulasaken	181
6.4.1	Sipetu Petrus Lamula.....	183
6.4.2	Durban på 1920-tallet: “Stormens øye”	185

6.4.3	Lamula og Durbans svarte middelklasse.....	188
6.4.4	Lamula blir mer radikal.....	191
6.4.5	Historikeren Lamula.....	193
6.4.6	Politikeren Lamula.....	197
6.5	Lamula og NMS 1926/27: "Det kan gjelde fremtiden for vor misjon"	200
6.5.1	Ibandhla Lesizwe: Lamulas nye kirke.....	206
6.6	Utfordringer fra Lamula.....	213
6.6.1	Frafall og brudd: organisasjonen trues.....	214
6.6.2	Politikk og misjon.....	218
6.6.3	Misjonærene på glid?.....	222
6.6.4	Interne forskjeller blant misjonærene.....	227
6.6.5	Teologisk urfordring: Lamula foregriper "Black Theology".....	232
6.6.6	En moderne kritiker.....	235
6.7	Opprører uten maske.....	237
6.7.1	"But my mind is white": Lamulas forsøk på å overskride raseskillet	240
6.7.2	Politikk eller religion?.....	243
6.8	Avslutning.....	246
7	Krise og reform 1927-29	
7.1	Innledning.....	249
7.2	Bakgrunnen for kritikken: Misjonærenes selvransakelse.....	251
7.3	Hovedstyrets kritikk: Holdninger.....	256
7.3.1	Sammenhengen mellom holdninger og praksis: Et spørsmål om "ånd"	260
7.4	Hovedstyrets kritikk: Organisasjon og økonomi.....	263
7.4.1	Reaksjonen på kritikken.....	269
7.5	Misjonærenes holdninger i rasespørsmålet: Teori og praksis.....	272
7.5.1	"Rase" i sørafrikansk samtid.....	273
7.5.2	"Rase" i misjonsdiskursen.....	276
7.5.3	Ulikhet i misjonærenes praksis.....	285
7.6	Revisjon – diskusjon om nye vedtekter.....	290
7.6.1	Afrikanerne og revisjonen.....	299
7.7	Avslutning.....	301
7.8	Epilog: Etter 2.verdenskrig, "avkolonisering" i Zulukirken.....	305
8	Avslutning	
8.1	Innledning.....	311
8.2	NMS' strategi.....	311
8.3	Misjonærene, settlersamfunnet og hovedstyrets kritikk.....	313
8.4	Afrikansk opposisjon.....	314
8.5	Makt og motstand i prosessen med kirkebyggingen.....	317
8.6	Rasespørsmålet.....	318
8.7	Hvem drev fram selvstendigjøringen i Zulukirken.....	320
8.8	NMS og selvstendigjøringen i et komparativt perspektiv.....	324
	<i>Vedlegg</i>	327
	<i>Kildeliste</i>	330
	<i>Litteraturliste</i>	335

Kart



Kart 1: NMS' misjonsstasjoner i Zululand og Natal, 1920-30

Kartskisse tegnet etter Joh. Smith: Den norske Missionsmark: Zululand og

Natal. Det norske misjonsselskap, Stavanger 1921.

Forkortelser brukt i teksten

NMS – Det norske Misjonsselskap

NMT – Norsk Misjonstidende

NNC – Natal Native Congress

ABM – American Board Mission

MFK – Misjonsskolen for kvinner

MSK – Misjonsskolen i Stavanger

CLM – The Co-operating Lutheran Missions

ICU – Industrial and Commercial Workers Union

ANC – African National Congress

UNNCC – United Native National Church of Christ

ELCSA – Evangelical Lutheran Church of South Africa

1 Innledning

1.1 Et intervju

En vinterdag i august 1996 befant jeg meg på en kafé i Durban sammen med representanter for tre generasjoner av familien Mpanza, i alder fra 1 til 74 år. Jeg hadde bedt om å få et intervju med Johannes Mpanza, en adoptert sønn av Mboneni Joshua Mpanza, som var prest i Det norske misjonsselskaps Zulu-kirke fra 1920-tallet til 1956. Mboneni Mpanza, eller MJ som han ble kalt, hadde vært en viktig person i historien til norsk misjon i Sør-Afrika. Han ble ansatt i Durban etter en turbulent tid hvor presten Petrus Lamula hadde skapt store problemer for den norske misjonen. Og han var en av de fremste afrikanske deltakerne i prosessen mot reell selvstendiggjøring av Zulukirken på 1940-og 50-tallet. M.J. Mpanza blir omtalt av en av nestorene i nordisk misjonshistorie, Bengt Sundkler, som "an enormously impressive Zulu gentleman who had developed the art of manipulating the whites to a degree of fine art: 'Yebo Baba, Yebo imphele Baba, Kunjalo Baba (Yes Father, Indeed Father, It is so Father)".¹ Avdøde biskop i Borg, Gunnar Lislrud, tidligere misjonær i Schreudermisjonen i Sør-Afrika, husker Mpanza som "en av de mest begavede zuluer jeg har truffet".² Johannes Mpanza arbeidet selv ved hovedkontoret til den nå forente lutherske kirken, ELCSA, på Umpumulo.³ Hans familie bor på Eshowe - ca. tre timer med bil fra Durban. Han hadde sagt seg villig til å stille til intervju, og lovte å ta med M.J.s datter, Emma, som han mente visste mer om M.J. Mpanzas arbeid for NMS.

¹ "Personal communication with Bengt Sundkler 9.3.1988" i la Hausse, Paul: "Ethnicity and History in the Careers of two Zulu Nationalists: Petros Lamula (c.1881-1948) and Lymon Maling (1889-c1936)". Ph.d. thesis, 1992, s.210.

² Intervju m/Gunnar Lislrud, Oslo 22.3.1996.

³ Om ELCSA se kapittel 7.

Jeg møtte opp sammen med professor Jeff Guy og hovedfagsstudent Cyrius Kumalo fra University of Natal, Durban, til det underligste, men også morsomste intervju jeg har foretatt. Utenfor kafeen lød høylytt afrikansk musikk. Inne løp barna rundt og skrek, og sammen med de vanlige kafélydene ble det en kakofoni av lyder som ga kassettopptaket et svært så uakademisk preg. Ikke bare Johannes og hans søster møtte til intervjuet, men et dusin familiemedlemmer i ulike alder. Cyrius Kumalo tok utfordringen med å springe rundt det store bordet med mikrofonen for å fange opp intervjuobjektens uttalelser.

Emma er en svært sympatisk eldre dame, bosatt på Eshowe i det som hadde vært M.J.s bolig i mange år.⁴ Hun er forsonende og forsiktig, liker ikke å si noe negativt om misjonærene. Hun tolker alt i beste mening og for henne blir alt som har med politikk å gjøre omskrevet i kulturelle termer: M.J. var ikke politisk aktiv eller interessert i slikt. Men han var med i "The Congress" sammen med framtrepende svarte politikere som Champion og Albert Luthuli. For Emma var "The Congress" en kulturorganisasjon som arrangerte fotballkamper og arbeidet for å ta vare på zuluenes tradisjoner og kultur. Hennes datter Zamakhosi derimot, husker bestefaren som svært politisk. Zamakhosi er selv en bevisst kvinne og var politisk aktiv for ANC under kampen mot apartheid. Høyt utdannet og intelligent tolker hun, i motsetning til sin mor, verden omkring seg i politiske termer, inkludert de minnene hun har om sin bestefar M.J. Mpanza. "The Congress" var klart politisk hevder hun, det var jo forløperen for ANC! Diskusjonen rundt bordet blir livlig. De blir ikke enige. Da bryter Johannes inn med sin tolkning:

In the olden time, if you as a Black would show a concern for anything, the Whites will say you are a politician... Because even within the Norwegian Society's leadership there were so many things the Black pastors were not happy with. ... The White missionaries who had stayed long here resisted [changes], because they became White South Africans. And they were aligning with the oppressors.⁵

Dette utsagnet inneholdt så mange interessante problemstillinger at jeg etter hvert kom til å revurdere mine tidligere hensikter med denne avhandlingen.

Det foreliggende arbeidet startet som en del av det tverrfaglige forskningsprosjektet "Etnisitet og nasjonalitet. Nasjonsbygging og identitetsdanning som

⁴ Til min sorg fortalte hun at alle M.J.s papirer, brev og andre tekster for noen få år siden ble kastet på grunn av plassmangel.

⁵ Intervju m/Mpanzafamilien 28.2.1996, Durban.

lokale prosesser". Prosjektet startet i 1995, og besto foruten av historikere også av statsvitere og antropologer. Det var finansiert av Norges Forskningsråd og ledet av nå avdøde professor Dagfinn Slettan ved Historisk institutt. Dette prosjektet hadde til hensikt å "søke svar på hvordan det etniske/nasjonale element ytrer seg på lokalt nivå".⁶ Spørsmålene som var knyttet til afrikadelen av prosjektet, var utformet av professor Jarle Simensen som framhevet følgende problemstillinger: "Hvordan ble historiske og kulturelle særtrekk brukt i en kulturell "nasjonsbygging" blant zuluene? Kan det her påvises spesielle spor etter norsk innflytelse? Fantet det hos misjonærene noen påvirkning fra norsk kulturnasjonalisme? Hvilken rolle spilte det etniske elementet for zuluenes identitetsdannelse på lokalt nivå, spesielt i forhold til det religiøse element. I de "norske" menighetene kan en spørre hvordan kristen praksis ble påvirket av etnisk tradisjon".⁷

Denne løse skissen, med vekt på zuluetniske identitetsskapende prosesser i mellomkrigstiden, var utgangspunkt for min egen prosjektbeskrivelse i 1995. Jeg ville la den norske misjon være en innfallsvinkel i et prosjekt om etniske og nasjonale identitetsprosesser på lokalt nivå. Jeg ønsket å se kulturelle formasjoner og krysskulturelle utvekslinger i et globalt perspektiv. Forskningsområdet ville være lokalt, og dreie seg om utviklingen i Natal og Zululand i perioden etter ca. 1920. Jeg ønsket å undersøke de norske misjonærenes posisjon innenfor problemkomplekset nasjonal/etnisk identitet. Min hypotese var at misjonærene som virket i Sør-Afrika i 1920-åra var oppvokst i et Norge som strevde med å finne sin nasjonale identitet, og at den kulturelle og politiske debatten omkring nasjonalitet i Norge derfor ville ha satt sine spor i misjonærenes bevissthet. Hvordan påvirket dette misjonærenes undervisning og valg av pensum? Og hvordan kom en eventuell påvirkning fra norsk misjon til uttrykk i de ulike nasjonale bevegelser som satte sitt preg på det sørafrikanske samfunnet på 1920-tallet.

I møte med empirien og den sørafrikanske virkeligheten, som formidlet av blant andre familien Mpanza, dreide fokus og problemstillinger. Jeg ble inspirert til å dreie fokus mer mot de norske misjonærene og prosessen omkring selvstendigjøring av den "norske" Zulukirken som misjonærene etablerte.

⁶ Prosjektsøknad "Etnisitet og nasjonalitet. Identitetsdanning som lokale prosesser".

⁷ Ibid.

lokale prosesser". Prosjektet startet i 1995, og besto foruten av historikere også av statsvitere og antropologer. Det var finansiert av Norges Forskningsråd og ledet av nå avdøde professor Dagfinn Slettan ved Historisk institutt. Dette prosjektet hadde til hensikt å "søke svar på hvordan det etniske/nasjonale element ytrer seg på lokalt nivå".⁶ Spørsmålene som var knyttet til afrikadelen av prosjektet, var utformet av professor Jarle Simensen som framhevet følgende problemstillinger: "Hvordan ble historiske og kulturelle særtrekk brukt i en kulturell "nasjonsbygging" blant zuluene? Kan det her påvises spesielle spor etter norsk innflytelse? Fantes det hos misjonærene noen påvirkning fra norsk kulturnasjonalisme? Hvilken rolle spilte det etniske elementet for zuluenes identitetsdannelse på lokalt nivå, spesielt i forhold til det religiøse element. I de "norske" menighetene kan en spørre hvordan kristen praksis ble påvirket av etnisk tradisjon".⁷

Derne løse skissen, med vekt på zuluetniske identitetsskapende prosesser i mellomkrigstiden, var utgangspunkt for min egen prosjektbeskrivelse i 1995. Jeg ville la den norske misjon være en innfallsvinkel i et prosjekt om etniske og nasjonale identitetsprosesser på lokalt nivå. Jeg ønsket å se kulturelle formasjoner og krysskulturelle utvekslinger i et globalt perspektiv. Forskningsområdet ville være lokalt, og dreie seg om utviklingen i Natal og Zululand i perioden etter ca. 1920. Jeg ønsket å undersøke de norske misjonærenes posisjon innenfor problemkomplekset nasjonal/etnisk identitet. Min hypotese var at misjonærene som virket i Sør-Afrika i 1920-åra var oppvokst i et Norge som strevde med å finne sin nasjonale identitet, og at den kulturelle og politiske debatten omkring nasjonalitet i Norge derfor ville ha satt sine spor i misjonærenes bevissthet. Hvordan påvirket dette misjonærenes undervisning og valg av pensum? Og hvordan kom en eventuell påvirkning fra norsk misjon til uttrykk i de ulike nasjonale bevegelser som satte sitt preg på det sør-afrikanske samfunnet på 1920-tallet.

I møte med empirien og den sørafrikanske virkeligheten, som formidlet av blant andre familien Mpanza, dreide fokus og problemstillinger. Jeg ble inspirert til å dreie fokus mer mot de norske misjonærene og prosessen omkring selvstendigjøring av den "norske" Zulukirken som misjonærene etablerte.

⁶ Prosjektsøknad "Etnisitet og nasjonalitet. Identitetsdanning som lokale prosesser".

⁷ Ibid.

1.2 Tema

Naar en virkelig grundig kulturhistorie om Norge i det 19de aarhundrede, bygget paa detaljundersøgelser over de aandelige strømninger i folkets brede lag, bli skreven, vil det vise sig, at de opsparede smaaskillinger til hedningemissionen, kanske alligevel ikke "i bedste fald er kastet ud af vinduet," da de maaske mere end noget andet har lært vort folk sparsommelighed og offervillighed, og mer end noget andet bidraget til at sprede norsk aandsliv og norsk kultur til de fjerneste egne af jorden. Og da vil den eneste naturlige følelse der kunde tænkes at besjæle de dannede overklasser med al deres luksus, ganske vist ikke være indignation mod de fattige bønder og fiskere, men – beundring og skamfølelse.⁸

Dette er skrevet av Peder Blessing Dahle, en av de norske misjonærene som var aktive i sørafrikamisjonen på 1920-tallet. Jeg skal ikke her ta ham på ordet og skrive en "grundig kulturhistorie om Norge i det 19de aarhundrede". Mitt tema henger derimot nærmere sammen med de "opsparede smaaskillinger til hedningemission" og til en viss grad med spredning av "norsk aandsliv og norsk kultur" til Zululand og Natal i Sør-Afrika.

Temaet for denne avhandlingen er utviklingen innenfor Det norske misjonsselskaps virkefelt i Sør-Afrika på 1920-tallet, i det som nå er regionen KwaZulu/Natal i Sør-Afrika. Det handler om de norske misjonærene som var aktive i denne prosessen på 1920-tallet og om forholdet mellom dem og misjonsledelsen i Norge, deres forhold til de afrikanske kristne som var medlemmer av kirken og til det hvite settlersamfunnet som omgav dem.

Perioden markerer starten på en overgang fra misjonsvirksomhet til kirkebygging. "Selvstendigjøring" var et gammelt tema i misjonen, som ble aktualisert gjennom en begynnende afrikansk nasjonalisme og krav om deltakelse også innenfor misjonens arbeidsområde.

Allerede fra 1844, med Hans P. Schreuders første misjonsframstøt i det som den gangen var det selvstendige kongedømmet Zululand, kan man si at prosessen med byggingen av en luthersk zulukirke startet.⁹ Men fram til første

⁸ NMS Hjemmearkiv (heretter HA) boks 190 legg 1. P.B.Dahle: Avskrift av innlegg i Studentersamfundets avis datert 9.1.1904.

⁹ "Kirke" har flere betydninger. Ifølge den Augsburgske bekjennelsen er kirken "en forsamling av de hellige, der evangeliet blir lært rett og sakramentene forvaltet." (Brunvoll, Arve: *Den norske kirkes bekjennelsesskrifter*, Oslo 1979, s 48, sitert i Agøy, Berit Hagen: "Den tvetydige protesten. Norske misjonærer, kirker og apartheid i Sør-Afrika, 1948-ca.1970", hovedoppgave i historie, 1987, s.11) Men kirken er også en *organisasjon*, for eksempel Den norske kirke, med felles ledelse, regler for medlemsskap, økonomi o.s.v. Det er i den siste betydningen jeg bruker "kirke" her og i resten av avhandlingen. Det er også i all hovedsak

verdenskrig kunne man ennå bare så vidt se konturene av en selvstendig kirke. Det var få utdannede afrikanske prester, det var ingen organisasjon hvor afrikanske kristne hadde bestemmende myndighet, menighetene var små og spredt over ulike deler av regionen og uten en overbygning som knyttet dem sammen, bortsett fra det som tilhørigheten til en norsk misjon ga dem.

I 1917 ble foreløpige organisasjonsregler for "Den Norske Evangelisk-Lutherske Zulukirke, eller for korthets skyld: Den Norske Zulukirke" vedtatt av NMS.¹⁰ I §V het det her at kirkens mål var å "utvikle sine medlemmers religiøse, moralske, intellektuelle og økonomiske anlegg og evner så den kan bli dyktiggjort til med tiden helt å underholde og styre sig selv, opbygge sig selv som åndelig samfund og utbrede Guds rike". Hva misjonen mente med "selvstendig" var i utgangspunktet ikke definert utover dette målet. Men selvstendigheten ble knyttet til de økonomiske ytelsene menighetene ga, d.v.s. at "zulukirkens gradvise overtagelse av mer selvstendighet [settes] i bestemt forhold til dens voksende ydeevne i økonomisk henseende".¹¹ Imidlertid var det ikke klarlagt hvilke rettigheter som skulle gis i tråd med økningen i bidragene på de ulike trinn i organisasjonen, bortsett fra på menighetsnivå. Videre oppover i distrikts- og kirkemøtet, var det et uklart forhold mellom ytelse og rettigheter. Reglene kan tolkes slik at det i alle ledd i organisasjonen var forutsatt at en misjonær skulle ha den endelige avgjørelse, uavhengig av ytelse fra menighetene.¹² Heller ikke var det lagt inn noe konkret tidsperspektiv i reglene, bortsett fra at det endelige målet med full selvstendighet

slik begrepet brukes av misjonærene i perioden. Før 1917 brukes "menighetene" om de kristne samfunnene i Sør-Afrika. Straks etter vedtaket i 1917 blir begrepet "Zulukirken" tatt i bruk. I det opprinnelige forslaget i 1914 var begrepet "synode" brukt isteden for "kirke". Synode betyr strengt tatt en samling av menigheter, og ville vært korrekt i tilfellet her hvor det langsiktige målet var å samle alle de ulike syndoene (norsk, svensk, tysk etc.) til én luthersk kirke i Sør-Afrika. Men for misjonærene var ikke ordbruken av noen prinsipiell betydning. Hovedårsaken til at "synode" var valgt i utgangspunktet var at "kirke" allerede var i bruk av Schreudermisjonen (se kapittel 2 for mer om Schreudermisjonen). "Kirke" ble imidlertid valgt etter diskusjon på misjonærkonferansen, delvis fordi misjonærene mente deres zulumenigheter var dattermenigheter av Den norske kirke. Se konferansereferat (heretter konf.ref) 1914:22.

¹⁰ Konf.ref. 1929, "Organisasjonsregler for Det Norske misjonsselskaps Zulu-menighet", vedtatt i 1917.

¹¹ Ibid, §II.1.

¹² Ibid. Dette gjelder både i lokalmenigheten (§VIII), i distriktsmøtet (§XI) og i kirkemøtet (§XII).

skulle være nådd i 1944.¹³ Det ble lagt inn ytterligere en tydelig begrensing i organisasjonsreglene, idet det het i §II.1: "Den øverste ledelse og kontrol av den norske Zulukirke udøves av Det norske Missionssselskab, indtil dette finner Zulukirken moden til fuld selvstændighed."¹⁴ Samtidig som organisasjonsreglene ga løfte om medbestemmelse og selvstendighet til de kristne zuluene bare deres økonomisk bidrag til kirken var store nok, ga de også et signal om at full selvstendighet var avhengig av misjonærenes tolkning av Zulukirkens "modenhet". Disse uklarhetene i forholdet mellom avhengighet og selvstendighet i organisasjonsreglene ga rom for ulike tolkninger sett fra misjonærene og afrikanernes ståsted.

1920 og 30-årene har blitt beskrevet som "the most turbulent an dramatic decades in South African political history".¹⁵ Kolonisamfunnet trengte inn i stadig større deler av Zululand, med hvit bosetting, industri, skattlegging og egen administrasjon for "native affairs" fra regjeringen i Pretoria. Endringene ga nye forutsetninger for misjonens arbeid. Når vi kommer til 1920-tallet var ikke lenger "hedenskapen" og "barbariet" den største trusselen mot misjonærenes "kristianisering", og tradisjonelle autoriteter som lokale høvdinge og sterke konger var ikke lenger de sterkeste motstanderne, selv om man ikke kan avskrive også disse i misjonens arbeidsfelt.

På 1920-tallet ble misjonærene møtt av nye motstandere og hindringer. Afrikanere hadde etter hvert etablert seg som første og andre generasjons kristne, de såkalte *kholwa* (zulu: troende) som utgjorde en ny klasse innenfor det afrikanske samfunnet. Denne kretsen utgjorde ikke bare en ny religiøs gruppe, men også en politisk og økonomisk elite som stilte nye krav og hadde andre forventninger til sin rolle innenfor kolonisamfunnet. De krevde medbestemmelse og rettigheter i tråd med de lærdommer misjonærenes skoler hadde formidlet, bygget på kristen humanisme og Bibelens likhetsideal. Ikke bare politisk, men også på det religiøse området ble kravene om deltakelse reist fra disse kristne afrikanerne, krav som ofte kom i konflikt med misjonenes forventninger.

Ved siden av denne utfordringen fra de kristne afrikanerne ble også det

¹³ Konf.ref. 1929, "Organisasjonsregler for Det Norske misjonsselskaps Zulu-menighet", vedtatt i 1917, §XIV.6.

¹⁴ Konf.ref. 1914, vedlegg: "Forslag til organisation av Det norske Missionssselskabs Zulumenigheder".

¹⁵ la Hausse 1992:1.

sørafrikanske samfunnet innhentet av sekulære bevegelser som preget store deler av verden i perioden. Verdier, ideer og -ismer reiste fortere enn før, og for noen afrikanere virket løftene i kommunisme, nasjonalisme og individualisme mer forlokkende enn et dennesidig liv i forsakelse, og håp om et bedre liv i det hinsidige. Det var slike bevegelser blant deler av det misjonsskoleutdannede afrikanske samfunnet som representerte den nye utfordringen for misjonærene på 1920-tallet.

1.3 Problemstillinger

Det første spørsmålet jeg vil forfølge gjelder misjonærenes strategi og praksis i kirkeutviklingen, hvordan de tenkte, utformet og justerte sine planer for dette arbeidet. Strategiene ble delvis styrt fra NMS i Norge, men også misjonærene i feltet var med på å legge premissene for arbeidet, og det var de som skulle sette planene for Zulukirken ut i livet. Situasjonen analyseres ut i fra misjonærenes ståsted, og jeg ser deres handlinger og holdninger i forhold til den norske samtiden og det norske misjonsmiljøet, så vel som i relasjon til den sørafrikanske konteksten.

Det andre spørsmålet knytter seg til afrikanernes reaksjoner og initiativ i arbeidet med kirkedannelsen. Misjonærene i Zululand og Natal møtte sterk kritikk for sine holdninger og praksiser fra afrikanske medarbeidere som var påvirket av nasjonalistiske bevegelser av kulturell og politisk art. Sterkest artikulert ble denne kritikken av presten Petrus Lamula, som brøt med misjonen i 1926 og dannet en protestbevegelse som skapte store vansker for misjonen. Men også blant lekfolket i menighetene var det en økende opposisjon mot misjonærene. Opposisjonen som misjonærene møtte på 1920-tallet, inneholdt både politiske, nasjonalistiske og religiøse elementer. Jeg drøfter disse nærmere ut i fra ønsket om å forstå hva det var i det samlede uttrykk av opposisjon og motstand som gjorde forholdet mellom misjonær og menighet så problematisk. En analyse av diskusjonene og handlingene omkring det som ble kalt "Lamulasaken", samt av forholdene innen menighetene, søker å finne svar på årsaker til kritikken som ble reist fra afrikansk side mot misjonærene.

Det tredje spørsmålet gjelder misjonærenes relasjon til det hvite settler-samfunnet. Sør-Afrika ble på 1920-tallet stadig mer segregert, og forholdet mellom de ulike folkegruppene i landet var sentralt både i politikk, økonomi

og kultur. Hva var misjonærenes holdning i rasespørsmålet, og hvordan ga det seg utslag i praktisk omgang med afrikanerne? Det er nærliggende å tro at misjonærenes plassering i et hvitt samfunn kan ha hatt betydning for deres oppfatning av afrikanerne de arbeidet for og blant. Det hvite miljøet i misjonærenes nærhet besto i stor grad av norske innvandrere til Sør-Afrika. En analyse av hvordan misjonærene brukte dette miljøet som et sosialt nettverk kan gi svar på spørsmål om misjonærenes sosiale stilling i Sør-Afrika, og om de holdningsmessig befinner seg i en annen virkelighet enn både lederne for misjonen i Norge og de afrikanske menighetsmedlemmer.

Det fjerde spørsmålet som reises i denne avhandlingen gjelder forholdet mellom misjonærene og ledelsen for NMS i Norge. For misjonærene møtte også kritikk hjemmefra. Situasjonen toppet seg i 1927 etter en periode med splittelser og frafall i menighetene. I et skriv fra hovedstyret dette året, ble misjonærene utsatt for hard kritikk for ikke å drive fram selvstendigjøringen fort nok. Deler av kritikken fra den norske misjonsledelsen gikk på misjonærenes holdninger i rasespørsmålet. Hovedstyrets kritikk førte til et vendepunkt i krisen i Sør-Afrikamisjonen, og resulterte i at en ny kirkeorganisasjon ble utarbeidet i 1929. Mange av problemene som hadde skapt krisen, utkrystalliseres omkring denne nye kirkeordningen, og jeg lar avhandlingen bygge seg opp mot dette punktet.

1.4 Avgrensning

Misjonærene på 1920-tallet var ikke pionerer, de hadde opptrådte stier å følge, de kom til et folk som gjennom lang tid hadde hatt kristendommen innenfor sitt kulturelle og territoriale område. En tilpasning av det afrikanske samfunnet hadde skjedd på mange områder i Sør-Afrika. *Kultur møtet* blir da heller ikke noe overordnet tema i denne avhandlingen, noe tidligere arbeider til en viss grad har lagt vekt på.¹⁶ En annen grunn til at dette ikke er et viktig tema er at mitt fokus ikke er misjonærenes arbeid med evangeliseringen av afrikanerne, men prosessen med å etablere og organisere menighetene. Det er viktig å ha i minne at det direkte evangeliseringsarbeidet på 1920-tallet i stor grad var overtatt av de mange afrikanske evangelistene. Lars Berge har i en fersk

¹⁶ Simensen, Jarle (red.): Norsk misjon og afrikanske samfunn. Sør-Afrika ca.1850-1900, Trondheim 1984 og Jørgensen, Torstein: Contact and Conflict. Norwegian Missionaries, the Zulu Kingdom and the Gospel 1850-1873, Oslo 1990.

avhandling om svensk misjon fokusert nettopp på de afrikanske evangelistenes virksomhet innenfor Den Svenske Kyrkans Misjon i Zululand og Natal.¹⁷ En undersøkelse av denne delen av misjonsarbeidet innenfor den norske misjonens virkefelt, ville vært både viktig og svært interessant, og her ligger en viktig forskningsoppgave og venter.

Misjonærenes religiøse motivasjon, det vil si misjonskallet, blir heller ikke diskutert her. Ikke på grunn av at den religiøse dimensjonen ikke hører inn under en historikers domene, men på grunn av at jeg har valgt å holde det utenfor min vinkling.¹⁸

1.5 Tidligere forskning

Misjon og religion har i de senere årene fått omfattende plass i sørafrikansk historiografi.¹⁹ Men interessen er ikke jevnt fordelt i tid og rom. Mens den protestantiske misjonsaktiviteten på 1800-tallet har fått forholdsvis stor oppmerksomhet, er misjonen i det 20. århundre viet langt mindre interesse. En grunn til dette er at mens misjonskildene for 1800-tallet har gitt uvurderlig kunnskap om afrikanske samfunn i en tid hvor misjonærene langt på vei var de eneste hvite i området, var den europeiske tilstedeværelsen i perioden etter 1900 langt større, og andre kilder til kunnskap enn misjonærenes kunne nyttes. Mens misjonen i det 19. århundre var en pionervirksomhet, en aktivitet i den europeiske sivilisasjonens grenseland, var misjonærene på 1920-tallet i et område som var kolonisert og hvor "kulturmøtet" ikke lenger var nytt. I den grad forskning på misjon i 1900-tallet har forekommet, er det ofte som et "biprodukt" av andre fokus. Viktige bidrag til å belyse misjonens relasjon til samfunnet utenfor misjonsstasjonen, har kommet fra forskere som har skrevet om den tidlige svarte eliten, som med formell og uformell kunnskap fra

¹⁷ Berge, Lars: *The Bambatha Watershed. Swedish Missionaries, African Christians and an Evolving Zulu Church in Rural Natal and Zululand 1902-1910*, Studia missionalia Upsaliensia 78, Göteborg 2000.

¹⁸ At kallet er et interessant begrep også for historikere kom fram under en debatt ved det 6. Nordiske Kvinnehistorikermøtet i Tisvildeleje i Danmark i 1999.

¹⁹ Se Etherington, Norman Alan: "Recent trends in the Historiography of Christianity in Southern Africa" *Journal of South African Studies* Vol.22,nr.2.1996, og Du Bruyn, Johannes & Southey, Nicholas "The Treatment of Christianity and Protestant Missionaries in South African Historiography", i Bredekamp, Henry & Ross, Robert (eds.): *Missions and Christianity in South African History*, Johannesburg 1995, som gir en bred oversikt over emnet misjon og kristendom i sørafrikansk historiografi.

misjonsskoler og misjonsstasjoner, skapte den første organiserte motstanden mot det hvite mindretallet i Sør-Afrika.²⁰

Ofte har misjonen vært sett som forløpere for europeisk kolonisering og som kulturelle imperialister.²¹ William Hutchison understreker amerikansk misjons kulturpåvirkning og hevder at sivilisering og tilpasning til den koloniale situasjonen var en integrert del av evangeliseringen.²² Også T.O. Beidelman understreker misjonens rolle i koloniseringen av afrikanerne: "Christian mission represent the most naive and ethnocentric, and therefore the most thorough-going, facet of colonial life ... Missionaries invariably aimed at overall changes in the beliefs and actions of native peoples, at colonization of heart and mind as well as body".²³ Andre forskere, deriblant Andrew Porter, har hevdet at denne typen argument er en ufruktbar jakt på

²⁰ Marks, Shula: *Ambiguities of Dependence in South Africa: Class, Nationalism, and the State in Twentieth-Century Natal*, Baltimore 1986; Cope, Nicolas: *To bind the nation: Solomon kaDinuzulu and Zulu nationalism 1913-1933*, Pietermaritzburg 1993, og Etherington, Norman Alan: *"The Rise of the Kholwa in Southeast Africa. African Christian Communities in Natal, Pondoland and Zululand 1835-1880"*, Ph.D. Yale University 1971.

²¹ Kolonialisme i seg selv er et vanskelig begrep. Utallige hyllemeter med bøker er skrevet hvor kolonialismen omfatter det meste som har skjedd i moderne historie i de berørte land, fra etnisk nasjonalisme til globalisering av økonomien. Kolonialismen vil være forskjellige ting avhengig av "hvor man berører den" - som i Sufilærerens parabel over de blinde som berørte en elefant på ulike steder og ga helt ulike fortellinger om hva de hadde "sett". Comaroffs tilbyr en fortolkning av begrepet i sju punkter som viser hvor omfattende og flytende begrepet kan være. Kort og ufullstendig sammenslutter de slik:

... colonial encounters everywhere consisted in a complex dialectic: a dialectic, mediated by social difference and cultural distinctions, that transformed everyone and everything caught up in it, if not in the same way; a dialectic that yielded new identities, new frontiers, new signs and styles - and reproduced some older ones as well; a dialectic animated less often by coercive acts of conquest, even if violence was always immanent in it, than by attempts to alter existing modes of production and reproduction to recast the taken-for granted surfaces of everyday life, to re-make consciousness; a dialectic therefore, founded on an intricate mix of visible and invisible agency, of word and gesture, of subtle persuasion and brute force on the part of all concerned.

Se Comaroff, Jean & Comaroff, John: *Of Revelation and Revolution. The Dialectics of Modernity on a South African Frontier*, Vol.2 Chicago 1997, s.15-29 for en bred diskusjon av begrepet.

²² Hutchison, William: "A Moral Equivalent for Imperialism: Americans and the Promotion of "Christian Civilization, 1880-1910", i Christensen, Torben og Hutchison, William R.(eds.): *Missionary Ideologies in the Imperialist Era: 1880-1920*, Århus, 1982.

²³ Beidelman, T.O.: *Colonial Evangelism: A Socio-Historical Study of an African Mission at the Grassroots* Bloomington, 1982, s.5-6. Også norsk forskning har til en viss grad det samme tyngdepunktet. Misjon og (kultur)imperialisme er tema i flere hovedoppgaver: Sønstabø, Endre. "Fortropper for Europeisk imperialisme. Norske misjonærer i Zululand 1850-1880" hovedoppgave i historie, Trondheim 1973 og Børhaug, Torbjørn "Imperialismens kollaboratører?" hovedoppgave i historie, Trondheim 1976.

syndebukker: "The logic here seems to point to the bland, ultimately unhelpful conclusion that one party's cultural change is almost always another's cultural imperialism."²⁴

Det er vanskelig å være uenig i at en ensidig fokusering på misjonærene som kulturelle imperialister er reduksjonistisk. Selv om den rollen også er en del av sannheten, gir det ikke hele bildet av misjonærene og av misjonsaktivitetene, og det reduserer ofte ikke-europeiske folk til passive ofre som fratas enhver medvirkning i sine egne liv. Forskjeller mellom misjonærene og kolonistene når det gjelder holdninger til afrikanerne, synet på utdanning og vyer for fremtiden, var ofte svært store, og må i hvert tilfelle undersøkes empirisk for å vise nyansene i historiene om misjonen.

Flere spennende arbeider omkring misjon har i den senere tid kommet fra forskere som kan plasseres innenfor postkolonial (og postmoderne om man vil) retning. Dette gjelder blant andre Leon deKock, Paul Landau og Jean og John Comaroff.²⁵ Selv om disse er forskjellige i sine tilnæringsmåter og i forskningsfelt – de kommer fra henholdsvis litteraturforskning, historie og historisk antropologi – understreker alle misjonærenes bidrag til å endre bevissthet og verdensoppfatning blant folket de kom til, men også hvordan afrikanere har tatt i bruk lærdommen fra misjonærene på egne og for misjonærene ofte uventede, måter. Jean og John Comaroffs studier, som hittil har kommet ut i to bind med løfte om et tredje i nær framtid, er de mest omfattende. Comaroff og Comaroff tar for seg britisk misjon blant tswana-folket, og spenner et bredt lerret som strekker seg fra misjonens begynnelse i England, til etablering og vekst i det tidligere British Bechuanaland, med stadige blikk på tiden under og etter apartheid. I en språkdrakt som er utfordrende og til tider poetisk, utforsker de mangfold og motsetninger i møte mellom kolonial evangelisme og afrikansk modernitet.

²⁴ Porter, Andrew : "'Cultural Imperialism' and Protestant Missionary Enterprise, 1780-1914", *The Journal of Imperial and Commonwealth History*, Vol.25, No.3, Sept.1997.

²⁵ de Kock, Leon: *Civilising barbarians. Missionary Narrative and African Textual Response in Nineteenth-Century South Africa*, Witwatersrand 1996; Landau, Paul: "'Religion' and Christian Conversion in African History: A New Model", *The Journal of Religious History*, Vol.23, No.1 Feb.1999; Landau, Paul: *The Realm of the Word: Language, Gender, and Christianity in a Southern African Kingdom* Portsmouth, New Haven 1995; Comaroff, Jean and John: *Of Revelation and Revolution. Christianity, Colonialism, and Consciousness in South Africa*, Vol.1. Chicago 1991, og Comaroff & Comaroff 1997.

Innenfor den postkoloniale²⁶ forskningen ser det ut til å være konsensus blant forskere om at selv om misjonærene søkte å forandre afrikanernes trossystem og kulturelle kategorier, og at de i denne prosessen ofte allierte seg med kolonimakten, så overførte de en religion som afrikanerne raskt tok i bruk etter sine egne behov, enten dette var åndelige, økonomiske eller politiske. Dette synet på misjonærene har kommet mye på grunn av en økende bevissthet blant forskere om at det var kristne afrikanere, evangelister, lærere og prester som selv sto for den største innsatsen i spredningen av kristendommen. Det gjelder både ved sin innsats innenfor misjonskirkene, og gjennom afrikansk-initierte kirker.²⁷ Likevel finner jeg at det på tross av den postkoloniale forskningens ønske om å gjeninnsette afrikanerne som historiske aktører, er betimelig å advare slik Comaroffs gjør, mot totalt å skille "kultur" (her i betydningen av det felt som berøres av misjonærens arbeid) fra andre typer av dominans og undertrykkende strukturer i det koloniale samfunnet.²⁸ Faren er, ironisk nok, at de afrikanske stemmene – som f.eks. Sol Plaatjes beskrivelser av brutal kolonisering både på det kulturelle, politiske og økonomiske området, – blir svekket på grunn av hensikten om å gjeninnsette de koloniserte som aktører.²⁹

I likhet med internasjonal forskning på misjon, var det også i Norge lenge misjonens egne folk som sto i spissen. Når det gjelder Det norske misjons-

²⁶ Postkolonial forskning er ett av de mange "p-ord" innenfor nyere forskning, og like vanskelig å definere som post-modernisme, -strukturalisme, -feminisme og -fordisme. Her er det nok å nevne at postkolonialisme impliserer både en tidsdimensjon (den kommer etter avkoloniseringen av tidligere kolonier) og den innebærer en kritikk av grunnleggende ideer, begreper og forutsetninger fra den koloniale perioden. Se innledningen i deKock 1996 for en operasjonalisering av begrepet. En historikk og kritikk av begrepet kan finnes i Williams, Patrick & Chrisman, Laura: *Colonial Discourse and Post-Colonial Theory. A Reader*, New York, 1994, s.1-18, samt i flere andre bidrag i denne boken f.eks. Vijay Mishra og Bob Hodge: "What is Post(-)colonialism?", s.276-291.

²⁷ Se Etherington 1996:209 og Grey, Richard: *Black Christians and White Missionaries*, New Haven, London 1990, s.60-61.

²⁸ Comaroff & Comaroff 1997:18.

²⁹ Sol Plaatje er en av få svarte sørafrikanske forfatterne som er kjent i Norge. Boka *Native Life in South Africa* som kom ut første gang i 1916, var en beskrivelse av lidelsene til afrikanerne som ble rammet av jordloven av 1913, en lov som langt på vei fratok svarte retten til å eie jord og å bosette seg utenom reservatene. Om Sol Plaatjes liv og forfatterskap, se William, Brian (ed): *Sol Plaatje. Selected Writings*, Witwatersrand, 1996.

selskap var og er et standardverk jubileumsverket til NMS' 100-årsjubileum.³⁰ O.G. Myklebust skrev delen om Sør-Afrika, men det lange tidsspennet som behandles gjør at perioden 1920-39 presses ned til under tretti sider. Myklebust understreker at raseproblemet og en generell sekularisering av samfunnet var det som satte sterkest preg på misjonsarbeidet i perioden. Men han problematiserer ikke dette i forhold til misjonærenes holdninger eller praksis. Til NMS' 150-årsjubileum ble et nytt praktverk utgitt under redaksjon av Torstein Jørgensen, professor i kirke- og misjonshistorie ved Misjonshøgskolen i Stavanger. Dette verket har tyngdepunkt på perioden etter 1940, men trekker også linjer bakover til starten på misjonsvirksomheten.³¹ I Jørgensens avhandling i kirke- og misjonshistorie fra 1990 med den betegnende tittelen *Contact and Conflict*, er fokus lagt på Det norske misjonsselskap og misjonærene i perioden 1850-1873.³²

To hovedoppgaver på 1980-tallet fokuserte på den norske misjonen og kirkens holdning til apartheidpolitikken i Sør-Afrika etter 1948.³³ På 1990-tallet kom det flere hovedoppgaver og avhandlinger innenfor misjonsforskning. Felles for disse var at det var kvinnelige studenter og forskere som tok i bruk kjønnsperspektiv og fokuserte på kvinner og på kjønnsrelasjoner innenfor misjonsbevegelsen og internt i de nye menighetene.³⁴ Kanskje er dette en bekreftelse på påstanden om at "the most important influence on the historical

³⁰ Dette fembindsverket *Det norske misjonsselskap historie i hundre år* ble utgitt i 1943 og 1949. John Nome skrev de to første om misjonen i norsk kirkehistorie, mens et forfatterkolegium skrev bind 3 som omhandler misjonen på misjonsfeltene. Olav Guttorm Myklebust har skrevet delen som omhandler Sør-Afrika. Bind 4 og 5 omhandler h.h.v misjonen på Madagaskar og de enkelte misjonærene i perioden 1842-1948.

³¹ Jørgensen, Torstein (red.): *I tro og tjeneste*, bd. I og II, Misjonshøgskolen, Stavanger 1992.

³² Jørgensen 1990.

³³ Agøy 1987, Grung, Anne Hege: "ELCSAS Sørøstlige Bispedømme - En Inkathakirke? - Om forholdet mellom den "svarte" Lutherske kirken og "hjemlandsmyndighetene" i Kwa Zulu", hovedoppgave i kirkehistorie, Oslo, 1989.

³⁴ Tjelle, Kristin Fjelde: "Kvinder hjælper Kvinder. Misjonskvinneforeningsbevegelsen i Norge 1860-1910", hovedoppgave i historie, Oslo 1990; Mellemsæther, Hanna: *Kvinne i to verdener. En kulturhistorisk analyse av afrikamisjonæren Martha Sannes liv i perioden 1884-1901*, Rapport 1/95 Trondheim 1995; Naustvoll, Rannveig: "Kvinner i misjonen. Kvinneliv og hverdagsliv på de norske misjonsstasjonene i Natal og Zululand 1900-1925", hovedoppgave i historie, Trondheim 1998; Predelli, Line Nyhagen: "Contested Patriarchy and Missionary Feminism : The Norwegian Missionary Society in Nineteenth Century Norway and Madagascar." Ph.d. University of Southern California, Los Angeles 1998 og Hestad, Karina Skeie: "Conversion and conversations. Discourses on Christianity and Tradition in Highland Madagaskar, 1866-1895." (Dr.art.-prosjekt under arbeid, Universitetet i Oslo).

study of religion ... has been feminism".³⁵

Det første store forskningsprosjektet omkring norsk misjon blant historikere utenfor misjons egne rekker, var forskningsprosjektet "Norsk misjon i afrikansk historie, Sør-Afrika og Madagaskar i det 19. århundre". Prosjektet gikk over flere år på 1970-tallet og ble ledet av professor Jarle Simensen. Det resulterte i flere hovedoppgaver og ble for Sør-Afrikadelens vedkommende, oppsummert i boka *Norsk misjon og afrikanske samfunn. Sør-Afrika ca.1850-1900*, redigert av Simensen i 1984. Denne boka ble fort en klassiker innenfor forskningen på norsk misjon, og kom i engelsk utgave i 1986.³⁶ Takket være de mange hovedoppgavene kunne prosjektet belyse norsk misjons aktivitet i Sør-Afrika fra flere vinkler, fra de norske misjonærenes kulturelle og sosiale bakgrunn til afrikanske reaksjoner på misjonsframstøtene.³⁷

Det er pionertiden i norsk misjon som gjennom Simensens prosjekt settes i fokus, en tid hvor de norske misjonærene spilte en viktig rolle i historien til det folket de arbeidet blant og dessuten var et bindeledd mellom zulufolket og de britiske kolonimyndighetene. Denne forskningen avdekket også hvordan misjonærenes evangeliseringsstrategier ble endret og forsøkt tilpasset den lokale situasjonen, i interaksjon med zulusamfunnet. Det er altså først og fremst misjonærene som er fokus i dette arbeidet, men til en viss grad er også afrikanske aktører tilstede. Dette gjelder i særlig grad Per Hernæs hovedoppgave, hvor afrikanernes daglige interaksjon med misjonærene innenfor menigheter og skoler blir trukket fram fra misjonens kildemateriale. Hernæs' studie er et grunnleggende arbeid også ved at han kartlegger den tidlige utviklingen innenfor misjonens organisering av de kristne afrikanerne, både gjennom analyse av misjonens skolevirksomhet og av arbeidet innenfor menighetene.

Mitt arbeid er på mange måter lagt i forlengelsen av Simensens prosjekt fra 1970-tallet, idet jeg trekker trådene fra denne tidlige utviklingen av en Zulu-kirke fram til en formalisert organisering på 1920-tallet. Men mens dette

³⁵ J.Obelkevich, L.Roper and R.Samuel (eds). *Disciplines of Faith: Studies in Religion, Politics and Patriarchy*, London 1987, s.5-8.

³⁶ Simensen, Jarle (ed.): *Norwegian missions in African history. South Africa 1845-1906*, Oslo, 1986

³⁷ Denne boka bygger på fire hovedoppgaver: Sønstabø 1973; Børhaug 1976; Hernæs, Per O. "Norsk misjon og sosial endring. Norske misjonærer i Zululand/Natal 1887-1906", hovedoppgave i historie, Trondheim 1978, og Gynnild, Vidar: "Norske misjonærer på 1800-tallet. Geografisk, sosial og religiøs bakgrunn", hovedoppgave i historie, Trondheim 1981.

prosjektet la vekt på interaksjon mellom afrikanere og misjonærer i sitt arbeid, har jeg valgt å fokusere på konflikter som oppsto omkring organiseringen av Zulukirken. At jeg har valgt denne tilnærmingen skyldes mye et annet forskningsarbeid som ble framlagt i 1992, nemlig den sørafrikanske historikeren Paul la Hausse's avhandling "Ethnicity and History in the Careers of Two Zulu Nationalists".³⁸

For la Hausse er ikke misjonen hovedtema. Det er den politiske aktivisten, nasjonalisten og NMS-presten Petrus Lamula som er en av la Hausse's to protagonister. la Hausse er i motsetning til mange andre sørafrikanske forskere som på en eller annen måte har skrevet om misjonærene og de kristne afrikanere, ikke interessert i eliten, de kjente hovedaktørene i 1920-tallets politiske arbeid blant de svarte.³⁹ Hans avhandling viser mangfoldet i den svarte bevisstgjøringa på 1920-tallet, hvordan kampen mellom radikale og konservative fører til skiftende lederskap og skiftende allianser. la Hausse har gjennom sitt arbeid tilført ny kunnskap om deler av den svarte folkelige motstandsbevegelsen som ikke nådde heltstatus og overlevde i historie-bøkene. Gjennom dette skifte i fokus, klarer la Hausse å tegne et nyansert bilde av 1920-tallets politiske, kulturelle og sosiale liv i det kristne afrikanske miljøet. Han viser en mangeartet og splittet svart politisk bevegelse og hvordan marginaliserte individer som Lamula forsøkte å plassere seg ikke bare innenfor et hvitt kolonisamfunn, men også vis á vis en svart middelklasse. Den norske misjonens rolle i la Hausse sin avhandling, er som motstandere mot Lamulas forsøk på å utmynte en regional nasjonalisme gjennom organisasjoner som Natal African Congress, og senere et eget kirkesamfunn. la Hausse hadde begrenset tilgang til det norske misjonsmaterialet, og hans fokus var altså ikke på misjonærene, men på afrikanske aktører. Med utgangspunkt i la Hausse's funn om konflikten mellom Lamula og misjonærene, har jeg ved å ta i bruk hele det norske materialet kunnet komplettere hans studie og rette søkelyset

³⁸ la Hausse 1992.

³⁹ Utviklingen av en afrikansk nasjonalisme i Sør-Afrika, og spesielt i regionen KwaZulu/Natal er behandlet i mange forskningsarbeider. Blant de viktigste er Cope, Nicolas: "The Zulu Royal Family under the South African Government 1910-1933: Solomon kaDinuzulu, Inkatha and Zulu Nationalism" , Ph.D. thesis University of Natal, Durban 1985; Marks 1986; Marks, Shula: *Reluctant Rebellion: The 1906-8 Disturbances in Natal* London 1970 og Walshe, Peter: *The Rise of African Nationalism in South Africa. The African National Congress 1912-1952*, Berkeley, London 1971. Et viktig arbeid om den afrikansk arbeiderbevegelsen ICU, er Bradford, Helen: *The ICU in Rural South Africa, 1924-1930*, Johannesburg, 1987.

mot den norske siden av konflikten.

duBruyn og Southey skriver i en oversikt over forskningsfeltet kristendom og misjon i Sør-Afrika, at det fremdeles er en tendens til å fokusere på misjonærene og deres uvitenhet, deres framgang og feilslag, heller enn på hele dialektikken, hele prosessen. For å komme nærmere en mer omfattende historie mener de at historikere må rette oppmerksomheten mer mot livshistorier og minner: "...the whole range of missionary sources will have to be exploited. Careful study of written sources will not only enable historians to assess the nuances and complexities of the perceptions of the missionaries, but also - by reading between the lines - to become aware of the aspirations and desires of their converts.⁴⁰ Jeg har hatt som mål i dette arbeidet å følge oppfordringen fra duBruyn og Southey, ved å trekke fram afrikanernes ønsker og aspirasjoner slik de gir seg uttrykk i den motstand misjonærene møtte i sitt arbeid på 1920-tallet.

Men misjon er også en viktig del av norsk kulturhistorie, noe misjonens egne aktører som Peder Blessing Dahle i sitatet ovenfor, synes å ha vært mer klar over enn mange norske historikere og kulturforskere. Misjonens bidrag til kunnskap om og oppfatning av andre folk og nasjoner gjennom tidsskrifter og ved hjemvendte misjonæres besøk i alle landets avkroker, er en annen side av den norske kulturhistorien som ennå ikke er grundig nok kartlagt.⁴¹ Det vil heller ikke skje med denne avhandlingen. Men misjonshistorien er også en historie om norsk deltakelse på en internasjonal arena, og for igjen å sitere Blessing Dahle, om "at sprede norsk aandsliv og norsk kultur til de fjerneste egne af jorden". Sammen med norske emigranter utgjorde misjonærene en del av et norsk miljø i Sør-Afrika. Til forskjell fra den norske emigrasjonen til Amerika er dette en liten gruppe, og forholdsvis ukjent i norsk historie.⁴²

⁴⁰ duBruyn & Southey 1995.

⁴¹ Simensen, Jarle: "The image of Africa in Norwegian Missionary Opinion 1850-1900" i Rian, Øystein m.fl.: *Revolusjon og resonnement: Festskrift til Kåre Tønnesson på 70-årsdagen den 1. januar 1996*, Oslo 1995.

⁴² Nordmenn i Sør-Afrika har i stor grad bidratt med å skrive sin egen historie, men lite av dette er publisert og enda mindre er kjent i Norge. Arkivet i Killie Campbell Africana Library inneholder mange manuskripter skrevet av nordmenn som ville bevare sin historie for ettertiden. Stort sett dreier dette seg om familiehistorier og jubileumsskrifter. Sammenlignet med utvandringen til USA har den norske bosettingen i Sør-Afrika oppnådd lite publisitet i Norge, men så var den også i sammenligning liten. Historikere som har skrevet om de norske i Sør-Afrika er Ingrid Semmingsen, i ett kapittel i tobindsverket *Veien mot vest II Utvandringen fra Norge 1865-1915*, Oslo 1950, s. 334-335. Alan H. Winquists *Scandinavians*

Denne avhandlingen er et bidrag også i utforskningen av norsk emigrasjons-historie, selv om det er interaksjonen med det lokale samfunnet i Sør-Afrika som står i fokus.

1.6 Teori og begrep

Avhandlingen er ikke bygget opp omkring én teoretisk retning eller en spesifikk modell. Jeg benytter meg av ulike redskap i historiefagets rikholdige teoretiske verktøykasse. I en artikkel fra 1996 etterlyser Etherington forskning på religion og misjon som tar i bruk poststrukturelle teorier og spesielt diskursanalyse.⁴³ Slike nyere redskap i historiefaget har til tider skapt stormer, ofte i vannglass.⁴⁴ Den ikke lenger så "nye" kulturhistorien, med vekt på dekonstruksjon og tolkning av ulike lag av "mening" i språket og i sosiale handlinger og uttrykk, har inspirert til å stille nye spørsmål og kanskje finne andre svar. Men noen bestemt retning har ikke vært grunnleggende for utformingen av den foreliggende avhandlingen.⁴⁵

Arbeidet analyserer et forholdsvis avgrenset samfunnsområde som jeg har valgt å kalle "misjonsfeltet". Innenfor misjonsorganisasjoner i Norge brukes ofte ordet 'misjonsfelt' om et geografisk område som misjonen har aktivitet i.

and South Africa: Their impact on the Cultural, Social and Economic Development of pre-1902 South Africa, Cape Town 1978, var det neste større arbeidet som også omhandler norske immigranter. Den mest omfattende vitenskapelige framstillingen av nordmenn i Sør-Afrika er Fredrick Hales avhandling fra 1986: "The history of Norwegian missionaries and immigrants in South Africa", Ph.D. University of South Africa, Pretoria. Denne baserer seg på en svært grundig og meget omfattende bruk av primærkilder både i Sør-Afrika og i Norge. Hale vier en stor del av sin avhandling til misjonærene. Om nordisk immigrasjon til Sør-Afrika se også Kuparinen, Eero: *An African Alternative. Nordic Migration to South Africa, 1815-1914*. Finnish Historical Society Helsinki 1991.

⁴³ Etherington 1996.

⁴⁴ Jfr. debatter i *Historisk Tidsskrift* både før og etter Erling Sandmos avhandling.

⁴⁵ Dagfinn Slettan gir i sin bok *Minner og kulturhistorie Teoretiske Perspektiver*, Trondheim, 1994, en kritisk men åpen innføring i den nye kulturhistorien. Slettan innser det fruktbare i å motta impulser fra de teoretiske retningene i "den nye kulturhistorien", men "utgangspunktet må være at vi er historiske kulturforskere, og følgelig ikke kan havne i noen "postmodernistisk" avvisning av historien" (Slettan 1994:63). En nyere og mer omfattende tolkning av kulturhistorien og postmoderne retninger er Erling Sandmos posisjonering i *Voldssamfunnets undergang. Om disiplineringen av Norge på 1600-tallet*, Oslo 1999, s 77-89. Se også Håkon With Andersens artikkel "Mennesker, meninger og medlemmer - En skisse av nye muligheter for en kulturhistorie", i Andersen m.fl.: *Clios tro tjener: Festskrift til Per Fuglum*, Trondheim 1992.

Men begrepet gir også assosiasjoner til Pierre Bourdieus feltteori, uten at jeg bruker hans teorier om intellektuelle felt i sin helhet i analysen. Bourdieus felt er adskillig mer komplisert enn misjonsmiljøets bruk av feltbegrepet; han forestiller seg samfunnet sammensatt av ulike "felt" som kan defineres av at mennesker samles omkring noe felles som de tror på eller strides om.⁴⁶ Et felt utgjøres altså av aktører som innehar ulike posisjoner i feltet, og hver posisjon har en spesifikk verdi eller autoritet i forhold til hverandre. Aktørene konkurrerer om retten til å definere hva som er riktig og galt, legitimt eller illegitimt innenfor feltet.⁴⁷ Om man legger Bourdieus felt til misjonens felt, får vi ikke bare et geografisk område med norske misjonsaktører, men et "rom" hvor menn og kvinner, svarte og hvite, kristne og ikke-kristne møtes og spiller mot og med hverandre, hver med sin innsats, og hver med sitt håp om en eller annen vinning.⁴⁸ I misjonsfeltet som er gjenstand for dette arbeidet, utspiller det seg en konflikt omkring hvem som har makt til å bestemme over utviklingen og innholdet i den lutherske kirken som etableres. Det er spenninger mellom aktørene i ulike posisjoner innenfor feltet som utgjør dynamikken i denne analysen.

Som nevnt ovenfor er fokus i dette arbeidet på konflikter og stridigheter innenfor misjonsfeltet, og analyser av maktforholdene i diskusjonene om Zulu-kirken er sentrale element i avhandlingen. "Makt" er et vanskelig begrep å definere og Jens Arup Seip hevder at det ikke er "praktisk mulig å konstruere en generell sammenhengende teori om makt", men at makt står for et mangfold av aktiviteter som ikke lar seg fange inn i en tankemodell.⁴⁹ En definisjon av maktbegrepet må skje ut fra den enkelte situasjon og hensikt, og operasjonaliseres gjennom empiriske undersøkelser.

Etttersom Bourdieus feltbegrep har vært et nyttig redskap i arbeidet med denne avhandlingen, har jeg valgt å benytte meg av hans maktbegrep. Ifølge Bourdieu er *makt* og *motstand* innenfor feltet, knyttet til en spesifikk type *kapital*

⁴⁶ Bourdieu, Pierre: *Kultursociologiska texter*. I urval av Donald Borady och Mikael Palme, Stockholm 1994, s.16.

⁴⁷ Ringer, Fritz: *Fields of Knowledge. French Academic Culture in Comparative perspective, 1890-1920*, Cambridge, Paris 1992, s.4-5.

⁴⁸ Bourdieu, Pierre & Wacquant, Loïc J.D.: *Den kritiske ettertanke. Grunnlag for samfunnsanalyse*. Oslo 1995, s.82-88.

⁴⁹ Seip, Jens Arup: *Problemer og metode i historieforskningen*, Oslo 1983, s.25.

som aktørene strides om.⁵⁰ Den som disponerer mest av den feltspesifikke kapitalen, er den som har mest makt innenfor et felt. Bourdieus kapitalbegrep må ikke forstås som rene materiell ting eller ressurser. For i tillegg til den økonomiske kapitalen opererer Bourdieu med *kulturell* og *sosial* kapital som grunnleggende kilder til makt innenfor et felt. *Den sosiale kapital* er nettverk og kontakter som kan mobiliseres i aktørenes interesse. Jeg finner denne definisjonen av makt fruktbar i arbeidet med mine problemstillinger.

Misjonærenes forhold til de hvite settlerne i Sør-Afrika kan sees som en sosial kapital, og jeg vil spørre hvordan og i hvor stor grad dette nettverket mobiliseres av misjonærene i relasjon til misjonsarbeidet.

Kulturell kapital viser til den legitime kulturen innenfor feltet, noe som i tilfelle med misjonens kirkebygging kan knyttes til kristendommen og den europeiske sivilisasjonens kultur. I denne analysen vil jeg spørre hvordan de norske misjonærene som bærere av denne kulturen, brukte sin kulturelle kapital i diskusjonene i og omkring opprettelsen av Zulukirken. I utgangspunktet var misjonærene de som satt med kontrollen av denne typen kapital, men deres oppgave som misjonærer var nettopp å formidle den kulturen som ga slik kapital. Konfliktene som oppstår på 1920-tallet viser at det ikke lenger er konsensus i feltet om at det er misjonærenes kultur som er den legitime kulturen og den eneste som gir makt til å definere hva som er rett og galt, sant og usant.

1.7 Kildene

Hovedtyngden av kildematerialet i denne avhandlingen er hentet fra Det norske misjonsselskaps arkiv i Stavanger. Arkivet i Stavanger er inndelt 'geografisk', det vil si at saker angående de ulike misjonsfeltene er arkivert for seg. Materialet hentet hjem fra Sør-Afrika har fått navnet "Sør-Afrika Arkivet" mens den norske administrasjonens papirer er samlet under navnet "NMS Hjemmearkiv". Siden Simensens prosjekt brukte dette arkivet på 1970-tallet, har det blitt organisert og ryddet på en eksemplarisk måte av arkivar Nils Kristian Høimyr. I forhold til Hernæs som fant materialet vanskelig tilgjengelig og "stort sett fattig", har jeg hatt en lettere jobb med å finne fram i arkivet, og til bruk på mine problemstillinger har kildene også vist seg å være

⁵⁰ Se Danielsen, Arild og Hansen, Marianne Nordli: "Makt i Pierre Bourdieus sosiologi" i Engelstad, Fredrik (red.): *Om makt. Teori og kritikk*, Oslo 1999, s.45.

svært rike.⁵¹

Sør-Afrika-arkivet inneholder blant annet korrespondanse mellom misjonærene, og mellom misjonærene og hovedstyret. Videre er det her samlet en del dagbøker fra misjonsstasjonene, bøker hvor misjonærene som hadde ansvaret for stasjonen noterte daglige gjøremål og kirkelige handlinger. Det varierer mye hvor nøye disse er ført, mens noen misjonærer skriver stikkordmessig og bare om offentlige gjøremål, er andre mer nøye og fyller inn detaljer som også omfatter noe privatliv. En annen viktig del av Sør-Afrika-arkivet er "tilsynsmannens visitasjonsberetninger". Årlige besøk av tilsynsmannen på hver misjonsstasjon var en regel, og referatene derfra ble også sendt til Stavanger. Disse beretningene er viktige kilder til forholdene i menighetene, da klager og uttalelser fra afrikanske ansatte ofte blir gjengitt her.

De viktigste kildene til prosessen omkring byggingen av en Zulukirke, har vært konferansereferatene og svarskrivene til disse. Den årlige misjonærkonferansen hvor alle misjonærer deltok, var øverste myndighet på feltet. Alle avgjørelser her ble sendt til hovedstyret i Stavanger, som godtok eller forkastet alle saker som hadde vært oppe på konferansen.⁵² Konferansereferatene og svarskrivene ble trykket i Stavanger, men de ble ikke offentliggjort utenfor kretsen av NMS' ledere, misjonærer og generalforsamlingen i NMS. I disse referatene finner vi også de viktigste kildene til de afrikanske aktørenes stemmer.

Ennå på 1920-tallet er det svært lite vi kan finne direkte fra de afrikanske aktørene, det meste er formidlet via misjonærenes penn, og også ofte fortolket av dem. Men ofte nok fører innspill og utspill fra afrikanere til diskusjoner blant misjonærene og i hovedstyret. Vi kan da lese både på og mellom linjene for å finne forventninger og ønsker som fantes blant menighetsmedlemmer og afrikanske ansatte i tilknytning til Zulukirken. I og med den begynnende organiseringen av Zulukirken, inneholder arkivene også forholdsvis grundige referater fra diskusjoner mellom misjonærer og afrikanere i de mer formelle fora som bygges opp. Dette gir mer direkte inntak til afrikanernes meninger enn for tidligere perioder, uten at vi kan overse det faktum at det er misjonærene som formidler disse ytringene. En viktig påminning om for-

⁵¹ Hernæs 1978:18.

⁵² Før 1916 brukes "hovedbestyrelsen" om hovedstyret. I kildene forekommer også begrepet "hjemmestyret" om det samme. Hovedstyret er imidlertid det formelt riktige navnet. Se Birkeli, Emil m.fl.: *Norsk Misjonsleksikon*, Stavanger 1965-67, bd.I, s.566.

skyvningen i virkelighetsoppfatning fikk jeg under en samtale med Mr. Makhoba, pensjonert kasserer i den lutherske kirken på Umpumulo. Han fortalte om en afrikansk prest som hadde vært på besøk hos moderkirken i Skandinavia. Denne presten ble svært fortørnet over hvilket negativt bilde av både afrikansk kristenliv og av afrikansk hverdagsliv som misjonærene hadde formidlet der, fortalte Mr. Makhoba.⁵³

Denne påminnelsen blir spesielt viktig når vi bruker en offentlig publikasjon som *Norsk Misjonstidende* (NMT). NMT var (og er) NMS' offentlige talerør og fungerte som bindeledd mellom misjonsorganisasjonen og de mange støttespillerne rundt om i Norge. Her skrev misjonsvenner, misjonærer og misjonsledelse om smått og stort som angikk misjonen, i tillegg til en del lesning til åndelig oppbyggelse. Misjonærenes bidrag i NMT inneholder personbeskrivelser fra Afrika, historier om lykkelige omvendelser, men også om forgjeves forsøk på å få innpass blant zuluene. Beretningene i NMT balanserer mellom framstillinger av situasjonen som lys og mørk – gledelige og vellykte hendelser veid mot beskrivelser av vanskeligheter og feilslag. Slik var virkeligheten. Denne balansen i tidsskriftet var dessuten funksjonell, ved på den ene siden å vise at det var stort behov for misjonsvennenes penger, og at de kom til nytte, samtidig som man ikke måtte gi inntrykk av at alt var såre godt, slik at pengestrømmen kunne stoppe.

Kildesøk i Sør-Afrika bød på helt andre utfordringer enn i Norge. Jeg var der i to perioder, fra april til august i 1996, og et kort besøk i juli 1997. Den politiske situasjonen var ennå i 1996 så ustabil at jeg ble frarådet å reise til utkantstrøk for å møte informanter, slik planen hadde vært. Jeg valgte da å konsentrere meg om de mer sentrale arkiv og besøkte informanter i sentrale strøk. Allerede i 1997 var situasjonen bedre, men likevel ble det alt for få og for lite systematiske intervju. Oftest måtte jeg nøye meg med improviserte samtaler heller enn planlagte intervju. Derfor er heller ikke intervju noen hovedkilde til afrikanernes meninger i dette arbeidet, men har vært et nyttig supplement til skriftlige kilder. Større rolle har intervju med etterkommerne til de norske misjonærene i Sør-Afrika spilt, når det gjelder å få innsikt i forholdet mellom misjonærene og det hvite sørafrikanske samfunnet.

De offentlige arkivene i Sør-Afrika bød på spesielle problemer. I 1996 var landet i gang med en omfattende omorganisering, og stikkordet var "affirm-

⁵³ Notater fra samtale med Mr. Makhoba, 22.7.97 ved Lutheran Church Centre, Umpumulo.

ative action", det vil si at afrikanere som tidligere hadde svært begrensede arbeidsmuligheter ble satt i opplæring til jobber som før hadde vært forbeholdt hvite. I de offentlige arkivene jeg brukte, Durban Archives Repository og Pietermaritzburg Archives Repository, var de fleste ansatte under opplæring og hadde ennå ikke tilegnet seg kjennskap til arkivets system og innhold, noe som medførte en god del misforståelser og kanskje også at materiale som kunne vært nyttig, ikke ble funnet. Disse arkivene inneholdt korrespondanse mellom misjonærene og myndighetene, det meste i forbindelse med kjøp og leie av land til å utvide misjonsvirksomheten. I Pietermaritzburg var det først og fremst de norske misjonærenes 'estates' - booppgjør - jeg benyttet meg av.

Det mest omfattende kildemateriale i Sør-Afrika fant jeg imidlertid ved Killie Campbell Africana Library, et tidligere privat arkiv som nå er tilknyttet University of Natal. Overraskende mange eksilnordmenn har levert inn sine håndskrevne eller maskinskrevne memoarer til Killie Campbell, og minner fra den tidlige norske innvandringen til Sør-Afrika er svært godt dokumentert her. Kanskje hadde noen av dem håp om å få publisert sine livshistorier, men kanskje var de bare interessert i at historien om deres liv skulle bli tatt vare på for ettertiden. Også mange misjonærer er blant dem som har skrevet ned både sine livshistorier og beretninger om forholdet til den afrikanske befolkningen, små epistler om zulutradisjon og skikker som kanskje var i ferd med å gå tapt. Det er svært varierende kvalitet på dette materialet, men likevel gir det inntak til de norske innvandrene holdninger, oppfatninger og erfaringer i møtet med det sørafrikanske samfunnet.

Killie Campbell inneholder også en mengde zuluspråklig litteratur som ikke er oversatt til engelsk og derfor ikke så tilgjengelig for forskere uten kjennskap til zulu. Kanskje som følge av apartheidtiden er dette lite kjente og lite brukte kilder til afrikanske stemmer også på 1920-tallet. Noen av disse bøkene ble skrevet av afrikanere som hadde tilknytning til NMS som lærere eller prester. Paul la Hausse har oversatt og brukt bøker som er skrevet av Lamula i sitt arbeid. Men det finnes flere.⁵⁴ Min egen mangel på kjennskap til zulu har ellers gjort av jeg har hatt liten tilgang til zuluspråklig kildemateriale.

⁵⁴ Det finnes bøker skrevet av flere NMS' afrikanske ansatte, som presten M.J.Mpanza og læreren Andreas Zungu. Noen av disse fikk jeg med økonomisk støtte fra Historisk-filosofisk fakultet ved NTNU, oversatt til engelsk. Informasjonen i disse bøkene var imidlertid av begrenset interesse for dette prosjektet.

Etter å ha gått igjennom flere årganger av den zuluspråklige avisen *Ilanga lase Natal* i Killie Campbells arkiver, satt jeg tilbake med en håndfull artikler og innlegg som jeg senere fikk oversatt til engelsk ved hjelp av studenter fra University of Natal, Durban, finansiert av Det historisk-filosofiske fakultetet ved NTNU.

1.8 Organisering av avhandlingen

Avhandlingen er i hovedsak organisert tematisk, men har også en viss grad av kronologi. I kapittel 2 gis et riss av KwaZulu/Natals historie, med vekt på forhold som angår misjonen og det kristne afrikanske samfunnet. Bakgrunnen for NMS sitt arbeid, tidlige strategier og praksis blir også drøftet her. Kapittel 3 introduserer de norske aktørene på misjonsfeltet, det vil si misjonærene og misjonsledelsen i Stavanger, og plasserer misjonen i norsk samtidskontekst. Kapittel 4 inneholder en analyse av misjonærenes relasjon til det hvite sør-afrikanske samfunnet, hvor det norske innvandremiljøet vies spesiell oppmerksomhet. Kapittel 5 dreier fokus fra norske til afrikanske aktører og forholdet innad i zulumenighetene. Her behandles den begynnende prosessen med selvstendiggjøring fra 1917, som går videre på 1920-tallet. Kapittel 6 er en analyse av Petrus Lamulas opprør mot misjonærene og de norske misjonærenes reaksjoner på denne typen motstand. Konflikten sees også i lys av den politisk utviklingen i Sør-Afrika. Kapittel 7 analyserer konflikten mellom misjonærene og ledelsen i Norge. Hovedtema her er kritikken fra hovedstyret med hensyn til misjonærenes holdninger og deres praksiser vis á vis afrikanerne i Zulukirken. Kapitlet avsluttes med en analyse av revisjonen av de gamle vedtektene for Zulukirken som fant sted i 1929. En epilog følger utviklingen fram mot den endelige selvstendiggjøringen av Zulukirken og dannelsen av én felles luthersk kirke i Sør-Afrika på 1970-tallet.

1.9 Språk

Jeg har i stor grad holdt meg til misjonærenes egne skrivemåte når det gjelder personnavn og stedsnavn. Ortografien i zuluspråket er i stadig endring, så enkelte stedsnavn som misjonærene bruker vil man ikke kunne finne på noe kart over regionen. KwaZulu/Natal er post-apartheidtidens betegnelse på den regionen som på 1920-tallet het Natal. Men misjonærene brukte ikke Natal om hele provinsen, men holdt seg til den gamle inndelingen Zululand og Natal,

som to ulike enheter. Jeg har også her holdt meg til misjonærenes terminologi. Når det gjelder bøyning av zuluord har jeg ikke gjort forsøk på å gjøre dette etter språkreglene i zulu. For det første er disse reglene i stadig endring, og vanskelig å få til korrekt. Dessuten vil bøyninger gjøre ordene uforståelige for de fleste ikke-zuluspråklige.

Omfattende diskusjoner har vært ført omkring betegnelsen på etniske grupper i Sør-Afrika. Kan man si "hvit afrikaner"? Er "svart afrikaner" smør på flekk? Er "boer" eller "afrikander" det riktige ordet om sørafrikanere med nederlandsk avstamning? At dette er et minefelt viser en nylig diskusjon på "H-SAfrikas" diskusjonsliste hvor temperaturen var høy og beskyldningene om rasisme lå helt opp i overflaten.⁵⁵ Jeg bruker "svarte", "afrikanere" og "zulu" om hverandre i dette arbeidet, for å betegne den svarte befolkningen som bodde i områdene de norske misjonærene arbeidet. Streng tatt er zulu noe snevert, for hva er egentlig betingelsen for å kalle seg for zulu? Er det nok å snakke språket? Jeg finner likevel å kunne bruke betegnelsen zulu fordi hovedtyngden av de kristne i menighetene var både zuluspråklige og zulu-kulturelle. Og det er dessuten det ordet misjonærene oftest bruker når de ikke bruker det nå så belastede begrepet "indfødte". Om den hvite befolkningen bruker jeg "britiske", "afrikandere" og samlebegrepet "hvite sørafrikanere" om befolkningen som har europeisk avstamning. For noen år siden var "boer" det vanlige å bruke om hvite sørafrikanerne som stammet fra Nederland. Jeg har forsøkt å unngå dette ordet ettersom det har blitt oppfattet som belastende og byttet ut med deres eget ord "afrikaner" – afrikander på norsk.

⁵⁵ Se H-net: H-Safrika diskusjonslogg for februar og mars 2000: <http://h-net.msu.edu/cgi-bin/logbrowse.pl?trx=lm&list=h-safrica>.

2 Historisk Bakgrunn

2.1 Innledning

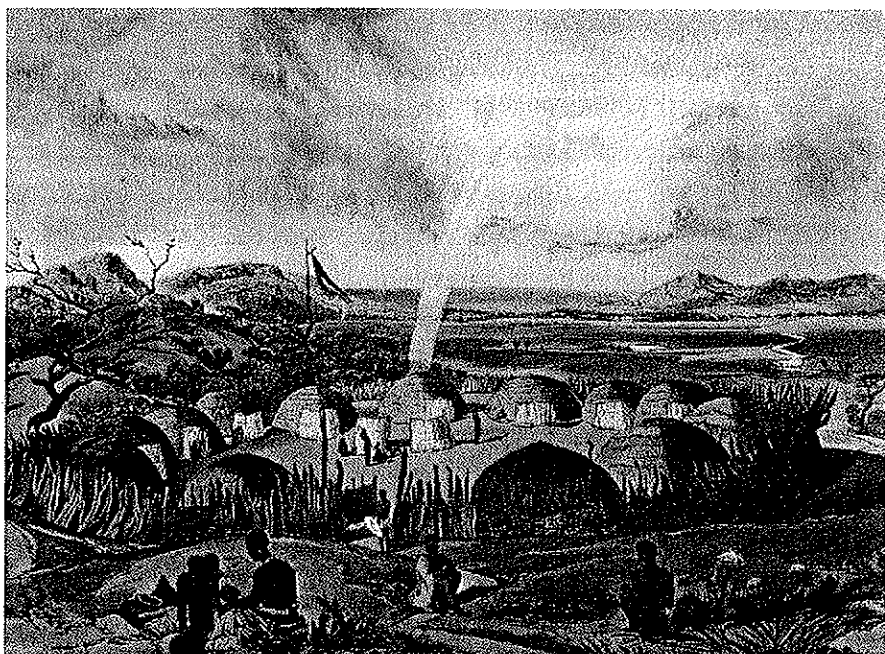
Dette kapitlet introduserer feltet som de norske misjonærene delte med europeiske kolonister og afrikanere – og med andre misjonærer. Jeg skal først presentere viktige trekk ved den politiske og kulturelle situasjonen i det Zululand og Natal, trekk som hadde vært med på å forme NMS' virksomhet slik den framsto på 1920-tallet. I denne oversikten vil jeg også trekke fram noen ulikheter i utvikling og forutsetninger mellom det som var det egentlige Zululand, altså området nord for Thukela, og det egentlige Natal. Ennå i dag er det en markant forskjell i de to delene av provinsen KwaZulu/Natal, både politisk, økonomisk og kulturelt. Det egentlige Natal er i mye større grad enn Zululand en urban region, med flere store byer og forholdsvis godt utbygd infrastruktur. Selv om Zululand og Natal i dag er én provins, KwaZulu/Natal, har de to delene ulik historie og har gjennomgått ulik utvikling. Denne forskjellen fikk også følge for misjonærens arbeid og utvikling fram mot en 'norsk' luthersk Zulukirke. Med unntak av Umpumulo på Natalsiden av grenseelva Tugela, hadde NMS fram til midten av 1880-tallet kun stasjoner inne i selve Zululand.

For NMS ble 1920-tallet sterkt preget av en nasjonalistisk dreining blant zuluene, noe som skapte store problemer og konflikter i feltet. Dette kapitlet gir en bakgrunn for framveksten av den sammensatte bevegelsen av svart nasjonalisme som misjonærene ble konfrontert med i Zululand og Natal, og som også satte et sterkt preg på det politiske og sosiale landskapet i regionen.

2.1.1 En grense krysses

En afrikansk vinterdag i juni 1845 krysser en kjempe av en nordmann grenseelva Thukela, som skiller den britiske kolonien Natal fra det selv-

stendige kongedømmet Zululand. Med det flagrende røde skjegget og den høyreiste kraftige skikkelsen, ser mannen ut som barndommens forestilling om en "ekte viking". Mannen er den 28 år gamle teologen Hans Palludan Smith Schreuder, utsending fra et nystartet misjonsselskap i Stavanger. Sammen med ham på oksevognen er smeden og dyrlegen E.E. Tommesen, som av idealistiske grunner meldte seg som frivillig misjonsmedhjelper på den risikable reisen ut i villmarken. Foran vognen går to rader med dampende okser. Det er mange av dem, ti-tolv eller kanskje så mange som seksten okser drar den tungt lastede vognen. Lyden av oksenes hover, kjerrens hjul og "voorlooperens" (førerens) oppmuntrende tilrop til dyrene er det eneste som overdøver lydene fra naturen omkring dem. "Wo-o-oyi Ane-e-ewu!" lyder det over bakkene. Lyden forplanter seg mellom fjellene og ruller som det afrikanske landskapet - oppover bakke og nedover bakke. Innimellom fanges lyden opp av menneskene som bor i dette landskapet. Deres lave hytter av strå og leire, omringet av en sirkulær gjerdekonstruksjon, får på avstand bosetningene til å se ut som ringorm spredt utover landets ujevne overflate.



Bilde 2.1 Zulugård¹

¹ Kilde: <http://www.history.und.ac.za/guy/archive.htm>.

Med seg i oksevognene har mennene proviant og utstyr som de regner med å få bruk for på reisen opp til Kong Mpandes kongsgård i nærheten av Mahlabathini. Planen er å få kongens tillatelse til å drive misjon i den ennå jomfruelige misjonsmark som Zululand utgjør.² Turen tar en måneds tid og går gjennom villmark og tornekraut, over elver og stryk, langs dyretråkk og menneskelagde stier. Kanskje hører de lydene fra ville dyr når de stopper vogna for å hvile og sove; leoparder, løver, slanger, krokodiller og elefanter utgjør ennå en trussel mot inntrengere på deres områder. Og om natten kryper temperaturen nedover og en allestedsnærværende vind kan blåse kaldt rundt oksevognens lerretstak.

Denne reisen var det første norske misjonsframstøt i Zululand, og det var i første omgang mislykket. Schreuder fikk ikke umiddelbart tillatelse fra Zulukongen til å drive misjon, og han måtte nøye seg med å opprette sin første misjonsstasjon på Umpumulo i Natal, utenfor zulukongen territorium. Som en gammeltestamentlig patriark spådde misjonæren ondt for zulufolket som ikke innså sitt eget beste:

... ethvert Folk, som atter og atter haardnakket viste bort fra sig Evangeliet, skulde visseligen ikke længe forblive i sit Land – nei, oprykkes af sit skulde det og kastes bort som en unyttig Ting, og det Land gives til et andet Folk, hvilket den almægtige Gud vilde skjænke det til Eiendom, ... og saaledes vilde det ogsaa gaa med dette deres Folk: hvis det nu gjentagende vedblev, at forhærde sig mod Guds Ord, saa skulde det ogsaa oprykkes af sit Land, og dette gives andre, – da skulde al den Herlighed og Storhet, hvormed de nu pralede, blive til Støv og Aske.³

På 1920-tallet kunne Schreuders etterfølgere samles fra ulike deler av Zululand og Natal til årlige misjonærkonferanser på en av de 13 norsk misjonsstasjonene i regionen.⁴ Zululand og Natal hadde da blitt provinsen Natal i den sørafrikanske sambandsstaten. På disse reisene til konferansene deltok ikke bare misjonspresten, men også hans kone og barn og enslige kvinnelige misjonærer. De kunne reise med egne personbiler eller rutebiler, langs de nye veien som

² Tidligere misjonsframstøt i Zululand ble gjennomført av amerikaneren Allen Gardiner og Aldin Grout. Men noen større etablering hadde ennå ikke funnet sted.

³ NMT mars 1846, sitert i Hernæs, Per: "Zulukongedømmet, norske misjonærer og britisk imperialisme; 1845-79" i Simensen (red.) 1984:69.

⁴ De 13 stasjonene var: Inhlazatshe (1862), Mahlabatini (1860), Eshowe (1861), Ekombe (1882), Imfule (1865), Umbonambi (1869), Empangeni (1851), Ungoye (1882), Kangelani (1915), Eotimati (1886), Esinyamboti (1886), Umpumulu (1850) og Durban (1890). Etableringsår i parentes. Av disse var fire i det egentlige Natal, resten var alle i selve Zululand. Se kart 1 for stasjonenes plassering.

krysset mellom utpostene for den europeiske sivilisasjonen. Eller de kunne reise med jernbanen langs kysten av Zululand, gjennom sammenhengende sukkerplantasjer, gjerne med et stort herskapshus i europeisk stil som det naturlige sentrum. Toget passerte industrielle skogbruksområder, og stoppet innimellom i en liten småby med butikker, gater, hoteller og europeiske villaer. På god avstand fra villaene fantes små rektangulære bygninger som huset det svarte tjenerskapet og arbeiderne.

Kom man utenfor disse sentrene for europeisk bosetting til en av de mindre sentrale misjonsstasjonene, var ikke den ytre forandringen så stor fra Schreuders tid. Her var veiene fremdeles for det meste bare stier, og misjonærene var henvist hesteryggen. Og de sirkulære bikubelignende hyttene var fremdeles den vanligste boform, der livet tilsynelatende gikk sin vante gang slik det hadde gjort i tidligere tider. Men også her var det endringer. Mest iøynefallende var det kanskje at noen av zuluene gikk med europeiske klær og at enkelte av husene var firkantede, med rette vinkler og med glassruter i vinduene. Dette var de kristne zuluene, *kholwa* (troende), som hadde lært mer enn bibellesning av de europeiske misjonærene, og som tok i bruk lærdommen som uttrykk for ny tro og ny tilhørighet. En annen merkbar forandring fra tidligere tider var at det var påfallende få menn i nærheten av bosetningene. Kvinnene utgjorde nå flertallet i gårdene, mens mange menn i arbeidsfør alder hadde reist til Durban, Johannesburg eller andre 'hvite' sentra, for å arbeide i gruver, på farmer og sukkerplantasjer eller som 'houseboys' i hvite familiers tjeneste.

Så man kan si at pioneren Schreuder fikk mye rett i sine spådommer; zuluene ble tilsynelatende et knekket og beseiret folk, og store deler av deres land overtatt av europeere. Men om det ville ha gått annerledes om kong Mpande den gang i 1845 hadde gått med på Schreuders anmodning, er heller tvilsomt. Det selvstendige kongedømmet Zululand var allerede på Schreuders tid et land truet av omliggende europeisk frammarsj. Afrikandere så vel som briter ønsket å bli hvitt det sterke zulukongedømmet, om ikke for annet så for å sikre seg mot fiendtlig angrep i koloniene de allerede hadde besatt.



Bilde 2.2 Framskrittet har kommet til Zululand. Peder Aage Rødseth på visitas til en utestasjon i Zululand, ca 1930.

2.2 Historisk bakgrunn

Det som i dag er Sør-Afrika var et oppdelt land da de norske misjonærene kom hit omkring midten av 1800-tallet. I sør og øst lå de britiske besittelsene Kappkolonien og Natal. I innlandet og i nord hadde jordhungrige afrikandere etablert republikkene Oranjerestaten og Transvaal. Afrikanske samfunn var presset fra skanse til skanse. Lenge var det bare Zululand som beholdt sin selvstendighet og motsto presset – for en tid. Det beryktede og berømte Zuluriket eksisterte bare i omlag 60 år. Det ble bygget opp av sagnomsuste Shaka da han overtok som overhode for zuluklanen og ble den første zulukonge ca 1816. Og det besto til 1879 da Shakas nevø, den fjerde zulukongen Cetshwayo, ble fanget og sendt i eksil av britiske militærstyrker og Zululand ble lagt under britisk herredømme. På tross av dets korte eksistens hadde zuluriket vært en militært sterk stat, hvor nasjonal enhet, selvforsørging og politisk uavhengighet var høyt verdsatt, men også preget av

politiske fraksjonskamper.⁵ Fra sine baser i Zululand hadde Shakas tropper erobret omliggende territorier. I naboregionen Natal utgjorde Zuluene flertallet av den afrikanske befolkningen. Mange av disse var flyktninger fra Shakas raider og innbyrdeskriger i Zululand. Historien om Zulukongedømmet og dets krigerske tradisjoner og idealer, personifisert i kongerekken Shaka, Dingane, Mpande og Cetshwayo Zulu, overlevde de hvites erobring av territoriet. Mens denne historien for senere generasjoner av Zuluer ble materiale for myter om fortiden og drøm om framtid, skapte den frykt både blant mange andre afrikanske folk og hos de hvite innbyggerne i naboregionen Natal.

2.2.1 Natal⁶

Natal hadde vært britisk koloni siden 1845. Størstedelen av det 19. århundre var de hvite imidlertid forholdsvis få. Det afrikanske samfunnet her var "syntetisk". Det besto for en stor del av flyktninger; folk som var løsrevet fra sine tidligere sosiale og politiske kontekster, enten det var fra Zululand eller fra andre deler av Natal.

For å kontrollere og administrere den tallmessige overlegne afrikanske befolkningen, utviklet kolonistene i Natal et styringssystem for saker som angikk denne delen av befolkningen, "shepstonismen".⁷ Denne ble en modell for Sør-Afrikas seinere segregasjonspolitikk.⁸ Den patriarkalske autoriteten som hadde vært gjeldende under zulukongene, ble forsøkt tilpasset en kolonial situasjon, der en "Native Administrator" skulle erstatte zulukongen som den øverste myndighet. Tolv prosent av Natal ble satt av til reservater for afrikanerne, organisert etter mønster av det som av de hvite ble oppfattet som tradisjonelle stammesamfunn. "Tradisjonene" ble imidlertid tolket ut fra kolonistenes behov og i stor grad tillempet og tilpasset koloniadministrasjonen.

Jordbruk og krøtterhold var fremdeles basis i produksjonen, men en del av

⁵ Se Guy, Jeff: *The Destruction of the Zulu Kingdom: the Civil War in Zululand, 1879-1884*, London 1979. Se også Cope 1993.

⁶ En bred lesing danner grunnlaget for denne beskrivelsen. Viktigst har vært Guy 1979; Marks, Shula and Trapido, Stanley (eds.): *The Politics of Race, Class and Nationalism in Twentieth-Century South Africa*, London 1987; Marks 1970; Cope 1993; Marks, Shula and Rathbone R. (eds.): *Industrialisation and Social Change in South Africa: African class formation, culture and consciousness*, London 1982; Brookes, Edgar H. and Webb, Colin de B.: *A History of Natal*, Pietermaritzburg 1965; Simensen (red.) 1984 og Hernæs 1978.

⁷ Begrepet fikk navn etter den første "Native Administrator" Sir Theophilus Shepstone.

⁸ Freund, Bill: *The Making of Contemporary Africa. The Development of African Society since 1800*, London, 1984, s.79.

overskuddet tilfløt nå koloniadministrasjonen i form av hytteskatt. Dette ga en ikke ubetydelig inntekt til kolonien, inntekter som skulle dekke utgiftene til en stadig økende administrasjon av Native Affairs. Guvernøren av Natal ble tiltalt Supreme Chief, og gitt absolutt makt som de antok en afrikansk konge ville hatt. Under guvernørembetet besto hierarkiet av en sekretær for Native Affairs,⁹ lokale magistrater (hvite), og afrikanske høvdinge og stormenn under dem igjen. De lokale høvdinge og stormenn skulle på den ene siden være embetsmenn direkte underlagt Guvernørembetet. På den andre siden skulle de styre sine undersåtter i tråd med tradisjonell lov og liv, samt representere folket ovenfor Supreme Chief. Høvdingene kom ofte i klemme mellom forventningene fra lokalsamfunnet og kravene fra den hvite sentraladministrasjonen, og høvdingenes makt ovenfor undersåttene ble mindre reell etter hvert som knyttingen til koloniadministrasjonen ble tydeligere og sterkere.¹⁰ Men på grunn av det 'syntetiske' preget på de afrikanske samfunn i Natal, hvor de nye høvdingene i stor grad kunne velges uavhengig av tidligere tradisjoner, var det likevel enklere å innføre det nye systemet her, enn i Zululand. Der hadde befolkningen en historie med uavhengighet, under en sentralisert kongemakt.

Den løse samfunnsstrukturen gjorde afrikanerne i Natal også mer motakelig for misjonsframstøt enn i den selvstendige zulustaten. I 1856 ble store landområder i Natal avsatt til misjonsreserver (175,000 acres) for ulike misjonsorganisasjoner. De største var den britiske Wesleyan Methodist Mission Society og American Board Mission (ABM). Innen 1880 var det 53 misjonsstasjoner i Natal, og ni ulike misjonsselskaper var involvert.¹¹ Misjonsreserver var en av flere måter afrikanerne kunne benytte for å få tilgang på jord, sier historikeren Colin Bundy: "African cultivators could choose between occupation of Crown Lands, or land owned by absentee landlords, or missionlands, or land provided in return for labour service or rent by white farmers or graziers, or they could reside in the locations".¹²

⁹ Senere ble stillingen kalt "Minister of Native Affairs", se Marks 1970:40.

¹⁰ Marks 1970, spesielt kapittel 2.

¹¹ Disse var: American Board Mission (tidligere American Zulu Mission), Berlin Missionary Society, Church of England, Hermannsburg Missionary Society, Norwegian Missionary Society, Scots Presbyterian, Roman Catholic, Swedish Missionary Society, Wesleyan Mission. Se Etherington, Norman Alan: *Preachers, Peasants and Politics in Southeast Africa 1835-1880: African Christian Communities in Natal, Pondoland and Zululand*, London 1978, s.27.

¹² Bundy, Colin: *The Rise & Fall of the South African Peasantry*, Cape Town 1988, s.170.

Som en følge misjonærenes arbeid oppstod det fra ca 1870 en elite av kristne zuluer som hadde utdannelse fra misjonenes skoler. Disse dannet basisen i en begynnende afrikansk middelklasse i Natal, som ved siden av selveiende handelsfarmere besto av ansatte i kirker og menigheter, lærere, jurister, tolker, kontorister, handelsfolk og håndverkere. Deres nye identitet avhang i stor grad av en bevissthet om deres felles avstand til sine førkolonielle røtter.¹³ Identiteten ble knyttet til det kristne samfunnet på og ved misjonsstasjonene, med det menneske- og samfunnssyn denne kulturen representerte. Hos disse ble "stammetradisjonene" sett som motsetningsfylt i forhold til deres progressive og respektable ambisjoner om å etablere seg "på like fot" innenfor kolonisamfunnet. Betingelsen for at de i det hele tatt kunne etablere seg som klasse, var at de var løst fra det økonomiske systemet som ga kongen eller høvdingen kontrollen over jorda.

Denne gruppen av vellykte afrikanske bønder, jordeiere og næringsdrivende i Natal bekymret de hvite myndighetene, som fryktet konkurransen etter hvert som forskjellene mellom hvite og enkelte svarte ble mindre: "This class has adopted European clothing, and they live in square houses, divided into rooms suitably furnished ... they have separated themselves as much as possible from the raw native".¹⁴ De som lærte å lese i misjonærenes bibeloversettelse, lærte mer enn det kristne budskapet. Konseptet med privateid jord var plantet i afrikanerne av de hvite misjonærene og utgjorde en viktig del av prosessen med å omvende afrikanerne til europeiske sekulære så vel som religiøse verdier.¹⁵

Mot slutten av 1800-tallet ble det mer konkurranse om jorda i Natal, blant annet som følge av gruvedriften som kom i gang i Rand-området. Den hvite befolkningen økte fra 46.000 i 1891 til mer enn 97.000 i 1904.¹⁶ Dette førte til økt etterspørsel etter jord, økte skatter, og kravet fra gruveindustrien og kommersielle farmer om billig arbeidskraft i gruver og på plantasjer, førte etter hvert til at den afrikanske eliten i Natal mistet mye av sitt økonomiske grunnlag. Det ble mindre jord tilgjengelig og kravet om mer skatt tvang stadig flere til lønnsarbeid. Denne trenden spredte seg også til Zululand, særlig etter innføringen av Native Land Act i 1913.

¹³ la Hausse 1992:7.

¹⁴ Native Affairs Department, report 1910, sitert i Cope 1993:24.

¹⁵ Cope 1993:22 og Comaroff & Comaroff 1991:311.

2.2.2 Zululand

Etter den britiske invasjonen i 1879 ble Shepstones styringssystem, med lokale høvdinger under koloniadministrasjonens kontroll, innført også i Zululand. Kong Cetshwayo var da sendt i eksil, og Zululand var oppdelt i 13 høvdingedømmer underlagt direkte britisk kontroll. Etter invasjonen slo fraksjonsmotsetninger ut med full kraft i ødeleggende innbyrdeskriger.¹⁷ I 1883 ble Zululand delt mellom kongen og rivalene, samt en del direkte underlagt britisk kontroll (reservatene). Cetshwayo fikk komme tilbake til en begrenset del av Zululand, men døde kort tid etter, i 1884. Hans unge sønn Dinuzulu inngikk en ulykkelig allianse med boerne i Transvaal, og Zululand ble så delt mellom boerne og britene i Natal i 1887. På nytt ble kongen, denne gang Dinuzulu, sendt i eksil. I tillegg til borgerkrigene, splittelsene og invasjonene fra boere og briter, førte tørke og kvegpest til at zuluenes næringsgrunnlag mot slutten av 1800-tallet var sterkt redusert. De fleste ledende høvdinger i den gamle uavhengige zulistaten var døde, fengslet eller sendt i eksil. Alt dette gjorde at de var et lett bytte for kolonistene, og i 1897 ble Zululand de facto fjernet fra kartet og hele landet inkorporert som en del av kolonien Natal.

Fra 1893 til innlemmelsen i den sørafrikanske unionen i 1910, hadde Natal (inkludert Zululand fra 1897) et såkalt "responsible government" hovedsakelig sammensatt av settlere som hadde frie hender i behandlingen av den afrikanske befolkningen. Det betydde at den afrikanske befolkningen ble styrt etter behov og ønsker hos de lokale farmere og borgere, heller enn av langsiktig politikk fra England. Og det var arbeidskraft europeerne i Natal trengte på plantasjer, farmer, i hjem og senere i gull- og diamantgruvene i Kimberly, Johannesburg og Witwatersrand. Zuluene ble i likhet med andre afrikanske folk, tvunget inn i en pengeøkonomi. Den framgangsrike sukkerindustrien krevde også stadig mer jord, og etableringen av gull og diamantgruver i nærheten økte etterspørselen etter jordbruksprodukter. Hvite farmere fikk kjøpe krongods som afrikanere hadde leid, og gradvis økte presset på de afrikanske småbøndene. For å dekke de økte utgiftene til skatter og jordleie og handelsvarer søkte stadig flere afrikanere arbeid utenfor jordbruket, noe som også var hensikten med skattesystemet; billig arbeidskraft til hvite farmer, industri og hushold. Men det var ikke bare ytre krefter som drev unge arbeidsføre menn ut fra

¹⁶ Se tabell 2.1.

¹⁷ Cetshwayo ble gjeninnsatt, men døde under innbyrdeskrigen i 1884.

bygdene i Zululand. Internt var det også et økende ønske om løsrivelse fra de gamle tradisjonelle autoritetene, og drømmer om et 'moderne' liv i de hvite byene og tettstedene trakk mange bort fra hjemstedene.

Denne utviklingen startet senere i Zululand enn i det egentlige Natal. Antallet migrantarbeidere økte i Zululand da skatter og avgifter ble innført her som de hadde tidligere hadde blitt i Natal. Før den britiske invasjonen var få hvite bosatt i Zululand; i 1889 var det vel 500 hvite, de fleste var handelsmenn og misjonærer. Men etter innlemmelsen i Natal i 1897 gikk det ikke lang til før hvite jordinteresser også her gjorde seg gjeldene. Rett etter århundreskiftet ble 40% av Zululand ble lagt ut til private kjøpere, de fleste var britiske settlere, men noen av dem var sønner av norske misjonærer.¹⁸ Resten ble avsatt til reservater for afrikanerne.

For mange zuluer medførte dette at de enten ble leilendinger/husmenn for hvite jordeiere, betalt med leie eller aller helst med pliktarbeid. Eller de ble tvunget inn i områder som var avsatt til reservater. Samtidig inntraff uår, kveget døde av sykdom og de unge mennene som deltok i arbeidsmigrasjonen førte med seg kjønns sykdommer til zulusamfunnet. De høye leiene og økt behov for kontanter, førte til at leilendingene ble kastet ut fra de hvites farmer i hopetal og gjort til løsarbeidere, uten alternativ utenfor de oppsatte reservatene i Zululand.

¹⁸ Zululand Land Delimitation Commission 1902-1904. Reports by the joint Imperial & Colonial Commissioners (heretter ZLDC), Pietermaritzburg 1905.

Tabell 2.1 Utviklingen i folketall i Zululand og Natal, 1890-1936.

Kilde: Marks 1986:62

År	Hvite	Afrikanere	Asiater
1890's ¹⁹	46.000	503.208	35.411
1904	97.109	904.041	100.918
1911	98.582	951.808	141.568 ¹
1921	136.887	1.193.804	141.600
1936	190.549	1.553.629	183.661

Den spesielle situasjonen i Zululand førte til en annen utvikling enn i det opprinnelige Natal. Først mot slutten av 1920-tallet oppsto en liten middelklasse av afrikanske handelsfarmere og handelsmenn i reservatene i Zululand.²⁰ Men til forskjell fra den eliten som tidligere hadde utviklet seg i Natal, var disse ikke sønner av etablerte *kholwafamilier* med utdannelse fra misjons-skolene. Denne gruppen hadde tilegnet seg sin 'europiske' kunnskap gjennom kun en elementær utdanning, men mest hadde de lært gjennom sine erfaringer i de urbane industristrøkene.²¹ I tillegg til de strukturelle forskjellene mellom Natal og Zululand, som gjorde at middelklassen i Zululand utviklet seg senere og hadde et annet utgangspunkt enn i Natal, kan også forskjeller i strategier og satsninger fra misjonenes side være en årsak. Jeg kommer tilbake til dette i drøftingen av den norske misjonens strategi og stilling i forhold til andre misjonsorganisasjoner nedenfor.

¹⁹ Tallene for 1890-årene gjelder kun for Natal, noen sikre tall for Zululand er vanskelig å finne. Hva 'Zululand' var varierte i de ulike periodene. I 1889 var det om lag 138.000 voksne zuluere i Zululand. I 1901 var den afrikanske voksne befolkningen i Zululand beregnet til ca 213.000, iflg. MacKinnon, Aran Stuart "The impact of European land delimitations and expropriations on Zululand, 1880-1920", MA, University of Natal, Durban 1990, (Appendix II).

²⁰ Cope 1993:151.

²¹ *ibid* s. 151-152.

2.2.3 Etter unionen

Etter krigene mellom briter og afrikandere i 1880 og 1899-1902 dannet de hvite koloniene i 1910 en autonom konføderasjon i det britiske samveldet. Selv om britene vant krigen, ble det en sterk boerdominans i politikken utover 1900-tallet, og deres 'baasskap-ideologi' (herrefolkideologi) overtok gradvis for kolonistyreets formynderholdning i forhold til de afrikanske folkegruppene.²² Mange av boerne var selv fattige i forhold til de generelt sett velstående britiske innbyggerne, og de strevde med å skape seg et næringsgrunnlag. For disse representerte afrikanerne konkurranse som måtte bekjempes med både en religiøs begrunnet raseideologi og harde politiske midler.

I 1913 ble den beryktede Native Land Act innført. Denne loven opphevet afrikanernes rett til å kjøpe eller leie jord utenfor de områder som var avsatt som "reservater". To tredeler av territoriet i Zululand, deriblant den beste jorda, ble lagt ut til salg for de hvite.

Bare afrikanere som arbeidet på de hvites farmer eller i de hvites tjeneste kunne oppholde seg utenfor reservatene. Denne loven la død all tanke på et felles samfunn mellom svarte og hvite i Sør-Afrika, og ble en tragedie for de svarte som måtte flytte fra områder de hadde bebodd i generasjoner.

Tabell 2.2: Eiendomsforhold i områder som afrikanere bodde på i Natal og Zululand. Kilde: Marks 1986:62

Type land - alle tall i "morgen". ²³	1916	1926
Rurale lokasjoner (reservater)	2.897.120	3.633.210
Afrikanskeid land	176.834	131.612
Statseid land	340.802	807.133
Misjonseid land	152.507	146.168
Land eid av hvite men bosatt bare av afrikanere.	1.012.139	290.256
Totalt	4.579.402	5.008.379

²² Simensen, Jarle: *Vesten erobrer verden, 1870-1914*, bd. 12 i Helle m.fl.: *Aschehougs Verdenshistorie*, Oslo 1986, s.258.

²³ 1 morgen (2,1 acres) ca. 8,6 dekar.

Prinsippet om territorial segregering av svarte og hvite ble fastlagt med dette lovvedtaket. Jordloven av 1913 stoppet en videre utvikling av den svarte eliten av selveiende bønder i Natal, og hindret en tilsvarende utvikling i Zululand. Men den hindret også en fullstendig proletarisering av afrikanerne ved å sikre dem enerett på et begrenset område land i reservatene.²⁴ Men reservatene var ofte lagt til områder med skrinn jord, og på grunn av forbudet mot at afrikanerne kunne bosette seg utenfor reservatene ble disse fort overfylt både av folk og kveg.

Industrialiseringen i Sør-Afrika hadde brakt irreversible endringer i samfunn og økonomi både i Zululand og i Natal. Omkring århundreskiftet gikk fremdeles flertallet av zulubefolkningen tradisjonelt kledd, de bodde i sine runde hytter og sto under kommando av sin høvding, *abenumzane* og *induna*.²⁵ Men kolonistenes industrisamfunn hadde større innvirkning enn det som kunne sees i det ytre. Fra å være et folk av husdyrholdere, jordbrukere og jegere, hadde zuluene ved århundreskiftet blitt "hewers of wood and drawers of water for white masters".²⁶ En stor del av den yngre mannlige befolkningen var blitt omdannet til migrantarbeidere i gull/diamantgruvene i Oranje-ristaten og Transvaal, på sukkerplantasjer eller i Natals farmer og byer, hvor de arbeidet som tjenere i hvite husholdninger, dagarbeidere eller rickshawtrekkere.²⁷

Migrantarbeiderne hadde ingen rettigheter i de hvite områdene. Premisene for bosetting var:

²⁴ Lønningene til migrantarbeidere dekker ikke reproduksjon, og knytter derfor arbeiderne til jorda. Om migrantarbeid og arbeidsforhold for den afrikanske befolkningen se Bradford 1987; Maylam, P.: *A History of the African People of South Africa*, London 1986:kap.8 og Beinart, William, Delius, Peter og Trapido, Stanley (eds.): *Putting a Plough to the Ground. Accumulation and Dispossession in Rural South Africa 1850-1930*, Johannesburg 1986.

²⁵ Zulu: *Abenumzane*: slektsgruppens overhode. *Induna*: opprinnelig kongens tjener og høvdingens budbringer, ansvarlig for å formidle høvdingens ordre til folket, men ikke av adelig byrd. I koloniens politikk begynner *induna* å overta mange av *abenumzanes* tradisjonelle funksjoner. *Induna*-funksjonen var anerkjent av koloniadministrasjonen og hadde sin lojalitet bare til høvdingen eller magistraten som utnevnte dem. *Abenumzane* hadde tettere bånd til folket sitt, og var mer avhengig av folkets aksept. Se Marks 1970:46.

²⁶ Marks 1970:47.

²⁷ Om afrikansk arbeid i Natal 1842-1900 se Atkins, Keletso E. : *The Moon is Dead! Give Us Our Money! The Cultural Origins of an African Work Ethic, Natal, South Africa 1843-1900*, Portsmouth, London 1993 og Hemsén, David: "In the Eye of the Storm: Dock-workers in Durban" i Maylam, Paul and Edwards, Ian: *The People's City. African Life in Twentieth-Century Durban*, Pietermaritzburg 1996.

that the towns of the colony are the special places of abode for the white men, who are the governing race, and that if they [Africans] go to those towns to seek employment, they must comply with the regulations made by the governing body.²⁸

Migrantarbeidssystemet hvor afrikanerne arbeidet i noen måneder i de hvites tjeneste for så å reise hjem for kortere perioder, sørget til en viss grad for at båndene til tradisjonelle autoriteter, lojaliteter og kultur ble opprettholdt. Mange av migrantarbeiderne fortsatte å opprettholde en nær kontakt til stedet de kom fra. Men svært mange 'forsvant' for godt inn i nye miljø i byene. Shula Marks' forskning har vist at de ikke-kristne zuluene vedlikeholdt båndene til hjemstedet bedre enn de kristne. Selv etter 20 - 30 år med arbeid i byen var de ikke-kristne zuluenes følelse av "hjem" de rurale distriktet. Og tradisjonell kultur som kunne tilpasses et urbant liv ble holdt ved lag med hyppige og periodiske besøk hjem.²⁹ De kristne utflytterne derimot hadde ofte større kulturell avstand til sine røtter. De hadde etablert seg utenfor det tradisjonelle samfunnet og utviklet en kristen identitet som i større grad var basert på en avstandtagen til sine røtter i det gamle zulusamfunnet.

2.3 Norsk misjon

Koloniseringen av Zululand, og den påfølgende territoriale segregeringen og migrantarbeidssystemet fikk store følger for norsk misjon i området. Det hadde vært det selvstendige Zululand som var målet for det første norske misjonsframstøtet. Men til å begynne med måtte de i likhet med andre misjoner holde seg til misjonsfeltene i Natal. Først i 1849 fikk de tillatelse fra Zulukongen til å etablere seg inne i selve Zululand. Den første misjonsstasjonen der, Empangeni, sto ferdig i 1851. I løpet av det påfølgende tiåret etablerte NMS åtte nye stasjoner i Zululand.³⁰ De norske misjonærene hadde reist ut for å drive misjon i et selvstendig afrikansk rike: "...vi var komne for at bringe Guds Ord til det hele Folk, for at det kunde, om det vilde, blive et christent Folk, og som saadant slaa Rødder i sitt eget Land", skrev Schreuder i

²⁸ *Blue Book on Native Affairs* 1904 p 69, sitert i Marks 1970:49.

²⁹ Marks 1970:50.

³⁰ Entumeni 1852, Mahlabathini, 1860, Eshowe 1861, Inhlatshe 1862, Imfule 1865, Umbonambi 1869, Emzinyati 1870 og Hlabisa 1871. Noen av disse ble kortvarige etableringer, mens andre ble gitt til Schreudermisjonen ved splittelsen i 1873.

1867.³¹ I stedet havnet de i den britiske koloniseringens frontlinje, noe de verken ønsket eller hadde planlagt, for: " ... vi vare ikke komne for at danne Hvides Land eller Stater i Zululandet".³² Men etter hvert oppdaget misjonærene at det selvstendige Zulukongedømmet ikke var velvillig innstilt ovenfor deres kristningsframstøt. Zulukongene var interessert i misjonærenes teknologiske kunnskaper og utstyr som medisiner og våpen, samt mulighetene til å benytte misjonærene som mellommenn i forhandlinger med britene. Til kristendommen inntok de en heller fiendtlig innstilling, av frykt for at kongens autoritet skulle bli undergravet.³³ Misjonærene begynte å innse at zuluenes selvstendighet var et hinder heller enn en forse for kristningen. Mens planen hadde vært å etablere kristne menigheter som med sin livsførsel skulle gjennomsyre zulusamfunnet, opplevde de at de kristne zuluene ikke ble den surdeigen misjonærene håpet på. De små gruppene *kholwa* var som kristne øyer i zululandskapet, samlet på misjonsstasjonene, utskilt og adskilt fra resten av zulusamfunnet og ustabile i sammensetning og tilstrømning.³⁴

Resultatet av den norske misjonens innsats i det uavhengige Zululand var magert. Etter omlag 30 års virksomhet hadde de døpt bare 300 zuluer, og mange av disse var barnedøpte, d.v.s. barn av allerede kristne foreldre.³⁵ Misjonærene forsto at så lenge det å bli kristen for den vanlige zulu betydde å vende seg fra den mektige kongen, var ikke en massekristning mulig. Hos mange misjonærer vokste det fram en forestilling om at hvis folket skulle kunne "bøies til noget Høiere", så måtte det "først gjennom timelige og politiske Ydmygelser".³⁶ "Intet mindre end Zuluernes Afvæpning, ophævelsen af deres militære Organisation og ansættelsen af en britisk Resident" ville løse

³¹ NMT 1867 s.233, sitert i Hernæs 1984:79.

³² Ibid.

³³ Hernæs 1984:91-95.

³⁴ Det var ikke bare de norske misjonærene som høstet denne erfaringen. Det var i utgangspunktet ulike strategier i misjonsarbeidet i området, men iflg Etherington utviklet det seg en mer ensartet strategi for de fleste misjonene i møte med de harde realiteter i Zululand (Etherington 1971:46). Se også Simensen, Sønstabø, Børhaug og Hernæs: "Misjon og sosialkulturell endring i Zululand 1850-1906. Norsk strategi og afrikansk reaksjon", i Simensen (red.) 1984:212f, hvor det vises til at omkring 1880 hadde de fleste misjoner konsentrert arbeidet omkring misjonsstasjonene, adskilt fra samfunnet utenfor.

³⁵ Myklebust, Olav G.: "Sør-Afrika" i Myklebust, Olav G. m.fl.: Det Norske Misjonsselskaps historie. Sør-Afrika, China, Sudan, bd.3 i Det Norske Misjonsselskaps historie i hundre år, Stavanger 1949, s.89.

³⁶ H.C.Leisegang i NMT april 1872.

problemene i Zululand, mente en av misjonærene.³⁷ Også for Det norske misjonsselskaps styre i Stavanger ble "...det eneste håp om en lysere fremtid ... knyttet til at zulustaten skulle bli knust" skriver Hernæs.³⁸

I tillegg til at zuluene viste seg lite velvillige overfor kristendommen, var også misjonsselskapet preget av organisatoriske problemer i tiden før den britiske invasjonen. I 1873 brøt veteranen Schreuder med NMS og fortsatte i sin egen misjon: "Den norske Kirkes Misjons ved Schreuder" (Schreudermisjonen). Konsekvensen av den samlede frustrasjonen ble at de fleste misjonærene, også hovedstyret i Stavanger, "i siste instans ... kom til å gi den påfølgende britiske erobring av Zululand sin uforbeholdne støtte", skriver Per Hernæs.³⁹ Men det var ikke uten betenkeligheter misjonærene tok beslutningen om å stille seg på invasjonshærens side. I ettertid ble det reist kritiske røster blant misjonærene, både til måten invasjonen ble gjennomført på og den påfølgende britiske politikken i området: "Det hviler Blodskyld over den europæiske Indvandring" skrev Stavem i ettertid.⁴⁰ Misjonærene valgte side ut fra ønsket om å få best mulige arbeidsforhold på kort sikt, etter nærmere 30 års arbeide i usikre og uvillige omgivelser. De argumenterte ut fra sine erfaringer med misjonsarbeid blant steile og selvstendige zuluer, og mente at løsningen lå i å knekke denne "nasjonale stoltheten" de fant så enerverende.

Tidligere forskning har funnet at Schreudermisjonen⁴¹ i tiden før 1906 – 7 generelt hadde en mer sympatisk innstilling til kongehuset og zuluenes selvstendighet enn misjonærene i NMS.⁴² De var mer nølende, og til dels avvisende til utsagn fra NMS sine misjonærer om at de ønsket zuluenes rike knust.⁴³ Mye av forskjellene i holdninger som er vist ser også ut til å skyldes individuelle egenskaper hos aktørene, heller enn en prinsipiell uenighet i synet

³⁷ Oftebro i NMT 1897 s.91, sitert i Børhaug 1976:38.

³⁸ Hovedstyrets syn kommer fram i NMS' årsberetning for 1874, sitert i Hernæs 1984:108-109.

³⁹ Hernæs 1984:109.

⁴⁰ Stavem, årsrapport 1900, sitert i Jørgensen, Torstein, "De første 100 år" i Jørgensen, Torstein (red.): *I Tro og Tjeneste. Det Norske Misjonsselskap 1842-1992*, bd I Stavanger 1992, s.50.

⁴¹ Schreudermisjonen het egentlig "Den Norske kirkes misjon ved Schreuder" (NKMS). Denne organisasjonen ble dannet etter bruddet mellom NMS og Schreuder i 1873. Schreudermisjonen etablerte et nært forhold til den norsk-lutherske kirken i USA og en stor del av deres økonomiske grunnlag kom derfra. I 1927 tok amerikanerne helt over og navnet ble "American Lutheran Mission".

⁴² Hernæs 1978:73ff.

⁴³ Ibid, s. 76.

på zuluenes kultur.⁴⁴ Misjonærene i Schreudermisjonen hadde høyere utdanning enn det som var vanlig i NMS, og den ledende Astrupfamilien kom fra et høyere samfunnslag enn NMS-misjonærene.⁴⁵ Spesielt Nils Astrup utmerket seg ved sin positive holdning til zuluenes kultur da han først kom dit på 1880-tallet, og han uttrykte beundring for zuluenes språk og deres karakter.⁴⁶ Iveren etter å ta var på zuluspråket delte f.eks. Astrup med misjonærene i NMS. Den første Zulugrammatikk ble skrevet av Schreuder i 1850, og Markus Dahle fulgte opp med en kortere utgave i 1893.⁴⁷ Imidlertid synes det som frustrasjonen som hadde preget NMS også nådde Schreudermisjonen. Etter Bambathaopprøret (se nedenfor) er det liten forskjell på holdninger til zulukulturen og kongefamilien blant misjonærene i de to misjonene.⁴⁸

Etter den britiske invasjonen i Zululand forventet misjonærene at arbeidsforholdene ville bedre seg. I misjonslitteraturen har da også invasjonen i 1879, og kanskje enda mer annekteringen til Natal i 1897, blitt stående som et vannskille i zulumisjonens historie:

Zulufolkets sammenbrudd som selvstendig folk skapte ikke bare bedre arbeidskår for misjonsarbeidet i ytre forstand. Det skapte også den indre forutsetning for en fornyelse av folket på evangeliets grunn. Det bøyet dets vilje. Det smeltet dets tross. Det selvgode og skrytende vek plassen for en mildere innstilling. Hertil bidro også de andre ulykker som herjet landet på denne tid: Hungersnød, kvegpest og gresshopper. Det gikk nøyaktig som Schreuder hadde sagt til konge Mpande allerede i 1845 da han var blitt forbudt å forkynne evangeliet i Zululand ...⁴⁹

Men det ble ikke noen umiddelbar oppblomstring av arbeidet i Zululand etter kongedømmets krise og fall. Både Schreuders atskillelse fra NMS i 1873, den britiske invasjonen og borgerkrigene i Zululand gjorde sitt til at arbeidet hadde stått stille i lengre tid. I perioder måtte misjonærene flykte fra misjonsstasjonene i Zululand. Noen stasjoner ble også ødelagt i krigshandlinger. Dette førte til at det i 1886 ble etablert to stasjoner i Natal, Eotimati og Esinyamboti, i

⁴⁴ *ibid*, s.73-128. Hernæs viser at det også var store ulikheter i holdninger innad i Schreudermisjonen, på samme måte som det var det i NMS. For begge misjonenes vedkommende kan man konkludere at holdningene til zulukongen var preget av en stor grad av pragmatisme.

⁴⁵ Simensen (red.) 1984:181.

⁴⁶ *Ibid*.

⁴⁷ M[arkus] Dahle: *Kortfattet Zulugrammatik*, Stavanger 1893, forord.

⁴⁸ Hernæs, Per O.: "'Lydighet mot øvrigheten', norske misjonærer i Syd Afrika under Bambatha-oppstanden i 1906", *Working papers* 1988/2, Center for African Studies, University of Copenhagen 1988.

⁴⁹ Myklebust 1949:89.

påvente av at forholdene skulle bedre seg i Zululand.⁵⁰

I tillegg til ytre forhold som grep forstyrrende inn i misjonsarbeidet, var det indre stridigheter mellom misjonærene som følge av uklare kommando-linjer.⁵¹ Det tok tid å etablere et stabilt arbeid etter dette. Det var først etter en tid med britisk styre i landet, at misjonen virkelig skjøt fart i Zululand.⁵²

2.3.1 Endrede misjonsstrategier

Mens perioden før var gått med til nyetableringer, ble tiden etter krigene fra 1887 til 1897 preget av gjenoppbygging av stasjoner som var ødelagt av krigshandlinger. Vekten ble lagt på oppbygging av en stabil og sterk menighet på sentralt beliggende misjonsstasjoner, etter hvert med utgreninger til om-landet i form av utestasjoner og prekenplasser. Ikke sjelden var en og samme misjonær både ti og tjue år på samme stasjon, selv om det vanligste var en "turnus" på fire-fem år. En slik stabilitet betydde at misjonærene etablerte et personlig forhold til sin menighet, han ble en "pater familias" for de kristne. Men ikke bare for menigheten, også ikke-kristne kom gjerne til misjonsstasjonen for å få hjelp fra "sivilisasjonens kunnskapsforvaltere" i små og store saker. Misjonærene hadde ofte autoritet som høvdinge i sine områder og ble tiltalt *nkosi* (høvding) i stedet for det mer vanlige *mfundisi* (lærer).⁵³ Det er imidlertid misjonærene som "far" i paternalistisk betydning som trer klart fram i de beretningene misjonærene selv gir.

De første som kom til misjonsstasjonen var blant de fattigste, kvinner som rømte fra fedre eller ektemenn, og de som på en eller annen måte hadde kommet på kant med autoritetene. Ettersom de ikke lenger sto under høvdingens beskyttelse, tilbød misjonsstasjonen en alternativ tilhørighet som det ble tatt for gitt at misjonærene kunne gi. Den første menigheten på en sentralstasjon besto gjerne av tjenestefolket. Enkelte misjonærer hadde uforholdsmessig mange tjenere i sitt hushold, nettopp for at de skulle danne kjernen i en menighet.⁵⁴ I den første tiden var det misjonærene selv som dro ut

⁵⁰ NMS kjøpte en del av farmen til tidligere misjonsassistent Erik Ingebriksen hvor de grunnla Eotimati. Om etableringen av disse stasjonene, se Myklebust 1949:90f.

⁵¹ Myklebust 1949:98.

⁵² Se også Marks 1970:53.

⁵³ Etherington 1978:141.

⁵⁴ HA boks 146 legg 9. Brev fra Eilert Braatvedt til generalsekretær Lars Dahle i NMS, 10.3.1916. Eilert Braatvedt sier om sin far Nils Braatvedt at han var "nødt til at have mange indfødte paa stationen for at disse kunne faa anledning til at lære".

i det omliggende området for å preke evangeliet til zulufolket. Først mot slutten av århundret tok antallet afrikanske evangelister til å få noen størrelse.

2.3.2 NMS og andre misjonsorganisasjoner

Det var ikke bare norsk misjon som arbeidet i motvind under zulukongens regime. I alt fire forskjellige misjonsselskaper fra ulike land hadde etablert seg i Zululand fram til 1880, men til sammen var det trolig under ett tusen kristne.⁵⁵ De fleste misjonsselskapene hadde da også valgt å satse i Natal der arbeidsforholdene både materielt og åndelig var bedre. American Board Mission, som var en av de største i Natal, hadde bare én liten stasjon inne i Zululand ved århundreskiftet, og metodistene etablerte seg ikke der før i 1903.⁵⁶ I Natal hadde flere større misjonsorganisasjoner fått tildelt store jorderområder hvor betydelige kristne samfunn hadde vokst fram. Sammenlignet med disse var NMS sine menigheter små, og arbeidet gikk sent. Noe av årsaken til at NMS hadde mindre suksess enn sine kolleger i Natal kan tilskrives ytre forutsetninger i Zululand, med kriger og stridigheter, samt at samfunnet her var sterkere knyttet til en førkoloniell tradisjon enn i Natal.

Samtidig var det også andre årsaker til at NMS lå noe tilbake for misjonsorganisasjoner i Natal med hensyn til vekst og driftighet blant de kristne i menighetene. NMS var i sammenligning med de største misjonsselskapene i Natal en fattig organisasjon. Både misjonærene og de afrikanske ansatte i NMS hadde dårligere lønn enn i mange misjoner.⁵⁷

NMS' strategi, som lenge gikk ut på evangelisering uten undervisning utover den nødvendige dåpsforberedende bibelkunnskap, var også medvirkende til at det ikke ble utviklet en utdannet elite i deres misjonsområde.⁵⁸ Det var først mot midten av 1880-tallet at NMS la om denne strategien og begynte å satse mer på generell utdanning.⁵⁹ Skolegangen skulle bidra til å "Hæve de innfødte Kristne til et høiere Kulturtrin og til et daglig Levesæt mer konformt med den nye Sfære, de ved Kristendom og kristen Opdragelse

⁵⁵ Etherington 1978:24 anslår tallet til å være "noen hundre", men dette er svært usikre tall.

⁵⁶ Marks 1970:52, Elphick, Richard & Davenport, Rodney (eds.): *Christianity in South Africa. A Political, Social & Cultural History*, Oxford, Cape Town 1997, s.89-100.

⁵⁷ Se bl.a. konf.ref 1925 s.20f og konf.ref. 1926 s.30f, hvor det framgår at svenske og tyske misjonærer har høyere lønn enn NMS. Mer om lønnsforholdene i NMS i kapittel 3.

⁵⁸ Simensen (red.) 1984:191.

⁵⁹ For en nærmere gjennomgang av NMS' skolepolitikk i tiden før 1910, se Hernæs 1978:167-240.

kommer inn i".⁶⁰ I 1897 begynte kolonimyndighetene å gi økonomisk støtte til skoler i Zululand som holdt et visst nivå, mens det i Natal hadde vært gitt noen slike tilskudd alt fra 1848.⁶¹ Dette ga et økonomisk incitament til NMS, som dermed ble i stand til å starte flere skoler og til å ansette mer kvalifiserte lærere. Men denne satsningen kom sent, og var ikke på høyde med andre misjoners innsats i undervisningen av afrikanere. En fellesluthersk lærerskole og presteskole ble opprettet først i 1912.⁶²

Pensum i NMS' skoler var elementært. Lesing og skriving var hovedmålet, og leseboka var lenge bibelhistorie og katekisme oversatt til zulu av misjonærene selv. De første lærerkreftene var ofte misjonærdøtre, men etter hvert ble afrikanere utdannet og tok over undervisningen i barneskolene.⁶³ Etter at det ble innført statsstøtte til skolene, kom også krav om utvidet pensum og standardisert skolemateriell. NMS tilpasset seg disse kravene så langt de kunne, men var også kritiske til enkelte følger av statens innblanding. De var slett ikke fornøyd med at skoleinspektøren ville tvinge barna til å kjøpe visse lærebøker:

Dette er noget vi maa soeke aa rette paa. Foer benyttedes bibelhistorien som lese-bok, eller ogsaa testamentet og det var ikke bare heldig; men at de nu helt fortrenses av disse leseboeker med eventyr og nasjonale fortellinger er dog verre.⁶⁴

Det kom også krav om undervisning i engelsk fra de første klasser, noe NMS mente var feil. Misjonærene mente at zuluene burde undervises i og på sitt eget språk i hvert fall i grunnskolen. Først når de var trygge på sitt morsmål mente misjonærene de kunne begynne med engelsk i undervisningen.⁶⁵ Dette synet på zuluspråket hadde NMS til felles med andre misjoner, som for eksempel den Svenske Kirkens Misjon. En av deres representanter uttrykte at han slett ikke hadde forlatt sitt fedreland og sine kjære i Sverige for å

⁶⁰ *Zuluvennen* 1894 s.178, sitert i Simensen (red.) 1984:192.

⁶¹ I Zululand var det i 1897 17 skoler for afrikanere som til sammen mottok £676.8.3. i støtte. I Natal var det til sammenligning i 1896 145 skoler. Beløpet myndighetene brukte på afrikansk utdanning var minimalt. Mens hvite innbyggere fikk 17s.4d pr. hode til utdanning, fikk afrikanerne 3d i 1906. Bare 1% av afrikanerne gikk på skole i 1908. Marks 1970:55-56.

⁶² NMS hadde siden 1893 drevet lærerskole på Umpumulo, etter et tidligere forsøk på Eshowe på 1880-tallet. Se Hernæs 1978:220.

⁶³ Stavem, O.: Et bantufolk og kristendommen. Det norske missionsselskaps syttiaarige zulumission, Stavanger 1915, s.329.

⁶⁴ SA boks 98 legg 4. Visitasjonsberetning 1929. Fra et møte med magistraten Gebers ved Nongoma.

⁶⁵ SA boks 44 legg 10. Konf.ref 1908.

undervise "Zulubarna i å lese og skrive på Engelsk!"⁶⁶ Noe av årsaken til at misjonærene var nølende til engelskundervisning kan være at mange av de første norske misjonærene selv ikke behersket engelsk godt nok til å fungere utvungent i en engelsk kontekst. De var derfor ikke de best kvalifiserte til å undervise i dette språket. Misjonæren Nils Braatvedt (aktiv i perioden 1880-1916) ble for eksempel aldri i stand til å snakke godt engelsk, hans kone snakket overhode ikke engelsk.⁶⁷

De norske skolenes dårlige tilbud i engelsk kan ha vært medvirkende til at de mistet status blant afrikanerne. At folk var i stand til å bedømme god og dårlig undervisning vises ved at barnetallet i skolene sank dersom de var misfornøyd med læreren.⁶⁸ Engelsk språk ble et viktig middel til mobilitet oppover i den nye sosialpolitiske virkeligheten i Sør-Afrika. Jenter fra den engelske anglikanske menigheten var svært ettertraktet blant unge menn fra NMS-menigheter.⁶⁹ Dersom det fantes alternativer, valgte zuluene gjerne skoler der de kunne lære engelsk skikkelig. Stavem skriver i 1915 at dersom NMS ikke ga engelskundervisning og undervisning i sekulære fag slik andre misjonsselskap gjorde, ville de ikke bare miste statsstøtten, men "vi [ville] tape de indfødtes tillid, og det hadde vi ikke raad til".⁷⁰

En misjonærs kommentarer til elever ved en skoleeksamen viser at de ikke var helt tilfreds med de menneskelige ressursene de hadde å arbeide med på barneskolene: "Tar sig ofte ferier!", "Temmelig dom", "Ingen interesse for bogen", "en skoierfant forresten", "Daarligt hjem", "Temmelig idiotisk", "Adspredt, lidt forvirret", var karakteristikk som var føyd til bak navnene på elevene.⁷¹

Imidlertid var ikke alt bare elendighet i skolene. Etter at Umpumulo lærerskole ble en felleluthersk skole, utviklet den seg til å bli blant de beste i regionen. Stolt kunne tilsynsmannen i 1916 rapportere til sine overordnede i Stavanger:

⁶⁶ Misjonær Wennerquist i Svenske Kyrkans misjon, sitert i Berge 2000:208. Muligens hadde engelskspråklige misjonsselskaper et annet syn på dette.

⁶⁷ HA boks 146 legg 9. Brev fra Eilert Braatvedt til Lars Dahle 10.3.1916.

⁶⁸ Sivert Dahle i NMT 24/1918 og P.B.Dahle i NMT 20/1921.

⁶⁹ Martin F. Borgen i NMT 17/1921.

⁷⁰ Stavem 1915:330.

⁷¹ SA boks 74-78 (74) liste over karakterer for elever ved Empangeni barneskole, desember 1911, ved Peter Strømme.

For ca 3 uger siden sendte jeg dem listerne over eksamensresultaterne for Umpumulo lærerskole. Jeg skulde tro vor skole gjorde det bedre denne gang end nogensinde før. Selv Mr. LeRoy, bestyreren for amerikanernes lærerskole har gratulert os denne gang. Tidligere har han ladt os forstaa at vore resultater skyldtes partiskhed. Hovedinspektoeren er nemlig tysk lutheraner. Men det er nu blot en tom insinuasjon. Amerikanerne har vist aldrig været saa lavt nede som iaar. Vi kan være taknemlige saa længe vi har Mr. Dumbrill som hovedlærer.⁷²

Det var også andre årsaker enn skolesituasjonen som gjorde at NMS lenge lå i bakleksa sammenlignet med kollegene som hadde sin hovedsatsing i Natal. Den norske misjonen var i stor grad en rural misjon. Ennå i 1927 var dette tilfelle: "...de aller fleste av vore menigheter ligger i avkroker paa landet, befolket a[v] ældre mænd, kvinder og barn".⁷³ Bare stasjonen i Durban var en "bystasjon", de andre stasjonene lå alle i landbruksområder, i eller nær reservatene som ble opprettet for den svarte befolkningen. Stasjonen i Durban utgjorde ikke en egen menighet. De som tok del i det kristne arbeidet her, enten det var skolegang eller gudstjenester, var alle migrantarbeidere som tilhørte menighetene i sitt hjemdistrikt og som betalte sin kirkeskatt dit. NMS' øvrige tre stasjoner i Natal lå i rurale strøk med lite bosetting like ved grensen til Zululand. Av disse var Umpumulo den største, og den som har vært ansett som den viktigste av NMS sine stasjoner i Sør-Afrika.⁷⁴ Her hadde NMS et større jorderområde, et såkalt "glebe", som gjorde at de kunne tilby folk fra omlandet å bosette seg der: Her ble også den første felleslutherske lærerskolen ble lagt i 1912.⁷⁵ De to andre stasjonene i Natal var senere etableringer med lite befolkningsgrunnlag. Menighetene her forble små også i forhold til de fleste andre av NMS menigheter i Zululand.⁷⁶ Ingen av NMS sine stasjoner, verken i Natal eller Zululand, kunne tilby afrikanske kristne å kjøpe jord, noe som gjorde at det ikke på samme måte som i andre misjonsselskaper dannet seg en utdannet elite omkring stasjonene.

I stor grad var NMS' områder fattige i betydningen av at de produserte lite overskudd. Områdene i Zululand var også i større grad enn i deler av Natal

⁷² HA boks 146 legg 9. Brev fra T. M. Leisegang til generalsekretær Dahle, 10.2.1916.

⁷³ T. M. Leisegang i konf.ref 1927:48.

⁷⁴ Birkeli m.fl. 1965-67, bd. III s.994.

⁷⁵ Et "glebe" var jord som misjonsselskapet hadde eiendomsrett til men som ville gå tilbake til staten dersom NMS ikke skulle trenge det lenger. Umpumulo var det eneste "glebe" NMS hadde, og det var på 2019 mål (se Birkeli m.fl. 1965-67, bd. III s.993).

⁷⁶ På grunn av Umpumulos funksjon som lærerskole og senere presteskole, danner denne stasjonen et unntak som gjør den vanskelig å sammenligne med de andre misjonsstasjonene.

sårbare ovenfor klimaendringer, ved svært tørre eller svært regnfulle år ble det fort uår og dyrtid på matvarer. Så sent som i 1925 fortelles det at de kristne i Ungoye misjonsdistrikt ikke hadde kontanter, det var bare en eller to i menighetene som produserte nok mat til eget forbruk. Misjonærene måtte ofte bidra med mais til de kristne, ettersom de ikke hadde noe å kjøpe mat for.⁷⁷ I en slik situasjon ble det lite til overs til menighetsarbeid og kirkebygging.

Den sene starten NMS fikk med hensyn til skolesatsning, samt den mer tradisjonsbundne kontekst de arbeidet i helt fra begynnelsen, gjorde sitt til at de ble hengende etter de større misjonene som hadde hatt stor suksess med menighetsdannelse og undervisning i Natal.⁷⁸ Ofte følte misjonærene at de ble urettferdig sammenlignet med disse mektige selskapene av hovedstyret i Stavanger. De engelske misjonene hadde dessuten store menigheter blant de hvite i Sør-Afrika, som bidro med penger til misjonsvirksomheten blant de svarte, og de norske misjonærene hevdet at de engelske i tillegg fikk store beløp direkte fra den engelske staten.⁷⁹ Også Schreudermisjonen slet med økonomien, og deres leder Hans Astrup hevdet at de kristne i hans misjon ikke hadde det samme "næringsvet" som kristne i den amerikanske misjonen,⁸⁰ og medga at "Disse i Civilisation lidt mere fremskredne kristne hører for det medste til den amerikanske ... Mission".⁸¹

Disse forholdene som trakk NMS ned i forhold til de større misjonene, kan også ha vært medvirkende årsak til at det ikke i samme grad framsto afrikanske lederskikkelser fra det norske misjonsmiljøet. Dette er også Hernæs' konklusjon, når han hevder at afrikanerne som ble utdannet i tiden før 1910 "ikke [fikk] slike kvalifikasjoner og ambisjoner at de strebet høyere enn kolonisamfunnet ønsket og tillot".⁸² Mangelen på framtrede lederskikkelser og den beskjedne størrelsen på NMS' menigheter, gjorde også at det ikke hadde forekommet løsrivelse fra den norske Zulukirken bortsett fra enkelt-

⁷⁷ Konf.ref 1925:51.

⁷⁸ Det er selvsagt også andre grunner som påpekes i Simensen (red.) 1984:210ff: Norsk misjons sterke vektlegging av subjektiv synd, og kravet om "inderlighet" i omvendelsene, gjorde at skoledrift lenge ikke var et satsningsområde for NMS. Så skal vil heller ikke glemme det økonomiske perspektivet; amerikansk misjon var den "rike onkel", som kunne satse atskillig mer på utbygging av infrastruktur (skoler, land, bygninger, lønninger, personell).

⁷⁹ Konf.ref.1925:21 og 55.

⁸⁰ Astrup i *Missionsblad/Zuluvennen* 1896 s.163, sitert i Hernæs 1978:297.

⁸¹ Astrup i *Zuluvennen* 1905 s.64, sitert i Hernæs 1978:297-298.

individer. Kritik og motstand mot misjonen var lite artikulert før 1920-tallet.

2.4 Afrikansk organisering og motstand

De første afrikanske organisasjonene i regionen manifesterte seg først i det egentlige Natal. Her var det omkring århundreskiftet ca 40.000 kristne afrikanere, de fleste av dem andre og tredje generasjons kristne, som allerede var etablert i en afrikansk middelklasse på den tiden det var mer liberale forhold for svarte i kolonien.

På samme tid som de bygde en selvforståelse basert på en avstand til sine førkoloniale røtter, opplevde denne eliten at de forble utenfor det koloniale politiske livet, uten de politiske og juridiske rettighetene som var nødvendig for å kunne forsvare en posisjon som en moderniserende elite. Løftene i "siviliseringsprosjektet" som misjonærene bidro til, den liberale virkelighetsforståelsen på misjonsstasjonen, språket som uttrykte likhet og menneskeverd, ble ikke innfridd. De opplevde at ambisjonene om integrasjon i kolonisamfunnet mer eller mindre ble kvalt ved fødselen. De kristne afrikanernes ønske om å ta i bruk lærdommene fra misjonsstasjonene økte stadig, samtidig som mulighetene for en integrering i det sørafrikanske kolonisamfunnet avtok, skriver la Hausse.⁸³ Menn og kvinner som ut i fra ønsket om en bedret materiell og åndelig tilværelse hadde sluttet seg til det nye løfterike fellesskapet på misjonsstasjonene, forble der, midt mellom.

Det var menn fra denne skuffede eliten som i 1900 startet The Natal Native Congress (NNC).⁸⁴ Denne arbeidet blant annet for stemmerett, rett til å kjøpe jord for afrikanere hvor som helst i regionen, samt etablering av statlige skoler for afrikanere på flere nivå. Det var bare representanter fra kristne zuluer i NNC's organisasjon, og lederne hadde stort sett bakgrunn fra misjonsmenigheter i Natal, flest fra metodistene og American Board Mission.⁸⁵ Like

⁸² Hernæs 1978:344.

⁸³ la Hausse 1992:7.

⁸⁴ Startet av Marin Luthuli (onkel til fredprisvinner Albert Luthuli), Saul Msane og J. T. Gumede. NNC tok navn i tråd med Natal Farmers' Congress og Natal Indian Congress fra 1894. Mer om politisk organisering blant svarte i kapittel 6.

⁸⁵ Marks 1970:69.

fullt var deres intensjon å representere hele folket, også de ikke-kristne.⁸⁶ Men økte skatter og stadig vanskeligere adgang til kjøp av jord, økte frustrasjonene i de afrikanske samfunn.

Allerede rundt århundreskiftet kan man finne en ny interesse blant de afrikanske intellektuelle i Natal for zulu språk, kultur og historie. Medlemmer av den misjonsutdannete eliten i Natal og etter hvert i Zululand, grep til politisk organisering og aksjon på grunn av at de ble hindret i å etablere seg som en middelklasse. Denne eliten har blitt beskrevet som arketypiske moderniserende og kosmopolitiske afrikanske nasjonalister.⁸⁷ For å skape seg en identitet som kunne gi dem en ny plass i et moderne samfunn, var de mer pan-afrikansk enn zuluetnisk i sine uttrykk.⁸⁸ Imidlertid inneholdt de tidlige nasjonale strømningene også et element av en begynnende zuluetnisk identitet, sentrert omkring kongefamilien og det førkoloniale zulukongedømmet.⁸⁹ Den økende interessen for zulu historie, språk og kultur gjorde seg gjeldende innenfor store deler av *kholwa*. Fra svensk misjon fortelles det at en evangelist i 1907 søkte sine hvite overordnede om tillatelse til å skrive en bok om zuluhistorie.⁹⁰ Lars Berge tolker dette som et uttrykk for at zulunasjonalsmen sto sterkt blant de kristne i den svenske misjonen i Zululand. Selv om dette kan være en noe overdreven konklusjon, så viser det i alle fall at interessen for zulukulturen var våknende også i Zululand.

2.4.1 "Ethiopismen" – uavhengige afrikanske kirkesamfunn.

Den økende selvbevissthet og misnøyen med de hvite og kolonimakten blant zuluene fikk flere uttrykksformer. Et av disse uttrykkene var dannelsen av uavhengige svarte kirkesamfunn, noe som også ble lagt merke til av norske misjonærer i 1905:

Det synes blandt Sydafrikas indfødte at være vaagnet en Trang til Oplysning.

⁸⁶ Document 8a "Minutes of Evidence, South African Native Affairs Commission, 1903-1905. Testimony of Martin Luthuli May 28 1904 (Extracts)" i Johns, Sheridan: *Protest and Hope 1882-1934*. Bd. 1 i Karis & Carter (eds) Karis, Thomas and Carter, Gwendolen M. (eds.): *From Protest to Challenge: A Documentary History of African Politics in South Africa, 1882-1964*, Stanford 1972, s.29ff.

⁸⁷ Se la Hausse 1992:13ff, og Etherington 1978:172-5.

⁸⁸ la Hausse 1992:347. Den fragmenterte afrikanske eliten i Zululand og Natal blir drøftet nærmere i kapittel 6.3.3.

⁸⁹ Ibid, s.16f.

⁹⁰ Berge 2000:277-284.

Denne Trang er ikke netop Længsel efter Gud. Snarere er det vistnok hos de ledende et Ønske om at se sit Folk hævet, en maalbevist higen efter Uafhængighed af den hvide Mand. Det er denne trang som synes at bryde frem baade gjennem de saakaldte Ethiopiske bevægelser og paa anden Maade. Kristne Mænd af nogen Kultur kan ikke bringe Staven over en saadan bevægelse. Den har visseligen sin Berettigelse. Man vi maa Ønske den rensset. Den behøver at befries fra en Mængde urent Stof.⁹¹

Denne observasjonen fra daværende tilsynsmann Ole Stavem, erkjenner utviklingen av en afrikanske nasjonalisme i moderne forstand, og forteller om en begynnende politisk aktivitet i området.

I misjonskretser snakket man om "uavhengige kirker", "sionister", "sekte" og "ethiopiske bevegelser" i samme åndedrag. "Nasjonale kirkesamfunn" synes å være en fellesbetegnelse brukt av de norske for disse grupperingen, mens "Independent Churches" er det engelske paraplybetegnelsen.⁹² Sundklers epokegjørende studier har plassert disse kirkesamfunnene i et kontinuum fra kristendom mot tradisjonell zulureligion.⁹³ I Sundklers begrepsbruk er "ethiopismen" utbrytere fra misjonsmenighetene, og har et innhold som ligger forholdsvis nær opp til modernemenigheten. "Sionistene" er mer karismatisk, og trekker mer fra tradisjonell religion, med større avstand til misjonskirken. Etherington og andre har problematiserer dette kontinuum ved å vise til at "sionistene" var preget av en etnisk homogen enhet, mens de "ethiopiske" sprang ut fra et multietnisk samrøre på misjonsstasjonene. Dette førte til en avdemping av etniske tradisjoner, et minste felles multiplum slik at den tradisjonelle delen av religionen innenfor denne kirkegruppen ikke ble like distinkt som innenfor sionismen.⁹⁴

Siden slutten på 1800-tallet hadde slike utbryterkirker rystet misjonsorganisasjonene og ført til interne diskusjoner blant misjonærene over hele Sør-Afrika.⁹⁵ Og i samtiden så vel som i ettertidens forskning omkring dem, har det vært drøftet hvorvidt det var politiske eller religiøse motiver som var bestemmende. Den direkte sammenhengen mellom de uavhengige kristne

⁹¹ Stavem i konf.ref. 1905.

⁹² I kildemateriale fra 1920-tallet brukets alle disse begrepene, men hyppigst forekommende er "ethiopiske" og "nasjonale sekter", eller bare "sekte". "Sionisme" er imidlertid sjelden i bruk av de norske misjonærene. Mens "ethiopisme" synes å har vært mest brukt i det tidligste materiale, er "uavhengige" og "nasjonale sekter" mest brukt på 1920-tallet. Likevel er det ikke noen klar kronologi fordi alle begrepene brukes av de forskjellige aktørene.

⁹³ Sundkler, Bent: *Bantu Prophets in South Africa*, London 1961.

⁹⁴ Etherington 1978:162ff.

⁹⁵ Comaroff 1997:104.

bevegelsene og afrikansk nasjonalisme blir hevdet å være begrenset, men det kulturelle innholdet i begge henger nøye sammen med den lange kampen mot rasisme, i åpen eller mer skjult form, som fantes innen de hvite misjonskirkene.⁹⁶ Men selv om det varierte hvorvidt og i hvilken grad de uavhengige kirkene hadde et direkte politisk uttrykk, må de sees i sammenheng med den generelle politiske og nasjonale oppblomstringen blant afrikanerne i Sør-Afrika. Som vi så av sitatet fra Stavem ovenfor, var det som politisk bevegelse han oppfattet "ethiopismen". Også Karl Larsen Titlestad delte denne oppfatningen. Han skrev i sin dagbok fra Umpumulo i 1904, at det gikk rykter om at zuluprinsen ville kaste av seg de britiske lenker: Den "ethiopiske bevegelse" som var "halvt politisk og halvt religiøs" oppmuntret disse ryktene og de fikk dermed en god del tilhengere, skrev Titlestad.⁹⁷ Som politisk uttrykk hadde flere misjonærer en viss forståelse for den; kristne mennesker kunne ikke uten videre fordømme slike bevegelser, sa Stavem, men legger til at "vi maa Ønske den rensset. Den behøver at befries fra en Mængde urent Stof".⁹⁸

Det Stavem ønsket disse bevegelsene rensset for, var trolig det uttrykk av aggresjon mot de hvite som fantes i mange av de religiøse og politiske bevegelsene blant svarte. Mange misjonærer uttrykte at årsaken til disse antihvite holdningene var den umenneskelige behandling av svarte som enkelte i settlersamfunnet sto for, og som skapte opposisjon mot alle hvite.⁹⁹ Deler av settlermiljøet hadde et ønske om å beholde afrikanerne som billig og villig arbeidskraft, uten noen form for utdanning. Den åpne rasismen var med på å skape motstand og hat mot alle hvite blant den afrikanske befolkningen. Også de kristne afrikanerne bar på dette hatet til de hvite, som ofte ble rettet mot misjonærene og i enkelte tilfeller førte til splittelse og løsrivelse av fra misjonsmenighetene.

I tillegg var det trolig at også elementer av tradisjonell zulureligion som ble blandet inn i forkynning og praksis i de uavhengige kirkesamfunn ble sett som slikt "urent stof". Enkelte kirkesamfunn tillot polygami, øldriking og

⁹⁶ Ibid, s.103 og Marks 1970: 60.

⁹⁷ KCL Manuscript Collection (heretter MS) TIT 1.05 KCM24452: "Extracts from the Diary of an early Missionary to Zululand Rev. K.L. Titlestad of the Norwegian Mission Society". Utdrag fra dagbok for 1908. K(arl) L(arsen) Titlestad er far til misjonæren Lars Martin Titlestad, og farfar til Karl Titlestad, begge aktive misjonærer i 1920-åra.

⁹⁸ Stavem i konf.ref. 1905.

⁹⁹ Jeg kommer tilbake til flere aspekter ved misjonærenes holdninger til de uavhengige politiske og religiøse bevegelsene i kapittel 6.

andre elementer i zulusamfunnet som de norske misjonærene tok sterk avstand fra.

I likhet med misjonærene, oppfattet også styresmaktene de uavhengige religiøse bevegelsene som politiske.¹⁰⁰ Det var en generell tendens til å se alle utdannede afrikanere som farlige "ethiopere", klare til å jage den hvite mann på sjøen, hevder Shula Marks.¹⁰¹ Myndighetene i Natal nedla derfor strenge restriksjoner på mulighetene misjonene hadde til å anvende afrikansk personell på sine utestasjoner, fordi disse drev propaganda "of dangerous political and reasonable teaching which is doubtless unsettling the native mind".¹⁰²

I diskusjonen omkring "ethiopismen" kommer myndighetenes ambivalente holdning til misjon fram. På den ene siden virker det som om de var positivt innstilt til selve misjonærene, mens deres aktiviteter blant afrikanerne ble kritisert. S.O. Samuelson, fast undersekretær i Native Affairs Department, mente i 1902 at det var en risiko for sørafrikansk sikkerhet at utdanning av de svarte i det vesentlige var i hendene på utlendinger i ulike misjonselskaper.¹⁰³ Det var spesielt ABM som ble kritisert av Samuelson, og trusselen fra amerikanerne var først og fremst inspirasjon fra den amerikanske "Negro Movement", som fra myndighetenes ståsted besto av utdannede og oppviglerske svarte.

De "ethiopiske" tendensene førte til at regjeringen i Natal fra 1892 krevde at alle misjonsstasjoner til enhver tid var besatt med en hvit misjonær, som hadde overoppsyn og kontroll med de afrikanske ansatte. Dette førte etter hvert til protester, særlig fra amerikansk misjon. Også fra den interdenominale Natal Missionary Conference, hvor NMS var med, ble det uttrykt protest. De mente at med en slik restriksjon ville det bli umulig å drive misjonsvirksomhet, ettersom det var for få hvite misjonærer til å dekke alle områdene.¹⁰⁴ Men ikke alle misjonærene protesterte. De tyske lutherske Hermannsbürgerne for eksempel, skriver i 1904 til myndighetene og ber dem om å undertrykke

¹⁰⁰ Mer om myndighetenes forhold til de religiøse bevegelsene i kapittel 6.

¹⁰¹ Marks 1970:76.

¹⁰² Fra Minutes of Intercolonial Customs Conference 1903, s.9, sitert i Marks 1970:76.

¹⁰³ SNA 1/4/10 c 78/02 Minute, 23.10.02, sitert i Marks 1970:80. S.O. Samuelson var sønn av den norske misjonæren Sivert Martin Samuelson som arbeidet sammen med Schreuder. Hans bror, R.C.A. Samuelson, blir omtalt i kapittel 4, s.88.

¹⁰⁴ Marks 1970:79.

“ethiopismen” fordi “they are a dangerous sect undermining the Christian Church and the State”.¹⁰⁵

Allerede året etter at Stavem kom med sin observasjon om afrikanernes “higen etter uavhengighet”, brøt uroen ut i væpnet opprør mot kolonimakten.

2.4.2 Bambathaopprøret¹⁰⁶

Bambathaopprøret pågikk i ulike faser fra 1905 til 1907. Da det endte, var mellom 3-4000 zuluer og omkring 25 hvite drept i den endelige stadfestelse av den hvite befolkningens herredømme i området.¹⁰⁷ Opprøret startet i Natal og spredte seg til Zululand først i den siste fasen. Det startet som en direkte følge av innføringen av en ny skatt mot slutten av 1905. Denne skatten, en Poll Tax på £1 for alle voksne menn, kom på toppen av andre skatter og ble for mange dråpen som fikk begeret til å flyte over. Ryktene om et forestående opprør begynte å gå straks skatten ble innført, det gikk rykter om massenedslakting av hvite husdyr og ødeleggelse av europeisk produsert verktøy og maskineri. Det ble sagt at kong Dinuzulu sto bak. Mange zuluer nektet å betale skatten da skatteoppkreverne kom, og etter at to hvite politimenn ble drept i Richmond i Natal i februar 1906, ble det erklært unntakstilstand og militære styrker ble satt inn mot opprørerne.

I april samme år samlet en avsatt høvding, Bambatha, andre prominente høvdinge og ledet en geriljakrig mot kolonistyrkene i skogene omkring Nkandla, helt sør i Zululand. I juni ble Bambatha og mange andre ledere drept, og innen midten av juli var all aktiv motstand over i Natal. Men mange av opprørerne hadde da flyktet lenger inn i Zululand. Ryktene gikk om et nytt forestående opprør, og myndighetene svarte med å arrestere Dinuzulu mot slutten av 1907. Han ble dømt til fire års fengsel for høyforræderi i 1908. Etter unionen i 1910 ble han frisatt, men ble dømt til eksil i Transvaal hvor han døde i 1913.

Det var ikke bare ytre press fra kolonisamfunnet i form av innføring av nye skatter, men også forutsetninger innenfor det afrikanske samfunnet som førte til opprøret. Oppslutningen om opprøret og den påfølgende diskusjonen viste at zulukongens rolle som symbol og ideolog hadde stort potensiale også

¹⁰⁵ Petition publ. in Greytown Gazette 9.7.1904, sitert i Marks 1970:79.

¹⁰⁶ Om Bambathaopprøret i sørafrikansk historie se Marks 1970. Om den norske misjonen og Bambathaopprøret se Hernæs 1988.

for nye grupper. Støtten til opprøret kom både fra Natal, hvor befolkningen for en stor grad var flyktninger fra tidligere zulukriger, og fra Zululand. Afrikanernes følelse av sosial og økonomisk marginalisering i kolonisamfunnet skapte en økt følelse av enhet der de tidligere ikke hadde vært noen, sier Nicolas Cope: “.. pan-Natal sentiments of an early African nationalist character came to focus on the Zulu royal family”.¹⁰⁸ Til forskjell fra mange høvdinge som ble identifisert som kolonimaktens tjenere var dette ikke tilfelle med kongefamilien, som selv hadde blitt behandlet dårlig av styresmaktene. Zulukongen ble derfor en inspirator for mennene bak Bambathaopprøret, selv om hans personlige rolle var noe diffus.¹⁰⁹

Etter at opprøret var slått ned og Dinuzulu satt i fengsel, så det ut til at zuluenes drøm om det gamle Zulukongedømmets gjenoppstandelse var blitt uoppnåelig. Men for å hindre nye opprør forsto de hvite at “Native Affairs” måtte tas mer alvorlig, og at afrikanerne på en eller annen måte måtte bli hørt. Endringene var subtile og langsiktige, men de var der, sier Shula Marks.¹¹⁰ Flere hvite administratorer ble skiftet ut, og i 1909 kom en ny lov om “Native Affairs”, som blant annet skulle sikre at afrikanernes klager ble hørt av styresmaktene.¹¹¹ Opprøret var, sammen med andre elementer, viktig i forhold til oppblomstring av en zuluetnisk bevissthet i regionen. Det var også en av faktorene som førte til politiske organisasjoner som var felles for afrikanere i hele Sør-Afrika.¹¹²

I tillegg til zulukongen ble de kristne zuluene, spesielt ‘ethiopierne’, tillagt mye av ansvaret for opprøret. Den generelle meningen blant store deler av den hvite befolkningen, også hos myndighetene, var at de ‘ethiopiske’ bevegelsene hadde oppviglet til opprøret. Marks viser imidlertid at dette langt fra var et ‘ethiopisk’ opprør, men et opprør forårsaket av flere sosiale, politiske og økonomiske faktorer.¹¹³ Bare omlag fem prosent av de fengslede opprørerne oppga at de var kristne. Shula Marks anslår at de fleste av disse tilhørte de uavhengige kirkene. Riktignok deltok medlemmer av uavhengige kirke-

¹⁰⁷ Marks 1970:237.

¹⁰⁸ Cope 1993:7.

¹⁰⁹ Se Marks 1970 kapittel 10.

¹¹⁰ Ibid s. 339ff.

¹¹¹ Denne loven var utarbeidet av S.O. Samuelson, jfr. Marks 1970:343.

¹¹² Marks 1970:365.

¹¹³ Ibid, s.335.

samfunn i opprøret, men på samme vis som de kristne tilknyttet misjonsstasjonene, inntok ikke de uavhengige kristne et felles standpunkt. Myndighetene hadde en tendens til å se enhver form for politisk aktivitet blant afrikanerne som 'ethiopisme'. Selv den konservative John Dube, som de norske misjonærene satte høyt (se kapittel 6), ble ansett for å være en "'pronounced Ethiopian' who ought to be watched".¹¹⁴

Holdningene til og reaksjonene på opprøret blant de kristne zuluene som tilhørte misjonskirkene, varierte. Mange støttet opprøret, og selv mange kristne på de norske misjonsstasjonene som ikke deltok aktivt, inntok en positiv holdning til opprørerne.¹¹⁵ Misjonærene var selv ikke entydige i sin reaksjon, hverken i forståelsen av eller holdningen til opprøret. Til forskjell fra kolonistenes ensidige fordømmelse og myndighetenes reaksjon, forsøkte misjonærene å forklare opprøret på andre måter.

Noen av misjonærene i NMS opplevde opprøret på nært hold, og hadde kanskje bedre forutsetninger enn de sentrale myndigheter til å bedømme både deltakelse og bakgrunn.¹¹⁶ Enkelte misjonærer skyldte på zuluenes krigerske "natur":

Seet fra en side er det jo saa, at en zulu er ikke kan bli andet end zulu er ligesaa lidt som en nordmand ikke let blir andet end nordmand i sit hjerte. Derfor maa vi ikke dømme dem haardt, disse, som har suget ind krigslysten saa at sige med modermelken. Og man maa jo beundre det heltmod de kan udvise.¹¹⁷

Andre mente tvert i mot at zuluene oppførte seg som de mest siviliserte i krigen: "De indfødte er raa og blir raa, og paa missionsstationerne er de aller-værst siges der. Hertil vil jeg kun gjøre en bemærkning og det er Oprørerne rørte ikke en eneste ting her paa stationen, men da de hvide soldater kom saa brød de ind baade i kirker og i vaaningshuset og røvede og plyndrede ... Jeg synes, man bør studse lidt ved dette".¹¹⁸

Mange av misjonærene oppfattet opprøret som hedenskapets siste

¹¹⁴ Ibid, s.74.

¹¹⁵ Hernæs 1988.

¹¹⁶ H.C. Leisegang på Umpumulo misjonsstasjon, og John Tvedt på Eotimati var de som kom nærmest trefninger under opprøret. Sistnevnte vitnet i en rettssak mot en av opprørerne, og forsvarte ham slik at han unngikk dødsstraff (se Hernæs 1988:11ff). Men også misjonærene på enkelte av stasjonene inne i selve Zululand rapporterte om "spennende tilstander" under faser av opprøret (Hernæs 1988:8).

¹¹⁷ SA boks 44 legg 6. Årsberetning 1907, Strømme fra Empangeni 29.1.07.

¹¹⁸ Ibid, Tvedt fra Eotimati 16.12.1907.

krampetrekninger. Det er denne oppfatningen som har festet seg. De tusener som ble drept da regjeringshæren slo ned opprøret falt som "offer for den gamle tro", i en misjonærs fortolkning: "Oprørsbevægelsens underkuelse blev i zuluernes øine historiens dom over hedenskabets avmagt, overtro og uvidenhed".¹¹⁹ Men som så ofte taler misjonærene også her med to stemmer. Stavems bemerkninger fra tiden like før opprøret, indikerer oppfatningen av bakgrunnen for opprøret som noe mer enn "hedenskabets siste krampe-trekninger". Han ser det som "[e]n trang til Oplysning ... ikke længsel efter Gud, ... en higen efter Uafhængighed af den hvide Mand". Stavem koblet ikke dette til "hedenskab", men tvert imot til en moderne politisk bevisstgjøring som også omfatter det religiøse området. Selv om han ikke forutser Bambathaopprøret fra sitt ståsted i 1905, nevner han de "Ethiopiske bevægelser" som sammen med andre elementer lå til grunn for "gjæringen" i zulu-folket. Stavem så koblingen mellom politikk og religion i denne "tidsånden", en kobling som også kolonimyndighetene skulle slå ned på etter opprøret.

Det var ingen av misjonærene i NMS som den gangen forsvarte opprørerne med zuluenes rett til selvbestemmelse, noe man kanskje kunne forventet året etter at det norske frigjøringsstrevet hadde munnet ut med løsrivelse fra Sverige i 1905. Misjonærene holdt på prinsippet om lydighet til øvrigheta, og forsøkte å overtale folk til ikke å ta til våpen. I den grad misjonærene hadde noen funksjon i dette opprøret var det som pasifiserende og observerende fra sidelinja, sier Hernæs.¹²⁰ Imidlertid var Schreudermisjonen involvert på en mer aktiv måte enn NMS, idet Johannes Astrup sendte opplysninger til myndighetene og truet med anmeldelse av opprørere.¹²¹ Misjonærene på en av Schreudermisjonens stasjoner ble da også truet på livet av opprørere.¹²²

2.4.3 Misjon etter Bambatha

Myndighetene i Natal var overbevist om at det var kristne som hadde tilegnet seg for mye av den europeiske sivilisasjonen som sto bak opprøret.¹²³

¹¹⁹ Leisegang, H.K. "Den Norske zulukirke" i *Fra Norges indsats i verdensmissionen*, Festskrift ved Lars Dahles femtiårs-jubilæum Stavanger 1921b, s.90.

¹²⁰ Hernæs 1988:21.

¹²¹ Ibid s.19.

¹²² Ibid s.18.

¹²³ Marks 1970:326.

Misjonærenes aktiviteter hadde bidratt til dette mente de, og det ble lagt strengere restriksjoner på misjonsaktivitetene. Blant annet ble det innskjerpet at det alltid måtte være en hvit misjonær på misjonsstasjonene, slik at de svarte ikke ble overlatt for mye til seg selv og sitt eget initiativ. Det ble også forsøkt innført begrensning på nyetablering av stasjoner, i et område som hadde den tetteste konsentrasjonen av misjonsstasjoner i verden.¹²⁴

Misjonærene mente at folket i opprørsdistriktene var ydmyket etter krigen, og håpet at det ville medføre større oppslutning: "Gud give at nøden maa faa gjøre dem mottagelige for frelserens ord".¹²⁵ Ytterligere knekket var zuluenes nasjonalstolthet blitt ettersom den nye kongen, Solomon kaDinuzulu, aldri opplevde å bli anerkjent som regent av kolonimyndighetene. I begynnelsen av sin periode var han dessuten blitt sterkt utnyttet av myndighetene, et faktum som ga ham mindre tillit hos sine undersåtter.¹²⁶ Ytre sett kunne derfor misjonærenes forestilling om et knekket zulufolk synes riktig. Imidlertid ble ikke den umiddelbare følgen at zuluene strømmet til misjonsstasjonene. For vel var folket noe spakferdig etter opprøret, men "nogen forandring i retning af søgen hen til Gud spredtes desverre lidet. Folket var blevet tugtet, men ikke ydmyget".¹²⁷

Men den "nasjonale bevissthet" som kom til uttrykk ved dette opprøret, fortsatte også etter 1907. "Nasjonale bevegelser" spredte seg etter hvert også til de norske zulumenighetene. I 1912 gjentok påtroppende tilsynsmann Hans Kristian Leisegang den gamle klagesangen, om at et av de største hindringene for kristendommen var zuluenes nasjonalstolthet – håpet om nasjonal selvstendighet under en egen zulukonge, drømmen om Shaka – denne drømmen og stoltheten som skulle være knust etter Bambathaopprøret.¹²⁸ Mye av

¹²⁴ Etherington1978:24

¹²⁵ SA boks 44 legg 6. Årsberetning 1907, Strømme fra Empangeni 29.1.1907.

¹²⁶ Marks 1986:35.

¹²⁷ SA boks 44 legg 6. Årsberetning 1907, Braatvedt fra Ungoye 2.2.1907.

¹²⁸ Leisegang, H.K.: *Vor Zulussion*, Stavanger 1912. At zuluenes nasjonalstolthet var et hinder for kristendommen var et gammelt syn innen for misjonen. Allerede i 1854 skriver en misjonærene at zuluenes nasjonalstolthet ga seg utslag i "en bjergtung national Træghed, Sløvhed, Ligegyldighed og Tilfredshed med, som de nu have det ligeoverfor livets Evangelium" (NMS 12te årsberetn.1854, s.34, sitert i Sønstabø 1973:33). Ledelsen i NMS uttrykte sin lettelse da kong Dinuzulu ble arrestert i på denne måten: "Forhaabentlig er oprørsaaenden i Folket nu for Alvor knekket, og det tør vise sig ogsaa her, at naar et Folk først er blevet grundig ydmyget, og dets Nationalstolthed knækket, saa er det i sin Fornedrelse og Underkuelse villigere til at lytte til Ham, som saa venlig indbyder alle...til at kom-

misjonærenes arbeid skulle særlig på 1920-tallet bli preget nettopp av kampen mot denne nye oppvåkningen blant afrikanerne i menighetene.

Lars Berge har sett Bambathaopprøret som et "vannskille" i forholdet mellom afrikanere og de svenske misjonene, og hevder at det etter opprøret oppsto indre uro i menighetene.¹²⁹ Berge finner at Bambathaopprøret førte til at nye mønstre i forholdet mellom misjonærer og evangelister utviklet seg, og en ny "ånd" av uavhengighet spredte seg blant evangelistene, inspirert av Bambathaopprøret.¹³⁰ Det er vanskelig å finne noen slik endring i den norske misjonen. Forholdet mellom norske misjonærer og lokalbefolkningen var stort sett som før. Men i enkelte områder kunne forholdet til de ikke-kristne sies å være bedret som følge av opprøret. Dette skyldtes blant annet at misjonærene hadde huset flykninger under opprøret, og ytt nødhjelp i tiden etterpå. I ett tilfelle gjorde en norsk misjonærs vitnemål i retten at en dødsdom over en høvding ble omgjort til livsvarig. Den samme misjonæren reddet også andre fra fengselsstraff ved sine vitnemål.¹³¹

2.5 Misjon og myndigheter

I misjonslitteraturen, bøker og tidsskrifter er det påfallende lite kritikk av sør-afrikanske myndigheter. I arkivene kan vi finne en del kritiske bemerkninger til enkelt vedtak som gjøres, men i det offentlige materialet synes det som om forholdene er de aller beste mellom myndighet og misjonær. Én forklaring på dette finner vi hos Stavem i 1915.¹³² Han forteller hvordan han en gang havnet i problemer på grunn av sin kritikk av en navngitt magistrat og dennes overordnede, i forbindelse med en konflikt på misjonsstasjonen i Mahlabathini. Denne kritikken var stilet til hovedbestyrelsen i Stavanger, men Stavem hadde

me til Ham og søge hvile for sine Sjæle" (leder i NMT 1889,s.3, sitert i Børhaug 1976:191). Det samme håpet ble uttrykt på ganske nøyktig samme måte av misjonærene etter den britiske invasjonen i 1879: "...zulufolkets stolte Mod er knekket, og de erkjender sin Underlegenhed overfor den hvid Mand. Det er indlysende, at dette maa blive af stor Betydning for Kristendommens Indgang, thi den selvgode Overlegenhed er borte, og dermed vil Veien til mangt et Hjerte være aabnet" (Årsberetning 1880, s.38 sitert i Sønstabø 1973:33).

¹²⁹ Berge 2000.

¹³⁰ Ibid s. 379-381. Berges påstand om at Bambathaopprøret var et "vannskille" kan synes å bygge på at evangelistene fikk organisert en felles evangelistkonferanse i 1907. På denne konferansen, som ikke var et ledd i den svenske misjonens organisering av en Zuluskirke, kom det spørsmål fra en evangelist om tillatelse til å skrive en bok om zuluhistorie.

¹³¹ Hernæs 1988:20.

¹³² Stavem 1915:297f.

glemt å si at den ikke måtte offentliggjøres. Dermed skjedde det at to nordmenn i Sør-Afrika, en tidligere misjonær og en uten tilknytting til misjon, fikk tak i meddelelsen og brakte en oversettelse til myndighetene. "Oplevelsen lærte mig, at missionærer bør tenke to gange over, hvad de skriver hjem og særlig bør de sørge for, at der ikke offentliggjøres andet end hvad hvem-somhelst kan læse".¹³³ Trolig lærte flere enn Stavem av denne episoden, vi må derfor ha dette i bakhodet når vi leser misjonærenes framstillinger.

I stedet for kritikk er det heller tilfredshet med myndighetenes holdninger til misjon som uttrykkes i kildene. I 1908 skriver en misjonær i sin dagbok at regjeringen ikke legger noen hindringer i veien for misjonsarbeidet. Ingen kirker eller skoler er lukket, ingen møter forbudt hverken i hjemmene eller i friluft. Religionsfriheten er ikke undertrykt som i kolonier styrt av de franske. Denne misjonæren medgir at den "ethiopiske bevegelse" har møtt mye motstand, men myndighetenes begrunnelse for dette var at den var tett forbundet med politisk agitasjon. Misjonærene ser ut til å ha akseptert denne begrunnelsen, jfr. Stavems uttalelse ovenfor om "urent stoff" i de uavhengige kirkene.¹³⁴

Misjonærene hadde et positivt syn på Unionen av 1910. Siden den gang hadde det hersket ro og orden, slik misjonærene oppfattet det. Det hadde vært en tid karakterisert av "fred og framskritt, av positiv innsats og byggende arbeid", skriver Myklebust i sin tolkning av denne perioden.¹³⁵ Disse tilstandene med "rettssikkerhet og religionsfrihet" hadde skapt de beste betingelser for evangeliseringen, mente han: "Den sørafrikanske regjering har gitt misjonen frie hender, ja har positivt støttet og oppmuntret" misjonen. Samtidig er det klart at myndighetene forsøkte å øve kontroll over misjonens virksomhet. Det ble sendt ut skjemaer fra Pretoria vedrørende skolearbeid, og videre undersøkelser om hvorvidt de kristne i menighetene "er tilbøielig til at gaa over til den ethiopiske bevægelse.... Det var godt at forstaa at landets styre vilde faa greie paa om vore kristne var oplærte til at være loyale".¹³⁶ At NMS samarbeidet godt med myndighetene etter unionen kommer fram i følgende sitat fra Chief Native Commissioner i 1925: "Det er mig en glæde at kunne uttale

¹³³ Ibid s.299.

¹³⁴ KCL MS TIT 1.05 KCM24452: "Extracts from the Diary of an early Missionary to Zululand Rev. K.L. Titlestad of the Norwegian Mission Society". Utdrag fra dagbok 1908.

¹³⁵ Myklebust 1949:120.

¹³⁶ Konf.ref 1925:49.

at det har alltid været os en fornøielse, om vi har været istand til at yde N.M.S. en tjeneste. Vi vet at dette selskap er blant de ældste her i landet, og vi tror at det driver missionsarbeidet paa den maate som ethvert selskap bude drive missionsarbeidet – ikke hurtigere end de indfødte kan følge med”.¹³⁷

Tabell 2.3: Situasjonen i NMS i Sør-Afrika i 1915. Kilde: NMT 7/1917

Misjonærer	Hovedstasjoner	13
	Bistasjoner	88
	Menn	16
	Kvinner	5
	Misjonsarbeidere ¹³⁸	14
	Totalt	35
Afrikanske arbeidere	Prester	7
	Evangelister/ Bibelkvinner	77
	Lærere	137
	Skoler	91
Elever	Lavere nivå	3037
	Høyere nivå	25
	Menighetenes størrelse (antall medlemmer)	6.709
	Bidrag fra afrikanere (kr.)	13.385

¹³⁷ Sitert av Otto Aadnesgaard i konf.ref 1925:50.

¹³⁸ Dette begrepet brukes i statistikken til NMS, det må være misjonærhustruer det menes, for zulumisjonen hadde ikke andre norske arbeidere ansatt på denne tiden.

2.6 Optimistisk misjon etter 1910

Tiden etter unionen i 1910 hadde vært preget av vekst og ukuelig optimisme på de norske misjonsstasjonene. Arbeidsvilkårene ble bedre og resultatene av arbeidet viste seg på en helt annen måte enn tidligere.

På misjonærkonferansen i mai 1915, holdt Lars M. Titlestad et foredrag over emnet "sannsynlighetsberegning over hvor mange år det vil ta før vore menigheter vil bli økonomisk selvstendige".¹³⁹ Zulumisjonen var da gammel nok til at man kunne begynne å tenke på framtiden: "Vi kan tænke paa og lægge planer for en større frihed og selvstændighed. Saa deiligt det end er at hvile trygt i modermenighedens skjød, som vi har gjort nu i over et halvt aarhundrede, saa bør vi dog, før de 100 aar er ude, kunne staa nogenludne frit paa egne ben", sa Titlestad.

Dette var ikke nye mål for zulumisjonen, prosessen mot selvstendigjøring hadde vært drøftet siden slutten av 1800-tallet. Det nye var at man i 1914 begynte arbeidet med å formalisere en organisasjon som skulle bli til en selvstendig luthersk zulukirke. Etter nøye beregninger så Titlestad dette målet som oppnåelig før 1944. Da ville det ha gått 100 år siden Schreuders ankomst i 1844, og jubileet spilte nok en rolle i fastsettelsen av dette årstallet. På grunnlag av de siste ti års utvikling mente Titlestad at de om tjue år ville ha 15.000 voksne medlemmer og en barneflokk på 22.000 i menigheten. Disse tallene ville igjen fordobles innen jubileumsåret 1944. Ettersom man i 1914 fra de afrikanske menighetenes side greide å dekke en tredel av de løpende utgifter til "innfødte medarbeidere", burde man innen 1923 klare å øke andelen til halvparten av utgiftene. Målet med full inntjening i Sør-Afrika skulle dermed være helt oppnådd innen 1943 eller 1944. Titlestad foreslo derfor at de "i fuldt alvor" stilte mot at zulumenighetene ble økonomisk selvstendige *allerede* om tretti år. Hans forslag høstet alminnelig bifall fra konferansen.

Dette var misjonærenes håp og framdriftsplan i 1915, bygd på utviklingen i de foregående år. Misjon var da inne i en periode med økt tilstrømming av nydøpte afrikanere, som vi ser av tabell 2.4.

¹³⁹ NMT 1/1916.

Tabell 2.4: Utviklingen i NMS' menigheter fra 1909-1919.¹⁴⁰

	1909	1911	1914	1916	1919
Antall døpte	405	513	974	806	721
Lærere og evangelister	65	93	120 ¹⁴¹	145 ¹⁴²	190 ¹⁴³
Nattverdberettigede	2666	2710	3770	4201	4816

De aller fleste zuluer hadde på en eller annen måte kommet i berøring med kristendommen, enten gjennom misjonsstasjoner og de mange evangelistene, eller via kristne slektninger og bekjente. En økning i interessen var merkbar fra 1906, i kjølvannet av Bambathaopprøret.¹⁴⁴ Stavem uttrykker optimismen slik i 1915: "Zululand var det første arbeidsfelt, Gud gav vort norske kristenfolk. Det var en utmark, og vi skulde omdanne den til frugtberende aker.... Nu begynner det at vokse i akeren".¹⁴⁵ Flere ble omvendt i tiåret 1909-1919 enn noen gang tidligere, og optimismen var rådende på de fleste misjonsstasjoner.

Den viktigste årsaken til suksessen slik misjonærene oppfattet det, var de omfattende og til dels ødeleggende strukturendringer som hadde rammet det tradisjonelle zulusamfunnet. Misjonærene hadde opplevd at den gamle hedenske motstanden mot misjonsaktivitet langsamt ble knekket av modernisering, kolonisering og endringer i sosiale strukturer. Høvdingenes makt over individene hadde avtatt. Mens tidligere misjonærer hadde vært prisgitt velvilje fra lokale høvdinge, førte koloniseringen til mer stabile forhold til såvel om magistrater og andre hvite myndighetspersoner. Den pågående struktur- endring, med utflytting til bysentra og lønnsarbeid som følge av økte skattekrav fra myndighetene, hadde gjort sitt til at høvdingen mistet mye av sin kontroll over individene. Misjonærene så optimistisk på denne utviklingen.

¹⁴⁰ Kilde: NMT Statistikk i årsberetningen for de angjeldende år.

¹⁴¹ Pluss 52 frivillige, d.v.s. ulønnede evangelister.

¹⁴² Pluss 28 frivillige evangelister.

¹⁴³ Frivillige evangelister er inkludert her.

¹⁴⁴ Leisegang 1912:4.

¹⁴⁵ Stavem 1915:345.

"[D]en personlige frihed tiltager", sier Leisegang og legger til: "[d]ette er fornemmelig begrundet i bylivets frigjørende og personlighedsudviklende indflydelse paa alle dem, som søger arbeide blandt europeerne".¹⁴⁶

En annen årsak til optimisme var de bedre økonomiske vilkårene i Norge, som igjen ga økte midler til misjonen. I det første krigsåret 1914 klarte tilhengerne å samle inn tett på en million norske kroner, et enormt beløp i tidens målestokk.¹⁴⁷ Den norske økonomien gikk så det suste i krigsåra, i dette første krigsåret var det heller ikke problemer med overføring av penger til misjonsfeltet i Sør-Afrika. Her ventet man at den gode økonomiske utviklingen i Norge skulle komme zulumisjonen til gode. L. M. Titlestad brukte argumentet om at "...der strømmer megen mynt til fædrelandet" for å få misjonsfolket med på å øke antallet misjonsstasjoner i det nordlige Zululand i 1916.¹⁴⁸

2.6.1 Afrikanske prester

Det som kanskje var den viktigste grunn til optimismen blant misjonærene, var at de ved felleslutherske satsning i the Co-operating Lutheran Missions (CLM) hadde kommet i gang med opplæring av afrikanske lærere og prester på egne skoler fra 1912. Dette var det første større samarbeidsprosjektet mellom tyske, svenske og norske misjonsorganisasjoner.¹⁴⁹ På tross av verdenskrigen gikk dette samarbeidet bra, men generalsekretæren i NMS, Lars Dahle, fryktet i 1914 at den britiske administrasjonen i Sør-Afrika ikke ville støtte skolene som ble drevet i samarbeid med tyskerne.¹⁵⁰

Samarbeidet mellom de lutherske selskapene gikk ut på en arbeidsfordeling mellom Den Svenske Kyrkans Misjon, Berlinermissjonen og NMS. Svenskene fikk hånd om presteutdanningen på Oscarsborg, tyskerne hadde

¹⁴⁶ Leisegang 1912:9.

¹⁴⁷ Lars Dahle i NMT 22/1914.

¹⁴⁸ NMT 22/1916.

¹⁴⁹ Tidligere samarbeid hadde vært en fellesluthersk misjonærkonferanse i 1889 jfr. Schluter, Herman: *The History of the Co-operating Lutheran Missions in Natal 1912-1951*, Durban 1953. Dette var imidlertid et mer uformelt samtaleforum. Andre samarbeidsprosjekt var oversetting av samlebøker til zulu, og en luthersk kirkeavis: *Isitunyawa* (ikke mellom 1914 og 1930). I et av de første nr. av *Isitunyawa* spør en afrikaner om afrikanerne noen gang vil komme på samme nivå som de hvite. Misjonærene/redaktøren skriver "No! Never! Because when you (Africans) get to where we (whites) are now, we shall have advanced beyond your reach, and this will continue to the end of time" (Makhathini, Douglas Duma L.: "The Lutheran Church in Kwa-Zulu: Then and Now" i Bloch-Hoell, Nils E. (ed.): *Misjonskall og forskerglede. Festschrift til prof. Olav G. Myklebust.*, Oslo, Bergen, Tromsø 1975).

utdannelsen av evangelistene på Emmaus og nordmennene tok seg av lærerutdanningen på Umpumulo.¹⁵¹ Til sammen hadde sju prester blitt ordinert fra 1913-15.

Nå hadde det vært afrikanske prester i NMS tidligere. Allerede i 1893 hadde **Simon Ndhlela** blitt ordinert. Det er lite i kildene som tyder på at Rev. Ndhlela hadde noen annen funksjon enn en verdsatt evangelist. Så gikk det hele 20 år før de neste prestene **Jakob Nzuzza** og **Matheu Mbuyazi**, ble ordinert den 6.7.1913.¹⁵² Dette var eldre menn som i årtier hadde arbeidet som evangelister for NMS. De hadde blitt undervist på misjonsstasjonen på Eshowe. Tilsynsmannen sier i sin årsberetning for 1913 at ordinasjonen av disse to skjedde for å "bistaa os i forvaltningen av sakramenterne i de voksende menigheter". Det ansees imidlertid som et tidsskille når det i 1915 ble ordinert hele fem nye prester fra det første kull som ble uteksaminert på det felleslutherske presteseminaret på Oscarsborg. Det var svensk misjon som hadde stått for utdanningen deres, og lenger hadde ikke det lutherske samarbeide kommet enn at de norske misjonærene så seg nødt til å gi dem et ekstra tre ukers kurs på Eshowe, for at de skulle lære den norske liturgien og de kirkelige ritualer for en lokal "norsk" kirke.¹⁵³

De nye prestene bar misjonærenes håp i seg: **Petrus Lamula**, sønn av ikke-kristne foreldre, som av mora si ble sendt til misjonærene for å lære, og siden fortsatte å arbeide for NMS til misjonærenes store tilfredsstillelse. Han gikk på lærerskolen på Umpumulo og presteskolen hos svenskene på Oscarsborg, hvor han i tillegg til studiene underviste sine medstudenter i engelsk og andre sekulære fag. **Salathiel Msweli** var også sønn av ikke-kristne foreldre, men ble døpt på Eotimati som ung gutt. I likhet med Lamula hadde også Msweli lærereksamen fra Umpumulo, og hadde arbeidet som lærer på Empangeni og Ungoye misjonsstasjoner. **Elias Msomi** og **Philip Langeni** var begge sønner av kristne foreldre og oppvokst i det kristne samfunnet rundt Umpumulo. Msomi var sønn av en eldre kristen, Iniose fra Umpumulo, og hadde lærereksamen. Han hadde i flere år hatt arbeide på Etulini bistasjon ved Esinyamboti. Langeni var evangelistsønn og han hadde vært migrantarbeider i Johannesburg, hvor han også brukte sin tid som forkynner før han begynte på presteskolen. **Josaya**

¹⁵⁰ NMT 22/1914 "Stillingen i vor mission for nærværende" v/Lars Dahle.

¹⁵¹ NMT 24/1913 Tilsynsmannens beretning til konferanse for 1912.

¹⁵² NMT 19/1913 "Presteordination i Zulu".

Semes bakgrunn kjenner vi ikke så godt til, annet enn at han ble døpt av de norske misjonærene på Otimati Misjonsstasjon.¹⁵⁴

Både hovedstyret i Stavanger og Misjonærene hadde store forventninger til disse nye prestene, og så det som begynnelsen på en ny æra og innledningen til en selvstendigjøring av Zulukirken. Også de mange evangelistene som arbeidet for misjonen, noen med utdanning fra evangelistkurs, andre uten, var misjonærene meget fornøyde med, men de trengte stadig flere arbeidere til herrens vingård, ettersom innhøstingen økte på.

Ved inngangen til 1920-årene rapporterte misjonærene også om allmenn åndelig framgang:

Man merker det baade i private samtaler med de enkelte og ... i lægprædikantenes taler ..., i ordskiftet paa vore menighetsmøter og lærermøter, i den stadige og gode kirkegang, i færre skandalthistorier og tvistigheter, i større arbeidssomhet og foretagsomhet, ... i totalavholdsbevægelsens fremme,(...)i opførelsen og indredningen av nogenlunde pene hjem ... altsammen glædelige tegn paa at evangeliets aand begynder at gjennomsyre og beherske folkelivet med en før ukjent kraft.¹⁵⁵

2.7 Avslutning

NMS fikk en vanskelig start på sin misjonsvirksomhet i Zululand. Ytre sett gjorde kriger og uroligheter misjonsarbeidet vanskelig, og innad førte splittelser og konflikter også til at arbeidet gikk sent. En viktig årsak til at NMS hadde mindre framgang enn de større misjonsselskapene i Natal var at førkoloniale strukturer og kultur sto sterkere i Zululand enn i Natal. NMS' menigheter var forholdsvis små og lå i fattige jordbruksområder som ga lite overskudd til bruk i kirkelig sammenheng. Den ulike utviklingen under kolonistyret i de to områdene gjorde at Zululand ikke hadde noen afrikansk elite av småbønder og handelsmenn slik man hadde i Natal. I tillegg gjorde NMS' sene satsning på skoler og undervisning også sitt til at deres menigheter ikke fikk det samme tilskuddet av afrikanske lederskikkelser som misjoner i Natal hadde.

I Natal hadde det dannet seg en elite av kristne afrikanere med utdanning

¹⁵³ NMT 24/1915 "Zulu. Prestekurset paa Eshowe 1915" v/P.B.Dahle.

¹⁵⁴ Se la Hausse 1992:54, og NMT 24/1915.

¹⁵⁵ Leisegang, H.K. *Vor Zulumission*, Stavanger 1921a, s.13. Dette er en revidert og oppdatert utgave av Leisegang 1912.

fra misjonsskolen. Det var disse som sto bak den første politiske organiseringen av afrikanerne. Den politiske og nasjonale oppvåkning som fant sted her omkring begynnelsen av 1900-tallet spredte seg etter hvert også til Zululand, men det var ingen stor politisk organisering her før 1920. Den delen av den svarte nasjonale bevegelsen som de norske misjonærene hadde mest berøring, med var de uavhengige kirkesamfunnene, de såkalte "ethiopiske bevegelsene". Men ved inngangen til 1920-årene hadde ikke misjonærene opplevd noen stor grad av splittelser fra sine menigheter, heller ikke agitasjon fra politiske organisasjoner forstyrret deres virksomhet. Misjonærene rapporterte om rolige forhold på sine stasjoner, og en jevn vekst i menighetene samt utdanning av flere afrikanske prester ga misjonærene et optimistisk syn på framtiden.

3 Aktørene og feltet: NMS, misjonærer og misjonsfolk i Norge

3.1 Innledning

I arbeidet med organiseringen av en selvstendig Zulukirke var det tre hovedgrupper av aktører. Det var for det første NMS' ledelse i Norge, det var de norske misjonærene og det var de afrikanske ansatte og medlemmer i menighetene. Dette kapitlet tar for seg de to første gruppene: misjonsorganisasjonen og misjonærene. Misjonærene utgjør den mest sentrale gruppen aktører i arbeidet med selvstendigjøringen av Zulukirken, og derfor også den gruppen som er viet mest oppmerksomhet i dette arbeidet. Mens misjonærenes norske bakgrunn behandles i dette kapitlet, vil neste kapittel ta for seg misjonærene i forhold til det sørafrikanske samfunnet.

Ledelsen i NMS i Norge hadde øverste myndighet i alle spørsmål av betydning for strategi og organisering av misjonsarbeidet. En kort redegjørelse for NMS' bakgrunn og ledelse, samt organisasjonens kommandolinjer hører derfor med i denne historien. Men også misjonsfolket forøvrig var av betydning for misjonens utforming og aktiviteter, og inngår som en del av feltet. Det var misjonsfolket som gjennom økonomiske bidrag opprettholdt misjonen, og ved deltakelse i organisasjonen på ulike nivå utgjorde de ryggraden i NMS. De hadde krav og forventninger både til misjonærenes praksis og misjonens mål. Å undersøke den religiøse forståelsen hos misjonsfolket vil fortelle oss noe om de rammene misjonærene arbeidet innenfor. Den kulturelle bagasje misjonærene hadde med fra Norge må i stor grad forventes å komme fra dette miljøet, i alle fall når det gjelder religiøse ideal og prinsipper. Dette spilte en rolle for misjonærenes forventninger til kristne afrikanere som er tema i kapittel 5.

Forskning omkring misjonærene i forrige århundre har tegnet et bilde av den typiske misjonær som "bondesønn med ambisjoner oppover"¹. Jeg undersøker her om dette stemmer for de norske misjonærene i Sør-Afrika på 1920-tallet, eller om misjonærenes bakgrunn hadde endret seg i tråd med andre endringer i det norske samfunnet.

3.2 Organisasjonen NMS²

Misjonsarbeidet i Sør-Afrika ble styrt fra Norge. Men siden mitt hovedfokus er på misjonærene i feltet, skal jeg her nøye meg med en kort oversikt over strukturen i NMS for å klargjøre misjonens "kommandolinjer".

NMS ble startet i 1842 av en gruppe misjonsforeninger langs sørlandskysten. Året etter tok de over ansvaret for den første misjonæren, Hans Palludan Smith Schreuder,³ og i løpet av kort tid hadde misjonsforeninger over hele Norge sluttet seg til selskapet. Misjonsselskapet var helt fra starten av lekmannsbevegelse, med sterke innslag fra Haugianerne og Hernhutterne, eller brødrevennene som de ble kalt. Samtidig hadde de sterke bånd til de geistlige. De hadde støtte fra menigheter i Den Norske Kirke, og teologer var ledende i hovedstyret fra begynnelsen.⁴ På folkemunne fikk de da også tilnavnet "prestemisjonen".⁵ Selv om Haugianernes og Brødrevennernes innflytelse avtok etter hvert, sørget stadige vekkelser for at lekmannsinnslaget i misjonsselskapet forble sterkt, noe som også viste seg under striden om biskop Schreuder. Den høykirkelige Schreuder hadde presset på misjonsselskapet for

¹ Gynnild 1981.

² Det er skrevet flere små og store verker om "storebror" i norsk misjonshistorie, de fleste er skrevet av misjonens egne folk, ikke av historikere. Det største er fembindsverket *Det Norske Misjonsselskaps historie i hundre år*, som opprinnelig skulle vært utgitt i forbindelse med 100-årsjubileet i 1942, men som pga. krigen kom ut spredt over perioden 1943- 1949. Dette var også et "verk med en misjon" idet det i tillegg til å offentliggjøre misjonsselskapets aktiviteter, også skulle "vise Guds store gjerning og Hans inngripen i folkenes liv ved dette misjonsarbeidet som har vært drevet med ringe midler menneskelig sett" (Forord til bd. I). Det senere tobindsverket redigert av kirke og misjonshistoriker Torstein Jørgensen (Jørgensen 1992) er mindre fokusert på den tidlige perioden i misjonsselskapets historie, men inneholder mye informasjon om de ulike misjonsfeltene i nyere tid.

³ Schreuder var opprinnelig utsendt og underholdt av en misjonsforening i Christiania i 1842.

⁴ Birkeli m.fl. 1965-67 bd.I, s.557.

⁵ Birkeli m.fl. 1965-67 bd.III, s.730f.

å bli utnevnt som biskop for misjonsmarkene, noe han fikk gjennomført i 1866.⁶ Schreuder fikk imidlertid stadige problemer med å samarbeide med de andre utsendingene, særlig etter at et forslag om konferanseordning ble satt fram i 1867/8. Schreuder brøt i 1873 med NMS og dannet deretter "Den norske kirkes mission ved Schreuder", eller Schreudermisjonen.

Grunnstammen i NMS var lokale foreninger over hele landet som sendte delgater til en generalforsamling, som så valgte et hovedstyre bestående av ni menn fra Stavanger og omegn.⁷ Det var praktiske årsaker til denne lokaliseringen; for å kunne møtes ofte og på kort varsel måtte de bo i nærheten.⁸ Hovedstyret hadde en valgt generalsekretær (kalt sekretær før 1916) som leder, med stor personlig innflytelse i hovedstyret og på NMS' politikk. Særlig gjelder dette Lars Dahle, generalsekretær 1889-1920.⁹ Sekretæren var den som satte hovedstyret inn i de ulike sakene, og hadde dermed stor påvirkningskraft.¹⁰ Generalsekretæren var leder for alt ytre misjonsarbeid og leder for hovedstyret.¹¹ Lars Dahle blir av Nome beskrevet som en "sterkt konservativ" mann, både med hensyn til teologi, misjonsmetoder og i forhold til tidens sekulære idéstrømninger.¹² Dette satte sitt preg på Misjonsselskapets virksomhet ved at nye ideer og metoder ble forkastet til fordel for gamle prøvde synsmåter, hevder Nome. Med misjonspresten og legen Jørgen Edvin Nilsens ansettelse som generalsekretær etter Dahle i 1920, kom en ny generasjon inn i hovedstyret. Men Nilsen døde allerede i 1922 og rakk ikke å satte sitt preg på misjonsarbeidet.

⁶ Birkeli m.fl. 1965-67 bd.I, s.552 En nyansering av synet på Schreuder som høykirkelig autokrat gir Olav Guttorm Myklebust i sin Schreuderbiografi: *H.P.S. Schreuder. Kirke og misjon*, Oslo 1980.

⁷ Kvinner fikk stemmerett ved disse valgene i 1904. De ble valgbar til kretsstyret i 1916, og fikk full valgbarhet også til hovedstyret i 1939. Jørgensen 1992:80.

⁸ Se Birkeli m.fl. 1965-67 bd.I, s.580.

⁹ Generalsekretærens makt innenfor misjonsselskapets styre kommer tydelig fram i Lars Dahles selvbiografi i 3 bind: *Tilbakeblikk paa mit liv og særlig paa mit missionsliv*, Stavanger 1922-23 . Se også Nome, John: *Det Norske Misjonsselskaps historie i norsk kirkeliv: Fra syttiårene til nåtiden*, bd.2 i *Det Norske Misjonsselskaps historie i hundre år*, Stavanger 1943a, spesielt s.105.

¹⁰ Jørgensen 1992:94.

¹¹ En hjemmesekretær ledet arbeidet i Norge samt en litteraturssekretær. Dessuten var det en assisterende sekretær og kasserer.

¹² Nome 1943a:85f.

Etter Nilsens død overtok pastor Einar Amdahl som generalsekretær i 1923. Amdahl hadde vært assisterende sekretær under Dahle siden 1916 og han fortsatte som generalsekretær helt til 1957.¹³ I motsetning til sine to forgjengere hadde ikke Amdahl vært misjonær selv. De mange personskiftene kom i en vanskelig periode i NMS' historie, og Amdahl fikk et utfordrende arbeid både på det økonomiske og misjonspraktiske området.

I tillegg til generalsekretæren besto hovedstyret i 1920-åra av forstanderen for misjonsskolen og den lokale sognepresten som faste representanter. Sammenetningen ellers varierte, men man finner yrkestitler som lensmann, kontorsjef, disponent, grosserer, gårdbruker og prost blant de valgte i hovedstyret.¹⁴

Ledelsen i NMS besto av menn med utdanning utover folkeskolen, og med et høyt kunnskapsnivå innenfor sitt område. Generalsekretæren i NMS fra 1889 til 1920, Lars Dahle var aktiv på mange felt.¹⁵ Han skrev en rekke bøker om emner både fra den norske samfunnsdebatten og innenfor sitt arbeidsfelt.¹⁶ Også på det gassisk språk var han regnet som en ekspert, og skrev betydningsfulle bøker om og på gassisk. Einar Amdahl var på mange måter en mindre markant personlighet enn Lars Dahle. Men også han gir inntrykk av både allsidighet og grundighet i sitt arbeid.¹⁷

NMS var med i et nettverk av misjonsvirksomhet. Lederne deltok i ulike internasjonale misjonskonferanser som verdensmisjonskonferansen i Edinburgh 1910, Jerusalem 1928 og Washington 1925, samt ulike nordiske og tyske misjonskonferanser. Det som ble drøftet på disse konferansene angående misjonsteori og praksis, var derfor kjent og ble diskutert i NMS sentrale organer, blant annet generalforsamlinger i NMS og ble også gjenstand for debatt og artikler i Norsk Misjonstidende.

NMS hadde helt fra begynnelsen utdannet sine egne misjonærer på Misjonsskolen i Stavanger, som med større og mindre endringer har gått

¹³ Under Amdahls reise til misjonsfeltene i 1928-30 fungerte F. Bjertnes som generalsekretær.

¹⁴ Styrets sammensetning finnes i ulike nr. av *NMT* i perioden.

¹⁵ Nome kaller perioden 1889-1920 for "Dahles regime" (Nome 1943a:96-139). Litt av grunnlaget for en slik periodetittel finnes i Dahles selvbiografi (Dahle 1922-23).

¹⁶ Om Dahles forfatterskap, se Nome 1943a:87-90. Se også Dahle 1922-23.

¹⁷ Det sies om Amdahl at da han skulle sette seg inn i kristendommens forhold til kommunismen, leste han Marx samlede.

nærmest uavbrutt fram til i dag.¹⁸ I begynnelsen besto den av et toårig forberedelseskurs og et fireårig teologisk kurs. Fra 1913 ble den utvidet til treårig gymnas fulgt av et tre års teologisk studium. Denne endringen kom delvis som følge av økte muligheter for allmennutdanning i Norge, og delvis som følge av krav fra kolonimaktene i landene der misjonærene arbeidet om at de som drev skoler skulle ha god utdanning.¹⁹

3.2.1 Strukturen på misjonsfeltene

Utenfor Norge var organisasjonen ledet av årlige misjonærkonferanser på de ulike feltene. Madagaskar hadde sin, Zululand sin og Kina sin konferanse hvor alle misjonærer, også de kvinnelige misjonsarbeiderne deltok, selv om det i instruksjonen står "en broderlig konferens".²⁰ Konferansen "raadslaar og beslutter" om alle saker som "hovedstyret, tilsynsmanden eller ogsaa den enkelte missionær forlanges bragt ind under brødrenes overveielse, navnlig saadanne som ikke kan henregnes til de paa stationene forefaldne løpende foretninger, f.eks. anlæg av stationer, missionærers placering og forflytning, opførelse av kirker, skolehuse og stationsbygninger, oprettelse av særegne skoler, det almindelige skolevæsen, litterære arbeider, misligheter ved og ønskelige forandringer i missionstjeneste, missionsmarkens økonomiske forhold i det hele".²¹

Lederen for misjonærene var tilsynsmannen, valgt av og blant misjonærene på stedet for fem år i gangen. Alder og ansiennitet var avgjørende kriterier for å bli valgt, men også personlige egenskaper telte med når tilsynsmann skulle velges.²² Denne plikten å besøke, 'visitere', alle misjonsstasjoner minst en

¹⁸ Birkeli m.fl. 1965-67 bd. I s.557f. Om misjonsskolens historie se forøvrig Birkeli, Emil og Strand, T.C.: *Kallet og veien. Det norske misjonsselskaps misjonsskole 1859-1959*, Stavanger 1959.

¹⁹ Birkeli m.fl. 1965-67 bd. I, s.557f. Birkeli m.fl. 1965-67 bd. III, s.76-82.

²⁰ Det kommer fram i referatene fra konferansene at kvinner var til stede, tok del i diskusjonen og stemte over forslag. Se f.eks. konf.ref. 1926:35 hvor frk. Gilje tok ordet i en lønnsdiskusjon og sa at hun fant det underlig at "en ugift mands "behov" skal være saa meget større end en kvindes" (Mannlige misjonærer hadde større lønn enn kvinnelige). I dette referatet sies det også at frk. Gilje (og andre kvinner) har plikt til å stemme og uttale seg om sitt syn på sakene på misjonærkonferansen. Se også HA boks 815 legg 3. "Instruks og regler vedrørende missionærene i Det Norske Missionselskap 1922" for de formelle reglene for konferansen.

²¹ HA boks 815 legg 3. "Instruks og regler vedrørende missionærene i Det Norske Missionselskap 1922".

²² Se Konf.ref 1922 om uenigheter omkring valg av tilsynsmann.

gang annenhvert år, for som det het: "å trøste, opmuntre, paamine og tugte med Guds ord og gaa brødrene tilhaande med raad og veiledning".²³ Visitasberetninger ble skrevet etter slike besøk og sendt til Stavanger. De ble ikke offentliggjort, men utgjorde deler av tilsynsmannens årsberetning som ble trykket i Norsk Misjonstidende. Tilsynsmannen representerte konferansen utenom de årlige møtene, og administrerte misjonen ute, og samarbeidet med hovedstyret i Stavanger. Konferansen var underlagt hovedstyret i Stavanger i den forstand at ingen vedtak var gyldig med mindre de var godkjent av hovedstyret. Alle misjonærkonferanser sendte derfor et konferansereferat til hovedstyret, som i sin tur sendte et svarskriv tilbake til misjonærene med kommentarer, godkjenning eller forkasting av vedtakene til konferansen. Dette var ikke offentlige dokumenter, men kun til bruk internt i hovedstyret, generalforsamlingen i NMS og for misjonærene på alle feltene.

3.3 Den norske misjonen og samtiden

Misjonsorganisasjonene i Norge sto på 1920-tallet overfor utfordringer fra en ny tid, og for NMS ble det et problematisk tiår på flere måter. På noen områder henger problemene sammen med samfunnsendringer og endringer i de åndelige strømningene i folket, og jeg skal her undersøke hvordan misjonsfolket plasserte seg i denne endringsprosessen.

1920-tallet var preget av spenninger som ga seg utslag i en kultur- og livssynsdebatt som fikk følger for regjeringer og politiske partier.²⁴ Selv om det norske samfunnet ikke ble avkristnet slik enkelte fryktet, var det særlig i byene og urbane strøk vokst fram en elitekultur hvor man i individualismens og modernitetens navn tok avstand fra kirke, prester og kristendom. Dessuten

²³ HA boks 815 legg 3. "Instruks og regler vedrørende missionærene i Det Norske Missionsselskap 1922".

²⁴ Berge Furre hevder at kulturspørsmål heller enn den økonomiske krisen var aksene som striden om regjeringsmakta dreide seg om på 20-tallet: "Såleis galdt fire regjeringskriser, tre stortingsval og to folkerøystingar fyrst og fremst alkoholforbodet" (Furre, Berge: *Norsk Historie 1905-1940*, Oslo 1972, s.172). Alkoholpolitikk, kirkestrid og målsak var brennbare tema i tiden. For misjonsfolket i NMS var de to første viktige saker, mens den andre - målsaken - ikke var diskutert i NMT eller i kildematerialet forøvrig. Den første misjonær som skriver på nynorsk er Martinus Caspari Haldorsen i 1928 (fabrikkeiersønn fra Rubbestadneset, f.1902).

inneholdt arbeiderbevegelsen elementer av antikristen propaganda, og misjonsarbeidet hadde liten oppslutning blant den voksende arbeiderklassen.²⁵

3.3.1 Misjonsfolket: paradokser i det moderne?

I et samfunn som var industrialisert og modernisert i svært ujevn grad var imidlertid store deler av folket fremdeles like opptatt av de kristne verdier og normer som de hadde vært i forrige århundre. Og i de deler av landet som tradisjonelt hadde vært de sterkeste bastionene for NMS, sør-vestlandet og langs kysten i Trøndelag og Nord-Norge, der hadde misjonene sine støttespillere i arbeid. Langt ut på 1950-tallet kunne en guttunge i ei lita kystbygd sende sauene på beite i utmarka med ordene: "Ha dokk ut på misjonsmarka no!"²⁶ Noe forenklet kan man si at flertallet av misjonsvennene tilhørte den borgerlige middelklasse, men misjonen hadde også støtte i lavere samfunns- lag.²⁷ Det var viktig for NMS å holde fast på de eldre 'læserne', samtidig som de skulle prøve å fange interessen hos ungdom og nye grupper i samfunnet.²⁸

Misjonsfolket i Norge var ikke en entydig religiøs gruppe. Ofte var det overlapping av medlemskap i flere religiøse organisasjoner, og individer kunne være medlemmer av indremisjons- og ulike ytremisjonsforeninger samtidig.²⁹ Fellestrekk i det religiøse synet hos disse støttespillerne var en konservativ kristendom, noe ikke minst Lars Dahle var eksponent for.³⁰ Gjennom sine foredrag, bøker og pamfletter ble Lars Dahle en "kirkelig

²⁵ Imidlertid var det også arbeidere som gikk den andre veien og startet misjonsforeninger. Nome 1943a:69.

²⁶ Personlig beretning - NN.

²⁷ Nome 1943a:146 hevder at middelklassen var dominerende i NMS på bakgrunn av årsberetningen for 1912. Noen nærmere sosiologisk undersøkelse av misjonsfolket er så vidt vites ikke gjennomført i Norge.

²⁸ NMS satte igang en offensiv rettet mot ungdom med bl.a. ungdomsforeninger og egne magasin for barn og unge. Jørgensen 1992a:87.

²⁹ Dette skjedde på tross av en økt konkurransen om økonomiske ytelser til foreningene som jeg tidligere har vært inne på. Dette fungerte stort sett knirkefritt, folk hadde hver sine organisasjoner som de bidrog til med sine faste bidrag, mens de mer tilfeldig og i mindre grad ga til andre 'forefallende' misjonsarrangement. Imidlertid kunne det oppstå skille i enkelte bygder i Norge mellom ytre- og indremisjonsfolk, og mellom NMS og 'Sambandsfolk' der enkelte aldri deltok i møter arrangert av 'de andre' (personlig beretning NN, minner fra 1930-tallet).

³⁰ Nome 1943a:85-88.

lærefader" for store deler av misjonsfolket, hevder Nome, og beskriver hans teologiske ståsted som "til det ytterste konservativ".³¹

I *NMT* finner vi ofte at trofaste medlemmer i misjonsforeningene beskrives som enfoldig, ydmyk, iherdig, arbeidssom, nøysom, offervillig og med en absolutt tillit til Gud.³² Idealet om et inderlig gudsforhold; et alvorlig kristenliv med en klar erkjennelse av synd og skyld, hvor mennesket i seg selv er uverdigg og alt godt skyldes Guds nåde, holdes fram i de redaksjonelle artiklene så vel som i leserbrev i *NMT*. Samtidig med det indre gudsforholdet legges det stor vekt på den ytre formen, så som totalavhold, helligholdelse av søndagen, nøysomhet i det materielle og en streng seksualmoral. Det ble også etablert en avstand til det 'verdslige' samfunnet i disse tekstene i *NMT*. Verden utenfor det religiøse fellesskapet ble sett som truende, og 'verdslig' kultur ble oppfattet som en fristelse og en trussel mot et alvorlig kristenliv.

Det var ikke noe skarpt skille mellom det kristendomsidealet det konservative misjonsfolket i NMS representerte og det som indremisjonsfolket sto for.³³ Begge var vokst fram under påvirkning av 1800-tallets vekkelserbevegelser.³⁴ Fokuset på det indre, motstand mot et rutinemessig kristen- og kirkeliv så vel som motstand mot en teologi som søkte å forene tro og moderne vitenskap, var felles trekk ved de europeiske bevegelsene som la grunnen for mange protestantiske misjonsorganisasjoner.³⁵ Den pietistisk dreining tilbød et livssyn og en virkelighetsoppfatning som lovet lønn i det hinsidige for forsakelser og ofre i det dennesidige. Å følge 'den smale sti' innebar å forsake

³¹ Ibid, s.88.

³² Se ulike omtaler i *NMT*, særlig i forbindelse med dødsfall blant 'trofaste' misjonsvenner. F.eks. *NMT* 4/1924, "Minneord om Karen Dybdalsbak", en trofast misjonskvinne fra Singsås.

³³ Om indremisjon og andre kristelige former se f.eks. Oftestad, Bernt T. m.fl.: *Norsk Kirkehistorie*, Oslo 1993, s.252-255.

³⁴ Mayer, Birgit: "Modernity and Enchantment: The Image of the Devil in Popular African Christianity" i Van der Veer, Peter: *Conversion to Modernities. The Globalization of Christianity*, New York, London 1996, s. 201f, og Kalu, O.U. (ed): *The History of Christianity in West Africa*, London 1980, s.10.

³⁵ Om den moderne misjonsbevegelsens røtter se også van Rooden, Peter: "Nineteenth-Century Representations of Missionary Conversion and the Transformation of Western Christianity" i Van der Veer 1996:65-89 og Comaroff & Comaroff 1991 kap.1 og 2. En klassisk framstilling av moderne misjon er Neill, Stephen: *A History of Christian Missions*, London (1.utg.1964) 1986. Denne har også kommet på norsk i revidert utgave med norsk tillegg: Neill, Stephen m/ Pedersen, Odd K. og Myklebust, Olav G.: *Misjon i 2000 år*. Stavanger 1972.

fristelser som alkohol, teater, dans og andre typer underholdning som penger kunne kjøpe, og som ble mer og mer vanlig i industrialiseringen og urbaniseringens kjølvann.

Den nye pietismen innenfor protestantismen var en tradisjonsbasert reaksjon på det moderne materialistisk samfunnet som var under utvikling. Samtidig passet den med sitt krav til individets selvkontroll og asketisk livsførsel, godt inn i den framvoksende industrikapitalismen. Å avstå fra verdslige fornøyer og gleder ut fra en religiøs begrunnelse, gjorde det lettere å akseptere sin plass i en fattig arbeiderklasse uten utsikter til forløsning i det dennesidige. På enkelte områder framstår altså misjonærene og misjonsfolket som motstandere av moderniteten og rasjonaliteten som ble ført fram av liberale teologer, filosofer og sosialister. Men misjonsfolket kunne på samme tid være framgangsrike i moderne arbeids- og næringsliv. I de landene de kom til, ble misjonærene bærere og formidlere av moderne endringsprosesser og bidro til den globale spredningen av moderne politiske og økonomiske mønstre.³⁶ Samtidig ligger det i de norske misjonærenes advarsler mot det urbane og industrialiserte livets fristelser, et "førmoderne" romantisk syn på det gode liv, livet i harmoni med Gud og naturen (se kapittel 5.4.4). Denne paradoksale posisjonen var opphav til motsetninger i misjonærenes praksiser i forhold til de afrikanske kristne, motsetninger som vi skal se i senere kapitler var vanskelige å løse.

I 1915 hadde alle kretsene i NMS drøftet misjonens og kristendommens rolle i et norsk samfunn under endring. Fra Bodø krets het det: "Der skriges i vor tid op mod kristendommen, at den er kraftløs og avlægs ... Og disse værdier - sier kristendommens modstandere - findes kun i videnskab, kunst og kultur".³⁷ For å tilbakevise påstanden om kristendommens kraftløshet, bruker de nettopp dens moderniserende kraft - moderniserende her i betydningen av dens rolle som formidler av europeisk sivilisasjon - som misjonsarbeidet har frambrakt:

...det [ble] ... paavist, hvilken velsignelse der følger med kristendom overalt, hvor den kommer ind blandt folkene og griber hjerterne. Kristendommen har en høi civilisatorisk kraft i sig. Det ser man av modsætningene mellem det liv som et hedensk folk viser før det kristnes og efterat kristendommen faar indgang hos det. At ville erstatte kristendom med materialistisk kultur er som at gi sten for brød. At

³⁶ Mayer 1996:203.

³⁷ "Referat fra kredsmøderne i 1915" i NMT 1916 (muligens bilag til nr.6/1916).

tale om kulturens livsværdi nu, da den paa sit høidepunkt ødsler med liv og livsværdier og sparer end ikke uskyldige nationer, - at lovprise slig kulturmagt paa kristendommens bekostring, tyder paa aandelig formørkelse. Og missionsarbeidet staar under al denne elendighed som det lysende bevis paa at hvad gudløs kultur ikke magter, - det magter Kristi evangelium. ...³⁸

Man hevdet videre at der hvor "kulturen prøver at komme ind til et hedningefolk uden kristendom, der reises det aldrig op av sin elendighed. ... Men naar kultur og oplysning kommer i følge med kristendom, da blir der velsignelse derav. ..".³⁹ Misjonsarbeidet sto derfor fram som et bevis for at "kristendommen er den eneste magt som viker fornyende, omskabende og opreisende paa nationerne".⁴⁰ Peder Blessing Dahle som sitert i innledningskapitlet, legitimerte ytremisjonen med kristendommens potensiale for samfunnsendring. Han framhevet endog spredningen av "norsk aandsliv og norsk kultur" som et av misjonens stolte bidrag til verden.⁴¹ Dahles spark til "de dannede overklasser" i dette sitatet, tyder på at det ikke er deres kultur og verdier misjonærene har formidlet, men heller kulturen som deles av "de fattige bønder og fiskere" som han sier, - nemlig en pietistisk kristendom og en asketisk livsførsel.

3.3.2 Krisestemning i NMS på 1920-tallet

I årene forut for første verdenskrig hadde inntektene til selskapet vært i stadig oppgang, og det var en generell optimistisk stemning i misjonskretsene.⁴² Men i likhet med resten av Norge gikk også NMS inn i en økonomisk nedgangsperiode på 1920-tallet. Det er krise i økonomien, og krise i europeisk kulturliv.

Det var både materielle og immaterielle sider ved denne krisen, og for NMS og misjonærene i Sør-Afrika slo begge til for fullt nettopp på denne tiden. Krisen bygget seg opp etter verdenskrigen. Inflasjonen i Norge etter 1914 førte til at misjonen fikk mindre igjen for sine penger, selv om det kom mye inn i kassen. Misjonærene på feltene måtte derfor skjære kraftig ned på sine budsjetter. Etterkrigsdepresjonen førte til at det ble underskudd i

³⁸ Ibid.

³⁹ Som Simensen og Gynnild har vist, var dette et gammelt tema i den kristne verdensoppfatning og i misjonsforståelsen. Se Simensen (red.) 1984:46-51.

⁴⁰ "Referat fra kredsmoderne i 1915" i *NMT* 1916 (muligens bilag til nr.6/1916).

⁴¹ HA boks 190 legg 1. P.B.Dahle: Avskrift av innlegg i Studentersamfundets avis datert 9.1.1904.

⁴² Birkeli m.fl. 1965-67 bd. I, s.566 Se også statistikk og årsberetninger som vedlegg i *NMT*.

regnskapene for årene 1921-24, men ved å appellere til sine støttespillere klarte de i 1924 å dekke underskuddet. Men den økonomiske nedgangen for NMS varte helt til omkring 1937, skriver Nome.⁴³

Det kunne se ut til at misjonens grep om de store lag av folket var i ferd med å løsne. Spesielt kvinneforeningen erfarte at den gamle garden av trofaste arbeidere holdt på å gå trøtt.⁴⁴ Selv om folk møtte sterkt opp på møtene når det var besøk av hjemvendte misjonær, ga den jevne misjonsinteressen grunn til bekymring. Nedgangen i rekrutteringen til misjonsforeningen gjaldt både for menn og kvinner, og noe av forklaringen er at misjonen fikk konkurranse av andre organisasjoner både av religiøs og sekulær art. Tidligere hadde det bare vært "hedningemisjonen", men utover på 1920-tallet kom nye organisasjoner og foreninger til som tilbød samling om andre gode formål." Jeg kan ikke se det anderledes enn at vi holder på å akterutseiles," skrev en bekymret emissær til hovedstyret i 1929: "Hedningemissionen" som før hadde vakt almen interesse, ble mer og mer et anliggende for bare en del av de kristne.⁴⁵ Den synkende interessen for misjonen kom samtidig med den problematiske valutasituasjonen og gjorde forholdene usikre for misjonærene på misjonsfeltene. NMS involvering på to nye områder på begynnelsen av 1920, Buddistmisjonen og Sudanmisjonen, førte til ytterligere belastning av økonomien.⁴⁶

For misjonen i Sør-Afrika førte den økonomiske nedgangen til stagnasjon. Ingen nye misjonsstasjoner ble etablert og antallet misjonærer holdt seg jevnt omkring tretti. Den vanskelige økonomiske situasjonen var også en av grunnene til at hovedstyret i NMS ønsket fortløpende i selvstendigjøringen av Zulukirken.⁴⁷

Men det var ikke bare økonomisk at forholdene her hjemme hadde betydning for misjonærene. Også den åndelige tilstand i Norge spilte en rolle:

Kirken er misjonærenes åndelige hjem, og den er for deres kristenliv av samme betydning som hjemmet for os mennesker i almindelighet. Den aand som finnes i hjemmet blir bestemmende for barnets aand. Likedan tør vi vel ogsaa si at de vordende missionærer har sit troesliv fra menigheten i vort land og at den form og

⁴³ Nome 1943:146.

⁴⁴ HA boks 848A legg 1. Brev fra Andrea Ofstad til hovedstyret (n.d.) 1929.

⁴⁵ Ibid. Brev fra T.Nome til hovedstyret. (n.d.) 1929.

⁴⁶ Nome 1943:164-169.

⁴⁷ Se spesielt SK 1927:9. Om økonomi og selvstendighet se kapittel 7.

kraft kristenlivet har inden denne, blir bestemmende for missionærene.⁴⁸

Dette skrev Amdahl i et rundskriv til kretsforsamlingene i NMS i 1923. Ikke bare var moderkirkens ånd bestemmende for misjonærene under deres utdanning, men også når han/hun senere kom på de foreskrevne besøkene til hjemlandet, var det viktig at de kunne få den riktige åndelige fornyelse og hvile. "Den aandelige hvile og fornyelse som han her finder, er av minst likesaa stor betydning for hans missionsarbeide som den legemlige rekreationen han erfarer. ... Han vil i menigheten kunne finde trøst, styrkelse, oppmuntring og veiledning for sit kristenliv, der vil være av megen betydning for hans indre liv og for hans arbeide".⁴⁹ Derfor var det av største betydning at den åndelige tilstand her hjemme var slik at misjonæren kunne få den riktige oppmuntring og inspirasjon. I så måte var også 1920-tallet en krisetid, og generalsekretæren beskrev perioden som "tunge år" i åndelig henseende.⁵⁰

3.3.3 "Læsere" vs liberalere

Det pietistiske idealet ble i Norge utfordret av nye religiøse trender på 1920-tallet, gjennom framgangen for den liberale kristendommen. Konservative i de norske misjonskretsene så dette som et skremmende tegn på avkristning og sekularisering av samfunnet. Under kirkestriden i første del av dette århundret holdt NMS avstand til de radikale liberalistene fra universitet og stadfestet seg som en organisasjon for konservative kirkefolk med sterke bånd til de konservative prester.⁵¹ Denne rammen måtte også misjonærene holde seg innenfor. Rykter om enkelte misjonærers liberale holdninger og meninger oppsto fra tid til annen, og man fryktet at slike rykter kunne virke til at den gamle garden i misjonsforeningene mistet tiltroen til selskapet, noe som kunne skade selskapets økonomi.⁵² For å trygge misjonærenes teologiske standpunkt mente enkelte kretser at de burde utdannes ved menighetsfakultetet, som hadde blitt

⁴⁸ NMT 9-10/1923 "Rundskrivelse til kretsforsamlingene 1923".

⁴⁹ Ibid.

⁵⁰ Birkeli m.fl. 1965-67 bd. I, s.568.

⁵¹ En oversiktlig framstilling av kirkestriden finnes i Oftestad m.fl. 1993, særlig sidene 225-263. En mer grundig framstilling som gir et godt inntrykk av den omforming kristennorge var i på denne tiden, er Wisløff, Carl Fr.: *Norsk Kirkehistorie*, bd. III, Oslo 1971, særlig fra side 148 og framover.

⁵² HA boks 848 legg 1. Brev fra Hodneland til hovedstyret 29.10.28.

opprettet i 1908 som en protest mot tidens liberale teologi.⁵³ Flere av de omreisende emissærene uttrykte at misjonsfolket var mistenksomme overfor NMS' posisjon i kirkestriden: "Somme steder i Skiens kreds tror de vi er liberale alle i Selskabet".⁵⁴ Enkelte rådet unge misjonærer og elever ved misjonsskolen til å være forsiktige med å komme med avvikende meninger.⁵⁵ NMS skrev i 1920 under på en protest til "statsmyndighetene" mot at den liberale teologien hadde fått stadig større plass i den norske kirken etter at den liberale teologen Johs. Ording ble utnevnt til professor ved det Teologiske Fakultet i Oslo i 1906.⁵⁶ I *NMT* var det også flere innlegg, både redaksjonelt stoff og leserbrev, imot reformkristendom. I 1920 sendte hovedstyret ut et rundskriv hvor man "paa det bestemteste fraraadet at der indvælges i vor missions ledende stillinger herhjemme ... nogen som man ikke har grund til at tro staar paa skriftens og vore bekjendelsers gode gamle grund".⁵⁷

Striden mellom de to fraksjonene var ikke et særnorsk fenomen. På den internasjonale misjonskonferansen i Washington i 1925, hvor også NMS var representert, ble det ikke åpnet for muligheter til diskusjon og meningsytringer etter innleggene, med den begrunnelse at "det lett kunde føre til en mindre opbyggelig meningsutveksling mellem de konservative og liberale elementer som var repræsenteret".⁵⁸

I NMS kom det til åpen konfrontasjon mellom liberale og konservative i en sak om Buddhistmisjonen. NMS hadde sammen med andre misjonsorganisasjoner startet arbeid blant buddhister i Kina, ledet av Karl Ludvig Reichelt. Reichelt viste seg imidlertid som en liberaler som i sitt misjonsarbeid søkte å forene det kristne budskapet med buddhistiske skrifter, ritualer og tankesystemer. Dette vakte sterk motstand NMS, og bruddet var et faktum i 1926. NMS ville ikke gi den liberale retningen "med dens fornegtelse av væsentlige ledd i vor kristne tro", legitimitet gjennom et videre samarbeid med Reichelt og hans misjon.⁵⁹

⁵³ Ibid. Brev fra Johan Gotteberg [ansatt i NMS i Norge] til misjonsledelsen i Stavanger, 1928.

⁵⁴ Ibid. Brev til hovedstyret fra Homme 13.12.28. Her går det også fram at årsaken til skepsisen i Skien var at man der hadde hatt en representant i kretsledelsen som tilhørte de liberale.

⁵⁵ Ibid. Brev fra Hodneland til hovedstyret 29.10.28.

⁵⁶ Referert i *NMT* nr.6 1920.

⁵⁷ Referert i *Nome* 1943a:166.

⁵⁸ Referert i *NMT* nr.15/16 1925.

⁵⁹ Kommentar i *Luthersk Kirketidende* 1929, s.359, sitert i *Nome* 1943a:166.

Flere artikler i *NMT* på midten av 1920-tallet tok opp kommunismens trussel mot kristendommen og misjonen, både i Kina og Sovjet-Russland.⁶⁰ Også i Norge ble 'bolsjevismens' nærvær oppfattet som truende. En innsender i *NMT* i 1925 bekymret seg over tilstanden i de høyere skoler hvor "moderne litteratur, og mere eller mindre bolsjevikisk farvede talsmend for 'den nye kjønsmoral' bringer ind sin ideer" og leder de unge på avveier. Ibsens "Et dukkehjem" ble spesielt trukket fram i den sammenheng.⁶¹

Alt dette; økonomisk krise, kirkestrid, sekularisering, liberalisme og kommunisme, utgjorde en del av rammene for NMS' politikk også på det sørafrikanske misjonsfeltet.

3.4 Misjonærene

Fra en beskrivelse av den norske konteksten som NMS virket i, skal vi dreie fokus til misjonærene som var aktive på misjonsfeltet i Sør-Afrika på 1920-tallet. En detaljert oversikt over de enkelte misjonærene som var aktive i perioden finnes i vedlegg 1.

Misjonæren har vært en omstridt og omskrevet person i norsk historie. Bildet av "misjonæren" i folks bevissthet varierer fra den kyniske kulturelle og politiske imperialisten til den uselviske, opphøyde helten som ofrer alt for det folket han arbeider blant.

Vidar Gynnilds undersøkelse av bakgrunnen til studentene ved misjonshøgskolen i Stavanger i det 19. århundre, viser at de fleste kom fra "små kår" i rurale strøk av sør-vestlandet.⁶² Det var i stor grad (60%) bonde- og småbruker-sønner som ved misjonsskolen i Stavanger startet en ny tilværelse. "De fleste utgjør en mellomgruppe sosialt, som er underveis - oppover i samfunnet" skriver Gynnild.⁶³ Han stadfester med dette misjonskritikeren Kielland som i 1890 skrev at misjonsskolen var et tilbud for de unge gutter fra landet uten utsikter til noe annet enn å tjene som drenger, husmenn, dagarbeider eller dårlig betalte skolelærere. Misjonsskolens "6 eller 4 års stille lykke" var iflg.

⁶⁰ *NMT* 15-16/1925: "Forholdene i Kina", og *NMT* 17/1925 "Den Anti-utenlandske og anti-kristelige bevægelse i Kina".

⁶¹ *NMT* 35/1925 "Et sørgelig kulturtegn".

⁶² Gynnild 1981:133 og s.28 og Simensen, Jarle og Gynnild, Vidar: "Norske misjonærer på 1800-tallet: mentalitet, sosial profil og foreningsbakgrunn" i Simensen (red.) 1984.

⁶³ Gynnild 1981:134.

Kielland også en "bekvem" snarvei til "det, som for bondeguttens fantasi står som toppunktet av jordisk velbefinnende og sikkerhet for det hinsides: kappe og krave".⁶⁴ I tillegg til å kritisere misjonen uttrykker Kielland her også motsetningen mellom prester med utdannelse fra universitet og de fra misjonsskolen. "Aldri ser man høytbegavede og velstillede ynglinger med den teologiske utdannelse attrå for seg misjonærenes høye kall" skriver Kielland,⁶⁵ og tar feil, for det var alltid noen misjonærer som var utdannet ved universitetet. I perioden 1843-97 var det opptatt 94 elever ved misjonsskolen.⁶⁶ Fra 1843-1904 ble i tillegg 17 teologer fra universitetet utsendt fra NMS. Disse hadde en annen sosial bakgrunn enn "bondestudenten" i Stavanger, idet flertallet av de universitetsutdannede var sønner av embetsmenn.⁶⁷

De misjonærene som reiste til Sør-Afrika i perioden 1920-30 hadde en noe mer sammensatt bakgrunn. Noen av disse misjonærene tilhørte denne "gamle garden" som Gynnild har undersøkt, med utdannelse fra siste halvdel av 1800-tallet. Men etter hvert hadde yngre folk med en annen bakgrunnen kommet til misjonsmarkene. Rekrutteringen var ikke lenger størst blant bondesønner, og heller ikke geografisk var tyngdepunktet det samme. Dessuten var andelen av misjonærer med utdannelse fra Universitetet eller Menighetsfakultetet nå større enn i perioden før 1904. Jeg kommer tilbake til en drøfting av årsakene til disse endringene etter en gjennomgang av bakgrunnsstoffet for de misjonærene som var aktive i perioden 1920-30 i Sør-Afrika.

3.4.1 Mennene

I perioden 1920-30 arbeidet i alt 49 kvinner og menn for NMS i Sør-Afrika. Av disse var 19 mannlige misjonærer (misjonsprester), 19 misjonærhustruer og 11 enslige kvinnelige misjonærer, eller "misjonsarbeidere" som de også ble kalt.⁶⁸

15 av de mannlige og fem av de kvinnelige misjonærene hadde arbeidet der før 1920, seks kvinner og fire menn ble nyansatt som misjonærer i løpet av 1920-åra, og fem hustruer kom nye til misjonsstasjonene i perioden. Til

⁶⁴ Kielland, A.: "Mennesker og dyr" i *Samlede verker*, Bind III, Oslo (1.utg.1891) 1961, s.413f.

⁶⁵ Ibid s. 412.

⁶⁶ Gynnild 1981:26. Hvor mange av disse som virkelig ble utsendt til misjonsmarkene sier Gynnild ikke noe om.

⁶⁷ Ibid s.63.

⁶⁸ Av disse var en kvinne og en mann pensjonister, bosatt i Sør-Afrika, som trådte til i perioder hvor det var vanskelig å skaffe hjelp. (Sven Eriksen og Berta Knudsen).

sammen ni misjonærer sluttet i tjenesten i løpet av perioden. Av disse reiste fire hjem til Norge, en døde av sykdom under tjenestetiden, en sluttet på grunn av ekteskap mens de tre resterende ble boende i Sør-Afrika som pensjonister eller i annet arbeid.

De mannlige ansatte i NMS' tjeneste ble titulert misjonærer eller også misjonsprester. I andre perioder hadde det vært ansatt mannlige arbeidere som ikke var ordinert, disse ble kalt misjonsarbeider, lærerere eller arbeidere. I perioden vi behandler her var det imidlertid ingen slike ansatte i sørafrikamisjonen.

På misjonsfeltet var arbeidsdelingen klar, misjonspresten var en mann som i likhet med prester hjemme i Norge tok seg av arbeide med menigheten og all kontakt med myndigheter. De drev evangeliseringsarbeid, inspiserte skolearbeid, besøkte utestasjonene og kontrollerte alle de afrikanske ansattes arbeid.

Av de 19 mannlige misjonærene på feltet var 13 utdannet ved misjonskolen i Stavanger, fire var cand.teol. enten fra Menighetsfakultetet eller Universitetet. I tillegg var to utdannet og ordinert som misjonsprester av NMS' egne misjonærer på feltet. Åtte av misjonærene hadde dessuten annen utdanning av praktisk art i tillegg, noe som kom godt med på en misjonsstasjon hvor alt fra husbygging til veianlegg og jordbruk i perioder hørte inn under en misjonærs arbeidsoppgaver.

Sju av de mannlige misjonærene i perioden var selv sønner av misjonærer, og var mer eller mindre født og oppvokst på misjonsstasjonene i Sør-Afrika. To andre var sønner av nordmenn som hadde emigrert til Sør-Afrika på 1880-tallet, og for disse oppgis "agronomfarmer" og "gullsmed" som fars yrke. Bare to av NMS misjonærer i denne perioden var bondesønner, og én misjonær var husmannssønn. Ellers var det flere håndverkere, noen handelsmenn, en skipsfører og en fabrikkeier blant fedrene til misjonærene.

3.4.2 Kvinnelige misjonærer og misjonærhustruer

Både de kvinnelige misjonærene og misjonærhustruene gjorde en viktig innsats i misjonsarbeidet, men de hadde liten innvirkning på planlegging og strategivalg. Alt som hadde med menighetenes organisering og kirkebygging ble ansett for å være misjonsprestens domene. Kvinnene var heller ikke ansatt i NMS for å forkynne, men for å drive opplæring; de var lærere i videregående/yrkesskoler, de var sykepleiere og jordmødre og de bestyrte barne- og pike-

hjem som misjonen drev. Til misjonærhustruene stilte NMS ingen krav om arbeidsinnsats, og de hadde ikke stemmerett i de årlige misjonærkonferansene.

Antallet kvinnelige misjonærer var på vei oppover på de fleste misjonsfeltet i denne perioden. Det skyldes at misjonen var i en konsolideringsfase, der pionertidens evangelisering var over og aktiviteter som var mer passende for kvinner, som helsestell, diakoni, og bygging av kristne institusjoner i menighetene ble stadig viktigere. Men i den vanskelige økonomiske tiden på 1920-tallet ser vi av konferansereferatene at kvinner kunne foretrekkes på grunn av at det ble billigere for misjonen. På konferansen i 1923 foreslås det å erstatte mannlige misjonærer med kvinnelige "missionsdamer". De enslige mennene på misjonsfeltet hadde nesten dobbelt lønn i forhold til de enslige kvinnene.⁶⁹ Peter Strømme mente man kunne få minst like mye igjen for en slik arbeider som "ser det som sit kald, sin livsoppgave at organisere menigheten i grupper...".⁷⁰ Hovedstyret understreker at "de mandlige, hvite arbeidere maa bli færre" både av hensyn til selskapets økonomi og til Zulukirkens framtid.⁷¹ Imidlertid var det uenighet blant misjonærene om hvorvidt en kvinne kunne gjøre jobben, særlig ble det av motstanderne lagt vekt på at en kvinne vanskelig kunne bo alene på en misjonsstasjon (alene i betydningen uten andre hvite). Det betones imidlertid sterkt fra en av de enslige kvinnene at selv om hun hadde møtt stor skepsis da hun kom som enslig arbeider, hadde hun aldri vært utsatt for noe ubehageligheter fra de svarte i nabolaget.⁷² Det er ikke bare kvinnene selv som forsvarer sin posisjon. Strømme hevder at de som ikke vil

⁶⁹ Grunnlønn for misjonærer var i 1925: ugifte menn £140, gifte menn £170, ugifte kvinner £80. Se konf.ref.1925.

⁷⁰ Fordeler og ulemper med kvinner i misjonsarbeidet ble diskutert i forbindelse med nedskjæringen av budsjettene på 20-tallet. Konf.ref. 1923:25-33 og konf.ref.1925:28.

⁷¹ SK 1924:5.

⁷² Konf.ref. 1923:25-33. Det synes som om hun mener skepsisen kom fra de andre misjonærene, ikke fra afrikanerne. Frykten for hvite kvinners sikkerhet i Sør-Afrika var spesielt sterk i tiden 1903-14, etter enkelte reelle og flere påståtte voldtekter av hvite kvinner begått av svarte menn. "The Black Peril" førte blant annet til at svarte kvinner erstattet svarte menn som hustjener for de hvite. Om frykten for overgrep på hvite kvinner fra svarte menn se Swaisland, Cecillie: *Servants and Gentlewomen to the Golden Land. The emigration of Single women from Britain to Southern Africa 1920-1939*, Oxford, Providence 1993, s.94f og 105f.

ha en kvinnelig legemisjonær, må være minst 40 år etter sin tid dersom de tror at kvinner ikke gjør arbeidet like godt som menn.⁷³

Mens det var sju misjonærsønner blant de mannlige misjonærene, finner vi ingen misjonærdøtre blant de kvinnelige arbeiderne, men to av dem kom fra norske settlerfamilier i Sør-Afrika. Av de det finnes opplysninger om, oppgir bare to fars yrke som bonde/gårdbruker. Bakgrunnen til de andre er svært mangfoldig, men de ut fra fars yrke plasseres i middelklassen med fedre som var bankkasserer, tolloppsynsmann, lærer og en prost. Når det gjelder utdanning hadde de kvinnelige arbeiderne en mer variert bakgrunn enn de mannlige. Fire av kvinnene hadde gått på Misjonsskolen for kvinner (MFK). MFK var et toårig kurs som ble startet i Oslo i 1901, hvor opptakskravene var yrkesutdanning av en eller annen form.⁷⁴ Kursene inneholdt både praktisk og teoretisk opplæring, og oppfylte et behov hos kvinner som tidligere hadde reist ut uten noe som helst opplæring i misjonsgjerningen. Andre yrker som var representert blant kvinnene var jordmødre, sykepleiere og lærere. I tillegg hadde de ofte handelsskole, husmorskole, industriskole eller annet.

Heller ikke alle misjonærhustruene kom fra Norge. Fire av de nitten var født og/eller oppvokst i Sør-Afrika, tre av dem var misjonærdøtre og den fjerde kom fra det norske settlermiljøet som fostret mange misjonærer og misjonærhustreuer. Også en av de som kom fra Norge hadde en svært nær tilknytning til misjonen gjennom sin far som hadde vært kaptein på misjonsbåten "Elieser" som fraktet misjonærer til og fra feltene.⁷⁵

⁷³ Diskusjonen om legemisjonær er bl.a. referert i konf.ref. 1925:28 Strømmes uttalelse var et forsvar for frk. Moe som hadde kritisert ordføreren, tilsynsmann L.M. Titlestad, som hadde uttalt at "en kvindelig læge ikke kunde hævde sig og sin stilling som en mand" Moe mente imidlertid også at kvinnes rolle var et substitutt for mannens: "Hvis vi ikke kunde faa en mandlig læge, saa maatte vi være glad til at faa en kvindelig".

⁷⁴ MFK var i begynnelsen for løst organisert til å ha betegnelsen skole, først etter 1920 blir den mer strukturert og får egen bygning. Se Jørgensen 1992a:90. Drivkraften bak opprettelsen og driften av MFK var Bolette Gjør, som ved siden av Gustava Kielland, kan kalles misjonskvinneforeningenes "mor" i Norge. Etter hennes død i 1909 overtok Henny Dons, også hun en ruvende kvinneskikkelse i norsk misjonshistorie. Om norske kvinners aktivitet innenfor misjonen se Naustvoll 1998, Tjelle 1990, Voll (udatert) og Mellemsether 1995.

⁷⁵ S/S Elieser var eid av NMS og seilte mellom Norge og Afrika med misjonærer fra 1865-1881. Deretter overtok S/S Paulus fram til 1893. Båtene brukte opptil 4 måneder på turen. Etter 1893 reiste misjonærene med ordinære passasjerskip. Se Birkeli m.fl. 1965-67 bd. II s.794ff, og bd. III s.435ff.

3.5 En ny type misjonærer

De mannlige misjonærene i Sør-Afrika på 1920-tallet framstår som en annen type i forhold til tidligere tiders misjonærer. Når det gjelder kvinnenes bakgrunn finnes det ikke tidligere forskning å sammenligne med. For mennene ser vi imidlertid som påpekt ovenfor, en markant forskjell fra 1800-tallets store "bondedominans" som Gynnilds undersøkelse viste. 1920-tallets misjonær hadde også generelt bedre utdannelse enn generasjonene før.⁷⁶ Den typiske misjonæren var en mann fra middelklassen, og det er vanskelig å se hvordan en dårlig betalt stilling som misjonær skulle bety noen vei oppover i det sosiale hierarkiet for disse.

Endringene i misjonærenes bakgrunn henger sammen med den generelle utviklingen av utdanningen i det norske samfunnet, noe som også speiler seg i strukturen på misjonsskolen. Utdanning utover folkeskolen var ikke lenger forbeholdt noen få fra de øverste lag i samfunnet, men flere grupper, også bondesønner fikk muligheten til å studere. Så når befolkningen som helhet fikk mer utdannelse er det naturlig at dette også speiles i misjonærflokken. Økte utdanningsmuligheter kan også forklare at det ble færre bondesønner på misjonsskolen. Også bondesønner fikk andre tilbud til mobilitet enn misjonsskolen, og kanskje ble misjonskarrieren ikke lenger sett som en vei oppover for bondesønnene i Norge.

Imidlertid er det materiale jeg her har diskutert for Sør-Afrika ikke typisk for alle misjonsmarkene. Materiale fra Kina og Madagaskar viser en betydelig større andel misjonærer med bondebakgrunn enn det jeg har fra Sør-Afrika. Av de 111 aktive⁷⁷ misjonærene på Madagaskar i samme periode hadde 43 bondebakgrunn. I Kina, hvor NMS hadde vært aktiv siden 1902, var det 51 aktive og av disse var 16 fra bondefamilier.⁷⁸ Det ser derfor ut til at det er

⁷⁶ I motsetning til Gynnild som har undersøkt alle som studerte ved misjonsskolen har jeg bare sett på de som faktisk ble sendt ut. Tilgjengelige opplysninger om utsendte misjonærer i Gynnilds periode, viser imidlertid samme tendens som det hans undersøkelse viser for studentene.

⁷⁷ Misjonærhustruer ikke med i begrepet "aktive".

⁷⁸ Tallene for Kina og Madagaskar er basert på opplysninger i Birkeli m.fl. 1965-67, og Meling, G. Andr. og Kjøllesdal, Maria (red.): *Guds Høstfolk. Det Norske Misjonsselskaps misjonærer 1842-1977*, Stavanger 1977. Imidlertid mangler svært mange opplysninger om bakgrunn, spesielt for de som reiste til Kina.

rekrutteringen til sørafrikamisjonen som har en særegen utvikling, ikke til misjonen som sådan.

Hovedårsaken til den spesielle situasjonen i det sørafrikanske misjonsfeltet, kan knyttes til et annet særtrekk i disse misjonærenes bakgrunn. I mye større grad enn det som var vanlig blant misjonærene som ble sendt til Madagaskar eller Kina, var misjonærene i Sør-Afrika født og oppvokst i norske settler/misjonærfamilier i landet.

Av de 30 aktive misjonærene i perioden 1920-30, var 11 født og/eller oppvokst i misjons- eller settlermiljøet i der. To av misjonærene hadde kommet til Sør-Afrika som settlere, før de ble misjonærer for NMS.⁷⁹ I tillegg kom tre av hustruene også fra det miljøet. En misjonær var sogar tredje generasjon misjonær (Karl Titlestad). Spesielt for sørafrikamisjonærene var det også at etter aktiv misjonsinnsats forble storparten av misjonærene boende i landet. Av alle de 39 som var i arbeid i perioden 1920-30, bosatte hele 26 seg i Sør-Afrika etter endt tjeneste.⁸⁰ Verken i Kina eller Madagaskar kan man se en lignende utvikling. I Kina fantes det ingen misjonærer med settler- eller misjonærbakgrunn. Kina var ingen koloni, og så vidt vites var det heller dårlig med norske innbyggere i landet som kunne avgi misjonærer. På grunn av den politiske situasjonen var det heller ikke naturlig at noen av misjonærene bosatte seg der etter endt tjenestetid. Dessuten hadde NMS bare vært i aktivitet der siden 1902, så det var færre misjonærfamilier å rekruttere fra. I den franske kolonien Madagaskar var det noen norske settlere som hadde bosatt seg på slutten av 1800-tallet. En enslig kvinnelig misjonær var da også datter av en norsk madagaskarsettler.⁸¹ NMS hadde startet på Madagaskar i 1869 og det hadde blitt det største satsningsområdet med hele 111 aktive i perioden 1920-30. Av disse var bare tre barn av misjonærer. Heller ingen av misjonærene bosatte seg på Madagaskar etter endt tjeneste, men mange døde

⁷⁹ Dette gjelder brødrene Laurits og Otto Aadnesgaard som kom til Sør-Afrika henholdsvis i 1900 og 1897. Begge arbeidet som snekkere i Durban fram til de begynte på misjonsskolen.

⁸⁰ En misjonær døde i Sør-Afrika, og hans enke reiste hjem til Norge.

⁸¹ Frk .Emma Andersen, født på Madagaskar 1892. Se Birkeli m.fl. 1965-67, bd.I. Det var ikke mange norske settlere på Madagaskar. I 1879 emigrerte noen norske familier (den såkalte Deboraekspedisjonen) til Madagaskar, men de fleste havnet i Natal. Om Deboraekspedisjonen se Halland, Halland og Kjønstad: *Norsk nybyggerliv i Natal : festskrift i anledning de norske settlers 50-aarsjubileum i Marburg : 29de august 1882 - 29de august 1932*, Port Shepstone 1932. Om madagaskarsettlerne: Falck, Kjell: "Norsk handel, sjøfart og kolonisationen på Madagaskar 1865-1880", i *Sjøfartshistorisk årbok 1965*, s.95-141.

der i løpet av tjenestetiden. Denne delen av misjonærenes bakgrunn blir tema i neste kapittel.

3.6 Avslutning

Den økonomiske krisen som NMS var i på 1920-tallet medførte at de måtte skjære ned på sine utgifter. Ledelsen i Norge ønsket å redusere antall misjonærer i Sør-Afrika, og de stilte sterkere krav om økte økonomiske bidrag fra de afrikanske medlemmene i kirken. Dette berørte selvstendigjøringsprosessen i Zulukirken og var en viktig årsak til at denne prosessen ble så sentral nettopp på 1920-tallet.

Et annet sentralt element i kirkebyggingen var den religiøse utviklingen av menighetene. De mål som ble satt for afrikanske kristne på det åndelige området må forventes å være influert av det norske misjonsfolkets religiøse ståsted. Vi har sett hvordan misjonsselskapet var preget av en bibeltro, konservativ kristendomsform, noe som kan gi et bilde av det ideal misjonen ønsket for sine kristne i Sør-Afrika. En religiøs utvikling i denne retningen utgjorde den åndelige delen av selvstendigjøring av Zulukirken, noe jeg kommer tilbake til i kapittel 5.

Misjonærene i Sør-Afrika hadde i en spesiell sammensetning både i forhold til misjonærene i generasjonen før og i forhold til misjonærer på andre felter. De hadde overveiende mer utdannelse og var ikke dominert av folk med bakgrunn i bondestanden. Noe av grunnen til dette er en generell samfunnsutvikling i Norge, men hovedårsaken var at mange sørafrikamisjonærer ikke var født og oppvokst i Norge, men kom fra misjons- og settlermiljøet i Sør-Afrika.

4 Aktørene og feltet: Misjonærene og settlersamfunnet i Sør-Afrika

4.1 Innledning

På grunn av denne store andelen "sørafrikanske" misjonærer i perioden er det ikke nok å se på sosiokulturelle sammenhenger misjonærene sto i Norge for å finne faktorer som kan ha påvirket deres praksiser og holdninger i arbeidet med Zulukirken. Alle de norske misjonærene, enten de kom nye fra Norge eller de var født i Sør-Afrika, hadde nære sosiale forbindelser til det hvite settlermiljøet i landet. Spesielt viktig ble naturlig nok det norske innvandrer-miljøet i Natal og Zululand, og jeg skal her undersøke hvordan dette nettverket ble brukt av misjonærene som privatpersoner, og i relasjon til misjonsarbeidet.

4.2 Nordmenn i Sør-Afrika

I 1918 var det 1351 personer, 888 menn og 463 kvinner bosatt i Sør-Afrika som hadde innvandret fra Norge.¹ Disse utgjorde bare 0,1 % av unionens europeiske befolkning. Imidlertid var nesten halvparten av alle norske bosatt i Natal, hvor de utgjorde en større del av den europeiske befolkningen. I 1921 var det 719 norskfødte i Natal, de fleste bosatt i Durban.

Misjonsassistenter, misjonærer og deres etterkommere utgjorde noen av de første norske bosetterne i Natal. I tillegg var det enkeltindivider, ofte sjømenn, som på eget initiativ valgte å bosette seg i Sør-Afrika. Den første samlede gruppen nordmenn som kom til Sør-Afrika, besto av åtte familier og flere

¹ Folketelling 1918 sitert i *Fram* nr. 84, april 1921.

enslige immigranter som var med i "Deboraekspedisjonen" fra Bergen i 1879.² Den største organiserte innvandringen fra Norge hit var imidlertid Marburg-settlerne. 230 driftige nordmenn, de fleste sunnmøringer, fikk i 1882 tildelt jord av Natalmyndighetene og dro fra det karrige Vestlandet og la grunnlaget for en forholdsvis vellykket "norsk stamme" i Marburg sør for Durban.³ Initiativet til denne emigrasjonen kom opprinnelig fra Nils Landmark, tidligere kaptein på NMS' misjonsskip *Elieser*. En betingelse for å være med på prosjektet var at de var edruelege, kristne og arbeidssomme mennesker, og "hos de fleste som hadde et religiøst alvor" var utvandringen delvis motivert ut fra et ønske om "å bringe hedningene evangeliet".⁴

De norske immigrantene ble stort sett godt mottatt i Sør-Afrika. Misjonærsønnen Peter H. Rodseth formidler i sine memoarer sin oppfatning av det norske immigrant-miljøet slik: "Many of the children and grandchildren of these hardy, hard-working Christian and honest people have made a great contribution towards building South Africa. They have become true and loyal citizens of our country."⁵ Og under overskriften "They became South Africans" nevner Rodseth noen av de som hadde satt sitt preg på Natals historie mer enn andre: Det er General Bru-de-Vold,⁶ Andreassen, Bjørseth,

² Informasjon om Deboraekspedisjonen finnes også på Internett: <http://www.geocities.com/Athens/Agora/6277/DeboraStory.html>. Jeg takker arkivaren i NMS, Nils Kristian Høimyr, for denne informasjonen.

³ Hale 1986, Halland m.fl. 1932.

⁴ Landmark, sitert i Hale 1986:234. Rødseth forteller at Landmark var den som foreslo utvandring til Natal for hans far (Rødseth 1941 i Hernæs' kildesamling). Se også Halland m.fl. 1932.

⁵ Rodseth, Peder H.: *Missionstation to Mayor's parlour, An Autobiography*, 1980, s.12.

⁶ En omskriving av etternavnet Brudevold, opprinnelig fra Trondheim men oppvokst i Ørsta. Han kom til Sør-Afrika i 1862, hvor han hadde sukker- og kaffeplantasjer, samt farmen "Eidsvold" ved Umzimkulu. Han var ansatt av myndighetene til å ta imot og tilrettelegge forholdene for Marburgsettlene. Han opprettet i 1883 et militærkorps, Umzimkulu Mounted Rifles blant settlerne. Flere av disse deltok også i boerkrigen på britenes side og i kolonistyrkene som slo ned Bambathaopprøret. Under Bambatha opprøret var Brudevold øverstkommanderende for hele forsvarstyrken i Natal (Halland m.fl. 1932:60-67). *The Natal Who's Who*, 1906, sier følgende om Brudevold:

"Bru-de-Wold, Hilmer Theodore, CMG, VD, JP Alexandra and Alfred counties. 1. supervisor of mines 1888, Dist.adjt. volunteer dept. 1895. Ex-magistrate. Lower Umzimkulu div; Zulu war 1878-1879; Anglo-boer war 1899-1902 Member of colonial defence commission 1902. Col. Commanding militia, native rebellion 1906".

Nerø, Brauteseth, Halland, Kjønstad, Kvalsvig, Rødseth. To av disse er misjonærnavn: Nerø og Rødseth.⁷

Heller ikke i *Fram*, de norske immigrantenes tidsskrift i Durban, stilte nordmennene sitt lys under en skjepe.⁸ I et jubileumsnummer til 50-årsmarkeringen av Marburgsettlene het det at Norges innsats i landets kulturelle og økonomiske liv var større enn noen annen nasjon; unntatt de engelske og hollandske settlerne.⁹

I 1924 framheves vellykte andre generasjons nordmenn :

Man fornemmer tydelig 2den generations muntre optakt i dens sikre marsch mot høie, betrodde og ærefulde stillinger i samfunnet - og den avspeiler tydelige træk og karakter sin norske avstamning, der danner grunnlinjerne i dens hele væsen¹⁰

Nå var ikke alle nordmenn i Sør-Afrika like vellykket, men historiene til de som mislyktes blir fortere glemt enn til de som lyktes. I *Frams* spalter ser vi imidlertid at det ble advart mot å framstille livet i Sør-Afrika for positivt i henvendelser til Norge, - det var arbeidsledighet og vanskelige forhold for innvandrere som kom uten nok penger i lomma.¹¹ Kilder forteller også om de som mislyktes, om alkoholmisbruk, fattigdom og mistrivsel, og om raseblanding som signaliserte mislykkethet i seg selv.¹² Men det er ikke disse som skriver sine memoarer. Derfor kan bildet vi får når vi leser de vellyktes beretninger være et feilaktig glansbilde av situasjonen. Ikke desto mindre er det viktig i denne sammenhengen å framheve de som lyktes, nettopp fordi de betydde så mye for misjonærene og utgjorde deler av deres sosiale nettverk.

Frams spalter forteller også om politiske splittelser og uenigheter. Men i Durban ser det ut til at nordmennene bedre enn andre steder, klarte å samarbeide både om en norsk forening, den norske kirken og om forsamlings-

⁷ Rødseth 1980:12-13.

⁸ Om *Fram* se Hale 1986:189ff. *Fram* var fra 1914 ment å skulle være en avis for norske og skandinaver i hele Sør-Afrika, men den ble utgitt i Durban. Artikler i *Fram* på 1920-tallet hadde ofte et pro-fascistisk preg, og mange hadde også et rasistisk innhold med angrep på afrikanere og indere så vel som på jøder, se f.eks. nr. 134, mai 1925, artikkel av "Africanus". Likevel ble også mer liberale artikler tatt inn i bladet, og misjonærene deltok ofte i debatter om behandlingen av afrikanere i Sør-Afrika.

⁹ *Fram* nr.222 sept. 1932.

¹⁰ *Fram* nr.117 jan.1924.

¹¹ J.Kjønstad i *Fram* nr.177 des. 1928.

¹² F.eks. *Fram* nr.154 jan.1927: "Et blad av begrædelsernas bok". Det samme hevdes også i intervju m/Bertha Magnusson I Durban 6.6.1996.

huset The Norwegian Hall.¹³ Likevel var det også her store innbyrdes forskjeller mellom de norske, både når det gjaldt politisk tilhørighet, økonomisk vellykkethet og religiøs interesse. Slett ikke alle var interessert i misjon, og mange deltok ikke i de norske gudstjenestene. Et tidligere blad for nordmenn skal ha opphørt på grunn av at det var sterkt kritisk til misjonen.¹⁴ En ungdom forteller hvordan interessen for det norske ble svekket på grunn av at foreldrene ikke tillot ham å delta i verdslige tilstelninger i The Norwegian Hall. "Det blev bestandig bedyret os, at alle de, som kom til Hallen var saa uskikkelige og ugudelige, at det ikke var noget selskap for os."¹⁵ I stedet ble ungdommen med i en kristelig ungdomsforening hvor det meste foregikk på engelsk: "og far og mor klappet og roste os, endskjønt de, som jo aldrig havde lært engelsk ordentlig, vistnok ikke altid skjønte hvad vi sang." For disse var altså det religiøse innholdet viktigere enn den norskheten som var representert i The Norwegian Hall.

I Durban var det også en norsk skole, som på 1920-tallet hadde opp til 45 elever i fire klassetrinn.¹⁶ Dette var ikke en regulær skole. Alle de norske barna, også misjonærbarne som bodde på misjonens internat i Durban, gikk på engelskspråklige skoler i ukedagene. Den norske skolen ble holdt hver lørdag, og det ble undervist i religion og norsk språk. For barna var ofte denne ekstra skoledagen en pest og en plage, de ville heller ha helt fri som alle andre barn.¹⁷ Den norske lørdagsskolen ble avviklet i 1939 på grunn av mangel på elever.¹⁸ Dette tyder på at en assimilering hadde skjedd, de nye generasjoner 'norske' følte ikke samme behovet for å vedlikeholde norskheten som tidligere generasjoner hadde gjort.

Utviklingen i den norske kirken tyder også på det samme. Her hadde man i 1930-31 en svensk prest, som i mangel på norskkunnskaper så seg nødt til å

¹³ Norske foreninger i Johannesburg og Cape Town var mye mer preget av splittelser og var nedlagt i lange perioder (se Hale 1986:682ff). Helt uten strid var heller ikke det norske samfunnet i Durban, men opprettholdt likevel en kontinuitet som har vart fram til i dag.

¹⁴ Hr. Høyer i *Fram* nr.27 mai 1916.

¹⁵ "Norwegian colonial" i *Fram* nr.29 juli 1916.

¹⁶ Lear, M.F.: *The St.Olav Lutheran Church. Its origin and history over one hundred years*, Durban 1980, s.45.

¹⁷ Margrethe Skavang i *NMT* 23/24 1922. Skavang var bestyrer for hjemmet for misjonærbarne i Durban.

¹⁸ Hallen, Ernst: *Nordisk kirkeliv under sydkorset. Festskrift i anledning Den Norske Lutherske Kirkes 50 aarsjubileum i Durban 14. Mars 1880 - 14 mars 1930*, Durban 1930, s.33.

snakke engelsk for å bli forstått. "It was during this period that the continuation of Norwegian as a language for the congregation was first threatened", heter det i jubileumsskriftet for St.Olavs menighet i 1980.¹⁹ Norsk fortsatt imidlertid å være det dominerende språket i kirken i mange år framover, men engelsk ble mer og mer vanlig blant nordmenn utover 1930-tallet. Dette henger trolig sammen med at en ny generasjon har kommet til, en generasjon som gikk på engelske skoler og som snakket engelsk med sine jevnaldrende, selv om man i familien kunne holde fast på norsk språk.²⁰ I *Frams* spalter blir det på 1930-tallet flere og flere artikler på engelsk, men allerede i 1920 skrev Rødseth et innlegg i bladet hvor han ba folk om å skrive skikkelig norsk, og ikke blande norske og engelske ord og former som enkelte gjorde.²¹ Men ennå på 1990-tallet fantes det en norsk kvinneforening i Durban, som møttes for å vedlikeholde sin norske kultur og sitt norske språk.²²

4.2.1 Vellykte immigranter

Generelt sett kan man si at nordmenn i Natal og Zululand etablerte seg som vellykte innvandrere.²³ Som gruppe betegnes settlerne i Marburg og deres etterkommere som lovlydige, hardt arbeidende, og skikkelige borgere av Sør-Afrika.²⁴ Det er viktig å huske i denne sammenhengen at nordmennene kom til et britiskdominert område av Sør-Afrika, både hva angikk politikk og kultur. Et tradisjonelt nært forhold mellom England og Norge gjorde nok at immigrantene ikke opplevde noe stort kultursjokk i møte med de britiske settlerne. Ekteskapsmønstret for de norske innvandrerne viser at langt de fleste som giftet seg utenfor sin egen etniske gruppe i Natal/Zululand, valgte engelskspråklige partnere.²⁵

Noe annerledes var forholdet til boerne, som i de fleste beretninger fra de første immigrantene og de norske misjonærene ofte betegnes som usiviliserte

¹⁹ Lear 1980:31-32.

²⁰ Eric Dahle intervju i Durban 28.6.1996.

²¹ Rødseth i *Fram* nr.69 jan. 1920.

²² Intervju Sigrid Bezuitenhuit 23.5.1996, Durban og Berta Magnusson 6.6.1996, Durban.

²³ Spor etter vellykte nordmenn kan ennå sees i Durban: Osla Mansion, Tromsoe Court, Rorvik Avenue og Norge Street, er navn på bygninger og gater i dagens Durban.

²⁴ Jfr. den sørafrikanske historikeren Jeff Guy, muntlig beretning om hvordan han husker "de norske" fra sin egen oppvekst i området. Guy forteller at hans foreldre holdt fram "de norske" som eksempler på god oppførsel.

²⁵ Se Halland 1932:kap.13 "korte familiebiografier".

og ukristelige, og særlig mange misjonærer er kritiske til boernes harde behandling av afrikanerne.²⁶ Mange norskættede deltok på britenes side i boerkrigen, de var med og nedkjempet Bambathaopprøret, og de deltok i sørafrikanske styrker under 1.verdenskrig.²⁷ Både ekteskapsmønstret og krigsdeltakelsen talte til nordmennenes fordel i det britiske settlermiljøet i Sør-Afrika. Blant annet nevnes dette i forhold til Oskar Steen, trønderen som ble trafikkdirektør i de Sydafrikanske Jernbaner: "Trods Nordmand er Steen meget populær inden Etaten". Noen klagde på at han var utlending, men fikk til svar at "skjønt Utlending, saa var alligevel Steens eneste voksne Søn med i Krigen, som Flyver, medens den anden [som kritiserte] hadde to voksne sønner der sat hjemme."²⁸ At Sør-Afrikas nye General Guvernør, Prince Arthur of Connaught, var fetter av dronning Maud, ble også behørig notert i *Frams* spalter i 1921: "Som en nær beslægtet av vore nordiske kongehuse, hilser vi ham "Velkommen som vort Adoptivlands General Guvernør".²⁹

Nære forbindelser med det britiske miljøet ga status i Sør-Afrika, det ga prestisje og muligheter som man kanskje manglet som innvandrere fra et annet land. Statusen til det britiske blir formidlet av flere av de norskættede, både direkte og indirekte. En av misjonæren Nils Braatvedts sønner som var magistrat, var gift med en britisk dame. Hennes svigerdatter, fru H. Braatvedt,

²⁶ Se f.eks. Nordgaard, Sofie: *A Norwegian Family in South Africa*, Pietermaritzburg 1979, s 109-110. Blant misjonærene var særlig biskop Astrup i Schreudermisjonen svært negativ i sine uttalelser om boerne. Se Carlsson, Arne Gunnar: "Norske reaksjoner på Boerkrigen 1899-1902. En analyse av norske avisers holdninger og en beskrivelse av norsk engasjement, inkludert nordmenn i Sør-Afrika", hovedoppgave i historie, Trondheim 1978, s.89-90. Borgen fra NMS, som måtte flytte fra stasjonen på Mahlabatini under boerkrigen, hadde heller ikke "meget gode tanker om disse 'afrikanere'" (Stavem 1915:316). Når det gjelder misjonærenes holdninger til boerne, så er disse sterkt preget av boernes holdning til misjonens arbeide. I områder hvor boerfarmerne nektet misjonærene å etablere utestasjoner og skoler, eller gjorde arbeidet deres vanskelig på andre måter, uttrykte misjonærene negative holdninger til boerne. Se f.eks. Titlestad "Et besøg hos de sørgende" i *NMT* 22/1914, hvor han kritiserer boernes behandling av zuluenes kongeslekt, og Borgen i SA boks 47 legg 3. Dagbok Esinyamboti 1920-39, 5.5.1928 og 22.7.1928 hvor han forteller om konflikter med boerfarmere i misjonsdistriktet.

²⁷ Det var nordmenn på begge sider i boerkrigen. I Natal og Zululand deltok de på britisk side, mens nordmenn (og andre skandinaver) som var bosatt i Transvaal deltok på boernes side. Se Hale 1986 kapittel 7, og Carlsson 1978.

²⁸ *Fram* Julenr. nr. 81 jan. 1921.

²⁹ *Ibid.*

gift med Nils Braatvedts barnebarn Harold, forteller at svigermoren nektet sine barn å delta i det norske foreningslivet. Hun ville ikke at barna skulle lære norsk, døpes i den norske kirken og ville heller ikke at hennes mann vedlikeholdt sine norske røtter.³⁰ I sin bok *Roaming Zululand with a Native Commissioner* nevner ikke H.P. Braatvedt, magistrat og 'Native Commissioner', at faren Nils Braatvedt kom fra Norge, bare at han var misjonær.

Misjonærsønnen R.C.A. Samuelson hyller innledningsvis i selvbiografien *Long Long Ago*, sine norske forfedre, sine besteforeldre i Norge som han kaller "lady and gentleman".³¹ Han var sønn av mandalingen Sivert Martin Samuelson som hadde kommet til Sør-Afrika som misjonsassistent for Schreuder i NMS, men som senere ble ordinert til prest i The Anglican Church under den kontroversielle biskop Colenso.³² Det mest dominerende identitets-symbolet i boka til R.C.A. Samuelson er ikke knyttet til hans norske aner, men til det britiske imperiet. Det symboliseres av bilder av Union Jack og andre britiske symboler som dominerer tittelbladet, samt et sentralt plassert bilde av prinsen av Wales med teksten: "This is the fragrant flower of Britain's Throne...". På denne måten signaliserer han en britiske tilhørighet i det koloniale Sør-Afrika.

Men fraskrivelse av norskhet var ikke noen betingelse for suksess i Sør-Afrika. Vellykte firma og foretak med norske grunnleggere har det vært mange av, både i Natal og Zululand, og mange av disse var viktige støtte-spillere i norske foreninger i Durban og andre steder. Husene i Rorvik Avenue og Alpha Road i Durban, ble bygd av henholdsvis byggmestrene P.E.P. Rørvik og J.T. Stueland. Nordmenn dominerte sørafrikansk hvalindustri, Johan Brydes South African "Whaling Company", og fetterne J.J. Egeland og A.E. Larsens "Union Whaling & Fishing Company" var de største aktørene.³³ Larsen var gift med datteren til NMS-misjonæren Sven Eriksen, og på Larsen

³⁰ Samtaler med fru H. Braatvedt, samt Harold og Norman Braatvedt, 22 og 23.7.1997 ved Eshowe.

³¹ Samuelson, R.C.A. *Long, Long Ago*, Durban 1929, s.1-2.

³² Colenso utmerket seg ved sin positive holdninger til afrikanske tradisjoner, blant annet ville han tillate polygami i sin kirke. Han ble ekskommunisert av The Anglican Church, men fortsatte sitt arbeid i Natal. I likhet med sin datter Harriet Colenso, viet han sitt liv til å kjempe for afrikanernes rettigheter. Colensos historie er fortalt i Guy, Jeff.: *The Heretic, A study of the Life of John William Colenso 1814-1883*, Johannesburg, Durban 1983.

³³ Opplysninger om norsk hvalfangst i Sør-Afrika er hentet fra Hale 1986:564-602 og Olsen, Ørjan: "Hvaler og hvalfangst i Sydafrika", *Bergens Museums Aarbok 1914-15*, nr.5 1915.

og Egelands hvalstasjon i Durban hadde NMS fast gudstjeneste for de afrikanske arbeiderne.³⁴ Hvalfangsten spilte en stor rolle for det norske miljøet i Durban, og sysselsatte mange norske arbeidere. I flere av årets måneder økte den norske befolkningen i Durban med minst 150 personer.³⁵ De fleste av de norske som kom for å arbeide med hvalfangst bosatte seg imidlertid ikke i Sør-Afrika.

Abraham E. Larsen var norsk konsul, grunnlegger av "The Zululand Chamber of Commerce" på Eshowe, og hadde ved siden av hvalfangst-selskapet i Durban, flere handelssteder i Zululand, han drev sukkerplantasjer, og eide farmen "Eidsvold" sør for Durban. J.J. Egeland var også norsk konsul i Durban en periode, og blir i *Fram* beskrevet som en Askeladd "for saavitt som denne representerer det sunde og gode i norsk folkelyne - gode evner djærvhet, utholdenhet og fantasi."³⁶ Egelands bestefar var Gabriel Aadnesgaard, en av grunnleggerne av NMS. På 1920-tallet var to brødre Aadnesgaard misjonærer i NMS, og det er vel stor sannsynlighet for at dette er samme familien. Dette er ett av flere eksempler på at slektskapsforbindelse knytter misjonærene og det lokale settlermiljøet sammen. Begge Aadnesgaard-brødrene hadde arbeidet i Durban før de utdannet seg til misjonærer, muligens var det familiebåndene til Egeland som gjorde at de reiste til Sør-Afrika i første omgang.

Også i Zululand, hvor størsteparten av NMS' misjonsstasjoner lå, slo mange norske familier seg ned etter at landet ble åpnet for hvit bosetning etter 1904-6. Flere av disse var familiemedlemmer til tidligere misjonærer eller misjonsarbeidere. I Empangeni var T.M Loftheim grunnlegger av et stort handelsforetak allerede før århundreskiftet. S.M. Salvesen og A.E. Larsen drev sammen Royal Hotel. Empangeni Cash Store var eid av en "Norway" Reinartsen som utvidet sin virksomhet på 20-tallet.³⁷ På 20-tallet dominerte nordmenn i stor grad handelen i Empangeni gjennom Zululand Cash Stores Limited, hvori også Loftheims ble inkorporert. Av dette firmaets første syv direktører var fire norske: S.M. Salvesen, A.E. Larsen, T. Eriksen, G.S. Salvesen. I lokalhistorien til Empangeni heter det: "This company dominated

³⁴ Hallen 1930:41.

³⁵ Lear 1980:28.

³⁶ *Fram* nr.149, Aug.1926.

³⁷ Et eksempel på det norske nettverket er at Reinertsen senere solgte til A.E. Larsen som igjen solgte til T.C.B. Hillestad, alle nordmenn.

the commercial life of the village during the 1920s and had separate stores for Whites and Blacks, a baker's and bottle store license, the Royal Hotel, a butchery and slaughter poles at the village, and a store and butchery down the Rail."³⁸

I Eshowe, en annen av Zululands byer, har nordmenn skrevet seg inn i historien. I Eshowes lokalhistorie heter det "Of the various church communities pride of priority must be given to the Norwegian Mission, the first non-zulu building to be erected in the Town."³⁹ Og ennå i 1970 gjorde misjonærenes etterkommere seg bemerket som "stalwart Zululanders in every walk of life", mente forfatteren av Eshowes "bygdebok". Når man leser *The Zululand Times*, lokalavisen i Zululand, får man et inntrykk av i hvilken grad nordmenn, også norske misjonærfamilier, var med å prege det sosiale og kulturelle livet til de hvite i Zululand på 1920-tallet. Her kan vi lese om misjonærenes forflytning til nye stasjoner og avskjedsfester for disse: "He will be greatly be missed by his many friends", og man kan lese notiser om misjonærer og andre nordmenn som reiser til "the land of the midnight sun" for en kortere periode.⁴⁰ Her kunngjøres basarer til inntekt for misjonen, og man kan lese referat fra basarer som har vært holdt.⁴¹ I 1925 kunne man dessuten gå på teaterforestilling hjemme hos P. E. Titlestad: Klassikeren "The prisoner of Zenda" ble satt opp av Wudeni Dramatic Circle. Skuespillerne i stykket har et sterkt norsk preg i det rollelisten besto av sju blad Titlestad.⁴² Og samme år fikk A. N. Braatvedt, som da var magistrat, æren av å ønske den britiske tronarvingen, Prins Edward, velkommen til Zululand.⁴³

Også på Eshowe var det en norsk forening, stiftet i mars 1890. På stiftelsesmøtets deltakerliste figurerer både misjonærer og norske settlere som bodde i området.⁴⁴ I foreningens formålsparagraf het det: "Foreningen er at betrachte som en broderkreds og deres formaal er paa kristelig grundlag med Møder, Skrifter og Sang at gjøre alt muligt for at opfriske og bibeholde Nationalfølelsen og Fædrelandskjærlighed samt broderlig, til alle tider at støtte

³⁸ Minnaar, A.de V. *Empangeni. A Historical Review to 1989*, Empangeni 1989, s.30.

³⁹ Moberly, G.S.: *A City set on a Hill. A History of Eshowe*, Eshowe 1970, s.87.

⁴⁰ *The Zululand Times (TZT)* 26.3.1920 og 18.6.1920.

⁴¹ TZT 29.1.1925.

⁴² TZT 5.2.1925.

⁴³ TZT 6.6.1925.

⁴⁴ SA boks 101 legg 5. "Protokoll for den Norske forening på Eshowe"

hverandre naar det måtte kræves.”⁴⁵ Den norskhet disse foreningene på Eshowe og i Durban ser ut til å ha lagt størst vekt på var arven fra ”tapre, krigslystne vikinger”, og romantiske forestillinger om den frie, selvstendige norske bonden.⁴⁶ Til *Frams* første nummer i 1914 hadde J. Egeland forfattet følgende diktstrofer:

Hjemlandets gode traditioner
Værd er at holde paa
Folk og av andre nationer
Derav kan nytte faa

Vikinge-datter og søn
Skud av den gamle stam
Hjælp nu – det er min bøn –
Vikingebladet Fram.⁴⁷

4.2.2 En annen historie

For å nyansere bildet av de vellykte og godt tilpassede nordmenn, skal jeg ta med et eksempel på at de også ble utsatt for kritikk. Det var den britiske forfatteren William Plomer som i sin roman *Turbott Wolfe* kom med et ganske skarpt angrep på norske misjonærer og settlere.⁴⁸ Det blir for langt her å analysere alle berøringspunkter til Norge, nordmenn og norsk misjon som finnes i denne boka, som vakte bestyrtelse da den kom i 1926. William Plomer var en radikaler i sin tid, knyttet til den liberale kretsen rundt magasinet *Voorslag* sammen med Jim Campbell og andre. *Turbott Wolfe* ble utgitt av Leonard og Virginia Wolf på The Hogarth Press, og inneholdt et forsvar for og

⁴⁵ Ibid.

⁴⁶ Se *Fram* f.eks. nr. 122, 1924 (fra 17.mai på Eshowe), nr 126, 1924, samt SA boks 101 legg 5. ”Protokoll for den Norske forening på Eshowe”.

⁴⁷ *Fram* nr. 1, febr. 1914.

⁴⁸ Plomer, William: *Turbott Wolfe*, (With background pieces by Roy Campbell, William Plomer, Laurens van der Post, Nadine Gordimer, Michael Herbert, Peter Wilhelm, David Brown and Stephen Gray. Edited by Stephen Grey) (1. Utg.1926) 1993. Plomer var født i Transvaal i 1903 og døde i England i 1973. Sammen med Laurens Van Der Post og Roy Campbell, grunnla han magasinet *Voorslag*, et radikalt liberalt tidsskrift som portretterte det sørafrikanske samfunnet som rasistisk. Skandalen omkring *Voorslag* gjorde at både Campbell og Plomer forlot Sør-Afrika.

oppmuntring til raseblanding mellom svarte og hvite i Sør-Afrika. Det som gjør denne romanen interessant i denne sammenhengen er at William Plomer arbeidet på en handelsstasjon på Entumeni i Zululand fra 1922 til 1925. Entumeni var også stedet for NMS' andre misjonsstasjon i Sør-Afrika, bygd i 1852. Etter bruddet mellom NMS og Schreuder overtok Schreudermisjonen denne stasjonen, på 1920-tallet var det nordmannen Hans Astrup som holdt til der. I boka figurer norske misjonærer og farmere under fiktive navn, misjonærene kommer heldigst ut av "møtet" med Plomer. Schreuder og Astrup figurerer (under andre navn) som respektable og til en viss grad beundringsverdige personligheter. En av dem som i romanen kommer mindre heldig ut er figuren "Scwerdt," basert på en norsk farmer i nærheten av Entumeni.⁴⁹ Denne Scwerdt driver en mystisk handel med "unnamed, illegal, nauseating objects," uten at vi får vite hva det er. Annet steds forteller Plomer om nordmannen "Jensen" som har funnet sin nisje i Zululands forretningsliv:

When I was a trader in Zululand I was expected to sell JENSEN'S GENUINE HIPPO FAT. This commodity looked like lard, was put up by a local Norwegian, and sold for a shilling a bottle. There were also JENSEN'S BLUE WONDERS, which, so the label testified in Zulu, were indispensable to both young and old. Pills as large as peas and the colour of gunmetal, they were not merely a powerful, but an infallible aphrodisiac. Jensen used the profits of his business to maintain his son at a theological seminary in Oslo.⁵⁰

Det er vanskelig å si hvorvidt misjonærene kjente til William Plomer og hans til tider bitende ironiske framstilling av norske og andre settlere i Zululand. Imidlertid kan vi i lokalavisa *The Zululand Times* finne et notat fra 1925 om at romanen er utgitt og Plomer, "a resident in the Eshowe district", blir gratulert på det hjerteligste. Avisen skriver at de ville anmelde den i sin bokspalte senere: "Zululand is not so rich in literary ability that it can afford to pass over in silence the publication of a first rate novel written by a resident."⁵¹

En nøye gjennomgang av *The Zululand Times* i den følgende tiden viser

⁴⁹ Alexander, Peter: *William Plomer A biography*, Oxford, New York 1990, s.80. Alexander har benyttet Plomers egne notater i manuset til Turbott Wolfe som kilde til å identifisere romanfigurene.

⁵⁰ Plomer William: "An African Notebook" i Cunard, Nancy : *Negro. An anthology*. Collected and edited by Nancy Cunard. (1970) Edited and abridged, with an introduction by Hugh Ford. New York 1996, s.404ff.

⁵¹ TZZ 6.6.1925.

imidlertid at det var nettopp taushet som ble resultatet. Plomers bok skapte en skandale i Sør-Afrika på grunn av temaet raseblanding som rørte ved selve eksistensen til de hvite mindretallet. Hans kritikk av liberale hvite som likte å framstille seg selv som afrikanernes velgjørere, og bruken av hvite i romanens skurkeroller, var uhørt i Sør-Afrika på 1920-tallet. De norske misjonærene kommenterer ikke *Turbott Wolfe*, men på grunn av omtalen i *The Zululand Times* er det meget sannsynlig at de hadde kjennskap til den. Det hvite samfunnet i Zululand og misjonærene reagerer likt i denne saken – med taushet.

Misjonærene kunne på sin side også uttrykke kritikk av den britiske mentalitet, som H.K. Leisegang utbrudd i 1920: "Er der da ingen graenser for engelsk storhed!". Utbruddet kom etter at en anglikansk misjonær hadde spurt om en NMS-misjonær kunne tilse et byggeprosjekt de hadde nær en norsk misjonsstasjon.⁵² Denne typen kritikk er imidlertid svært sjeldent i kilde-materialet, det generelle inntrykk her er et godt og problemfritt forhold med naboene til misjonsstasjonene, så vel norske som britiske.

4.2.3 Misjonærer og settlere: Et nyttig nettverk

Avsnittet ovenfor har vist at norske innvandrere som kom til det britisk-dominerte Sør-Afrika stort sett fant seg godt til rette og ble en integrert del av det sørafrikanske samfunnet.

Det store antallet norske forretningsmenn i Natal og Zululand, hvorav mange var i slekt eller i familie med misjonærene, utgjorde et nettverk som var til hjelp når misjonærenes barn skulle finne seg et arbeid. På kontoret hos A. Larsen arbeidet Rødseths sønn.⁵³ På de mange handelsstedene i Zululand som var eid av norske settlere, fikk misjonærsønner arbeid, først som assistenter og siden kunne de få sin egen handelslisens, og opprettet store eller små handelsstasjoner hvor de solgte alt den afrikanske befolkningen måtte ha behov for. Her kunne de også dyrke jorda ved siden av handelen.⁵⁴ Og da Zululand ble åpnet for hvit bosetning og jorda lagt ut for salg, var det flere misjonærsønner

⁵² SA boks 98 legg 2. Visitasberetning fra Ekombe 1920 v/H.K.Leisegang (ligger sammen med beretninger for 1929).

⁵³ Rodseth 1980:30f.

⁵⁴ Ibid s.38. Elias Titlestad drev for eksempel med både wattleplantasje, gummitrær og frukttrær på en av sine handelsstasjoner i Zululand. Se brev fra E. Titlestad, 30.4.1904 til Zululand Lands Delemitation Commission 1902-04. I *ZLDC*, 1905.

som forhandlet om å få tildelt farmland.⁵⁵ Brødrene Peter og Elias Titlestad hadde begge handelsstasjoner i områder som ble foreslått til reservater for zuluene, det vil si at de som hvite ikke ville kunne fortsette å bo der. Derfor søkte de om å få kjøpe farmer på andre steder i Zululand dersom deres eiendommer ble lagt inn i reservater. Titlestadenes søknader ble viet spesiell oppmerksomhet av jordfordelingskommisjon. Det ble hevdet at selv om disse settlerne ikke hadde noen rettigheter i området, fortjente de "the utmost commendation for expressing their opinions so honestly when their own interest were at stake."⁵⁶ Brødrene Titlestad mening hadde nemlig vært at det ikke var tilrådelig å legge det området de hadde eiendom i, ut til salg for hvite, heller ikke for dem selv. Kanskje var dette en uselvvisk handling, men kanskje var det også en manøver for å skaffe seg bedre farmland andre steder i Zululand.

I begrunnelsen for søknadene understreket både Peder og Elias Titlestad at de var britiske statsborgere og hadde bodd hele sitt liv i Zululand. Oppveksten på misjonsstasjonene kom til nytte i denne sammenhengen. Misjonærbarna tilegnet seg zuluspråket og en unik lokalkunnskap som kunne utnyttes til å få fotfeste i landet, enten ved tildeling av jord, eller ved ansettelse i administrasjonen av Native Affairs. Kjennskapet til zulukulturen og zuluspråket var for mange utslagsgivende når man søkte om arbeid innenfor "Native Affairs". I 1893 skrev Markus Dahle i innledningen til sin "Kortfattet Zulugrammatik" at han håpet at boken kunne bli til nytte for en del "sydafrikanske Kolonister, for hvilke Kjendskab til Zuluspråget ofte giver Anledning til Forfremmelser og Fordele".⁵⁷ Denne tilgangen på arbeid og framtidutsikter var nok en god grunn for at misjonærene bosatte seg i Sør-Afrika. En framtid som farmer eller statsansatt embetsmann i Sør-Afrika må ha framstått som langt lysere enn en usikker framtid i et fjernt og fremmed Norge, som de kun hadde besøkt i en

⁵⁵ ZLDC 1905. Rapport 8 og 9 med vedlegg, inneholder brev datert april og mai 1904 med søknader om tildeling av jord fra Peter og Elias Titlestad. I rapport 8 vises det også til andre søkere med norske navn: Mathisen og Gundersen. Utfallet av søknadene har jeg ikke fått brakt på det rene.

⁵⁶ Ibid. Rapport 8 fra Nqutu, Nkandhla og Mahlabatini Districts.

⁵⁷ Dahle 1893 "Innledning".

eller flere korte perioder.⁵⁸

Men det var ikke bare privat at misjonærene kunne benytte seg av sitt norske nettverk. Det finnes flere eksempler på at misjonærene benyttet seg av familienettverket i Sør-Afrika også i saker angående misjonsarbeidet.⁵⁹ Av Braatvedt fem barn ble tre sønner magistrater og en datter ble gift med en magistrat.⁶⁰ Selv om han sluttet i NMS før 1920, utgjorde Braatvedt og hans familie en viktig ressurs for misjonen også på 20-tallet. Braatvedt trådte til der det manglet en prest, han var med på enkelte av misjonærkonferansene og hans sønnesønner forteller at de norske misjonærene ofte kom til deres far som var magistrat, for å få hjelp i saker som hadde med det offentlige å gjøre.⁶¹ Men ikke bare Braatvedts barn var i posisjoner som misjonærene kunne ha nytte av. Mange misjonærsønner fikk arbeid innenfor "Native Affairs" – fra tolker til tilsynsmenn for svarte arbeidere i gruver og på farmer, til magistrater og høyere stillinger innenfor Native Affairs Department. Og døtrene ble gift med menn i slike posisjoner og utvidet dermed nettverket.

Tilsynsmannen for skolene (District Inspector of Native Schools) for afrikanere var på 1920-tallet S.B. Theunnisen, barnebarn av den norske misjonsassistenten Daniel Nilsen som arbeidet for NMS 1860-67 og siden bosatte seg i Natal.⁶² Theunnisen var meget gode venner av misjonærfamilien Solberg, som besøkte ham i hans hjem i Umhlali.⁶³ Misjonærene framhever ofte for sine lesere i *NMT*, at de har stor nytte og glede av sine landsmenn i Sør-Afrika. Dette gjør P.B.Dahle når han forteller om veiprosjektet sitt. Han hadde sett seg nødt til å starte veibygging fram til stasjonen Kangelani, og ved

⁵⁸ *The Natal Directory of 1907 - Zululand Directory*, gir en oversikt over hvite som hadde bosatt seg i Zululand. Av de med norske etternavn er det mange i offentlig sektor, noen håndverkere og handelsmenn.

⁵⁹ Se kapittel 6.4.1.

⁶⁰ Skadberg, Karsten: *Under regnbuen*, Stavanger 1947, s.127. Braatvedt, H.P.: *Roaming Zululand with a Native Commissioner*, Pietermaritzburg 1949, og KCL MS TIT, Titlestad, Laurentz: Manus til bok: "Under the Zulu king". Se også HA boks 703 legg 4. Brev fra Follesøe til Amdahl 19.4.1926.

⁶¹ Samtaler med Harold og Norman Braatvedt, Eshowe 22.og 23.7.1997. De kunne imidlertid ikke fortelle eksakt hva slags saker det dreide seg om. Muligens dreide det seg om søknader til tomter for kirker og skoler, eller det kunne være spesielle saker angående behandling av afrikanere.

⁶² Om Daniel Nilsens tallrike familie i Sør-Afrika, se Nordgaard 1979.

⁶³ Intervju m/Sigrid Bezuidenhout 23.5.1996, Durban.

hjelp av penger fra norske og britiske forretningsmenn, og støtte fra staten, klarte han å få bygget veien. Støtten fra staten hevdet han kom av at veiinspektøren på Eshowe, norske H. Bang, ga en så gunstig rapport av arbeidet at det overbeviste veimyndighetene.⁶⁴

Også andre misjonærer forteller om det gode og nyttige forholdet til norske settlere. Når tilsynsmannen var på sine visitasjoner omkring til de ulike misjonsstasjonene, benyttet han seg av sitt norske nettverk. Han kunne overnatte hos noen av de mange nordmenn som hadde handelssteder i Zululand, blant andre Abraham Larsens forskjellige handelssteder.⁶⁵ Det var hyggelig å finne "vore egne" igjen i dette "Zululands Gosen" skriver Titlestad om området som før var zulukongenes beste kvegland, og som på 1920-tallet var det omgjort til sukkerplantasjer og kvegfarmer for hvite settlere.

I distriktet omkring Empangeni var det i begynnelsen av 1920-tallet omkring 1100 hvite, og i Eshoweområdet ca 900, ifølge tilsynsmann Titlestad.⁶⁶ Som regel hadde misjonærene et godt forhold til sine hvite naboer på farmene omkring misjonsstasjonene, noe som også var nødvendig ettersom mange av bistasjonene og skolene lå på private farmer. Misjonærenes dagbøker viser at de tok del i det sosiale livet i det hvite lokalmiljøet, med barnedåp, bryllup og andre arrangement.⁶⁷ Denne integrasjonen i det hvite samfunnet var naturlig når man tar i betraktning at enkelte misjonærer var stasjonert på samme misjonsstasjonen i årtier, og selv ble en fast del av dette miljøet. På misjonsstasjonene holdt misjonærene gudstjenester for de hvite naboene med varierende hyppighet, både på engelsk og på norsk. Direkte hadde misjonen nytte av forbindelsen med de hvite naboene i form av inntekter fra basarer, kvinneforeninger og direkte gaver til misjonsarbeidet.

I likhet med flertallet av de norske innvandrerne til Sør-Afrika, giftet misjonærenes barn seg oftest med britiske settlere. Selv om de hendte at noen giftet seg med afrikandere, var dette svært sjelden. At så få giftet seg med afrikandere har nok en forklaring i at britene var i flertall i regionen, Natal var

⁶⁴ NMT Nr.5 1918, P.B.Dahle fra Kangelani. Det var P.B.Dahle som personlig, ved hjelp av afrikanske arbeidere, påbegynte arbeidet med å bygge veien.

⁶⁵ NMT 23/24 1921, L.M.Titlestad: "Visitas i Umbonambi og Empangeni".

⁶⁶ Ibid.

⁶⁷ Enkelte av misjonærene fører opp slike private ting i stasjonsdagbøkene, mens andre ikke nevner andre ting enn det som direkte angår arbeidet i zulumenighetene. Se SA boks 74-78, Dagbøker, f.eks. dagbok fra Empangeni 1909-27.

britisk i mye større grad enn andre provinser i Sør-Afrika. Men mange av misjonærenes barn valgte andre nordmenn i Sør-Afrika som ektefelle. Noen giftet seg med nordmenn fra Marburg, men ikke så få av dem giftet seg innenfor misjonærkretsen.⁶⁸ Et eksempel på misjonærenes tendens til å gifte seg med hverandre kan være Titlestadfamilien, etterkommerne av Karl Larsen Titlestad (1832-1924) som kom til Sør-Afrika som misjonær på 1860-tallet. Denne familien blandet seg gjennom fire generasjoner i Sør-Afrika med følgende av de norske misjonærslektene der: Leisegang, Braatvedt, Dahle, Eriksen, Borgen, Oftebro, Gundersen og Aadnesgaard. Dessuten knyttes den via ekteskap også til familiene Egeland og Larsen.⁶⁹

4.3 Årsaker til at misjonærene bosatte seg i Sør-Afrika

De første misjonærene kom til en koloni som bare var sparsomt besatt av hvite. Mange misjonærer hadde svært lang arbeidsperiode for misjonen i Sør-Afrika, flere var aktive i mer enn førti år, og i løpet av den tiden forandret Sør-Afrika seg dramatisk. Det hvite Sør-Afrika framsto på 1920-tallet som en moderne industrinasjon, rik på gull og diamanter, med storbyer som ikke lå tilbake for de europeiske i kulturliv og materialistisk velstand. Moderne kommunikasjoner var utbygd i Natal og deler av Zululand allerede ved århundreskiftet, og Sør-Afrika var lenger kommet i modernisering og utvikling enn de fleste steder i Norge.⁷⁰ For mange misjonærer kan en pensjonisttilværelse her ha virket mer attraktiv enn i Norge. De fleste hadde bare vært i Norge noen få ganger i løpet av perioden i feltet, og hadde dermed mistet noe av kontakten med hjemlandet.

Det behagelige klimaet i KwaZulu-Natal må også ha virket attraktivt for misjonærene, og gjorde det så mye lettere å make en stor barnefamilie. Enkelte av misjonærbarna forteller med gru om møtet med den norske vinteren, om livsfarlige islagte vann og andre farefulle opplevelser i løpet av

⁶⁸ Gulbrandsen, Aagot m.fl.(eds.): *The Norwegian Settlers. Marburg, Natal. 1882-1982. Centenary Supplement*, The Marburg Norwegian Church, 1982.

⁶⁹ SA unummerert boks: "Genealogisk materiale v/Jey Wilkins".

⁷⁰ Om den økonomiske utviklingen i Natal/Zululand fram til 1910, Se Guest, Bill: "The new economy", og Duminy, Andrew og Guest, Bill: "The Anglo-Boer War and its economic aftermath, 1899-1910" i Duminy Andrew & Guest, Bill (eds): *Natal and Zululand from Earliest Times to 1910: A New History*, Pietermaritzburg 1989.

foreldrenes Norgesopphold.⁷¹ Dette var misjonærene forskånet fra i Sør-Afrika. Men der hadde de til gjengjeld livstruende sykdommer av ulikt slag, og mange misjonærer var utsatt for malaria i løpet av sin tjenestetid. Mange av oss har da også en forestilling om misjonærenes liv som et liv i konstant fare, preget av slit og forsakelse. Dette inntrykket formidles også til en viss grad i Birkelis lille bok *Omkring missionæren* fra 1923, hvis funksjon synes å være å imøtegå kritikk i samtidens Norge. Her beskriver Birkeli misjonærer som kommer til Norge i sin "ferie" som "gule og visne malariapatienter og nedbrutte mennesker... som kommer hjem som invalider fra en krigsskueplads."⁷² Men en undersøkelse fra 1956 av misjonærenes helsetilstand viser at sammenlignet med den generelle situasjonen i Norge, var det ikke overdødelighet blant misjonærer.⁷³

Misjonsprestens arbeid var i stor grad preget av praktisk arbeid, særlig i perioder hvor nye misjonsstasjoner ble grunnlagt. Hus måtte bygges, møbler snekres og hager og veier anlegges. Der det var mulig spedde misjonærfamilien på den etter norske forhold beskjedne lønna med gårdsdrift.⁷⁴ Ofte hadde misjonærhustruen en kjøkkenhage, eller det kunne være anlagt noe jord- og hagebruk til undervisningsformål knyttet til skolearbeidet blant afrikanerne. Enkelte misjonærhushold eksperimenterte med dyrking av for dem nye og ukjente vekster som madumbe, kaffe, te og bomull, mens andre prøvde seg fram med vindruer og legging av vin.⁷⁵ Men dette var begrenset i

⁷¹ Rodseth, Fred: Ndabazabantu. The life of a Native Affairs Administrator, Johannesburg 1984, s.21-22.

⁷² Birkeli Emil: *Omkring missionæren*, Stavanger 1923, s.43.

⁷³ Osnes, Martin: En helseundersøkelse av norske misjonærer. Utreist i årene 1844-1941, Oslo 1956, s.30.

⁷⁴ Biinntekter fra annet arbeid var ikke like populært blant alle misjonærene, men i perioder var det nødvendig på grunn av det lave lønnsnivået. Lønnsnivået ble endret nesten hvert år i denne perioden på grunn av den ustabile verdensøkonomien. Lønnsnivået for misjonærene var lavt ikke bare i forhold til Norge, men enda mer i forhold til de fleste hvite i Sør-Afrika. Selv i forhold til andre lutherske misjonærer kom de norske dårlig ut. Se konf.ref.1926:33.

⁷⁵ KCL MS Uncat: Braatvedt Nils: "Memoirs of Marie Elisabeth Jenkinson (nee Braatvedt)" ikke publisert manuskript. P. A. Rødseth var en særlig aktiv jordbruker i tillegg til misjonsvirksomheten. Men han hadde da også til sammen 15 barn i to ekteskap som skulle forsørges. Rødseth skal også ha vært den første til å innføre rotfrukten madumbe til Zululand. Se Rodseth 1980 og Peder Aage Rødseth: "Noe om mig selv og vår familie skrevet for mine barn efter opfordring av Ingeborg. Ikke bestemt for trykking. Eshowe 9.4.41" i Hernæs' kildesamling.

misjonsselskapets regelverk slik at misjonæren ikke skulle drive næringsvirksomhet, men bare dyrke jorda til eget forbruk. Årsaken til begrensningen var at selskapet fryktet at jordbruk ville gå utover misjonærens øvrige arbeid, samt at man fryktet en interessekonflikt dersom misjonsstasjonene skulle bli drevet for økonomisk profitt.⁷⁶

Selv om misjonærene arbeidet hardt, til dels med fysisk arbeid som hus og veibygging, hadde de bedre tilgang på hjelp enn man ville hatt i Norge. Afrikanske arbeidere hadde lavere lønn enn hvite, og til arbeid for misjonen som bygging av kirker og skoler ble det på 1920-tallet forsøkt gjennomført at dette arbeidet skulle gjøres av menighetene uten betaling.⁷⁷ Mens tidligere generasjoners misjonærer red på hesterygg eller kjørte med oksevogn, kunne misjonærene på 1920-tallet kjøre motorsykkel,⁷⁸ og allerede i 1922 kunne en misjonær hente tilsynsmannen med bil når han kom på sin visitas til distriktet, selv om hesteryggen ennå ble brukt til de mest uframkommelige strøkene.⁷⁹ Det hvite Sør-Afrika hadde et godt utbygd kommunikasjonsnett, og sentrale strøk hadde elektrisitet og telegraf allerede ved århundreskifte.⁸⁰

Misjonsstasjonene lå imidlertid gjerne noe utenfor de hvite områdene og var derfor ikke modernisert i like stor grad som andre hvite områder. Enkelte stasjoner hadde elektriske komfyrer, mens andre ennå på slutten av 1920-tallet fyrte med kull.⁸¹ Det varierte noe hva slags fast utstyr utover komfyrer som fantes på stasjonene. Det het seg at tyngre møbler skulle bekostes av selskapet,

⁷⁶ Se Hernæs 1978:155ff om debatten om økonomi og misjonsstasjon som oppsto omkring dr. Oftebro på 1880-tallet. Oftebro ville innføre en ny misjonspraksis hvor misjonen kjøpet jordområder og lærte opp afrikanerne til yrker og til privat eiendomsrett og satset på stasjonene som økonomisk selvstendige enheter.

⁷⁷ Dette prinsippet var ikke like lett å gjennomføre, så ofte måtte misjonærene sette i gang arbeidet selv, også den fysiske delen av det.

⁷⁸ NMT 23-24/1921: Visitas i Umbonambi og Empangeni distrikter. L.M.Titlestad forteller her at Johannes Nerø kjører ham i motorsykkel med sidevogn mellom stasjonene.

⁷⁹ NMT 8/1922, L.M.Titlestad forteller fra visitasreise til Natal at Sigurd Solberg hentet ham i bil. Dersom dette var Solbergs egen bil og ikke innleid for anledningen, må han ha vært en av de første misjonærene som eide en. Rødseth kjøpte bil i 1927/28, og om hans mindre vellykte forsøk på å lære å kjøre fortelles det mange morsomme historier. Se Igland, Alf K.: *Tante Marit. Zulumisjonær og mor for tretten*, Oslo 1977, s.161 og 178.

⁸⁰ Duminy og Guest 1989 kapittel 12 og 13.

⁸¹ Konf.ref 1927:113 og 118.

men i det ser ut til at mange misjonærer kjøpte sine egne møbler.⁸² Misjonærene mente at både badekar, senger og spisestuemøbler hørte til kategorien "tyngre møbler" som skulle bekostes av misjonsselskapet, og de søkte også om å få dekket gulvene i boligene med linoleum, noe de mente "hørte til ethvert hjem".⁸³ Misjonsselskapet delte ikke dette synet, og ga uttrykk for at sammenlignet med madagaskarmisjonærene var misjonærene i Sør-Afrika altfor kravstore: "Linoleum har aldrig været anvendt paa Madagaskar, man har kun benyttet sivmatten som missionæren selv bekoster. Heller ikke regnes badekar til de gjenstander missionen bekoster. Man bruker gjerne malte blikkar..."⁸⁴

NMS bygde forholdsvis store hus på hver misjonsstasjon av tømmer importert fra Norge, og det skal ha vært standard med ti rom.⁸⁵ At husene var store var nødvendig ikke bare på grunn av store barnekull, men også fordi misjonsstasjonen skulle huse besøkende misjonærer, f.eks. ved misjonærkonferansene. Dessuten fungerte den som misjonærens kontor hvor han tok i mot menighetsmedlemmer, afrikanske ansatte og andre i embets medfør.

I tidligere tider var det vanlig at tjenerskapet på misjonsstasjonene besto av afrikanske skoleelever, som enten bodde langt borte fra stasjonen, eller som ble motarbeidet fra familiens side. På denne måten fikk de en mulighet til skolegang og opplæring i kristendommen som de ellers ikke ville ha fått. Disse elevene fikk husrom, mat og klær fra misjonæren privat, ikke fra misjonsselskapet. Før århundreskiftet var det kanskje vanlig at dette var den eneste formen for tjenerskap man hadde, men på 1920-tallet kunne tjenerstaben for misjonærfamilier med store barneflokker bestå av kjøkkengutt, hestegutt, gutt for vedlikehold og ærender, barnepike og vaskekone.⁸⁶ For en gjennomsnitts misjonsfamilie beregnet man utgifter til det aller nødvendigste av tjenerskap til £70 pr. år.⁸⁷ Disse betalte tjenerne kom nå i tillegg til skoleelever som bodde på

⁸² I 1927-8 oppsto en diskusjon mellom misjonærene og selskapet om hvem som skulle dekke utgifter til møblering av misjonsstasjonene. Selskapet ville ikke dekke annet enn fast inventar, som pengeskap og tyngre klesskap. (Se konf.ref og SK 1927 og 1928).

⁸³ Konf.ref 1928:66 "Regler for indkjøp av møbler".

⁸⁴ SK 1928:17-18.

⁸⁵ P.A.Rødseths sønn, Peter Rodseth, skriver dette i sin selvbiografi (Rodseth 1980). Muligens gjaldt dette for de tidligste misjonsstasjonene, men etter hvert varierte byggemateriale og muligens også størrelse på stasjonsbygningene. Enkelte misjonærer bygde selv på husene og kunne få kompensasjon fra NMS for dette ved flytting til andre distrikter.

⁸⁶ Konf.ref.1926:31, diskusjon om nytt lønnsregulativ.

⁸⁷ Ibid s.32.

stasjonen i skoleåret og som man måtte sørge for, men det er uvisst hvor mange elever dette dreide seg om på 1920-tallet. Trolig var det langt færre enn det som Nils Braatvedt hadde hatt i tidligere tider.⁸⁸ I en periode hadde han 13 afrikanske skoleelever boende hjemme hos seg på misjonsstasjonen på Ungoye, men et så stort antall var ikke vanlig blant flertallet av misjonærene.⁸⁹ På 1920-tallet hadde etableringen av utestasjoner på mange små steder ført skolene ut til folket i større grad enn tidligere, og elevene slapp ofte den lange turen til misjonsstasjonen. Dessuten hadde motstanden mot undervisning i det "tradisjonelle" samfunnet avtatt betraktelig og behovet for å søke tilflukt på misjonsstasjonene ble dermed mindre.

4.3.1 Misjonærbarna: Skolegang og integrering

Før århundreskiftet hadde de norske misjonærbarna blitt undervist ved en egen norsk skole på Umpumulo. Ca. 1900 ble denne nedlagt og de fleste misjonærbarna ble flyttet til barnehjemmet i Durban, hvor de fikk gå på vanlige engelske skoler. Antakelig skjedde dette fordi misjonen innså at de fleste bosatte seg der nede i stedet for å reise til Norge og at de derfor ville ha bedre nytte av et sørafrikansk skolesystem. Det var kanskje mulighetene for framtiden i Sør-Afrika som telte mest når misjonærene ønsket at barna deres skulle gå på skole her, selv om det ville ha vært mye billigere for dem å sende barna til misjonens barnehjem i Stavanger.⁹⁰ De som kunne det, valgte å sende barna til Durban hvor de gikk på private skoler. Men enkelte måtte av økonomiske grunner gå hele skoletiden i offentlige skoler nær misjonsstasjonene, noe som tydelig var et andrevalg for misjonærene.⁹¹ Opphold på barnehjemmet i Durban, samt skolepenger beløp seg i 1926 for et barn på 7-12 år til £42 i året, for de eldste barna, de fra 16-18 år, kostet det £70.⁹² Som vi ser

⁸⁸ Hernæs hevder at på 1880-tallet hadde Oftebro 60-70 tjenere, men at dette kan regnes som arbeidere i Oftebros jordbruk. Se Hernæs 1978:149.

⁸⁹ Se Skadberg 1947:117.

⁹⁰ Konf.ref.1914:16. De aller fleste misjonærene på andre av NMS' felter sendte barn i skolealder til Norge hvor de enten bodde hos slektninger eller på misjonens barnehjem i Stavanger som var opprettet for dette formålet. Misjonsselskapet dekke alle utgifter for barna som ble sendt til Stavanger, mens sørafrikamisjonærene selv måtte dekke alle utgifter til skolegang, fra reiser til og fra Durban (for de som gikk der) til madrasser, sengeklær, mat og skolemateriell.

⁹¹ Konf.ref 1925:27.

⁹² Tallene er misjonærenes egne beregninger i konf.ref. 1926:32.

av tabellen nedenfor dekket ikke misjonærenes barnetillegg hele dette beløpet. Misjonærbarna som bodde på Eshowe misjonsstasjon kunne gå til og med Standard VI på den lokale skolen, hvor det på begynnelsen av 1900-tallet var to norske lærerinner.⁹³

Å kunne gi barna best mulig utdanning ble av sørafrikamisjonærene sett som en kompensasjon for deres egne relative små krav til tilværelse: "Vi har ingen annen arv at etterlade vore børn end den uddannelse, vi kunde gi dem for at udruste dem i kampen for tilværelsen."⁹⁴ Store deler av en misjonærs lønn kunne derfor gå til skole for barna, og det ble vanskelig å legge seg til gode noe for alderdommen. Derfor var også barna en del av misjonærenes egen 'pensjonsforsikring'. Rødseth sier at uten støtte fra sine barn kunne han ikke ha klart seg som pensjonist.⁹⁵

Ikke i noe tilfelle gikk misjonærbarn sammen med afrikanske barn på skolen. Før skolealderen hadde de fleste misjonærbarna bare afrikanske lekekamerater bortsett fra sine søsken. De lærte zulu på naturmetoden og tilegnet seg en viss grad av informasjon om zulu tenke- og levesett gjennom denne tidlige sosialiseringen. Kanskje var det i håp om at dette tidlige fellesskapet også skulle tilføre misjonen noe positivt som gjorde at NMS anså det for heldig å ansette så vidt mange misjonærbarn som de gjorde i perioden 1920-30. Imidlertid skal vi ikke gå ut fra at et lekefellesskap i barndommen nødvendigvis fører til et livslangt godt forhold til afrikanerne. Eric Dahle forteller at allerede fra de første skoleårene i Durban, tilpasset de seg den generelle holdningen til de svarte i det sørafrikanske samfunnet. Han sluttet å snakke zulu, og tok ikke kontakt med sine tidligere lekekamerater i feriene på misjonsstasjonene, men søkte heller kameratskap med andre hvite barn i nabolaget, hvor tennis og cricket var det vanlige tidsfordrivet.⁹⁶

Noen konflikter mellom de engelske og norske skolebarna kan også enkelte av misjonærbarna som gikk på engelske skoler i Durban fortelle om. En følelse av å være annerledes meldte seg hos mange i den første tiden. Og særlig de som bare hadde norsk og zulu som språk kunne oppleve noe erting fra medelever og også fra lærerne. Peder H. Rodseth forteller at mens de bodde på misjonens barnehjem i Durban hadde de ikke alltid nok mat med på

⁹³ Dette var frk. Faye og frk. Nordgaard, den ene misjonærdatter. Se Rodseth 1980:18.

⁹⁴ Bovim i konf.ref.1914:19.

⁹⁵ Rødseth 1941, i Hernæs' kildesamling.

⁹⁶ Intervju m/Eric Dahle, Durban 28.6.1996.

skolen, men andre barn ga dem fra sine nistepakker. Han forteller også om en frustrert lærer som utbrøt: "You Norwegians know nothing except to make sardines."⁹⁷ Men barna tilpasset seg fort, og de fleste som har formidlet sine historier husker skoletiden som en positiv opplevelse, selv om manglende engelskkunnskaper skapte noen problemer i begynnelsen.⁹⁸ Eric Dahle (f.1911), sønn av misjonæren Sivert Dahle, forteller imidlertid at når de begynte på skolen i Durban, gjorde de ingen forsøk på å holde zuluspråket vedlike, og snakket aldri zulu, selv ikke seg imellom. Det var ikke "god tone" å snakke zulu hvite imellom.⁹⁹ Da barna til misjonær Rødseth begynte på skolen på Eshowe, henvendte Rødseth seg til lærere for å få et forbud mot å snakke zulu på skolen, noe alle de hvite barna gjorde. Å snakke zulu var da et hinder for å tilpasse seg et hvitt sørafrikansk samfunn. Men enkelte, som Eric Dahle, ser ut til å ha hatt en større kunnskap i engelsk enn det brødrene Rødseth forteller om. Blant annet forteller Eric Dahle at de snakket norsk bare til foreldrene, ellers brukte de engelsk til alle, også innad i søskenflokket.¹⁰⁰

⁹⁷ Rodseth 1980:23. Se også Rodseth 1984:19

⁹⁸ Noen av misjonærbarna fikk en oppstykket skolegang grunnet foreldrenes friår i Norge. Peder H. Rodseth forteller at overgangen til skole i Norge var vanskelig og at barna fra Sør-Afrika ble erta. I Sør-Afrika var det en barneskole på Eshowe, så mange gikk noen år der før de begynte på High School i Durban. Ca.1907 var A.C. Leisegang, sønn av misjonæren H.K.Leisegang, Duks ved Durban High School (Rodseth 1984:22). Andre som forteller om skolegang i Durban: KCL MS Uncat.: Memoirs of Marie Elisabeth Jenkinson (nee Braatvedt). Om skolegang i Sør-Afrika og Norge forteller og intervjuobjekter om: Intervju m/Sigrid Bezuidenhout, Durban 23.5.1996, og intervju m/Eric Dahle, Durban 28.6.1996.

⁹⁹ NMT 22/1914 Titlestad i artikkelen "Et besøk hos de sørgende".

¹⁰⁰ Intervju m/Eric Dahle, Durban 28.6.1996.

4.4 Kritikk mot misjonærene: En sammenblanding av børs og katedral?

Fra deler av det norske innvandremiljøet ble det rettet kritikk mot misjonærene for den tilsynelatende privilegerte stilling de hadde fra. Det gikk ikke upåaktet hen i misjonskritiske deler av dette miljøet at misjonærer satt som "jordeiere" og at deres familiemedlemmer hadde gode stillinger i Zululand. En svært kritisk kommentar i *Fram* i 1931 angrep samtidens misjonærene som i motsetning til pionerene i gamle dager som fortjente all ære, kun tenkte på å karre til seg mest mulig:

... det som han strævar mest for er å gravi so mykje jordisk gods til seg og sine som han på nokon måte kan få fatt på. Og det skal med sanning seiast at han har lukkast og. Ein misjonær som hev vore her ute i 20 år kan ein segja, kan ikkje lenger bera det namnet, for då er han godseigar eller grosserar som plyndrar ut kafferane yrkedagane og preikar religion til deim sundagane. Ingen kan tena tvo herrar veit me men her tenar misjonæren mammon i fyste rekkje og det krev mesteparten av hans tid å passe forretninga, so den andre herren får venta på honom. Kafferane betaler godt for det dei får læra av misjonæren, når ein ser at han får land so å segja for ingen ting, då det er misjonselskapet som kjøper det til honom, og han får bruka det som han vil heile tida han er der. Med arbeidshjelp er det ordna slik, at han kan komandera svartane å koma hjelpa til både vår og haust med såing og hausting, utan anna betaling enn graut av mais og litt mjøl, som han matar deim med...¹⁰¹

Dette sitatet viser et mer splittet norsk miljø i Sør-Afrika enn man kan få inntrykk av i resten av kildene jeg har brukt. Men det uttrykker på mange måter fordommer som også hadde vært uttrykt i Norge i diskusjoner om misjonærene.¹⁰² Påstandene i sitatet er nok både overdrevne og til dels feilaktige, f.eks. kjøpte ikke misjonsselskapet land til misjonærene, og generelt sett kunne de heller ikke kommandere ut afrikanerne til hvilket som helst arbeid når de måtte ønske det.¹⁰³ Og det var de færreste misjonærene som kunne legge seg opp noen personlig formue mens de var ansatt i NMS. Lønningene var små og barneflokkene store, utgifter til skolegang for barna kunne være

¹⁰¹ *Fram* nr.206, mai 1931, Signaturen KLO: "Afrikabrev til Møre Social-Demokrat".

¹⁰² Se Birkeli 1923.

¹⁰³ Se likevel diskusjonen om tvangsarbeid i kapittel 5.

formidable for f.eks. Rødseth som hadde 15 barn.¹⁰⁴

At misjonærene kunne bruke misjonsstasjonenes jord "som han vil" er heller ikke helt i tråd med virkeligheten. I 1880-årene ble det fastslått at misjonærene ikke skulle drive handel eller jordbruksvirksomhet utover det som kunne regnes som matauk.¹⁰⁵ I 1911 mente likevel hovedstyret at misjonærene kunne avle "saa meget at han kan sælge noget og faa en liten Biindtægt av det".¹⁰⁶ Begrunnelsene var at siden misjonsstasjonene var selskapets eiendom, ble overskuddet som en del av lønna til misjonærene å regne, og kunne godtgjøre at misjonærene hadde så vidt lave lønner som de hadde. Men både størrelsen på stasjonsområdet og kvaliteten på jordsmonnet varierte fra misjonsstasjon til misjonsstasjon, og for noen misjonærer var det ikke mulig å få noe større utbytte av jordbruk. Da en misjonær i 1921 søkte avskjed fra NMS begrunnet han det med at lønna var for lita, og at han heller ikke hadde mulighet til å drive jordbruk med overskudd.¹⁰⁷

Men andre misjonærer hadde mer hell, eller større dyktighet i forretninger enn andre. Om veteranmisjonæren Sven Eriksen forteller Rødseth at han på slutten av 1800-tallet hadde en kvegflokk på 90 dyr, hvilket var et betydelig antall.¹⁰⁸ Mange år senere, på 1940-tallet, var det en misjonær som måtte slutte i tjenesten etter å ha vært anklaget for blant annet å være for interessert i egne forretninger: Den assisterende Native Comissioner på Mahlabathini skrev et klagebrev til tilsynsmannen: "There is also a general feeling that the Reverend gentlemen (sic) is more concerned with trading operations than with his clerical duties, and spends much time in buying and selling cattle."¹⁰⁹ Den samme misjonæren, Johannes Nerø, ble allerede på 1920-tallet kritisert av sine kolleger både for økonomisk rot og for å sko seg på misjonen ved å forlange

¹⁰⁴ Rødseths to eldste døtre druknet sammen med sin mor Ragnhild i 1917, de var da 22 og 19 år gamle.

¹⁰⁵ Denne bestemmelsen kom etter en opprivende konflikt mellom enkelte misjonærer og hovedstyret (ved generalsekretær Gjerløw). Se Hernæs 1978:139-155.

¹⁰⁶ SK 1911 s.17, sitert i HA boks 700 legg 8: Brev fra P.B.Dahle til hovedstyret 18.11.1921.

¹⁰⁷ HA boks 700 legg 8. Brev fra P.B.Dahle til hovedstyret 4.8., 11.10. og 18.11.1921.

¹⁰⁸ Se Rødseth 1941 i Hernæs' kildesamling.

¹⁰⁹ SA boks 121 legg 10. Brev fra H.C. Ward 20.1.1942. Vedlegg i referat fra ekstrakonferansen på Eshowe 26-27.2.1942.

for mye i kostpenger for arbeidere han hadde boende på stasjonen.¹¹⁰

Selv om enkelte misjonærer kunne være heldigere enn andre i økonomiske saker, er det generelle inntrykket at de slet hardt for å kunne opprettholde en levestandard som passet seg for hvite i Sør-Afrika.

Tabell 4.1: Misjonærenes lønnsregulativ fra 1.1.1927.¹¹¹

	Gift mannlig misjonær - £	Ugift mannlig misjonær - £	Kvinnelig misjonær - £
Grunnlønn	200	160	110
Alderstillegg etter 5,10 og 15 år, à	15	15	10
Barnetillegg 0-6 år	10		
Barnetillegg 6-15 år	30		
Barnetillegg 15-18 år	40		

Å forhandle om lønnsforhøyelse innenfor misjonen var forbundet med vanskeligheter. For det første var misjonæryrket et kall, og lønnen ble derfor sett som underhold, ikke regulær betaling for utført arbeid: "Og ve den missionær som begynner at tænke paa løn, han bør slutte før jo heller", skriver Birkeli i 1923 i en kommentar til misjonærenes "sultelønn".¹¹²

I praksis måtte dog misjonæren forholde seg til reelle utgifter, forventninger fra samfunnet og hensynet til barna og deres framtid. Lønns-

¹¹⁰ SA boks 14. Kopibok 1920-1926: Brev fra tilsynsmann Titlestad til P.B.Dahle 20.10.1920. Dette dreier seg trolig om innleid arbeidsfolk til byggearbeid el.lign, og ikke om regulære tjenere.

¹¹¹ SK 1926:14. I tillegg dekket misjonsselskapet barnas hjemreiser fra Durban i forbindelse med skoleferiene to ganger årlig. Den største forandringen i dette regulativet i forhold til tidligere var at kvinnenenes grunnlønn ble øket fra £80 til 100. Misjonærene hadde i konferansen foreslått en grunnlønn for kvinnelige misjonærer på £100, og for enslige menn £170. Hovedstyret valgte altså å redusere forskjellen mellom kvinnelige og mannlige enslige arbeider. At dette skjedde uten protester kan skyldes at det ikke var noen ugifte mannlige misjonærer i tjeneste i Sør-Afrika på denne tiden. Se konf.ref 1926 sak7 og SK 1926:11-14.

¹¹² Birkeli 1923:49.

forhandlinger både i 1914 og i 1925/6 vitner likevel om at misjonærene var forsiktige og enkelte gamle misjonærer syntes det var vanskelig å framsette personlige krav i det hele tatt.¹¹³ Krav om økt lønn ble satt inn i en misjons-sammenheng, hvor man hevdet at misjonsarbeidet ville ta skade dersom lønna ikke ble forhøyd: noen ville slutte, andre ville se seg nødt til å ta arbeid ved siden av.¹¹⁴

Et av hovedargumentene for tilsynsmannen under lønnsforhandlinger i 1914 var nettopp misjonærens sosiale stilling i Sør-Afrika, og forholdet til de hvite:

Er missionen tjent med, at jeg, den enkelte, av hensyn til min økonomi, er nødt til at rulle gardinerne ned og ikke fortsatte min selvuddannelse og selvopdragelse i den udstækning, jeg gjerne vilde ved at følge med i min framtids utvikling...? Er missionen tjent med, at jeg saavidt mulig maa holde mig og min familie udenfor omgang med andre av min race i dette land? Er missionen tjent med, at jeg er ude av stand til at yde fattige og trængende en skilling i trange tider? Er missionen tjent med, at jeg maa gi avkald paa at se mig om i det land, hvortil jeg er udsendt, saa jeg saaledes blir avskåret fra de ofte rige impulser, man kan faa ved at besøge steder av betydning og almindelig interesse? Er missionen tjent med, at jeg saaledes ... maa leve livet som en i social henseende undermaalsmand?¹¹⁵

En gjennomgang av noen av misjonærenes dødsbo gir få indikasjoner på at misjonærene var i stand til å skape seg en personlig formue gjennom misjonsarbeidet.¹¹⁶ Da Peder Aage Rødseth døde, etterlot han seg et hus i Eshowe og 3 krøtter.¹¹⁷ Nils Braatvedt hadde ingen fast eiendom, bare litt sparepenger.¹¹⁸ Teodor M. Leisegang etterlot seg verdier for £400, heller ikke det noen formue etter 38 år i misjonen.¹¹⁹ En misjonær skyldte endog NMS penger da han døde etter 40 års tjeneste i Sør-Afrika.¹²⁰ L.M. Titlestad og L. Aadnesgaard var blant de få som etterlot seg verdier av betydning, henholdsvis eiendommer i

¹¹³ Se konf.ref 1914:11-20, konf.ref 1925 sak 2, og konf.ref 1926 sak.7.

¹¹⁴ Konf.ref 1914 Uttalelser om lønnsforholdene.

¹¹⁵ Ibid s. 14-15, Tilsynsmann H.K.Leisegang.

¹¹⁶ Imidlertid er det mulig at personlige formuer allerede hadde blitt fordelt til barna før misjonærene døde.

¹¹⁷ PAR: Deceased estates: 1749/1945 .

¹¹⁸ Ibid: 37326/1943.

¹¹⁹ Ibid: 1391/1948.

¹²⁰ Ibid: 3423/63.

Eshowe og Durban, og en farm i Zululand og eiendom i Durban.¹²¹

Den krasse kritikken i *Fram* kan sies å ha en viss berettigelse, men bare unntaksvis idet de fleste misjonærer ikke hadde verken farmer eller handelssteder, og heller var ikke resultatet av deres lange virksomhet i misjonen klingende mynt på kistebunnen. Den største verdien misjonæren etterlot sine barn ser derfor ut til å være muligheten til å etablere seg i en privilegert posisjon i Sør-Afrika. Elias Titlestad, sønn av T.M. Titlestad uttrykte det slik i sin selvbiografi:

... not only have I been living in a wonderful country. I have been living in a wonderful age, undoubtedly the most wonderful time since the beginning of the world. Born and bred in a young country in the few short years of my life I have seen that country advance from the pace of the ox to that of the aeroplane...¹²²

Det var først og fremst gjennom sine barn misjonærene etablerte et solid fotfeste i landet og knyttet forbindelser til det vellykte hvite settlermiljøet. På den måten kan man konkludere at misjonærene hadde personlig fordeler av å bo i Sør-Afrika, uten at de kan anklages for å ha beriket seg på bekostning av misjonen, som det antydes i artikkelen i *Fram*.

De to misjonærene som var tilsynsmenn i perioden 1920-30, var begge sørafrikanske statsborgere. Det gjelder Peder Aage Rødseth som var naturalisert sørafrikaner, og Lars Martin Titlestad som var sørafrikansk statsborger i likhet med flere av de andre misjonærene (Sivert Dahle, Martin Borgen, Teodor M. Leisegang).¹²³ Dette, sammen med den tette forbindelsen mellom misjonærene og det hvite sørafrikanske samfunnet som er skissert i dette kapitlet, gjør det berettiget å stille spørsmålet om i hvor stor grad den norske misjonen de facto var norsk på 1920-tallet. Riktignok var den finansiert fra Norge, og overordnede strategier og mål ble bestemt derfra, men med stor grad av medvirkning fra misjonærene i feltet. Og selv om de aller fleste misjonærene kom fra Norge, så valgte hele 26 av de 39 som var aktive i perioden å bosette seg i Sør-Afrika med sin familie.

¹²¹ Ibid: 32413/1941 og: 2961/1957.

¹²² KCL MS TIT. 65241: Manus til bok: "Under the Zulu King" av Lawrence Titlestad.

¹²³ PAR: Deceased estates. Av de nevnte var kun Rødseth født i Norge, han var 12 år da familien flyttet til Sør-Afrika. De andre var født i Sør-Afrika eller på Madagaskar.

4.5 Avslutning

De norske misjonærene etablerte seg i et Sør-Afrika som lå fjernt fra det norske misjonsfolkets virkelighet, både når det gjaldt sosiale og kulturelle forhold og økonomisk struktur og utvikling. Nettverket de etablerte spesielt i det norske settlermiljøet var nyttig for misjonærene i deres private liv, men også i forbindelse med misjonens interesser kunne dette nettverket tas i bruk. Men samtidig gjorde den nære forbindelsen til dette miljøet at misjonærene ble en del det hvite sørafrikanske samfunnet, noe som kunne skape avstand til den svarte befolkningen de arbeidet blant. I løpet av 1920-tallet førte dette til problemer i forholdet mellom misjonærene og deler av det afrikanske kristne miljøet (se kapittel 6).

For misjonsselskapet var det klare økonomiske fordeler med selvrekrutteringen man hadde i Sør-Afrika. Misjonærenes sønner og døtre hadde fått misjon inn med morsmelka og de hadde spesielle forutsetninger for å mestre oppgaven. De slapp å bruke tid og penger på å lære zulu og de hadde unike kunnskaper om lokale forhold blant både zuluer og kolonister i området, kunnskaper som kunne komme misjonen tilgode. Men faren for at misjonærene skulle bli påvirket av kolonisamfunnets generelt sett negative holdninger til afrikanerne var også tilstede. Denne siden ved misjonærenes posisjon i settlersamfunnet i Sør-Afrika ble gjennom kritikk fra afrikansk hold også tydelig for misjonsledelsen i Norge (se kapittel 7).

5 Kirkeorganisering og menighetsutvikling

5.1 Innledning

I kapittel 2 så vi at det i tiden før første verdenskrig hadde vært optimistiske toner blant misjonærene i Sør-Afrika. Det var økningen i medlemsmassen i menighetene, flere afrikanere ble utdannet og ansatt av misjonen, og i 1914 begynte man planlegging av en organisering av menighetene til en luthersk Zulukirke. Den tidligere tilsynsmannen Hans Kristian Leisegang, mente i 1921 at det norske misjonsfolket nå kunne "glæde sig over sin lille datter i Zulu!"¹ Han betegner perioden etter 1917 som "det begyndende selvstyres tid", og så for seg en raskest mulig utvikling av en fellesluthersk Zulukirke, hvor afrikanske prester og lærere sto for mesteparten av driften.² Og det hastet med utviklingen, mente Leisegang, for det var ennå mange folkeslag som ikke var evangelisert; zuluene hadde fått sitt. Misjonen var gammel der og hadde "saa godt indfødte materiale" at det var all grunn til å "fremme nationalkirkens oprettelse og fuldstændiggjørelse saa hurtig som mulig".³ Etter at kirkeorganisasjonen forsøksvis ble innført i 1917, mente Leisegang at man kunne ha håp om en "endnu rikere høst i de kommende år".⁴

1920-tallet skulle imidlertid bli preget av konflikt og krise heller enn av optimisme. Misjonærene i Sør-Afrika brukte stadig oftere ordet krise i sine beskrivelser både av misjonsarbeidet og sin egen situasjon som hvite misjonsarbeidere, samt i forholdet til misjonsledelsen i Stavanger. Krisen toppet seg i 1927 da misjonærene ble utsatt for sterk kritikk for sitt arbeid av hovedstyret. Dette skjedde et knapt år etter at en av deres mest lovende afrikanske prester hadde brutt med selskapet og utsatt misjonærene for hard kritikk.

¹ Leisegang 1921a:15.

² Ibid s.16.

³ Ibid.

⁴ Leisegang 1921b:95.

Men krisen hadde ligget latent gjennom hele 1920-tallet, noe følgende situasjonsbeskrivelse fra en gammel misjonær i et brev til ledelsen i Stavanger i 1925 viser:

Jeg har i mine indlæg i konferansen fremholdt at der maatte komme en krise i zulussionen, - den som altsaa allerede nu er der. Enhver maatte kunne se det. Nu efterat menighederne gennem 2 menneskealdre har været baareet økonomisk av fremmedes hænder, staaer det ikke i min eller nogen andens magt at avværge en saadan krise, nu da de fremmede hænder ikke længer kan bære dem. Derfor er det allerede nu dem, som forlater vore menigheder og gaar over til sekter, naar de opfordres til at løfte med os økonomisk, thi hos disse sekter er der ikke fixert gager og vedlikehold av forsamlingshuse etc som kræver pengeofre ... Og ikke sjelden bebreides vi av de indfødte selv, fordi dette med pengeofringer ikke var krævet fra begyndelsen av de gamle "abafundisi" (lærere - misjonærer).⁵

Det er den økonomiske krisen for Misjonsselskapet det her refereres til. Men i likhet med situasjonen for misjonsfolket i Norge hadde krisen i sørafrikamisjonen også en åndelig side. Begge deler er tema i dette kapitlet.

Med utgangspunkt i arbeidet med kirkeorganisasjonen drøfter jeg her utviklingen i menighetene i tiden etter første verdenskrig. Jeg retter blikket mot de kristne afrikanerne, og undersøker hvordan deres forventninger og praksiser innenfor kirken var, slik det kommer fram i kildematerialet. Jeg undersøker også hva misjonærene forventet av de kristne og hvordan dette ble oppfylt. Uoverensstemmelser i forventninger er med og forklarer konflikter mellom gruppene.

5.2 Fra misjonskirke til Zulukirke

Den protestantiske misjonen i Sør-Afrika var på 1920-tallet preget av en overgang fra misjonssentrert til kirkesentrert misjonsarbeid. For NMS hadde denne overgangen startet allerede ved århundreskiftet, med en endring fra en individorientert omvendelsesstrategi til en forsiktig oppbygging av en kirkestruktur. Innen 1920-tallet hadde dette arbeidet båret frukter. Flere menigheter hadde dannet menighetsråd, og tillitsvalgte fra menighetene møttes til årsmøter for å drøfte felles anliggender. Flere afrikanere hadde blitt utdannet til prester og evangelister, og noe av arbeidet som misjonærene hadde drevet kunne etter hvert overtas av afrikanske ansatte.

Pilarene i arbeidet for en selvstendig kirke for zuluene kan sammenfattes i

⁵ HA boks 703 legg 2. Brev fra Strømme til Amdahl 28.3.1925 .

tre ord: selvstyre, selvunderhold og selvutbredelse.⁶ Dette tredelte misjonsprinsippet stammer fra Henry Venn og Rufus Anderson (fra henholdsvis England og USA) fra midten av 1800-tallet, og representerer en vending i misjonsstrategien fra individuell omvendelse til kirkebygging.⁷ Disse prinsippene hadde fått gjennomslag i NMS allerede i 1890-årene. Et vedtak fra misjonærkonferansen i 1893 lyder slik: "Menighederne oplæres til Selvhjælp med det Formaal mer og mer at løse Selskabet fra dets hidtidige Forpligtelser, indtil disse heltud kan overtages af nævnte Menigheder".⁸ "De tre selv" er også grunnlaget for forslaget til organisering som ble vedtatt i 1917, og var ment å skulle drive kirkebyggingen framover mot stadig økende selvstendighet. Dette misjonsprinsippet ble alminnelig akseptert av de fleste misjoner i perioden rundt århundreskiftet, selv om de ble praktisert med ulik rigiditet hos de enkelte misjoner.⁹ Det var ved siden av Rufus Anderson og Henry Venn, særlig tyske misjonsideologer som påvirket NMS og andre misjonsorganisasjoner på 1800-tallet.¹⁰ Tyskeren Karl Graul (1814-64) var av den mening at målet for kirkebygging måtte være nasjonale kirker som tok opp i seg så mye av de "naturlige" og nasjonale skikker som mulig.¹¹ En annen tysker, Gustav Warneck, utdypet dette. Han mente at kirken i enhver nasjon måtte preges av innbyggernes særegenheter og avspeile hele det etniske livet: "The folk church [is] the school in which mankind [as] ethnic groups is brought to the discipleship of Christ".¹² Argumentasjonen finner vi igjen hos Schreuder da han på midten av 1800-tallet etablerte NMS i Zululand. Han ville

⁶ Sundkler, Bengt: *The Christian ministry in Africa*, Uppsala 1960, s.44.

⁷ SA boks 118 legg 5: "Utredning til misjonskonferansen" (ikke datert manus, ca. 1935) av H.K. Leisegang, S. Dahle og O.G. Myklebust. Her heter det: "Omslaget [fra individuell kristendom til kirkebygging] kom med Henry Venn ... Edinbourgkonferansen i 1910 sanksjonerte og fastslo Venns og Warnecks formulering og bestemmelse av misjonsoppgaven".

⁸ Sitert i Myklebust 1949 :113.

⁹ American Board Mission (ABM) er eksempel på en misjon som ikke fulgte dette prinsippet, noe som førte til at det allerede på slutten av 1800-tallet var selvstendige menigheter ledet og styrt av afrikanere, og de hvite misjonærene fungerte som rådgivere og hjelpere. Men dette førte også til at ABM fikk store problemer med kolonimyndighetene, som ikke ønsket en slik utvikling. Se C.Tsehloane Keto: "Race relations, land and the changing missionary role in South Africa: A case study of the American Zulu Mission, 1850-1910" , *The International Journal of African Historical Studies*. Vol.10 4, 1977.

¹⁰ Yates 1994 og Sundkler, Bengt: *The World of Mission*, London 1965, s.40ff.

¹¹ Yates 1994:35.

¹² Sitat i Yates 1994:36.

skape "en national Zulukirke" basert på prinsippet om at "mindre og uvæsentligere eller tvivlsomme Forskjelligheder - Producter af høiere ecclesiastisk Udvikling - kunde udsondres, saa at kun fundamentale økumeniske Læresætninger, Skikke, Regler etc. Lagdes til grund".¹³

Teorien om "de tre selv", innebar at selvstyre for de unge kirkene ikke kunne innvilges før de var fullt ut selvfinansiert og uavhengig av økonomisk hjelp fra misjonærenes organisasjon. Daværende generalsekretær i NMS, Lars Dahle, var varm tilhenger av denne tanken og kunne med slike prinsipp avlyse den påbegynte kirkeorganiseringa av en selvstendig kirke på Madagaskar i 1903.¹⁴ Misjonærene på Madagaskar hadde allerede fra 1879 en ordning med menighetsråd, og planlegginga av en synode ble konkretisert så tidlig som i 1891, det første synodemøte ble holdt i 1902. Da Dahle kom nedover på inspeksjonsreise i 1903, avlyste han hele synoden med den begrunnelse at kirken ikke var økonomisk selvhjulpen, noe man måtte være for å kunne styre seg selv. Noe av kritikken fra Dahle gikk ut på at de midlene menigheten samlet inn ikke gikk til å lette misjonsselskapets utgifter, men ble brukt til ekstra tiltak ut fra menighetens bestemmelse, som for eksempel at menighetene delte ut gaver til folk i tråd med den gassiske tradisjonen. Etter Dahles mening hørte en slik ordning som denne synoden i 1903 foreslo, "til den fjerne fremtid" når de økonomiske ytelsene var blitt større.¹⁵

Kanskje som følge av det mislykte gassiske forsøket prøvde ikke misjonærene i Sør-Afrika seg på noe utspill når det gjaldt organisering av Zulukirken. Menighetene i Sør-Afrika var da også mindre enn på Madagaskar, og misjonen her hadde heller ikke kommet like langt i utdanning av prester.

Men en viss form for struktur hadde misjonærene forsøkt å innføre i menighetsarbeidet i Sør-Afrika allerede før århundreskiftet. I 1897 hadde misjonærkonferansen vedtatt regler for faste årsmøter i menighetene, kalt "de indfødtes Konferents": "Medlemmene af denne konferents bør være valgte af menighederne, medens alle, som ønsker det har anledning til at være tilstede som tilhørere." Ifølge vedtaket skulle sakliste for slike møter bestemmes av

¹³ Myklebust: 1980:93.

¹⁴ Se Dahle 1923:209ff.

¹⁵ Dahle 1923:209. Kanskje kan det også være andre grunner for at Dahle gikk imot misjonærenes vedtak og kirkedanning på Madagaskar. Predelli antyder at maktkamp og personlige motsetninger var viktige elementer i debatten omkring kirkedanningen på Madagaskar. Predelli 1998:130, note 165 .

tilsynsmannen.¹⁶ Andre forsøk på å dra afrikanerne aktivt med i kirkebygging i perioden omkring århundreskiftet, var oppretting av menighetsmøter (allmøter) og eldsteråd (menighetsråd). Disse organer kunne ta opp til drøfting problemer og klager, i tillegg til at de fungerte som festlige samlinger av mer sosial art.¹⁷ Dette var mer i oppbyggelig og pedagogisk hensikt enn et forsøk på å gi zuluene reell medbestemmelse, selv om enkelte praktiske former for menighetsarbeid også ble drøftet på disse møtene.

Men i den tidlige fasen fungerte ikke disse møtene helt etter misjonærens tanker om opplæring i god kirkelig organisering. Møtene utartet ofte til kaotiske tilstander, og "naar de skulde diskutere, vilde de gjerne hævde sin ret overfor missionærene, klage over høvdinge, veiarbeide og lignd."¹⁸ Fra Eshowe forteller en misjonær i 1902 om utglidninger: "Værst var det, da det blev en pause ved middagstider, thi da havde de drukket øl, saa det kunde merkes, da de kom til eftermiddagsmøtet".¹⁹ Etter flere slike uheldige erfaringer "fandt man det under omstendighetene rettest at slutte dette aarsmøte".²⁰ Misjonærkonferansen i 1902 vedtok å splitte "de indfødtes konferents" i tre mindre kretsmøter i stedet for ett stort fellesmøte, samtidig som man understreket at møtene skulle ha en ren kristen oppbyggelig funksjon.²¹ Muligens fungerte disse møtene til misjonærenes tilfredshet, for i 1909 utvidet man arbeidet med menighetsbygging ved at misjonærkonferansen vedtok faste regler for menighetsråd. Enkelte misjonærer hadde allerede før århundreskiftet på eget initiativ innkalt de eldste i menighetene til rådgivende møter som kunne ligne menighetsråd, men regler for slike møter ble først vedtatt i 1909.²² Omtrent samtidig med denne utviklingen innad i NMS, fant det også sted et økt samarbeide mellom flere lutherske misjonselskap i regionen.

¹⁶ Hernæs viser at slike konferanser ble holdt fra 1893 i en løs form hvor alle som ønsket det fra menighetene kunne møte opp. Se Hernæs 1978:316. Se også Leisegang 1921b:89.

¹⁷ Hernæs, Per: "Kulturkonflikt i Sør-Afrika. Afrikanske kristne og norske misjonærer", Foredrag 4.5.1979 i Hernæs Kildesamling. Se også Hernæs 1978:315-17.

¹⁸ Sitat fra konf.ref. 1902 i Hernæs 1979:317. Dette sitatet viser også at afrikanerne hadde en annen forståelse av misjonen enn misjonærene: for dem var håpet at misjonærene kunne være en alliert mot undertrykking, en forståelse misjonærene ikke delte.

¹⁹ Konf.ref 1902 sitert i Hernæs 1979:317.

²⁰ Leisegang 1921b:90.

²¹ Hernæs 1978:317.

²² Ibid s.314.

5.2.1 The Co-operating Lutheran missions: Luthersk samarbeid i Sør-Afrika
Afrikanske kristne identifiserte seg i stor grad med misjonsselskapet de tilhørte, og kunne på det viset kalle seg "svensk", "norsk" eller "tysk" lutheraner. NMS' menigheter gikk for eksempel under navnet *Ibandhla lase Noge* (den norske menighet).²³ Under presset fra de uavhengige kirkebevegelsene blir dette utenlandske elementet brukt mot de kristne zuluene som tilhørte misjonsmenighetene: "Vore folk føler at det er sandt, naar det slænges efter dem fra de fries leir at de tilhører den hvite mands kirke", forteller T.M.Leisegang i 1927.²⁴ Misjonærenes inntrykk var at dette førte til zuluene ikke følte arbeidet i den "norske" kirken som sitt eget, men at de arbeidet for de hvite utenfor zulusamfunnet, ja utenfor Sør-Afrika.²⁵ I 1914 hevdet P.Blessing Dahle, at de mange tusen kristne i Zululand "ser op til Landet der langt i Nord som sit aandelige Fædreland ... For disse Tusener er intet Land i Verden kjærere end Norge, næst Zululandet selv, og hver Søndag indeslutter de Norge og dets Konge i sin Kirkebøn".²⁶ Blessing Dahle skrev dette i en sammenheng hvor han ville framheve det positive nordmenn hadde tilført Zululand, og da spesielt misjonærene. Men denne fokuseringen på det norske innenfor zulumenighetene ser ut til å ha fungert negativt i det lange løp. Selv i begrensede geografiske områder lå identifikasjonen i misjonens nasjonalitet og kirken ble "dobbeltnorsk". Dette skapte strid mellom de ulike menighetene forteller en av de afrikanske lederne i den senere forente Lutherske kirken i Sør-Afrika:

[The Lutheran churches] regarded one another with ill will, each group considering itself better than another or each thinking it possessed more of the truth than the other. There was mutual slandering, criticism and looking down on the other among the Lutherans on account of the missionaries having started different congregations though they were all Lutherans.²⁷

²³ Konf.ref 1927:48.

²⁴ T.M. Leisegang, foredrag i konf.ref. 1927:47-48. Leisegang referere her til det han kaller "strømninger som ... pulserer i vore meigheter og rundt omkring i de indfødte samfundslag".

²⁵ Konf.ref.1927:48.

²⁶ *Fram* nr. 1, febr. 1914.

²⁷ KCAV 349: Kunene, Blessing D. Rev. Intervju v/ L.Mabaso, Newcastle 15.2.1981 Se også KCAV 318: Rev. Lonard Mabaso, Intervju (ved ham selv). Oversatt fra zulu til engelsk av E.C. Dahle sept 1981. Begge disse som var ledere i Den Lutherske kirken i Sør-Afrika på 1980-tallet, kritiserer misjonen for 'etniseringen' av lutherske kirker og mangelen på samarbeid og gjensidig respekt.

Et forsøk på å bygge bro over denne splittelsen mellom Lutheranerne var medvirkende årsak til at noen av de lutherske misjonsselskapene i 1912 dannet en felles komite "The Co-operating Lutheran Missions in Natal" – CLM.²⁸ CLM var en eksklusiv misjonærorganisasjon uten afrikansk representasjon. Medlemmene i denne komiteen var først bare Berlinermissjonen, NMS og Den svenske kirkes misjon. Amerikanske lutheranere (Schreudermisjonen) kom med i 1928 og Hermannsburgmisjonen i 1938. Dette kan sees som begynnelsen på arbeidet med en felles nasjonal luthersk kirke i Sør-Afrika. Men i utgangspunktet var ikke målet felles-etnisk kirke i Sør-Afrika, men en "self-supporting, self-propagating, self-administrating Lutheran Church among the Zulus and kindred tribes preserving their characteristic traits as far as possible".²⁹ Med bakgrunn i dette samarbeidet begynte de lutherske misjonene å arbeide med formalisering av kirkeorganisasjonene, men hver på sin måte.³⁰

5.2.2 Mot formalisering av Zulukirken: Organisasjonsvedtaket fra 1917³¹

På konferansen i 1914 ble det lagt fram et utkast til fast organisering av den norske Zulukirken, "Den Norsk Evangelisk-Lutherske Zulukirke", forkortet "Den Norske Zulukirke".³² Hovedstyret i Stavanger godkjente i 1917 dette

²⁸ Denne organisasjonen var ment å øke aktiviteten og bidra til å spare penger og ressurser ved å ha felles utdanningsinstitusjoner. En velkommen følge var også at utdannelsen skapte en mer homogen gruppe prester, evangelister og lærere. Imidlertid så de norske misjonærene seg nødt til å gi sine prester en tilleggsutdannelse for å passe dem inn i Den norske kirkes dogmer. Et felles arbeid med salmebokoversettelse ga også håp om at lutheranere ville føle en større felles tilhørighet. Se NMT 24/1913 "Tilsynsmannens årsberetning".

²⁹ Makhathini 1975:133 antyder en "separat development"(apartheid)-politikk i dette uttrykket. Videre notere han at det er en selvmotsigelse implisitt i konstitusjonen: på den ene siden fjerne ulikheter ved felles trening, litteratur etc og på den andre hevde folkets "karakteristiske trekk".

³⁰ Konferansen i 1914 anså det ikke som nødvendig at man skulle utarbeide et felles luthersk organisasjonsforlag: "Det kunde først ske, naar de 3 selskaber [som da var med i CLM] overlodt alt ansvar til de indfødte." Innlegg av H.K.Leisegang på konferansen i 1914: Konf.ref. 1914:21.

³¹ Agøy 1987:63 hevder at den foreløpige konstitusjonen av Zulukirken ble vedtatt i 1914. Dette året ble forslaget behandlet på misjonærkonferansen, men ble godkjent av hovedstyret først i 1917. Iflg reglementet til NMS er ikke vedtak i slike saker gyldige før hovedstyret har gitt sin tilslutning. Derfor er 1917 det riktige årstall for vedtaket, ikke 1914. Det samme gjelder revisjonen av kirkeorganisasjonen som ble vedtatt av hovedstyret i 1929, ikke i 1928 som Jørgensen 1992:120 hevder, selv om det ble lagt fram for konferansen det året.

³² Konf.ref. 1914, utkast utarbeidet av H.K Leisegang. Forslaget inneholdt som nevnt ovenfor ordet "synode" i stedet for "kirke" men dette ble endret på konferansen.

forslaget med endringer, som en forsøksordning – men ikke som noen permanent konstitusjon av Zulukirken.³³ Kirken ble dannet etter presbyteriansk-synodale prinsipper, heller enn en episkopal-synodal kirkeordning. Det vil si at kirken var ledet av et kollegium av prester og lekmenn, heller enn av en biskop, slik det var i Norge. Det presbyterianske innslaget, d.v.s. lekfolkenes medvirkning i kirkens ledelse, ble av hovedstyret betraktet som garanti mot at kirkens utdannede arbeidere, dvs prester og evangelister, skulle få for stor makt vis á vis menighetsallmuen.³⁴

Den mest iøynefallende konsekvens av det nye vedtaket var en mer strukturert ordning med menighetsmøter, distriktsmøte og kirkemøter. Hver lokalmenighet (stedmenighet) hadde rett til å sende representanter til et distriktsmøte og til et årlig kirkemøte som var det øverste organ. Men misjonærene var ikke villige til å overlate for mye til afrikanerne. De hadde lært gjennom andres erfaringer, særlig den amerikanske misjonen, at dersom afrikanerne fikk styre seg selv, brøt de ofte forbindelsene til misjonen. "Som garanti mot de i Syd-Afrika meget almindelige separatistiske tendenser samles den øverste raadgivende og besluttende myndighet i det aarlige kirkemøte, som bestaar av tilsynsmanden, 4 efter tur valgte missionprester, samtlige indfødte prester, samt 2 deputerede lægmænd fra hver stedmenighet".³⁵ Dette gir riktignok et flertall av afrikanere i kirkemøtet, men vi skal se nedenfor (5.3.4) hvordan misjonærene likevel klarte å beholde kontrollen over kirkemøtet. Før vi går inn på detaljene i planen skal vi se på hovedtrekkene i organisasjonsplanen for Zulukirken.

³³ Myklebust 1949:125. Berlinmisjonen hadde dannet en zulusynode i 1911, Hermannsbürgerne forsøkte en synodeordning en periode fra 1906, men denne ble oppløst ganske fort. Se Hasselhorn, Fritz: *Bauernmission in Südafrika. Die Hermannsbürger Mission im Spannungsfeld der Kolonialpolitik 1880-1939*, Erlangen 1988. Svenske Kyrkans Mission fikk en synodeordning i 1926.

³⁴ SK 1929:4.

³⁵ Leisegang 1921b:94.

Tabell 5.1 Organisasjonsstrukturen for Zulukirken

<p>1 Hovedstyret i NMS, valgte menn i Stavanger</p>
<p>2 Misjonærkonferansen i Sør-Afrika. Norske menn og kvinner.³⁶</p>
<p>3 Kirkemøtet. Tilsynsmannen, fire misjonærer, alle afrikanske prester, to medlemmer fra hver lokalmenighet</p>
<p>4 Menighetsråd. Valgt av menighetsmøte i lokalmenighetene</p>
<p>5 Distriktsmøte. Misjonæren, alle medlemmer i menighetsrådene i distriktet</p>
<p>6 Lokalmenighet. Alle voksne nattverdsberettigede</p>

Det organisatoriske grunnlaget for planen var lokalmenighetene. For at en menighet skulle anerkjennes som lokalmenighet³⁷ med rett til å delta i Zulukirkens organisasjon, måtte den ha minst femti nattverdsberettigede som ytte to shilling eller mer i snitt pr. medlem.³⁸ Bare lokalmenighetene kunne velge menighetsråd og sende deputerte til distrikts- og kirkemøtet. Et distrikt besto av alle lokalmenigheter innenfor det område en misjonsstasjon hadde ansvaret for, altså det området som var dekket av en fastboende norsk misjonær. Distriktene hadde sitt råd som besto av menighetsrådene i distriktets lokalmenigheter. Distriktsrådene skulle være den økonomiske bærebjelken i kirken. Menighetenes økonomiske ytelser skulle samles i en felles kasse for hvert stasjonsdistrikt. Alt av utgifter i distriktet, unntatt det som ble dekket av statsbidrag (skole) eller som angikk misjonærpersonalet samt vedlikehold av

³⁶ Selv om kvinnene deltok på misjonærkonferansen, og hadde stemmerett og stemmeplikt, er det svært sjelden de deltar i diskusjonene utover de praktiske spørsmål som lønn og boligforhold. I saker som angår arbeidet med Zulukirkens organisering deltok ingen av kvinnene.

³⁷ Menigheter som ikke bidro så mye kaltes misjonsmenigheter.

³⁸ Leisegang 1921b:94 står det 2/-. I NMT 1918, årsberetning for 1916, skriver tilsynsmannen imidlertid at kravet var 3/-. Andre kilder oppgir også 2/- som betingelse for deltakelse.

stasjonenes anlegg, skulle ideelt sett dekkes herfra. Menighetskassens midler kunne også i særlige tilfeller brukes til oppførelse av nye kirker eller andre av selskapet godkjente formål. Menighetskassen ble bestyrt av stasjonens misjonær og to valgte medlemmer fra menighetene i distriktet som sammen avgjorde hvordan midlene ble benyttet, "...dog saaledes at hvis ikke et af de valgte medlemmer er enig med missionærene m.h.t. midlernes anvendelse i dette eller hint forekommende tilfælde henvises sagen til tilsynsmandens afgjørelse".³⁹

Organisasjonsreglene var rettet inn mot en gradvis økonomisk selvstendig-gjøring. I det opprinnelige forslaget fra 1914 var det fastsatt et mål om at misjonens bidrag skulle falle bort med 1/25 hver år; d.v.s. at Zulukirken skulle bli økonomisk selvstendig innen 25 år. I 1915 vedtok konferansen at bestemmelsen om denne metodiske nedtrappingen av bidrag fra Norge ble strøket, og man satte 1944 som mål for økonomisk selvstendighet, uten å si noe nærmere om hvordan dette målet skulle nås. En generell paragraf inneholdt kun bestemmelsen om at "Zulukirken setter sig som mål helt selv å kunne avlønne sine innfødte prester, lærere og evangelister innen 1944".⁴⁰

Bestrebelsene fra NMS mot en fast organisering av Zulukirken var delvis en direkte følge av det felles-lutherske samarbeidet som kom igang fra 1912. Det kom på en tid da misjonærene hadde høstet noe erfaring med å bruke afrikanere i forkynnelse og undervisning, og de mente tiden var kommet da arbeidet måtte legges om "saa missionen ikke længer blev ledet bare av de europæiske missionsprester, men saavidt mulig ogsaa av de lokale indfødte kræfter".⁴¹

Det kan se ut til at denne prosessen var initiert kun av de hvite misjonærene. Men daværende tilsynsmann H.K. Leisegang hevdet også at ordningen ble presset framover som følge av kritikk fra afrikansk side: "Denne om-lægningen fandtes saa meget mer nødvendig, som mange av de indfødte gjerne vilde faa anledning til 'at se hvad deres ydelser til missionsarbeidet blev brukt til'".⁴²

Det ble understreket at Zulukirken ikke skulle ha noe å gjøre med det europeiske misjonærpersonale, utdanningsinstitusjonene eller det litterære arbeidet.⁴³ Ingen endring skulle finne sted med hensyn til misjonsprestenes, til-

³⁹ SA boks 35 legg 8. "Reglement for Zulukirken", nd. Håndskrevet.

⁴⁰ Dette går fram av en gjennomgang av organisasjonsreglene i SK 1927:20.

⁴¹ Leisegang 1921b:94.

⁴² Ibid.

⁴³ Det litterære arbeidet omfattet oversettelser eller nyskriving av religiøs litteratur, liturgiske

synsmannens, konferansens eller hovedstyrets rett og makt. Det vil si at de "hvide, norske misjonærer, som selv efter hundrede aar staar som ledere av menighederne herude fremdeles underholdes av den norske misjonsmenighed i Norge".⁴⁴ Nordmennene skulle fremdeles ha hånd om planlegging, utvikling og administrasjon av kirken. Meningen var at "menighetene skulle få del i ledelsen av sine egne anliggender proporsjonalt med økningen i økonomiske ytelser".⁴⁵ Imidlertid skulle de fra starten ha uttalerett i spørsmål angående menighetsliv, kirke og skolearbeidet. Gradvis skulle afrikanerne så overta utgiftene til nattverd, afrikanske arbeidere og vedlikehold av kirker og skolehus.

5.2.3 Zulukirkens utvikling 1920-30 i tall

Figur 5.2 viser den tallmessige utviklingen av Zulukirken fra 1920-1930. Som vi ser økte antallet medlemmer i kirken jevnt i perioden, og antallet nattverdberechtigede, d.v.s de som betalte sin kirkeskatt i tide, ble fordoblet. En slående forandring i perioden er økningen i antallet ulønnede evangelister som øker fra tjue i 1920 til 115 i 1930. Mens de lønnede evangelistene oftest hadde utdanning fra den felleslutherske evangelistskolen på Emmaus, var de ulønnede evangelistene lekfolk uten formell opplæring. De ulønnede evangelistenes formelle posisjon i Zulukirken kommer ikke klart fram i kildene, det blir ikke nevnt hvorvidt de deltok i de årlige evangelistmøtene, eller om de hadde faste plikter og eventuelle rettigheter. Rødseth skriver imidlertid i 1929: "Det er ikke meget eller stadig arbeide de utfører, men de yder dog nogen hjelp".⁴⁶ Denne hjelpen kunne f.eks. bestå i å avholde møter på søndager når den egentlige evangelisten var bortreist, sier Rødseth.

tekster og noen skolebøker som bibelhistorie og katekisme.

⁴⁴ NMT 1/1916.

⁴⁵ Myklebust 1949:125.

⁴⁶ NMT 37/1929 "Vor Zulumisjon i 1928".

Tabell 5.2 Oversikt over Zulukirkens medlemmer og økonomi i 1920-årene

Statistikk for Zulukirken	1920	1922	1925	1927	1930
Medlemmer, registrerte	8.882	9.556	12.229	13.937	14.540
Derav barn	3.559	3.807	5.417	6.125	6.656
Nattverdberettigede	5.117	5.934	7.043	7.217	10.500
Utelukket/frafalne	97	341 ⁴⁷	109	114	145
Gjenopptatt	48	63	63	63	96
Kirkesøkning gj.snitt	6.770	7.351	9.688	9.218	8.999
Afrikanske prestere	10	10	13	12	11
Evangelister lønnede	91	105	106	114	118
Evangelister ulønnede	24	26	29	39	115
Skoler med statsstøtte	33	38	38	39	55
Skoler uten statsstøtte	74	79	78	75	67
Lærere ⁴⁸ m. Offentlig godkj.	20	27	37	59	83
Lærere u. Offentlig godkj.	79	75	78	61	62
Norske misjonærer, menn	?	13	9	11	12
Norske misjonærer, kvinner (hustruer ikke med)	?	5	5	6	7
Elever i statsstøttede skoler	1.526	1.557	2.336	2.094	3.409
Elever i ikke-statsstøttede skoler	1.700	1.890	1.755	1.509	1.394
Inntekter fra skolepenger	£ 84,17,2	63,15,2 ⁴⁹	82,9,1	130,8,11	189,8,0
Brudevielse og faste bidrag (kirkeskatt)	£ 519,1,5	407,18,0	517,5,9	551,15,0	605,19,8
Ofring i kirken og lignende	£ 262,2,2	309,5,2	441,13,8	396,8,11	596,12,3
Farmskatt og reservatskatt ⁵⁰	£ 381,5,3	539,15,9	147,5	193,18,0	242,12,11
Sum bidrag fra afrikanere ⁵¹	£ 1290,0,0	1320,14,1	1049,8,6	1342,11,7	1634,14,10
Statsbidrag til skolene ⁵²	£ 559,5,2	964,17,7	1830,3,10	2337,10,1	3233,17,0
Fra kolonister ⁵³	£ 170,13,8	179,0,7	253,15,10	66,7,3	192,16,2

⁴⁷ Dette tallet kan synes høyt i forhold til året før. Imidlertid var antallet for 1918 324, og i 1921 var det 228 utelukkede/frafalne.

⁴⁸ Alle lærere, både godkjente og ikke, er afrikanske. Enkelte norske kvinnelige misjonærene fungerte som lærere på husmorskoler og yrkesskoler, men disse går ikke under betegnelsen lærer her, men som misjonærer.

⁴⁹ Tallet er lavere enn tidligere år grunnet at bidrag til den felleslutherske lærerskolen ikke er tatt med fra dette året.

⁵⁰ Farmskatten og "reservavgift" var fastsatt og pålagt av myndighetene der hvor misjonsstasjonene lå enten i reservat eller var en misjonsfarm. Misjonærene måtte kreve inn denne skatten fra de som bodde på stasjonens område. Den varierer mye fra år til år hovedsakelig pga. at mange betaler skatt flere år på etterskudd, og gjerne da for flere år i gangen. Av NMS stasjoner var følgende farmere: Inhlazatshe (ca. 3350 acres med ca 70 familier), Imfule (3040 acres med 44 familier), Esinyamboti (ca 500 acres med 13 familier). Se konf.ref 1929 (ordinær): 82-86. Eiendomsforholdene til disse farmene var forskjellig, noen hadde NMS full eiendomsrett på, andre bare bruksrett. Umpumulo var også farm, men underlagt helt spesielle vilkår m.h.t. inntekter og bruk.

⁵¹ Summen stemmer ikke nøyaktig med de oppgitte detaljene, men det er svært små avvik. Kan skyldes regnefeil i statistikken?

⁵² Bidraget til lærerskolen er ikke med.

Antallet afrikanske prester steg ikke som forventet i perioden. Årsakene til dette kommer jeg tilbake til i kapittel 6. De prestene som var i tjeneste i perioden hadde ulik utdannelse. Fem av prestene som var i tjeneste i 1927 hadde lærerskolen i tillegg til 4-årig presteskole. To hadde bare grunnskolen og et treårig prestekurs, mens fire hadde bare et kort innføringskurs i prestedtjenesten.⁵⁴

Tallene for skolene viser at misjonen var i en overgangsfase hvor stadig flere av skolene ble godkjent av staten og dermed gitt statstilskudd. Dette betyr at misjonens utgifter til skole drift ble mindre.

Når det gjelder økonomien ser vi at det største avviket i perioden er for bidragene fra "kolonistene" i 1927. Dette kan være en tilfeldig variasjon, men det kan også skyldes uroen omkring Lamulasaken som slo til for fullt nettopp dette året (se kapittel 6). De økonomiske detaljene blir nærmere drøftet nedenfor.

5.3 Organisasjonen i praksis

Det var altså meningen at organisasjonen skulle gi afrikanerne medbestemmelse i egne forhold innen kirken i tråd med de økonomiske ytelser de sto for. Imidlertid ble alle organer, fra menighetsråd til kirkemøte innført allerede fra 1917, uten at de økonomiske bidragene fra menighetene hadde steget. Det eneste kriteriet for å delta i organisasjonen var at menigheten oppnådde status som lokalmenighet (dvs betalte to shilling eller mer i snitt pr.medlem). Det var derfor få menigheter som flere år etter hverandre kunne sende deputerte oppover i systemet, mange var "innenfor" ett år, for så å falle bort neste år. I 1920 var det hele seks av de 13 stasjonsdistriktene som ikke kunne skilte med menigheter som kunne sende deputerte til kirkemøtet, mens en enkelt stasjon hadde seks menigheter som hver sendte sine representanter.⁵⁵ De økonomiske bidragene fra menighetene gikk fortsatt i stor grad inn i NMS' felles kasse for feltet, som før den nye organiseringen. Dette førte til at på alle nivå satt det afrikanere, de færreste i mer enn ett år i gangen, som ikke gjorde annet enn å

⁵³ Dette dreier som om gaver eller inntekter fra basarer og lignende for hvite i byene Eshowe, Ekombe og Durban. I 1926 var tallet bare £66.7.3, også i 1928 kom det lite fra kolonistene: £90.10.2 mens beløpet i 1929 var kommet opp i om lag £180. Kanskje skyldes denne nedgangen at uroen omkring Lamula hadde skadet NMS' rykte utad.

⁵⁴ Rødseth i NMT 37/1929.

⁵⁵ NMT 23-24/1921 "Årsberetning fra Zulumisjonen" v/T.M.Titlestad. Det nevnes ikke hvilken stasjon som hadde størst representasjon.

uttale seg om og komme med forslag til budsjett etc., men som ikke hadde noen reell myndighet.

For å finne ut hvordan organiseringen fungerte i praksis skal jeg se nærmere på enkelte deler av strukturen. Kildetilfanget er forholdsvis magert når det gjelder referat fra de lokale møtene på 1920-tallet. Enkelte misjonærer refererer kort fra menighetsarbeidet og menighetsrådsmøter i dagbøkene for misjonsstasjonen. Andre nevner knapt at møter har vært avholdt. I tilsynsmannens årsberetning til konferansen, som sporadisk trykkes i *NMT*, refereres forholdene i lokalmenighetene, men ikke i detalj hvert år. Distriktsmøtene er enda sjeldnere referert til i de enkelte misjonærenes tekster. Dette kan tyde på at disse fungerte dårlig, at de ikke ble avholdt, eller at misjonærene ikke fant det nødvendig å rapportere derfra. Det har derfor ikke vært mulig å finne ut hvordan distriktsmøtene fungerte i detalj. Imidlertid viser referatene fra de øverste kirkemøtene at saker som kommer til behandling her ofte har vært fremmet på distriktsmøter først, for så å bli sendt videre til kirkemøtet.

Det er rapportene fra kirkemøtene som utgjør den største delen av kildene for organisasjonen. Rapportene fra kirkemøtene er hvert år trykket i konferansereferatene. Rapportene her var i begynnelsen av 1920-tallet summariske. Mot slutten av 1920-tallet blir referatene imidlertid mer grundige, en tendens som forsterkes utover 1930-tallet. Dette kan være et tegn på at kirkemøtet gradvis tas mer på alvor av misjonærene, men det var også et påtrykk fra hovedstyret i Stavanger at referatene fra kirkemøtet skulle være grundigere for at de skulle være bedre i stand til å sette seg inn i sakene som ble drøftet der.⁵⁶

5.3.1 Menighetsråd

Menighetsrådene hadde vært i funksjon også før organisasjonsforslaget formelt ble vedtatt som en prøve i 1917, og var kanskje derfor den delen av organisasjonen som fungerte best.

Den norske misjonæren kunne fritt velge seg et menighetsråd, men i praksis lot flere misjonærer menigheten selv utnevne sine representanter.⁵⁷ Det største problemet med menighetsråd var å få nok kompetente menn til posisjonene. Langt de fleste i menighetene var kvinner, men foreløpig var det bare menn som kunne velges til funksjoner i alle ledd også i Zulukirken.

⁵⁶ SK 1921:5, SK 1923:11.

⁵⁷ *NMT* 4/1911 Misjonæren kan velge råd etter samråd med menighetens mest betroede menn, men noen f.eks. Strømme, valgte å la menigheten selv gjøre det.

Menighetsrådets makt til å avgjøre saker var begrenset av distriktsformannens (misjonærens) approbasjon.⁵⁸

I noen menigheter fungerte menighetsrådets medlemmer som klokker og kirketjener. Andre steder var medlemmer i rådet også frivillige evangelister (ulønnede). De fleste menighetsrådsmøter fant sted hos misjonæren på misjonsstasjonen, altså med misjonæren tilstede, men det forekom også at de hadde "smaamøder for sig selv" som Rødseth forteller fra Eshowe.⁵⁹ Det varierte hvor hyppig menighetsrådet møttes i de ulike menighetene, på Eshowe hadde de i 1912 hatt ti møter, andre steder var det mindre. I reglene fra den første kirkeorganisasjonen het det at menighetsrådet skulle møtes hvert kvartal. Alle misjonærene synes å være enige i at menighetsrådene var en stor hjelp i relasjonen til menigheten hvor de fungerer som "fredsstifere" og meglere: "Ikke faa sager er ved dets mellemkomst ordnet, saa øvrighedens indblanding er blit overføldig".⁶⁰ Men ikke alle misjonærene tar menighetsrådet på alvor, en misjonær sier at det "falt han ikke ind" å konferere med menighetsrådet før han sa opp lærerinnen.⁶¹

Menighetsrådets medlemmer overtok noe av det arbeide misjonærene tidligere hadde utført. De besøkte syke og gamle, de som forsømte kirkegang og unnlot å betale menighetsskatten. De tok dermed på seg oppgaver som for misjonærene kunne være konfliktskapende i forhold til menigheten. Ganske tidlig i organiseringen fikk menighetsrådet en rolle å spille i håndhevelsen av kirketukt. Allerede i 1910 forteller en misjonær at menighetsrådets kjennskap til lokale forhold og personer var uvurderlig i kirketuktsaker. Fra Eotimati forteller P.B. Dahle i Norsk Misjonstidende at kirketukt ikke var ofte brukt: "Den mest Opsigtsvækkende var, at en af de eldre Kristne en Aften blev fundet oppe i et Citrontræ under Forsøg paa at stjæle en Hane. Han blev udelukket".⁶²

Menighetsrådets mellomkomst fritok misjonærene for mange ubehageligheter, men ikke uten risiko: "Vi maa dog passe paa, at disse herrer ikke kommer til at styre baade prest og menighed", skriver Titlestad.⁶³

⁵⁸ Konf.ref 1928:48.

⁵⁹ NMT 24/1913 "Tilsynsmannens beretning til konferansen for 1912".

⁶⁰ Ibid.

⁶¹ SA boks 82 Dagbok Imfule 1918-31.

⁶² NMT 23/1910.

⁶³ NMT 24/1913 "Tilsynsmannens beretning til konferansen for 1912".

5.3.2 Menighetenes kvinner

Under arbeidet med organisasjonsforslaget på konferansen i 1914 ble det drøftet hvorvidt også kvinnene skulle få medbestemmelse i menighetene. Som nevnt var de fleste medlemmene i NMS menigheter kvinner, og gjennom sine bidrag var de ofte den økonomiske ryggraden i menigheten.⁶⁴ Det var de som langt på vei bar de økonomiske byrdene ved menighetsarbeidet gjennom sine faste bidrag, ofring i kirken, basarer og ulike typer aktiviteter som ofte var ledet av misjonærhustruene.⁶⁵ Det finnes også eksempler på at kvinner fungerte som bibelkvinner, som benyttet enhver anledning til å preke evangeliet til sine landsmenn og -kvinner. En slik bibelkvinne var Maria Magdalena, tante til M.J.Mpanza. Maria Magdalena ble en kjent skikkelse i norske misjonskretser, hennes dramatiske flukt fra et polygamt ekteskap og hennes barnslige kristentro, ble fortalt i flere artikler i *NMT* og i bøker fra misjonsfeltet.⁶⁶ Også andre kvinner bidro til veksten i menighetene, uten at de ble formelt ansatt av NMS. På Mbonambi fikk i 1922 en kvinnelig arbeider utdelt en "prekenkappe", en hvit kappe som hun brukte når hun dro rundt til gårdene for å preke evangeliet.⁶⁷ Hvor utbredt dette var i NMS er usikkert, videre er det heller ikke klart om slike kvinner er med i statistikken som "ulønnede evangelister". Når komiteen som utarbeidet forslaget om organisasjonsreglene for Zulukirken foreslo at bare menn og gutter skulle ha stemmerett på menighetsråd og tillitsmenn i menigheten, førte det til protester fra enkelte misjonærer. ⁶⁸ Johan Kjelvei spurte med hvilken rett mennene skulle "optræ som kvindens samvittighed?", og flere andre mente at man burde følge eksemplet fra Norge, hvor kvinnene hadde stemmerett både i misjons-selskapet, kommune og storting. Leisegang mente, at når man ellers ikke hadde noe imot kvinnesaken, var det best å la også zulukvinnene få stemmerett straks, og så ingen hensikt med å utsette spørsmålet slik enkelte ville. Denne linjen fikk flertall, og også kvinner fikk dermed stemmerett ved valg på tillitsmenn i menighetene. Men det ser ikke ut til at de ble valgbare til

⁶⁴ *NMT* 15-16/1920, H.K.Leisegang fra Umpumulo forteller at mennene ikke betaler kirkeskatten, men kvinnene gjør det. Også Rødseth forteller fra Eshowe i *NMT* 17/1920 at mennene uteblir fra gudstjenester og menighetsliv.

⁶⁵ Om kvinneforeninger og misjonærhustruene se Naustvoll 1998.

⁶⁶ Se Stavem 1915:246-252. Historien om Maria Magdalena ble også fortalt til norske misjonsvenner i *NMT* 12/1882.

⁶⁷ *NMT* 12/1923 "Årsberetning fra Mbonambi". Det er uvisst om dette var vanlig praksis.

⁶⁸ Konf.ref.1914:24-25.

menighetsrådet. Titlestad uttrykte frykt for at dersom kvinnene ble valgbar "kan vore menighedsmøder komme til at bestaa helst av kvinder." Han nevnte ikke hvorvidt han mente kvinnene ikke var skikket til slike verv, eller om han bare mente det var upassende fordi de var kvinner. At det kunne være stort behov for kvinnene i menighetsarbeidet, også i menighetsrådene, kommer fram ved Strømmes erfaringer fra menighetene i Esinyamboti distrikt. I flere menigheter der hadde det vist seg vanskelig å få menn til å sitte i menighetsrådene, og Strømme sier at dette "bringer paa bane det spørsmaal, om det kan være tilraadelig at vælge kvinder som medlem av menighetsraad".⁶⁹

Men heller ikke ved revisjon av vedtektene i 1929 ble kvinner valgbar til menighetsråd, da het det at "menighetsrådsmedlemmer er fra 3 til 5 mann i hver menighet".⁷⁰ Det er interessant å se at flertallet blant misjonærene argumenterte for det som kan betegnes som en moderne kvinnerolle, også for zulukvinnene som i den tradisjonelle zulukulturen ikke hadde formell medbestemmelse på noe nivå i samfunnet.

5.3.3 Distriktsmøter, distriktskasser

I prinsippet skulde det avholdes kvartalsvise distriktsmøter. Som nevnt finnes det lite kildemateriale fra disse møtene. Det ser ut til at det i alle fall i perioder var vanskelig å få avholdt møtene i tråd med forskriftene, og oppmøtet var tidvis dårlig.⁷¹ Men noen møter må ha blitt avholdt, ettersom det kommer saker derfra som ble drøftet på kirkemøtene. Det var misjonæren som var selvskreven formann og kasserer for distriktsmøtet.⁷² Distriktsmøtet skulle utarbeide årlige budsjettforslag over inntekter og utgifter innen menighetene. Det som skulle dekkes av distriktsmøtet var utgifter til nattverd, lamper og parafin, representantenes reiser til kirkemøter, lønn til menighets- og skolearbeidere, reparasjoner av kirker, skolekapeller og skole, vedlikehold og innkjøp av kirke- og skoleinventar, samt at de delvis sto ansvarlig for oppførelsen av kirker, skolekapeller og skolehus.⁷³ Dette var store krav for fattige menigheter, og ingen av menighetene klarte i løpet av 1920-tallet å innfri kravene. Organisasjonsreglene inneholdt heller ikke noe regulering av forholdet mellom deltakelse i styret av kirken og ytelsene på distriktsnivå, kun

⁶⁹ NMT 24/1920 Årsberetning for 1919 v/H.K.Leisegang.

⁷⁰ Konf.ref. 1929:47.

⁷¹ Konf.ref. 1922:73, referat fra kirkemøtet.

⁷² Konf.ref. 1924:27.

⁷³ Konf.ref. 1914:30.

på menighetsnivået var deltakelsen i kirkemøtet regulert av bestemmelsene i kirkeorganisasjonen av 1917.

5.3.4 Kirkemøtet

Før organiseringen av Zulukirken startet, hadde det i noen år fungert et årsmøte for menighetene. Etter hvert som misjonærene anså at menighetene "vokste i kristelig kundskap og selverkjendelse, i modenhet og interesse for arbeidets fremgang", tillot de at menighetenes årsmøte fikk diskutere spørsmål som kirketukt og selvhjelp.⁷⁴ Denne tidlige organiserte virksomheten i menighetene var ment å være oppbyggelig samtidig som den skulle gi øvelse i møteteknikk, demokrati og selvstyre.⁷⁵ Dette årsmøtet var forløper for kirkemøtet som var det øverste organ for afrikanerne i Zulukirken fra 1917. Mens årsmøtet hadde vært åpent for alle medarbeidere i menighetene, både evangelister, prester og lærere, var kirkemøtet for prester, evangelister og deputerte fra menighetsalmuen. Lærerne fikk møte som deputerte, uten stemmerett, fra 1921.⁷⁶ I tillegg var NMS tilsynsmann og flere andre misjonærer tilstede med stemmerett, samt at utsendinger fra menigheter som ikke hadde nådd foreskrevne krav til økonomiske bidrag kunne sende representanter uten stemmerett. Kirkemøtet ble avholdt like i forkant av misjonærenes konferanse, og diskusjonene på kirkemøtene resulterte i uttalelser som ble sent til konferansen som resolusjoner.

Referatene både fra årsmøtene og de senere kirkemøtene viser at tilsynsmannen var selvskrevne som ordstyrer, og sekretær var oftest en misjonær.⁷⁷ I begynnelsen, mens det ennå ble kalt årsmøte, var det ofte misjonærene som holdt innledninger og oppbyggelige prekener, men utover 1920-tallet blir det flere afrikanske prester og evangelister som innleder til diskusjon. Den økte aktiviteten fra afrikanernes side kan både skyldes at misjonærene slipper dem mer til etter hvert, men også at de selv hadde opparbeidet seg kyndighet i møtedeltakelse og derfor framstår med egne meninger og krever å bli hørt.⁷⁸

⁷⁴ Leisegang 1921b:93.

⁷⁵ Det kan være på sin plass å minne om at heller ikke i Norge var det kirkelige demokrati fullt utbygd på denne tiden, lov om menighetsråd kom først i 1920.

⁷⁶ konf.ref 1921:23f.

⁷⁷ Selv om det sies i referatene at tilsynsmannen var selvskreven som ordstyrer, var det ikke alltid slik. I 1926 var Kjelvei ordstyrer, selv om tilsynsmannen P. Strømme også var tilstede (se konf.ref. 1926:39).

⁷⁸ Konf.ref.1920, referat fra kirkemøtet. Laurits Aadnesgaard forteller her at "De indfødte blir mer selvstændige i sine meninger, og det er jo bare godt, naar det bærer ret frem".

Programmet for de formaliserte kirkemøtene ble fastlagt av en programkomité bestående av to afrikanske prester valgt av kirkemøtet, samt tilsynsmannen som formann.⁷⁹ Det var misjonæren på det stedet kirkemøtet ble holdt som stod for arrangementet og administrasjonen. Programmet skulle være sent ut til delegatene i god tid før møtet slik at de kunne forberede diskusjon og innlegg. Det er usikkert hvor stor frihet komiteen hadde til å utarbeide programmet. Referatene viser at i tillegg til faste poster som budsjett og valg, ble det satt opp saker som var kommet inn fra distriktmøtene og menighetene direkte. Likevel ser vi at programmet til en viss grad var styrt av misjonærene eller av hovedstyret i Stavanger. Flere saker ble drøftet etter initiativ fra misjonærene, etter oppfordring fra misjonærkonferansen eller fra hovedstyret i svarskrivene. Misjonærkonferansene hadde hvert år en fast bolk med referat fra kirkemøtet, og forslagene fra kirkemøtet ble diskutert, vedtatt, sendt tilbake for videre behandling, eller forkastet av misjonærkonferansen.

Referatet fra kirkemøtene ble inkludert i konferansereferatet som ble sendt til Stavanger, og hovedstyrets kommentarer til kirkemøtet var inkludert i svarskrivene. Svaret fra Stavanger var forfattet på norsk, og det foreligger ingen oversettelser av dette i kildematerialet. Det er derfor sannsynlig at svaret ble formidlet til kirkemøtet via misjonærene. Til kirkemøtet i 1925 innførte hovedstyret en praksis med å skrive et offisielt brev direkte til kirkemøtet, en hilsen fra "hinsides havet." Disse brevene ble satt stor pris på av kirkemøtet, og ofte takket de spesielt for disse brevene i løpet av forhandlingene.⁸⁰ Brevene inneholdt formaninger og ønsker om forbedringer samt forslag til saker kirkemøtet burde ta opp. De var forfattet i en "broderlig" tone, og hovedinnholdet var kravet om økt økonomisk innsats fra de kristne: "Saa glæder vi os over de penger menighetene samler ind i sit eget arbejde. Naar barnet vokser op til mand, maa det mer og mer sørge for sig selv. ... Far og mor hjemme i Norge er ogsaa fattige og kan ikke længere bære saa meget av byrdene. Derfor maa I selv overta mer og mer." ⁸¹ Ellers var det få detaljer i disse brevene. Kanskje lå verdien like mye i det symbolske, den direkte kontakten det opprettet mellom de kristne og lederne i Stavanger, som i de

⁷⁹ Konf.ref 1929 (ekstra):51, "Den gamle kirkeorganisasjon" fra 1917. I det opprinnelige organisasjonsutkastet fra konferansen i 1914 het det at "mindst 4 uger i forveien underretter tilsynsmanden synodemøtes medlemmer om tid og sted for mødet, samt om hvilke sager der forelægges til behandling paa samme. Bænkeforslag optages ikke til behandling paa synodemødet" (konf.ref 1914, vedlegg s.6).

⁸⁰ Konf.ref.1925:13.

konkrete sakene i brevet.

Interessen for kirkemøtet blant de kristne dabbet av mot slutten av 1920-tallet, og misjonærene forklarte dette med at afrikanerne ikke forsto betydningen av kirkemøtet. De trodde at kirkemøtets forslag til lønninger osv. var en "bevilgelse", mente misjonærene.⁸² Etter hvert som deltakerne innså det fruktesløse ved stadig å vedta saker som ikke førte fram i konferansen, førte det til minkende oppslutning om de ulike elementene i Zulukirkens organisasjon – også kirkemøtet.

Dette tyder på at kirkemøtets afrikanske medlemmer så seg selv som et bestemmende organ, mens det i misjonærenes virkelighet, selv etter ti års praksis, fremdeles var et forum for meningsutveksling, men først og fremst for opplæring i organisering og møtevirksomhet. Misjonærene innså at de kristne følte at de ikke hadde noe å si innenfor kirken.⁸³ Teodor M. Leisegang hevdet at svært få av de som deltok hadde forutsetninger for å forstå organisasjonsreglene "da de endnu staar saa lavt i oplysning at den gaar langt over deres forstand."⁸⁴ Misjonærene mente at den synkende interessen for og manglende forståelsen av kirkens organisasjon, førte til et større frafall i menighetene. Det var i hovedsak selvstendige kirkesamfunn der afrikanerne selv hadde hele ledelsen, som var misjonens største konkurrenter, og det ble da stadig viktigere også for misjonærene å dra zuluene med i organisasjonen av Zulukirken og gi dem forståelsen av at kirken var deres egen.⁸⁵

Før vi går nærmere inn i den krisepregede situasjonen på slutten av 20-tallet, skal vi se på de viktigste temaene som ble drøftet på møter mellom misjonærene og kristne zuluere. Spenninger innenfor kirkens organisasjoner kommer til syne i diskusjonene, spenninger som fører til krav om endring av strukturen, av holdninger og av praksiser.

5.3.5 Kirketukt: Et spørsmål om synd og skyld

Spørsmål i tilknytning til moral var ofte oppe til drøfting på møtene i Zulukirkens organer. I de første årene med Årsmøte for afrikanske kristne var temaet ofte knyttet til problemer omkring ulike tradisjoner som fantes innenfor

⁸¹ SA boks 3B legg 8. Brev fra hovedstyret v/Amdahl til årsmøtet i Zulukirken, 29.2.1928.

⁸² T.M.Leisegang i konf.ref. 1923:43.

⁸³ T.M.Leisegang i konf.ref. 1927:49.

⁸⁴ T.M.Leisegang Ibid s.48.

⁸⁵ Se diskusjoner om økt bestemmelsesrett for svarte på konferansene, spesielt konf.ref. 1927:47-49.

menigheten eller i lokalsamfunnet ellers. Det kunne dreie seg om "ånde-
besettelse", bruk av tradisjonell medisin, øllag og annet som kom i konflikt
med den norske pietistkristendom. Forholdet mellom tradisjon og misjon
hadde vært et omdiskutert tema helt fra Schreuders tid. Per Hernæs har i sin
hovedoppgave vist hvordan misjonærene forholdt seg til afrikanske
tradisjoner, og hvordan deres ofte steile holdninger førte til misforståelser og
konflikter mellom den norske pietistiske kristendommen og zuluene.⁸⁶ Også
etter innføringen av kirkemøtet fortsatte diskusjoner av denne typen, men de
ble mindre dominerende etter hvert som økonomi ble det viktigste tema for
drøftinger i kirkemøtet.

Jeg kommer tilbake til noen spesifikke moralspørsmål i avsnittet om
"menighetenes tilstand" nedenfor, men her skal jeg drøfte de overordnede
prinsippene for opprettholdelse av moralnormer i Zulukirken.

Det er først og fremst gjennom reglene for kirketukt at disse normene
kommer til syne. Diskusjonene omkring kirketukt gir et innblikk både i hvilke
moralnormer som gjaldt for afrikanerne i Zulukirken, hvordan de ble
håndhevet og hvordan de ble forsøkt etterlevd eller brutt. Disse diskusjonene
kan også vise hvordan moral/umoral ble forsøkt forhandlet om fra afrikan-
ernes side, og om hvordan synd og skyld oppfattes til dels ulikt av
misjonærene og de kristne zuluene.

Kirketukt ble iverksatt mot folk som hadde brutt moralkoder og begått
synder av ulikt slag. Synderen ble utelukket fra nattverden og andre
sakramenter for en periode, men dersom han eller hun hadde vist anger og
vilje til forbedring, kunne vedkommende bli tatt opp i menigheten igjen. Viste
man ikke tilbørlig anger, ble man utelukket fra menigheten. Ifølge reglementet
for kirken var det presten, i samråd med menighetsrådet eller "de eldste", som
hadde denne myndigheten. I begynnelsen var presten en misjonær, men etter
hvert som afrikanske prester ble utdannet og satt i tjeneste i distriktene, var det
disse som overtok ansvaret for kirketukt.⁸⁷ Fant presten det bevist at en synd
var begått, men at saken ikke hadde "faaet nogen større offentlighed og
vedkommende synder gjør indtryk af virkelig at angre... sammenkalder
presten menighedens tillidsmænd ... og forelægger dem sagen til afgjørelse,

⁸⁶ Hernæs 1978:96-129.

⁸⁷ Noen egen instruks for de afrikanske prestene fantes ikke på 1920-tallet. I diskusjoner bl.a.
på konferansen i 1924 kommer det fra at afrikanske prester arbeider etter en modifisert
misjonærinstruks, d.v.s. at regler for kirkelige handlinger er likt for de to gruppene. Mer om
dette i kapittel 6.

hvorefter han fra kordøren ... bekjendtgjør den faldnes navn, synd og udelukkelse af nadvermenigheden for de tilstedeværende nadverdberettigede."⁸⁸

Endringer og tilpasning av reglene for kirketukt ble ofte drøftet på kirkemøtene. Generelt kan man ut fra referatene fra kirkemøte og drøftingene på misjonærkonferansen få inntrykk av at menighetene ofte ønsket strengere tiltak mot de som brøt seksualmoraliske normer enn det misjonærene hadde fastsatt. Kanskje var dette et uttrykk for den følelsen som ble artikulert også i andre sammenhenger, nemlig at europeernes, inkludert misjonærenes, innblanding i det tradisjonelle samfunnet førte til en oppløsning av tradisjonelle moralverdier, og at en tilstramning trengtes.

Blant annet foreslo Eshowe menighet at unge kvinner og menn som "løper sammen" før vielsen, ikke burde opptas i menigheten før de var gift, og at det ikke ble lyst for dem.⁸⁹ Den samme menigheten foreslo også at man "henstillet til regjeringen at faa forhøiet den alm. bod (fra £10 til £50) for unge mænd der forfører en pike, om de ikke siden gifter sig med denne."⁹⁰ Misjonærkonferansen anså noen forslag vel drastiske men overlot mye av kontrollen med menighetens moral til menighetsrådet. Saker fra kirkemøtet som innebar skjerpelse av kontrollen med moral ble oftest godkjent av konferansen, uten noen store diskusjoner.

Men det var ikke alle seksualmoraliske normer som var felles for det gamle zulusamfunnet og den norske misjonen. I tilfeller hvor misjonens normer brøt med de tradisjonelle normer og praksiser, var uenigheten mellom zulu og misjonær stor. Og i slike saker var det misjonærene som ville ha sanksjoner mens afrikanerne ville tillate gamle praksiser uten å sette "synderne" under kirketukt med utelukkelse som resultat.

Et eksempel på en slik uenighet var skikken med *levirat*, dvs at en enke inngikk ekteskap med en av sin avdøde manns brødre, også når han hadde en eller flere koner fra før. Her var det ikke først og fremst misjonærer og zuluer som sto i motsetning til hverandre, men det var hovedstyret i Norge som satte foten ned. De ville ha forbud mot en slik skikk for alle kristne. Dette er ett av flere eksempler på at misjonsstyrets avstand til virkeligheten i misjonsfeltet førte til uenighet mellom flere av misjonærene og hovedstyret. I 1921 foreslo misjonær Strømme å oppheve praksisen med at enker ble satt under kirketukt

⁸⁸ SA Boks 35 legg 8. "Reglement for Zulukirken" n.d. håndskrevet.

⁸⁹ Konf.ref. 1921:20.

⁹⁰ Ibid.

dersom hun drevet av nød giftet seg med sin avdøde manns bror.⁹¹ Fram til da hadde dette vært årsak til kirketukt, men allerede i 1915 hadde misjonær P.B.Dahle foreslått at i tilfeller hvor enken ikke hadde andre utveier til forsørgelse, kunne hun få tillatelse til å gifte seg med en svoger i et polygamt ekteskap. Men også den gangen satte hovedstyret seg bent imot. Seks år senere hadde ikke hovedstyret endret mening. De var ikke villig til å gå med på en generell frislipp på dette punktet, og utba seg nærmere informasjon om formuleringen "dersom nøden driver henne". Årsaken til at hovedstyret satte seg mot var at enken i slike tilfeller ville havne i polygamt ekteskap, en synd i seg selv. I det etterfølgende konferansereferat ser vi at Strømme holdt fast ved at det burde kunne gis muligheter for dette forhold uten utelukkelse. Imidlertid stilte Rødseth et mindre kontroversielt forslag som opprettholdt regelen om kirketukt og utelukkelse, men åpnet for at enken, dersom hun over lengre tid viste et "kristelig alvor", kunne gjenopptas i menigheten uten å tre ut av det nye polygame ekteskapet med sin første manns bror.⁹²

Hva var årsaken til at enkelte misjonærer mente det var grunnlag for å forhandle om forhold som tidligere var definert som synd og ikke kunne aksepteres av kristne? Vi finner svaret hos Strømme. Hans forslag om å akseptere levirat var grunnet i at ingen av de kristne zuluene anså skikken som synd, og at man dermed ikke kunne forvente at de viste den syndserkjennelse og anger som kirketukten forutsatte. ⁹³ I forhold til tidligere praksis vendte Strømme om på tingenes forhold; han foreslo å legge til grunn zuluenes syndsforståelse og ikke det som ellers var det vanlige, nemlig den norske pietistiske kristendommens. Det hadde skjedd i andre saker at misjonærene hadde akseptert uønskede skikker i zulusamfunnet. Det fantes allerede unntak fra forbudet mot polygami i spesielle tilfelle. Men dette var alltid unntak som ble begrunnet i praktiske forhold som f.eks. at kvinner fra polygame ekteskap mistet sin forsørger dersom ekteskapet ble oppløst. Strømmes argumentasjon var ny fordi han argumenterte med zuluenes syndsforståelse, og ikke hovedsakelig ut fra praktiske hensyn. Strømmes syn ble imidlertid ikke delt av andre misjonærer, og som sagt heller ikke av hovedstyret.

De afrikanske deltakerne på kirkemøtet forsøkte ved flere andre anledninger å forhandle med misjonærene ut i fra den samme argumentasjonen som Strømme bruker, men heller ikke de nådde fram. Dette gjelder f.eks. øllag.

⁹¹ Ibid s. 31.

⁹² Konf.ref. 1922:29.

⁹³ Konf.ref. 1921:31.

Skikken med at det ble servert øl i kristne bryllup var en vederstyggelighet i misjonærenes øyne, som iherdig arbeidet for totalavhold blant de afrikanske kristne.⁹⁴ Dette var imidlertid ett tilfelle hvor misjonærene møtte seg selv i døra. De kunne vanskelig gjøre totalavhold til et krav for medlemskap i kirken ettersom heller ikke alle misjonærer var totalister.⁹⁵ Lettere falt det å oppnå enighet misjonærene i mellom når det gjaldt bruken av *insangu* (hasj). Det var et enstemmig krav fra misjonærene om at dette ikke måtte godtas av de kristne, og etter mye diskusjon fikk de også et vedtak fra kirkemøtet i 1922 om at dette ikke måtte godtas. I dette tilfellet, som ved diskusjonene om øllag, var det imidlertid stor uenighet blant afrikanerne, da mange mente at dette slett ikke var synd, heller ikke farlig, men tvert i mot et stimulerende middel som førte til økt aktivitet og innsats.⁹⁶

Selv om det på kirkemøtet kom fram mange stemmer som uttrykte uenighet med misjonærene, ble det sjelden eller aldri gjort vedtak som gikk imot misjonærene som var tilstede. Misjonærene beholdt derfor mye av kontrollen over moralen i menighetene, på tross av at menighetsrådet og den afrikanske presten tok hånd om kirketukt i det daglige. Også direkte fortsatte misjonærene å ta seg av slike spørsmål. I misjonærenes dagbøker ser vi ofte henvisning til *indaba* med personer som hadde forsyndet seg mot en eller annen forskrift, enten av økonomisk eller moralsk art. *Indaba* er zulu for "en sak", (engelsk: a matter or affair) men blir av misjonærene brukt for et 'møte' hvor misjonæren går til rette med noen som har gjort noe galt.⁹⁷

Det var også misjonærene i misjonærkonferansen som irettesatte afrikanske prester som hadde begått synder som førte til kirketukt. Også prestene måtte skrifte offentlig for menigheten, og be "Gud og mennesker" om unnskyldning. Anger og innrømmelse av skyld var også en forutsetning for at prestene skulle bli tilgitt og gjeninnsatt i sin stilling (mer om prestenes frafall i

⁹⁴ Bruken av øl i den daglige dietten var imidlertid ikke fordømt av misjonærene. Se Hernæs 1978:115.

⁹⁵ Konf.ref. 1925:54. Det fortelles at en misjonærhustru lagde sin egen vin av lokale druer, se KCL MS uncat: Braatvedt Nils: "Memoirs of Marie Elisabeth Jenkinson". Mrs. Jenkinson var datter av Nils Braatvedt.

⁹⁶ Konf.ref. 1922:72.

⁹⁷ Se f.eks SA boks 47 legg 3: Dagbok 27.4.1920, fra Esinyamboti misjonsstasjon (1920-1934), SA boks 53-57 legg 4: Dagbok 6.mars 1922, og 10-11.6.1925 fra Ekombe misjonsstasjon (1920-33), samt SA boks 49-52 legg 3: Dagbok Umpumulo (1911-38) for flere eksempler på at misjonærene irettesetter menighetslemmer som hadde begått synder, fra kriminelle handlinger til brudd på seksualmorske regler.

neste kapittel).

Når det gjaldt det norske misjonspersonalet, var det imidlertid ikke aktuelt med kirketukt innenfor regelverket til Zulukirken. Dersom noen av de norske noen gang forsyndet seg, kom det ikke inn under reglene for de andre kristne i regionen. Det finnes bare ett tilfelle i kildemateriale hvor en norsk misjonær hadde begått en synd som normalt ville kvalifisert til kirketukt. Dette foregikk på 1940-tallet og ble behandlet av misjonærkonferansen, men holdt helt utenom Zulukirken.⁹⁸ Den samme praksis ble forøvrig ført på Madagaskar hvor de norske misjonærenes feil ble holdt helt utenfor den kirken de arbeidet i.⁹⁹

Andre temaer fra kirkemøtet ble referert, men bare i liten grad diskutert på misjonærkonferansen. De fleste sakene hadde form av uttalelser mer enn vedtak som krevde godkjenning av misjonærene. Et eksempel på at noen av sakene fra kirkemøtet virkelig førte til debatt på konferansen var søknaden fra menigheten i Imfule i 1921, om at man opphevet et vedtak som sa at folk som flytter inn på Imfule "skulle være tvunget til at la sine barn arbeide hos missionæren".¹⁰⁰ Det var Rødseth og H.K. Leisegang som hadde innført denne arbeidsplikten et par år tidligere for å få den nødvendige tjenerhjelp (for alminnelig tjenerlønn).¹⁰¹ Kirkemøtet stilte seg bak dette kravet, som så ble fremmet for konferansen. Også i denne saken kommer uenighet mellom misjonærene til syne. De fleste mente at denne bestemmelsen var i strid med tidens frihetsidealer og bidro til å sette menigheten opp mot misjonærene. Andre mente praksisen burde utvides til alle misjonsfarmer for å fristille misjonæren fra sekulært praktisk arbeid. Tilsynsmannen L.M.Titlestad, som også hadde vært ordstyrer på kirkemøtet da saken ble foreslått, avgjorde i første omgang striden på misjonærkonferansen ved å si at dersom bestemmelsen om pliktarbeid ikke ble opphevet var det en mulighet for at han "maatte 'skille lag'". Dermed stemte ingen mot og fire stemte blankt.¹⁰² I svarskrivet av 1921 godkjente hovedstyret vedtaket fra konferansen om å oppheve denne formen for pliktarbeid.

Dette eksemplet viser at menigheten faktisk kunne få gjennomført endringer i en dialog med misjonærkonferansen, dersom nøkkelpersoner blant

⁹⁸ SA boks 121 legg 10. Referat fra ekstrakonferansen på Eshowe 16-17.2.1942.

⁹⁹ Predelli 1998 kapittel 3 og 4. Misjonærenes feilsteg ble også i stor grad holdt skjult for det norske misjonsfolket.

¹⁰⁰ Konf.ref.1921:19.

¹⁰¹ Ibid, s.24.

¹⁰² Ibid.

misjonærene sto på deres side. Men det hører med til historien at dette førte til en lengre diskusjon misjonærene imellom på konferansene i 1922, og mellom misjonærene og hovedstyret som stilte spørsmål både ved begrepet og bruken av "pliktarbeid" eller "tvangsarbeid". Konferansereferatet i 1922 tyder på at det var Titlestad som hadde brukt ordet "tvangsarbeid" i stedet for pliktarbeid, og sa seg lei for dette. Titlestad beklaget også at han hadde brukt uttrykket "skille lag", som hadde ført til at flere ikke ville stemme mot ham, og at forslaget om å oppheve tvangsarbeid dermed ble vedtatt. Ved ny behandling av saken ble det derfor vedtatt fortsatt å ha muligheten for å kreve arbeid av beboerne på farmene og også utvide ordningen til de andre misjonsfarmene. Imidlertid ble det understreket at ordningen kun måtte benyttes i ytterste nødsfall, og samtidig ble den omformulert fra "tvangsarbeid" til "nødvendig tjenerhjelp".¹⁰³ De to misjonærene som sto steilest mot hverandre i denne saken var Rødseth og Titlestad, to misjonærer som også i andre saker kom i motsetning til hverandre (se kapittel 6.6.4).

Sakens fakta var ikke alene bestemmende når det gjaldt utfallet av henvendelsene fra afrikanske kristne. I saken angående tvangsarbeid så vi at kirkemøtets forslag (i første omgang) ble vedtatt av konferansen på grunn av at de fant støtte hos en av de mest markante misjonærene, nemlig Titlestad. Andre tilfeller viser at også måten forslagene var skrevet på og tonen de var holdt i, kunne være avgjørende for hvorvidt saken i det hele tatt ble lagt fram for kirkemøtet, og hvorvidt konferansen så positivt eller negativt på en sak. Dette gjaldt for eksempel i en sak hvor menigheten i Durban søkte om å få bygge skolehus og ny prestebolig. Bovim ga uttrykk for at man ikke oppnådde noe ved å være steile i forhold til afrikanske krav, og tok også hensyn til at "ansøkningen var avfatten i en pen tone og planen vel gjennomtænkt".¹⁰⁴ Menigheten fikk derfor til en viss grad medhold i sitt krav, om enn i en sterkt beskåret form.

Selv om kirkemøtet drøftet kontroversielle tema på sine møter, og det ble reist forslag fra enkeltindivider som gikk på tvers av misjonens vedtatte normer og regler, førte aldri slike saker til vedtak på kirkemøtet dersom ikke en norsk misjonær som var tilstede der kunne forsvare vedtaket på en eller annen måte. Dette på tross av at afrikanerne var i flertall på kirkemøtet. Dette viser at misjonærene hadde stor makt til å påvirke kirkemøtet, slik at vedtak

¹⁰³ Se konf.ref. for 1922 og 1923, samt svarskriv til disse hvor denne saken behandles.

¹⁰⁴ Konf.ref. 1921:25.

og uttalelser derfra ble holdt innenfor rammen av det som misjonærene kunne sanksjonere.

5.3.6 Individualisme: Et nødvendig onde?

Misjonærenes oppfatning av zuluenes moral som "lav" og "primitiv", hadde ikke endret seg mye fra de tidligste misjonstider.¹⁰⁵ Så sent som i 1929 sier generalsekretær Amdahl at "Zulumoral står ikke særlig høit".¹⁰⁶ Han anerkjenner imidlertid at "som så mange andre primitive folkeslags primitive moral - [har den] hatt betydelig evne til å bevare og opretholde samfundet under de daværende livsvilkår og samfundsformer." Denne funksjonen har gått tapt ved overgangen til et moderne samfunn, mener Amdahl: "Bent frem forferdende er det å forstå at individualismen har helt fjernet alle restriksjoner for kjønnes frie omgang."

Balansegangen mellom individets frihet og kravet til moralsk adferd var problematisk for misjonærene. Den pågående strukturendring, med utflytting til bysentra og lønnsarbeid hadde gjort sitt til at høvdingen mistet mye av sin kontroll over individene. På den ene siden var dette en utvikling misjonærene ønsket velkommen: "[D]en personlige frihed tiltager... Dette er fornemmelig begrundet i bylivets frigjørende og personlighedsudviklende indflydelse paa alle dem, som søger arbejde blandt europeerne."¹⁰⁷ Denne type individualisme var også en betingelse for omvendelse. For det første ga den muligheten til omvendelse ved rent praktisk å løsrive individet fra "tradisjonell" kontroll og dominans. Og for det andre var en kristen omvendelse en individuell foreteelse, ekte kristendom slik den ble oppfattet var lokalisert i individets indre bevissthet, i det private.¹⁰⁸

Men på den andre siden hadde individualismen også en skyggeside som misjonærene beklaget. Det moderne samfunnet som omga misjonsstasjonene trakk stadig flere menn og også et økende antall kvinner, bort fra den kristne kontroll misjonærene hadde forsøkt å opprettholde. Ledende misjonærer anså at den moralske oppløsning som fulgte med den vestlige sivilisasjonen, var det

¹⁰⁵ Se Hernæs 1978:96-128, om misjonærene og zuluenes skikker og "folkekarakter".

¹⁰⁶ Konf.ref. 1929 (ekstra):24.

¹⁰⁷ Leisegang 1912:9.

¹⁰⁸ Van Rooden (1996:70) sier om dette: "...the distinction between private and public sphere, the hallmark of civilization, is the most important social aspect of Christianity too, because it is the precondition of sincere conversion".

største hinder for kristendommens utbredelse.¹⁰⁹ Misjonærene så det enkle, fordringsløse livet på landet med protestantisk arbeidsmoral og gudfryktighet som den ideelle livsform for kristne afrikanere. De negative erfaringene med den moderne individualismen ble også delt av de kristne i zulumenighetene. Særlig den eldre generasjonen sørget over tapet av unge menn som forsvant inn i storsamfunnet:

De fleste kommer vistnok hjem igjen i aarenes løb paa en kortere visitt nå og da, men det staar ikke til at negte at en hel del siger forældrene og hjemmet og menigheden farvel for aldrig mere at komme tilbage. Af og til kan det ogsaa hænde at rygtet bringer bud om at en eller annen er blit sat i fængsel i Durban, Johannesburg eller Kimberly eller at en er innlagt på hospitalet for venerisk sygdom, eller at en har fundet sig en kvindelig "ven" som han lever sammen med paa ulovlig maade i Johannesburg m.m. Slige foreteelser har selvfølgelig altid vækket en vis grad av harme i menigheden. Men harmen har som regel været rettet mod os europæere fordi det er vi som har indført bylivet det er vi som har ophævet zuluernes dødsstraf over begge parter i tilfælde af uegte børn, det er vi som ikke fører kontrol skarp nok overfor alle dem som samler sig i byerne, det er vi som har tat det meste af landet til hvid bebyggelse saa det lille som er igjen ikke er tilstrækkeligt til at brødføde de indfødte osv.¹¹⁰

Den økende individualismen innebar også problemer på et annet område enn det rent moralske for misjonærene. De kristne konvertittene og de andre som tok del i kunnskapen formidlet via misjonsstasjonene, lærte ikke bare om kristendom, men også et nytt syn på sekulære områder. Framskrittsoptimisme og troen på individuell forbedring etter borgerlig liberalistisk mønster, iberegnet individuell rett til juridisk og politisk likhet for alle borgere under britisk styre, ble anskuelsesformen også for de kristne afrikanerne, både i Natal og Zululand.¹¹¹ Denne politiseringen av individet fikk store følger for den norske misjonen, noe jeg skal komme tilbake til i kapittel 6.

5.3.7 Økonomi: Det store problemkomplekset

Selv om spørsmål omkring moral, synd og straff var sentrale tema på kirke-møtene, var likevel økonomi det viktigste temaet i interaksjoner mellom misjon og zulukristne på 1920-tallet. Helt fra de første møtene ser man uttrykk for en viss uenighet mellom misjonærene og *kholwa* i økonomisaker.

¹⁰⁹ Leisegang 1912:10-11.

¹¹⁰ HA boks 146 legg 2. Brev fra H.K.Leisegang til hovedstyret, datert Umpumulo 26.4.15. Merket "Ikke til offentliggjørelse HKL".

¹¹¹ Ia Hausse 1992:6 -7.

Misjonærene framhevet stadig kravene til individene om å ofre mer, yte mer, bidra mer, til kirken. Dette vakte motstand blant afrikanerne, og misjonærene måtte legge press på kirkemøtet for å få dem til å gå med på utelukkelse fra nattverden for folk som ikke betalte sin menighetsskatt.¹¹² Det afrikanerne ville diskutere på disse møtene hadde en mye mer vidtgående praktisk rekkevidde. I 1914 ville forsamlingen diskutere

om noget kan gjøres for at den sorte mand kan bli venligere behandlet av den hvide. Og om hvad de kristne kan gjøre for at hævde sig mere i samfundet. Ligeså foreslo man at der gjordes noget for at uddanne indfødte jordemødre.¹¹³

Vi ser her at afrikanerne uttrykte en mer praktisk/politisk interesse enn det som misjonærene hadde tenkt seg for dette møtet. Det var den politisk og kulturelle situasjonen for svarte i Sør-Afrika som opptok delegatene, et ønske om mer likestilling og muligheter til å komme seg opp og fram. Disse temaene valgte misjonærenes representanter i kirkemøtet å utelukke fra drøftelse, på grunn av for knapp tid.

Denne spenningen mellom *kholwa* og misjonærer finnes i referatene fra kirkemøtet gjennom hele den perioden som behandles her. Mens misjonærene ville diskutere offer og gaver, skatt og plikter, kom det ønske fra menighetene om å få del i kunnskaper som misjonærene forvaltet, og som kunne bidra til at afrikanerne fikk delta på en helt annen linje i det nye økonomiske systemet som hadde utviklet seg i Sør-Afrika. I en diskusjon på kirkemøtet i 1924 med overskriften "Hvordan kan Zulukirken opdrages til at styre og underholde sig selv" ble bare den økonomiske siden av saken drøftet.¹¹⁴ Andre aspekter av selvstyre og andre ideer til gjennomføring av de økonomiske kravene enn det misjonen foreslo, ble ikke diskutert for alvor. Innlederen til denne diskusjonen i 1924, evangelist James Msvele, uttrykte enighet i misjonærenes mål – nemlig økonomisk uavhengighet: "Vi har hørt gjentagende fra modermenigheten, at vi nu selv bør overta arbeidet og underholde det. (Naar kalven er blit stor og sterk, behøver den ikke lenger næring fra moren)". Msvele foreslo at NMS overtok alle utgifter i forbindelse med Zulukirken i tre år, og at penger innkommet fra menighetene i den perioden ble satt i banken i et 'oppstartfond' som etter de tre årene ville danne grunnlag for en selvstendig kirke.¹¹⁵ I

¹¹² SA boks 105 legg 3. Menighetsmøte 1914 Ekombe.

¹¹³ Ibid.

¹¹⁴ Konf.ref 1924:46f, referat fra kirkemøtet.

¹¹⁵ Ibid s.46.

misjonærens referat fra dette møtet får vi vite at "ingen andre [enn innlederen] trodde menighetene ennå var sterk nok til å påta seg ansvaret". Kanskje skyldes oppfatningen om prosjektets umulighet at misjonærenes kasserer møtte opp med oversikt over den økonomiske situasjonen for feltet. Der gikk det fram at av de totale inntektene til Zulukirken i 1923 kom £825 fra menighetene mens hele £3.484 kom fra Norge.¹¹⁶

Også andre forslag til alternative måter å sørge for inntekter til kirken ble reist fra de afrikanske representantene. I 1923 kom et forslag fra en menighet om at misjonærene skulle henvende seg til landets øvrighet for å få tildelt mer åkerland til å dekke de kristnes behov. Samtidig kritiserte delegater fra menighetene misjonærene for at de ikke har opplært sine kristne til å få mest mulig ut av jorda.¹¹⁷ Afrikanerne så dette praktiske arbeidet i sammenheng med bidragene til kirken. Så lenge de ikke hadde nok tilgang til åkerland, kunne de ikke plante "misjonsåkre" slik misjonærene foreslo, og det ble heller ikke nok overskudd til å bidra til kirkebygging i særlig grad. Men like ofte som slike forslag ble framsatt av menighetene, like ofte avsto misjonærene fra å ta opp hansken. Etter press fra kirkemøtet i 1923 foreslo riktignok Kjelvei for konferansen at man drøftet også de materielle forholdene for menighetene, men det førte ikke til noen endring i forhandlingene på kirkemøtet, heller ikke munnet det ut i noen handling eller vedtak fra misjonærenes side. Misjonærene holdt seg, bevisst eller ubevisst, til å diskutere ut fra gitte gamle premisser og tok ikke høyde for at afrikanerne levde i en større sosial-økonomisk virkelighet. Misjonærenes innspill i debattene på kirkemøtet understreket viktigheten av å spare, hindre lønnsøkninger, stoppe ny-investeringer og oppfordrer stadig representantene fra menighetene til å skjerpe inntjeningen fra sine egne. På den andre siden kommer det krav fra afrikanske prester, evangelister og andre om økte bevilgninger til bedre boliger for de ansatte, høyere lønninger og flere ansatte.¹¹⁸

På kirkemøtet i 1929 viste de afrikanske medlemmene at de kanskje ikke var så uvitende om økonomiske forhold som misjonærene mente. Da kom det forespørsel fra noen i menigheten om inntekter fra misjonens farmer, inntekter som kom fra farmskatt innbetalt av de som hadde tillatelse til å bo på

¹¹⁶ Ibid s.46f.

¹¹⁷ Konf.ref. 1923:28, referat fra kirkemøtet.

¹¹⁸ Dette er tema på de fleste kirkemøtene i perioden, se for eksempel referatene fra kirkemøtene i konf.ref. 1922:72 og 1929:35.

farmområdene.¹¹⁹ Denne inntekten hadde ikke vært ført på Zulukirkens regnskap, den kom ikke fram i statistikken over "indfødtes bidrag", og ingen redegjørelse hadde blitt gitt medlemmene av menighetene for hva skatten ble brukt til og hvor mye det dreide seg om. Rødseth opplyste kirkemøtet om at pengene ble brukt til vedlikehold, skatteinnkreving, og i to tilfeller til kirke- og skolebygninger. Inntektene kom altså Zulukirken til gode, men de hadde vært unntatt selv den begrensende medbestemmelse som kirkemøtet hadde. Konferansen gikk derfor i den påfølgende diskusjonen med på at inntektene heretter skulle tas med som en egen post i regnskapet for Zulukirken, "[f]or at det kan være klart for de innfødte hvad disse penger brukes til." Imidlertid skulle pengene settes i et eget fond adskilt fra det vanlig budsjettet.¹²⁰

Ytterligere økonomisk innsikt viste kirkemøtet i 1929 når de foreslo at inntekter av trær som vokste på stasjonseiendommene måtte komme Zulukirken til gode. Men dette kunne ikke misjonærene gå med på fordi: "alle trær som stasjonsbestyreren ikke trengte til husbehov, solgtes, og inntekten gikk til misjonskassen".¹²¹

Misjonærenes sparepolitikk hadde flere årsaker. For det første var det pålegg fra hovedstyret i NMS om kraftige sparetiltak i den økonomiske krisetiden som fulgte etter verdenskrigen, som omtalt ovenfor. I 1925 begynte imidlertid situasjonen å lysne i Norge. NMS ble gjeldfri etter en ekstra-innsamling blant misjonsvennene, og valutaen styrket seg.¹²² Imidlertid fortsatte hovedstyret sin sparepolitikk overfor Zulukirken ut i fra "føre var" prinsippet, man fryktet en ny økonomisk krise i misjonsnorge. I 1929 het det: "Ved et av de kommende stortingsvalg kan norsk storting få et arbeiderflertall. Det mest sannsynlige er da ophevelse av statskirken".¹²³ I så fall ville misjonsvennenes ytelse gå til innenriks kristelig arbeid, og ytre misjonen ville gå enda hardere tider i møte.

¹¹⁹ Konf.ref. 1929:34, referat fra kirkemøtet.

¹²⁰ Konf.ref.1919 (ordinær) "Konferensens behandling", s.37.

¹²¹ Konf.ref 1929 (ordinær) referat fra kirkemøtet, s.34. Det kommer også fram her at NMS i 1929 hadde satt i gang en prosess med sikte på å utparsellere noen av farmene for salg til "sine kristne". Imidlertid ble det ingen ting av dette salget i de nærmeste tiår (se Agøy 1987:189-213). Jeg har ikke undersøkt årsaken til at salget ikke ble gjennomført i 1929 eller rett etter, men det synes klart at i alle fall på én av farmene hadde NMS tillatelse til å selge til afrikanere, noe som ikke var en selvfølge pga. jordloven av 1913. Se SA boks 26 legg 13, brev fra advokat Horace A.Guy til Strømme, 27.10.1931, 17.11.1931 og 1.12.1931.

¹²² Amdahl 1930:6.

¹²³ Konf.ref. (ekstra) 1929 :36.

En annen grunn for sparepolitikken ligger i hensynet til den framtidige selvstendige Zulukirken. Vedtaket om at Zulukirken skulle bli økonomisk selvberende så snart råd var, førte til at misjonærene var redd for å sette i verk tiltak og skape presedens for en pengebruk som var for stor til at menighetene noen gang kunne klare den på egen hånd. Når lønningene til prester og evangelister skulle bæres av Zulukirken alene, måtte ikke nivået bli så høyt at menighetene ikke klarte å opprettholde det.

Økonomien var hele tiden det svake punkt i prosessen mot selvstendigjøring av Zulukirken, ettersom hele prosessen ble gjort avhengig av menighetenes bidrag til driften av kirken. I årsberetningene fra de ulike stasjonsdistriktene forteller misjonærene at menighetene bidro i økende grad, med enkelte tilbakeslag for eksempel i distrikter der det var tørke eller av andre årsaker dårlig inntjening. Men selv i slike områder bidro menighetene med stort sett økende beløp.

Tabell 5.3 Statistikk over bidragene til Zulukirken, beløp i £.

Bidrag fra:	1918	1919	1920	1921	1922	1923	1924	1925	1926
Menighetene	757	906	823	796	778	824	972	1022	922
Staten (SA)	551	770	761	945	771	1044	1790	1531	1878
NMS	1800	1000	3106	3815	3898	3484	2706	3296	3409
Total	2900	2675	4641	5540	5448	5384	5469	5852	6211

Figur 5.3. viser en oversikt over utgiftene til Zulukirken og hvor inndekningen kom fra. Tallene er hentet fra en oversikt som hovedstyret lagde i 1927.¹²⁴ En sammenligning av denne statistikken med figur 5.2. ovenfor som er basert på detaljerte opplysninger fra misjonærene ute på feltet, viser store diskrepanser. Vi kan derfor ikke si at statistikken representerer de faktiske forhold, men den reflekterer hvordan hovedstyret tolket situasjonen. Det var på grunnlag av disse tallene hovedstyret i 1927 kritiserte misjonærene for ikke å være flinke nok med å drive fram selvhjelpen blant de afrikanske kristne.¹²⁵

¹²⁴ SK 1927:21.

¹²⁵ Det er store usikkerheter omkring denne tabellen. Statistikken er basert på opplysninger i SK 1927:21. Tallene for statsstøtte 1918 er usikre, likeså tallene for NMS' bidrag for 1918 og 1919. Det går ikke fram hva som er inkludert i NMS sitt bidrag, hvorvidt det er de totale

Vi ser at bidragene i £ fra menighetene steg svakt i perioden 1918-26. Men prosentvis, i forhold til det totale beløp, var det en negativ utvikling. Tatt i betraktning av at antallet medlemmer i menighetene økte fra år til år, gikk bidragene ned pr. individ i perioden. I 1918 var det 4674 nattverdberettigede medlemmer som til sammen ga £757 (3.2 pr. individ) mens det i 1926 var 7101 medlemmer som ga £ 922 (£ 2.7 pr. individ). Et generelt økt kostnadsnivå i Sør-Afrika kan forklare noe av denne nedgangen. Afrikanske inntekter i de rurale områdene der NMS hadde sine stasjoner fulgte ikke en generell prisstigning og jordbruket var sårbar overfor svingninger i klimaet. At flertallet av medlemmene var kvinner, uten inntekt fra lønnsarbeid, kan også ha hatt en innvirkning på økonomien i Zulukirken, men dette drøftes i svært liten grad av misjonærene. En annen årsak til at menighetenes prosentvise bidrag sank, kan være at misjonens aktiviteter økte på enkelte områder. En økt satsning på visse typer skoler, som husmorskolen (industriskolen) på Eshowe i 1922 samt sykearbeidet – det første hospitalet ble åpnet i 1924 – førte NMS' utgifter i Sør-Afrika oppover.¹²⁶ Dette må tas med i beregningen når man ser på afrikanernes eget bidrag. Den mest markante endringen i økonomien synes å være statens økende bidrag. Dette er tilskudd til misjonens skoler, hvor staten dekket lønns- og driftskostnader mens misjonen sto for bygninger og vedlikehold. Økningen viser at NMS fikk stadig flere statsgodkjente skoler, med flere godkjente lærere.¹²⁷

Det var ulike oppfatninger blant misjonærene om hvordan en innstramning burde iverksettes. Noen misjonærer foreslo å ansette færre mannlige misjonærer men flere kvinnelige som et sparetiltak. Andre mente at dette ville

utgiftene d.v.s inkl. utgifter til skoler, hospital, misjonærlønninger, eller om det kun er utgiftene til Zulukirkens virksomhet. At skoleutgifter er inkludert tyder rubrikken over bidrag fra staten på – det eneste bidraget misjonen fikk fra staten var til skoledriften. Sammenligner vi disse tallene med tallene i tabell 4.4 ovenfor ser vi at tallene ikke stemmer. Blant annet er ikke skolepenger fra afrikanerne tatt med i beregningen av menighetenes bidrag. Heller ikke er farmskatt tatt med.

¹²⁶ Det første hospitalet ble startet av Elida Moe på Ekombe. I 1925 åpnet Martha Palm det neste hospitalet på Mahlabatini (Nkonjeni).

¹²⁷ De afrikanske lærerne hadde en spesiell posisjon innenfor NMS. De som hadde godkjent lærerutdanning og arbeidet på statsgodkjente skoler, var lønnet av staten men ansatt i NMS. De som arbeidet i NMS sine skoler som ikke var statsgodkjent, og som var uten en statsgodkjent eksamen, var lønnet av NMS. Forholdet mellom lærere, prester og evangelister kunne til tider være spent, for statsgodkjente læreres lønninger lå over evangelistenes og til dels også over prestenes lønninger. Lærere og evangelister konkurrerte noen ganger om autoriteten i menighetene.

føre til mindre oppsyn med menighetene og dermed til åndelig forfall, noe som igjen ville føre til mindre kirkeskatt og mindre giverglede generelt.¹²⁸ Misjonærene i Zulumisjonen mente også at deres felt hadde blitt uforholdsmessig hardt rammet av nedskjæringene i forhold til andre misjonsfelter, noe som såret dem og skapte en viss bitterhet i forholdet til hovedstyret.¹²⁹ Misjonærene følte at det var feil å sammenligne deres arbeid med misjonen på Madagaskar og i Kina, hvor misjonærende arbeidet under helt andre forhold både kulturelt og økonomisk. Selvhjelpen i Zulumisjonen sto ikke tilbake for de andre misjonsmarkene, tatt i betraktningen det harde folk, deres lave kulturutvikling og de dårlige naturgitte forutsetningene som misjonen her hadde, hevdet flere av misjonærene.¹³⁰ Forsøk på å forklare de vanskelige forholdene i Zululand for hovedstyret førte imidlertid ikke fram. Hovedstyret holdt hardt på sparepolitikken i sine svarskriv til misjonærkonferansen, og ville ikke gå med på økt selvstyre så lenge bidragene var så små. Som følge av de stadige oppfordringen fra hovedstyret om tiltak for å øke den økonomiske ytelsen fra zuluene og for å redusere misjonens utgifter generelt, framla misjonærene flere forslag til endringer. Det var forslag til hvordan man kunne øke den generelle interessen ved møtevirksomhet, ungdomsarbeid og skolearbeid. Men forslagene innebar for det meste ingen radikale endringer i misjonsarbeidet, de var heller snakk om en intensivering av tidligere praksiser.¹³¹

Ett unntak var et forslag fra Strømme på konferansen i 1924. Han mente tiden var kommet til at man helt måtte legge om strukturen i misjonsarbeidet. Han åpnet for en revisjon av organisasjonen slik at den reflekterte virkeligheten, der misjonæren ikke lenger var den som evangeliserte, drev skolearbeid og utførte de kirkelige handlingene og funksjonene. Afrikanerne selv burde overta disse funksjonene, noe som i en viss grad allerede hadde skjedd gjennom stadig flere afrikanske arbeider, mente Strømme. Imidlertid ville det

¹²⁸ Se diskusjon på konferansen om innstrammingene i budsjettet i konf.ref. 1923, 1924 og 1925.

¹²⁹ Konf.ref 1925:4.

¹³⁰ Ibid s. 7-8 og 51.

¹³¹ På konferansen i 1923 ble det blant annet vedtatt et mer forpliktende ansvar for menighetene m.h.t. dekning av løpende utgifter, økt satsning på kvinne-ungdoms og barneforeninger – flere norske "damer" (konf.ref. 1923:32). I 1924 ble det vedtatt å søke etter en ungdomsleder (konf.ref.1924:29), og i 1925 vedtok konferansen etter press fra hovedstyret å slå sammen flere misjonsstasjoner, men ba samtidig om å få tilført tre nye (mannlige) misjonærer (konf.ref.1925:47-57).

strukturbyggende arbeidet i kirken og menighetene, som økonomi, langtidsplanlegging og overordnet mål, samt selvfølgelig den overordnede kontroll med arbeiderne, være den hvite misjonærens hovedoppgave. Dette ville ifølge Strømme bety at man kunne halvere antall misjonsdistrikter (misjonsstasjoner), og misjonærene ville bli mer omreisende forkynnere og administratorer enn åndelige ledere.¹³² Dette forslaget fra Strømme fikk ikke umiddelbart tilslutning fra konferansen, men hovedstyret oppfordret i sitt svarskriv om at forslaget om reduksjon i tallet på misjonsstasjoner ble tatt opp til ny drøftelse.¹³³ I 1925 sa konferansen seg prinsipielt enig i en reduksjon av misjonsstasjonene til fra tolv til ni. Dette ble imidlertid ikke satt ut i livet i perioden denne avhandlingen omhandler.¹³⁴ Den delen av Strømmes forslag som gikk på overdragelsen av ansvar til afrikanske medarbeidere, ble ikke fulgt opp i hovedstyrets svarskriv, og det møtte også motbør på konferansen: "Vi var alle enig i Strømmes ideer som et fremtidig maal...[men] zuluene var ikke modne endda" , hevdet O.Aadnesgaard, og flere andre uttalte seg i samme retning, og noe vedtak ble ikke gjort på den saken.¹³⁵

Dette sitatet fra Aadnesgaard kan tjene som en oppsummering av prosessen mot selvstendigjøring av Zulukirken fram til slutten av 1920-tallet. Selv om organisasjonens enkelte ledd var på plass, og målet var utstaket fra misjonærenes side, nølte misjonærene med å slippe afrikanske medarbeidere til i fora der avgjørelser ble tatt.

I ettertid har flere av misjonens egne folk antydnet at koblingen mellom selvstendighet og økonomisk selvberging var et feiltak av lederne i organisasjonen.¹³⁶ Bengt Sundkler hevder at prinsippet om "de tre selv" var nyttig fram til ett visst punkt, men at det sjelden ble mer enn hypotetiske planer, og at tidspunktet for selvstendigjøring av kirkene stadig ble skjøvet ut i framtiden.¹³⁷ De stadige utsettelsene av selvstyre økte frustrasjonen fra afrikansk side, og skapte spenninger i forholdet mellom misjonærene og kirkemedlemmene. Også de norske misjonærenes bakgrunn i en luthersk statskirke har blitt nevnt som årsak til at de var mindre flinke enn for eksempel

¹³² Konf.ref. 1924:24ff. Foredrag av Strømme "Vore zulumenigheter og deres fremtid".

¹³³ SK 1924:6.

¹³⁴ Konf.ref. 1925:57.

¹³⁵ Ibid s. 56

¹³⁶ Jørgensen 1992:123 Se også Nome 1943a:138 og intervju med Gunnar Lislrud, 22.3.96

¹³⁷ Sundkler 1960:44-49

amerikansk misjon til å få penger inn i kassen fra de lokale menighetene.¹³⁸ Vanen med å motta det man trengte i faste beløp fra staten gjorde at man for sent og for forsiktig satte i gang med å kreve ytelser fra menighetene.

Begge disse tingene kan ha spilt en rolle i den trege utviklingen av Zulukirkens økonomi, og dermed i prosessen mot selvstendigjøring. Men dette alene forklarer ikke hvorfor det gikk senere i Zulumisjonen enn på Madagaskar, hvor man også hadde problemer men ikke i like stor grad som i Sør-Afrika.¹³⁹ Misjonærene framhever stadig den trege materien av hedenskap og zuluenes iboende latskap og manglende interesse for religion som årsak. En komparasjon mellom de to afrikanske misjonsfeltene ville vært ønskelig for å kunne gi et nyansert svar på problemet om den ulike utviklingen i de to feltene. Fra misjonens side ble det hevdet at gassernes mer utviklete samfunn, med bl.a. handelssentra og en mer konsentrert bosetting, gjorde misjonsarbeid lettere enn i Zululand hvor slikt ikke fantes. Videre mente man at gassernes frykt for de franske koloniherrne var større enn zuluenes frykt for settlerne i Sør-Afrika.

5.4 Menigheten 'innenfra'

Hvilke tanker hadde så de lutherske zuluene selv om framtiden til kirken? Jeg har brukt referatene fra kirkemøtene som den viktigste kilden til å finne svar på dette spørsmålet. Deltakerne på kirkemøtet var ledende menn innenfor menighetene, og er muligens ikke representative for den vanlige mann, og spesielt ikke kvinnene, i menighetene. Deres synspunkter kan også være skjevt gjengitt i referatene fra kirkemøtet, fordi disse var ført i pennen av de norske misjonærene. Det var også de som til en viss grad styrte diskusjonene på møtene. Når jeg likevel finner å kunne bruke disse referatene som inntak til 1920-tallets zulumenigheter, er det blant annet fordi misjonærene tross alt stadig refererer uoverensstemmelser, uenigheter, protester og misstemning som kommer fram på kirkemøtet.

Andre inntak til oppfatninger innenfor menighetene i Zulukirken er tilsynsmannens visitasjonsberetninger, samt brev misjonærene imellom angående 'problematisk' tema som kommer fram i ulike interaksjoner mellom

¹³⁸ Myklebust 1949:123.

¹³⁹ Se Amdahls beretning fra inspeksjonsreisen på Madagaskar: Amdahl, Einar: *Under Sydkorset og i Sinims Land. Beretning om inspeksjonen til Madagaskar, Zulu og Kina 1928-30*, Stavanger 1930, s.17-42.

misjonær og menighet.

5.4.1 Omvendelse og religiøs identitet

Hvorfor sluttet zuluene seg til misjonskirke? Det har blitt foretatt en god del forskning når det gjelder de første konvertittene til kristendommen i Sør-Afrika. Etherington var en av de tidlige forskerne på dette området. Han viste i sin doktoravhandling hvordan materielle vilkår spilte en viktig rolle for de første kristne som slo seg ned på misjonsstasjonene.¹⁴⁰ Et flertall av disse første var ifølge Etherington, "utskudd" fra zulusamfunnet. Det var kvinner som flyktet fra ekteskap med eldre polygamister, unge opposisjonelle menn som hadde kommet på kant med samfunnet, enker og fattige som av ulike grunner hadde små muligheter innenfor det 'tradisjonelle' samfunnet.¹⁴¹ Også andre forskere har lagt vekt på samfunnsmessige forhold som pådriver for tilslutningen til kristendommen, og misjonærenes samfunnsomvoldende rolle har vært hovedfokus for forskning.

I den perioden som omhandles i dette arbeidet finner vi en viss forskjell i motivasjonen for tilslutning til kristendommen i forholdt til den tidlige fasen i misjonsarbeidet. Menighetene var ikke lenger sammensatt av flyktninger eller opposisjonelle fra zulusamfunnet som hadde søkt tilflukt til misjonsstasjonene. Likevel hevder en misjonær så sent som i 1928, at det fremdeles er "de ringe som søker Gud mens de store holder sig unda".¹⁴² De kristne bodde i hovedsak ikke på misjonsstasjonen, mange bodde flere dagsreiser borte. Hovedtyngden av medlemmene var som tidligere nevnt kvinner. Det har vært hevdet at kristendommens evangelium generelt øvde en sterkere tiltrekning på kvinner som kategori.¹⁴³ Misjonærene så imidlertid den store overvekten av kvinner i zulumisjonen som et unntak i misjonshistorien, og at dette ikke var tilfelle verken på Madagaskar eller i Kina.¹⁴⁴ En komparativ studie av misjonsfeltene kunne gi større kunnskap om årsaker til kvinne-dominansen i Zulumisjonen. Men en lett synlig grunn til mennenes fravær på 1920-tallet, var at mange menn i arbeidsfør alder var migrantarbeidere som derfor var lite tilstede i de

¹⁴⁰ Etherington 1971.

¹⁴¹ Ibid Part II, spesielt kapittel 6.

¹⁴² Konf.ref. 1918:7 Tilsynsmannens årsberetning.

¹⁴³ Stowell-Kessler hevder at overvekten av kvinner i kristne menigheter er et universelt fenomen som skyldes det kristne evangeliets feminine uttrykk. Meddelelse fra Stowell-Kessler H-SA e-post 21.8.1999. Forskning har vist at særlig i vekkelsesbevegelser var kvinner overtallig også i Norge. Se Mellemsæther 1995.

lokalsamfunn de tilhørte. Dessuten var fremdeles høvdingearistokratiet i stor grad negativt innstilt til kristendommen, og misjonærene erfarte at områdene omkring zulukongens gamle maktsentra fremdeles på 20-tallet var av de vanskeligste å arbeide i.¹⁴⁵ I tillegg var polygami en så sentral del av samfunns-systemet, at mennene ikke så lett lot seg friste inn i en ny religion som forbød dette, et viktig grunnlag både for makt, prestisje og rikdom.¹⁴⁶

Selv om misjonsstasjonene på 1920-tallet ikke lenger var et fristed for flyktninger og forfulgte slik det tidligere hadde vært, var fremdeles de goder misjonen kunne tilby attraktive for folk som søkte et bedre materielt liv. På misjonens skoler kunne afrikanerne få lærdom og kunnskap som var nyttige i et individualistisk 'moderne' samfunn, hvor rettigheter og muligheter var knyttet til oppnådde ferdigheter heller enn tilskrevet ut fra tradisjon, slekt og familie. Kristendommens individualisme og likhetsprinsipp bar løfter i seg om deltakelse i det hvite sørafrikanske samfunnet, og mange svarte håpet at ved å bli 'sivilisert' ville de oppnå like rettigheter. Dette er i tråd med språkbruken også i den norske misjonen, hvor kristendommen ble sett som den rette kraft til å endre både individ og samfunn: "Kristendommen har en høi civilisatorisk kraft i sig. Det ser man av modsætningene mellem det liv som et hedensk folk viser før det kristnes og efterat kristendommen faar indgang hos det".¹⁴⁷ Derfor vektlegges også 'dannelse' i opplæring av de afrikanske prestene på Oscarsberg: "[J]o mere de indfødte civiliseres og jo flere kundskaper og interesser de faar fælles med os, jo mere de gjenemtrænges av kristendommens aand, des mere blir der som fører os sammen ogsaa i social henseende. Og særlig de prester, som nu uddannes paa Oscarsberg, vil baade ha mange kundskaper og forudsætninger for at opføre sig blandt dannede mennesker".¹⁴⁸

Om skolens tiltrekningskraft gjaldt i like stor grad for kvinner som for menn er vanskelig å si, ettersom lite forskning har vært gjort på kjønns-spesifikke motiver for omvendelse innenfor *kholwa*. At mange ønsket å oppnå best mulig kunnskap og kyndighet etter moderne vestlig mønster, kommer

¹⁴⁴ Se konf.ref. 1926:3.

¹⁴⁵ Se årsberetninger i konf.ref. for eksempel 1923 :84.

¹⁴⁶ Jeff Guy har vist hvordan *lobola*, såkalt brudepris, i det polygame zulusamfunnet var med å sikre makten til de eldre mennene i samfunnet. Se Guy, Jeff: "Gender oppression in southern Africa's precapitalist societies" i Walker, Cheryl (ed): *Women and Gender in Southern Africa to 1945*, Claremont/London 1990.

¹⁴⁷ "Referat fra kredsmoderne i 1915". Innsatt mellom s.144 og 145 i NMT 1916.

¹⁴⁸ Konf.ref. 1923:78 Rødseth.

fram blant annet ved at afrikanerne valgte misjoner og spesielt skoler som hadde best mulig rykte og som f.eks. ga mest engelskundervisning. Også misjonen var klar over det nytteorienterte motivet ved søkningen til skolene: "Kunnskapstrangen synes (...) ikke å være en trang etter kunnskap som sådan (...) men utsprunget av ergjerrighet og stolthet, d.v.s. ønsket om å bli europeeren lik på alle mulige måter og da især i å kunne erverve sig materielle goder".¹⁴⁹ Et tegn på kvinnes motiveringer kan kanskje være at det ofte var mødre som insisterte på at barna skulle få skolegang, selv i ikke-kristne familier. Presten Lamula er et eksempel på dette. Morens begrunnelse for å sende ham til den norske misjonens skole var at hun ønsket å gi sin sønn andre muligheter enn de som ble tilbudt i det 'gamle' samfunnet.¹⁵⁰

En annen viktig årsak til økt oppslutning omkring misjonen og kristendommen på 1920-tallet var at mange flere zuluere etter hvert kom fra kristne familier. Selvrekrutteringen ble derfor større enn i tidligere perioder, noe som førte til at flere ble døpt som barn og flere barn gikk på skole.

En av de viktigste endringene i NMS' virksomhet på 1920-tallet i forhold til tidligere var at det hadde vokst fram en omfattende gruppe afrikanske medarbeidere, spesielt evangelister, også innenfor den norske misjonen. Det var de som i første rekke formidlet kristendommen ut til nye grupper og som opprettholdt arbeidet i allerede etablerte menigheter.¹⁵¹ At budskapet ble formidlet av deres egne kan ha vært medvirkende til at nye grupper nå ble omvendt og sluttet seg til menighetene. Den generelle anti-hvite holdningen blant mange i Zululand holdt nok mange borte fra misjonsstasjonene, som ellers ville ha mottatt budskapet. Den eksplosive veksten av uavhengige kirker i perioden viser at når det kristne budskapet ble mer afrikanisert, samt at det ble formidlet av afrikanere i en afrikansk ledet kirke, fikk dette store grupper til å slutte seg til disse bevegelsene. Innenfor misjonskirkene kan bruken av afrikanske arbeidere, evangelister, prester og lærere ha hatt noe av den samme effekten, selv om utslagene ikke ble så store som for de uavhengige kirkene.¹⁵²

Mens de materielle årsakene til søkningen til misjonsstasjonene er vel dokumenterte, har den religiøse identiteten til *kholwa* blitt om ikke oversett, så

¹⁴⁹ Amdahl i konf.ref. (ekstra) 1929:28.

¹⁵⁰ Ia Hausse 1992:44.

¹⁵¹ NMT 37/1929 Rødseth "Vår Zulumisjon i 1928".

¹⁵² Lars Berge hevder at økningen i enkelte menigheter (Ceza) skyldtes at den lokale evangelisten organiserte menigheten der etter lokale forhold, og holdt avstand til den svenske misjonen. Berge 2000:365-9.

i alle fall i liten grad behandlet av forskere. Etherington fant i sin undersøkelse om de tidlige konvertittene at 12% av dem oppga religiøs interesse som motiv for tilslutning.¹⁵³ Dette er imidlertid et felt som det er svært vanskelig å få inntak til om man ikke har mulighet til dybdeintervju med informanter. Heller ikke i dette arbeidet har en slik undersøkelse vært mulig, men gjennom misjonærenes beretninger kan vi likevel til en viss grad danne oss et bilde av den "åndelige tilstanden" til de kristne zuluene i menighetene.

5.4.2 Menighetens tilstand

Menighetenes åndelige tilstand viste betydelig framgang i årene før første verdenskrig, beretter misjonærene utad.¹⁵⁴ Men i konferansereferatene og i årsberetningene klagde de samme misjonærene titt og ofte over slapphet og sløvhet både i åndelig og økonomisk henseende. Den åndelige tilstanden, den enkeltes kristenliv, var ifølge misjonærene generelt sett dårlig. Diskrepansen kan skyldes at misjonærene ønsket å male et lysere bilde av misjonens arbeid enn det som var virkeligheten, for å sikre både rekruttering og økonomisk støtte i Norge.

Det hadde ikke vært noen stor vekkelse i Zulumisjonens historie, slik det hadde vært på Madagaskar. Zuluene manglet både kristen ydmykhet, synderkjennelse og lengselen etter et mer åndelig liv, mente misjonærene: "De fleste tror at naar de kommer fra kristne hjem, har gaat med klær hele sit liv, og dessuten gaat paa skole, da maa de være gode kristne selv om de baade lyver og stjeler".¹⁵⁵

Dette sitatet uttrykker en ulik oppfatning av hva som er kristent og ikke, mellom *kholwa* og misjonær. Afrikanerne hadde oppfanget de ytre tegnene på en kristen sivilisasjon, men ifølge misjonærene hadde de ikke internalisert de indre verdiene med ydmykhet, arbeidsomhet og syndsforståelse som det norske misjonsfolket var preget av.¹⁵⁶

Selv de afrikanske prestene manglet mye på å leve opp til misjonærenes idealer. Bøker og regnskaper som hørte med til kirkeorganiseringen, kunne ikke føres av en afrikansk prest, hevdet Titlestad i 1923. Heller ikke kunne han

¹⁵³ Etherington 1978:102-3. Denne undersøkelsen omfattet 177 omvendte fra ulike misjonsstasjoner. Det er vanskelig å si hvor representativ dette utvalget er og tallene må tas med forbehold. Se også Simensen (red.) 1984:158-163 og 214.

¹⁵⁴ Både i *NMT* og i *Leisegang* 1912 og 1921a.

¹⁵⁵ *Konf.ref* 1926:48.

¹⁵⁶ Om det norske misjonsfolkets religiøse forståelse se kapittel 3.

føre "den kontrol som den hvite mand kan gjøre. Den indfødte har heller ikke den energi og taalmodighet som man almindelig finder hos den hvite... Under missionærenes tilsyn og ledelse utnytted de indfødte medarbeideres kræfter godt; men de kan ikke overlates for meget til sig selv."¹⁵⁷ "Sjælemorderen" regjerte ennå blant de fleste zuluere, sier en misjonær fra Ungoye i sin årsberetningen for 1917.¹⁵⁸ Og mange kristne søkte ennå på 1920-tallet råd og legedom hos tradisjonell medisinsk ekspertise, det som misjonærene kaller "heksedoktorer".¹⁵⁹ Menighetene var svake og små, og mange kristne hadde slektninger som ikke var kristne, og disse øvde stor innflytelse også på de kristne blant annet ved å hindre dem i å leve som troende.¹⁶⁰

Men hva ville det så si å "leve som troende" slik misjonærene så det? Når misjonærene vurderte menighetenes tilstand var det ut i fra gitte oppfatninger om hva som var "riktig" og "galt", "moralsk" og "umoralsk". Det følgende avsnittet undersøker de normer og idealer misjonærene brukte i sin vurdering av de kristne afrikanerne. En slik undersøkelse kan si oss noe om forholdene mellom de krav misjonærene stilte og den måten *kholwa* levde som kristne på.

5.4.3 Klær

I misjonskretser mente man at ytre tegn på kristendommen ble viktigere der hvor kunnskapen ikke var så stor, enn hjemme i Norge hvor personene ble bedømt etter indre verd.¹⁶¹ Troen på kristendommens omformende kraft førte også til at man så etter ytre endringer som tegn på en indre forandring fra "barbari" til "sivilisasjon", fra hedenskap til kristendom.

De ytre forandringene som skjedde, hvordan husene var bygd og innredet, hvordan de kristne gikk kledd og ikke minst hvor hardt og dyktig de arbeidet ble derfor markører for kristendommens framgang. Tidligere var det å kaste det tradisjonelle lendekledet; *amabhesu* (mennes) og *isidwaba* (kvinnenes), å ta av seg hoderingen og å dekke kroppen med tekstiler, en forutsetning for å kunne kalle seg kristen. Det er også kjent at misjonærene delte ut klær til de

¹⁵⁷ Titlestads årsberetning fra Zulu og Natal i 1921, i *NMT* 4/1923.

¹⁵⁸ *NMT* 24/1928 "Årsberetning for Ungoye 1917" v/O.Aadnesgaard.

¹⁵⁹ Se f.eks. *NMT* 16/1922 "Fra menighetslivet i Zulu" v/Kjelvei.

¹⁶⁰ *NMT* 24/1918.

¹⁶¹ Se *NMT* 10/1910 "Cirkulæret til Generalforsamlingen", VII: "Hvad ligger der i det apostoliske Ord at 'blive alt for alle'". Sirkulæret er undertegnet A.R.

omvendte.¹⁶² Kanskje var noe av disse klærne innsamlet av misjonens barne- og kvinneforeninger i Norge. Det er usikkert hvor stor vekt misjonærene i praksis la på klesdrakt i perioden som omhandles her. Det finnes ingen ting i kilde-materiale som tyder på at europeisk klesmåte var påkrevet for å delta i menighetslivet. Tvert imot forklarte en misjonær for en høvding som skulle døpes, at misjonæren ikke mente at det var syndig å gå med hodering (*icicoco* – et tegn på rang og status) og at man ikke satte det som betingelse for å bli døpt.¹⁶³ Imidlertid framholdt denne misjonæren for dåpskandidaten, at ingen andre kristne brukte slik ring. Det ville derfor være heldigst for ham selv om han tok den av for "utvortes å vise at han hadde gått over". Konen til denne dåpskandidaten fortvilte over at mannen nå mistet sin høye rang blant zulumenn. Henne hjalp det nok ikke at misjonæren som erstatning for hoderingen ga ham et lommeørkle som han kunne binde om hodet.¹⁶⁴ Også Titlestad så helst at dåpskandidatene hadde europeiske klær på, og fortalte en gammel høvding som ville døpes at "klær bør De skaffe Dem".¹⁶⁵

Dette viser at selv om det ikke var noe absolutt krav om å endre ytre attributter som klær og symboler, ble det øvd et visst press fra misjonærenes side. Peter H. Rødseth, sønn av P.A. Rødseth, forteller i sin selvbiografi, at faren ble plaget zuluenes nakenhet i den grad at han bestemte seg for å sivilisere dem, og derfor ble misjonær.¹⁶⁶

Det var ikke bare bluferdighet som gjorde at misjonærene helst så at kristne zuluene skulle være kledd etter europeiske standarder. For den ikke-kristne zulu var det å iføre seg klær et brudd med forfedretroen, forfedrene kunne ikke se dem når de var dekket av europeiske klær, og de ville derfor

¹⁶² Denne oppgaven baserer seg på intervjuer med menighetsmedlemmer i Ungoye Lutherske kirke i 1994/1995.

¹⁶³ NMT 51/1925 "En høvdings omvendelse" v/O.Aadnesgaard.

¹⁶⁴ NMT 51/1925.

¹⁶⁵ NMT 4/1924, "Missionsopmuntring fra Zululand". Grunnen til at Titlestad i dette tilfellet brukte De-form var at denne høvdingen var en av Kong Mpandes tre gjenlevende barn, alle var med i en NMS-menighet. Mpande var kongen som i sin tid ga Schreuder oppholdstillatelse i Zululand.

¹⁶⁶ Rodseth 1980:13.

miste forfedrenes gunst.¹⁶⁷ I denne forståelsesrammen ble klærne et symbol på bruddet med den tradisjonelle religionen. Den nytilsatte afrikanske presten Philip Langeni delte misjonærenes forståelse av slike symboler da han i 1915 med iver og glød klippet hodekransen av omvendte stormenn. Det fortelles at Langeni i sine første år var en drivende kraft:

[E]n særlig elsk har han lagt paa de gamle, konservative kraalherrer, og det er med en viss triumf han avklipper den hedenske hovedring, "Shakas Merke", og hænger den op i sin hytte som en evangeliets seierstrofæ, naar en av disse folkets ledere bøier knæ for den hvide Krist. .. betydningen av saadanne erobringer er selvindlysende, naar man betænker den næsten despotiske myndighed kraalherrene har over sine folk, baade til det ondes og til det godes fordel.¹⁶⁸

De første misjonærenes vektlegging på bekledning hadde blitt internalisert av afrikanerne, og klær og symboler fungerte også for dem som en markør som skilte de kristne fra de ikke kristne.

5.4.4 Hus, hjem og arbeid: Misjonærenes krav og forventninger

I tillegg til klær var både arkitektur og innredning signaler på hvorvidt beboerne var kristne eller ikke. I grenda Maquabandaba (ved Empangeni) var det tolv kristne hjem forteller misjonæren i 1929: "De kristne bygger sig smaa huse og lever ikke i runde hytter som hedningerne".¹⁶⁹ Det var en kristen europeisk norm, gjerne med utgangspunkt i misjonæren selv, som var det mål afrikaneren ble målt etter: "[J]o mere de indfødte civiliseres og jo flere kundskaper og interesser de faar fælles med os, jo mere de gjennomtrænges av kristendommens aand, des mere blir der som fører os sammen ogsaa i social henseende".¹⁷⁰

Innholdet i denne normen som afrikanerne ble opplært i, lå nært opp til kristennorges idealer. Disse innebar en borgerlig kjønnsarbeidsdeling hvor kvinnen bygde hjemmet og vedlikeholdt den private sfæren mens mannen arbeidet i den offentlige sfæren og var kvinnens overordnede og familiens overhode. Rundt denne monogame basis var moralsk adferd, nøysomhet,

¹⁶⁷ Zwelibanzi, David Mlotshwa: "A History of the Norwegian Missionary Society Mission Station at Ongoye" BA-honours degree, University of Zululand 1995. Denne opplysningen gis i et intervju med en prest i Zulukirken, som hevder at dette var en grunn til at mange afrikanere valgte å slutte seg til uavhengige kirkesamfunn som tillot både polygami og bruk av lendeklede. Underforstått fortelles det her at NMS påbød europeisk klesskikk.

¹⁶⁸ Peder Blessing Dahles beskrivelse fra Kangelani i *NMT* 18/1916.

¹⁶⁹ SA boks 98 legg 4. Visitasjonsberetning fra Empangeni 1929.

¹⁷⁰ Konf.ref. 1923:78, Rødseth.

renslighet, gudsfrykt og ydmykhet idealer som også ble forkynt for afrikanerne.¹⁷¹

Opplæring i praktisk arbeid var et viktig middel i kristningen av afrikanerne. Den protestantiske arbeidsmoralen, det edle arbeidet med jorda, *ora et labora* var viktige elementer i misjonærenes syn på hvordan kristne burde være, enten det var i Afrika eller andre steder. Bibelske metaforer som norsk misjon brukte i evangeliseringsarbeidet var også knyttet til jordbruk. Man snakket om "såtid" og "innhøsting", om misjons "marker" som "skriker etter forårsregn".¹⁷² Når NMS' virksomhet begynner å vise resultater i form av større deltakelse ved gudstjenestene, skriver H.K.Leisegang: "Vaaren var kommet, og den hellige sæd begynte at gro i de mørke sjæle".¹⁷³ Fra Eotimati forteller Titlestad at "[a]rbeidet slog rot i den tørre jord under kristendommens lune tag, det vokser sennepskornets sikre vekst. Det bærer aar efter aar sorte, smaa, søte bær som "Minza"-busken dernede."¹⁷⁴

Som jeg har vært inne på tidligere, ble livet i byen, det moderne industri-samfunnet med sin individualisme, ansett for nedbrytende på afrikanerne. Misjonærenes livssyn slik de framstilte det for afrikanerne, hadde et visst anti-moderne preg, slik vi finner det i flere religiøse bevegelser i Norge i samtiden.¹⁷⁵ Mistroen til urbanisering og modernisering var felles for de lutherske misjonene, en mistro som var grunnet på et verdisyn som i stor grad

¹⁷¹ Dette er ikke særnorske normer og idealer, men har røtter i borgerskapets dannelsesnormer slik de framsto i 1800-tallets Vest-Europa. Mot slutten av 1800-tallet spredte borgerskapets normer seg nedover i samfunnsklassene, men ble samtidig utfordret av moderne strømninger, som likhet mellom kjønnene, økende individualisme og økende sekularisering. I Norge holdt de borgerlige normene for familiestruktur og kjønnsarbeidsdeling seg lengst innenfor kirken og i kristne organisasjoner, hevder forskeren Bente Eien. Se Lein, Bente Nilsen: *Kirken i felttog mot kvinnefrigjøring. Kirkens holdning til den borgerlige kvinnebevegelsen i 1880-årene*, Oslo, Bergen, Trondheim 1981. Om borgerskap, klassesamfunn og normer i Norge se for eksempel Try, Hans: *To kulturer. En stat 1851-1884*, bd. 11 i *Cappelens Norgeshistorie*, Oslo 1979, Berggren, Brit: "De tre Kulturer: Søkelys på Mellomklassen", *Dugnad* nr.1 1982. Om borgerskapets normer i England: Davidoff, Leonore og Hall, Catherine: *Family Fortunes. Men and women of the English middle class 1780-1850*, London 1987, spesielt kapittel 8.

¹⁷² NMT15/16 1920: Kjelvei, årsberetning fra Mahlabatini. Se også NMT 15/16 1921 Nerø, årsberetning fra Ungoye og flere lignende beskrivelser.

¹⁷³ Leisegang 1921b:88.

¹⁷⁴ Titlestad i NMT 9-10/1922, "Kort visitas ved Natalstationene".

¹⁷⁵ Se for eksempel Oftestad, Bernt: *Den norske statsreligionen - fra øvrighetskirke til demokratisk statskirke*, Kristiansand 1998, kapittel 6 og 7.

hadde sin rot i det førindustrielle Europa (se også kapittel 3).¹⁷⁶ De lutherske misjonene manglet et program som appellerte til afrikanere i en urban setting, de manglet prestisje og en klar sosial-politisk profil, hevder Hans Florin, tysk representant i Det lutherske verdensråd.¹⁷⁷ De hadde få yrkesskoler og andre videregående skoler, og lite prestisje var knyttet til de som eksisterte. Mange kristne afrikanerne i byene unngikk den lutherske kirken på grunn av deres manglende tilpasning til det moderne sørafrikanske samfunnet, og som en konsekvens var lutherske misjoner sene med å utvikle en afrikansk elite "attuned to modernity", sier Florin. Så sent som i 1967 var antallet intellektuelle i den lutherske kirken mindre enn i anglikanske og metodistiske ifølge Florin.¹⁷⁸

Det rurale idealet delte de norske misjonærene med misjonærer fra andre selskaper, og det ser ikke ut til å være noe spesifikt norsk ved dette. Det preget ifølge Comaroff og Comaroff, også de britiske misjonærenes som arbeidet blant tswana-folket:

The centrality of agriculture to colonial evangelism in South Africa owed much to the close ties, both sociological and imaginative, that bound the missionaries to the displaced peasantry at home; it played on their nostalgia for the lost idyll of the English yeomanry, the rural myth turned all-purpose metaphor. But, even more fundamentally the Christians were from a world in which cultivation and salvation were explicitly linked – and joined together, more often than not, in a tangled mesh of horticultural imagery, much of it biblical in origin ... so tangled that at the evangelical workforce, an accomplishment (or failure) in one was often taken as an advance (or reverse) in the other. ¹⁷⁹

Andre misjonsselskap drev praktisk opplæring i jordbruksarbeid av afrikanerne i større målestokk enn de norske. Hensikten var å gjøre menigheten i stand til å bli selvforsørgende, samt at det var en del av opplæringen av afrikanerne til å bli gode kristne slik misjonærene så dem. Den tyske Hermannsburgmisjonen hadde overført hele kristne menigheter fra Europa til ulike ikke-kristne land for å gi et livskraftig senter for sin misjonering, men også får i gi et eksempel, en modell for nye konvertitter i ikke-kristne områder. De kjøpte farmområder der de kunne drive moderne gårdsdrift som

¹⁷⁶ Scriba, Georg og Lislud, Gunnar "Lutheran Missions and Churches in South Africa" i Elphick og Davenport 1997, s.190.

¹⁷⁷ Florin, Hans: *Lutherans in South Africa* 1967, sitert i Scriba og Lislud 1997:190.

¹⁷⁸ Ibid.

¹⁷⁹ Comaroff & Comaroff 1997 s.121.

eksempler til etterfølgelse for afrikanerne omkring disse kristne "fyrtårn".¹⁸⁰ Denne type siviliseringsmisjon var imidlertid ikke aktuelt for NMS, hvor hovedvekten ble lagt på forkynning av evangeliet alene. Selv om strategien til NMS gjennomgikk en viss forandring mot slutten av 1800-tallet i form av større satsning på skole og utdanning, så opprettholdt ledelsen i Stavanger skillet mellom det åndelige og det timelige.¹⁸¹ I 1905 het det fra hovedstyret: "...naar et hedningeland er blevet en civiliserende Nations Koloni, saa maa det blive en Opgave for dennes Styrelse, og ikke for et der virkende Missions-selskab at drage Omsorg for Fremhjelpelsen af Folket med Hensyn til Haandverk, Landbrug og lignende".¹⁸²

På 1920-tallet hadde den sørafrikanske staten satt i verk en del tiltak for å utvikle afrikanerne på det materielle plan. Man hadde statlige inspektører som kontrollerte bo- og leveforhold i gruvene og på en del farmer, man hadde en viss satsning på jordbruksopplæring i reservatene, og man ga en stadig økende støtte til de misjonsdrevne skolene på ulike nivå. Ledelsen i NMS var takknemlig for denne innsatsen fra regjeringens side. I en tale til den ekstraordinære misjonærkonferansen i 1929 sluttet Amdahl seg til en uttalelse som ble gjort på en konferanse for alle misjonsselskaper i Sør-Afrika om at "alle samfundslag, hvite og sorte, vil vinne ved de innfødtes fremskritt og utvikling som gode produsenter og gode forbrukere." Videre het det i denne uttalelsen fra konferansen på Lovedale, at man var takknemlig for regjeringens hjelp med hensyn til "Agricultural Instructors and Demonstrators and schools".¹⁸³

For å skape et Guds rike blant folkene måtte både de materielle og åndelige krefter virke i et samspill. Generalsekretær Amdahl sammenfattet i 1929 målene for det kristne samfunnet de ønske å bygge i Sør-Afrika i seks punkter:

¹⁸⁰ H.J.Oschadleus: "Bete und Arbeite" Hermannsburg Missionary Perceptions of Zulu Society", University of Natal, Durban, History Dept. manus 1996.

¹⁸¹ Se Simensen (red.) 1984:182ff om holdningsskifte i forhold til skoledrift i NMS på 1880-tallet.

¹⁸² SK 6.11.1905 sitert i Hernæs 1978:137.

¹⁸³ General Missionary Conference of South Africa at Lovedale 1928, referert i Amdahls foredrag i konf.ref.1929 (ekstra):134.

1. Utvikling av kristen karakter, samfund og tjeneste.
2. Sundt, hygienisk levesett i sunde omgivelser.
3. Den effektive frembringen av de fysiske resurser som trenges for matproduksjonen, og den sunde økonomiske utvikling av folket.
4. Forbedringen av familielivet gjennom kjennskap til slike hjemmearbeider som barnestell, mat- og soveakkommodasjon, sanitære krav og alt som vedgår kvinners og barns liv.
5. Socialt forhold til naboer, med opriktig samarbeide.
6. Den stadige rekreasjon av personligheten, legemlig, sjelelig og åndelig.¹⁸⁴

Den økte fokuseringen på materielle kår mot slutten av 1920-tallet kom fram både gjennom diskusjonene på kirkemøtet, i misjonærkonferansen og ved Amdahls taler til konferansen i 1929. Det synes som om man så en klarere sammenheng mellom den åndelige og materielle sfære, enn man hadde gjort tidligere. Misjonærene oppfattet at den slette åndelige tilstanden i menighetene, den manglende glød og iver i selvhjelpsarbeidet, ble reflektert i deres manglende vilje eller evne til å "sivilisere" seg etter mønster av misjonærene.

Som et ledd i framdyrkingen av afrikanske kristne idealer var misjonærfamilien en sentral institusjon som var ment å danne et mønster for afrikanerne. En viktig oppgave for misjonærhustruene var å lære opp afrikanske preste- og evangelist koner til å bygge et hjem etter deres eget mønster.¹⁸⁵ Både grunnskoler, industriskoler for gutter og jenter, lærer- og presteskoler hadde en viss andel "dannelse" i sin fagkrets.¹⁸⁶ Det dreide seg om hygiene, orden, barnepleie og håndarbeid for piker, sløyd og utearbeid for gutter. På Eshowe hadde man til og med kåringer av "beste husmor", og premien besto av husgeråd og møbler som stoler, duker og gardiner.¹⁸⁷ Men

¹⁸⁴ Konf.ref. 1929 (ekstra):134-135.

¹⁸⁵ Det finnes flere studier av misjonærenes forsøk på å skape borgerlige hjem etter vestlig mønster på forskjellige misjonsfelter. Gaitskell, Debbie: "Devout domesticity? A century of African women's Christianity in South Africa" og Meintjes, Sheila: "Family and gender in the Christian community at Edendale, Natal, in colonial times", begge i Walker Cheryl (ed): *Women and Gender in Southern Africa to 1945*, Claremont/London 1990, og Comaroff & Comaroff 1997:288-296, viser alle hvordan misjonærenes utdanning av afrikanere bygger på vestlige normer og idealer tilpasse den koloniale situasjonen i Sør-Afrika. Se forøvrig kapittel 3, om misjonærhustruene oppgave i NMS.

¹⁸⁶ Fra Eshowe forteller fru Tvedt i *NMT* 21/1921 at hun på pikehjemmet veileder, underviser og oppdrar pikene i lesing, skriving, matlaging, sying, vasking og stryking. Det understrekes fra misjonens side at denne undervisningen ikke tar sikte på å utdanne tjenestepiker, men er ment som en forberedelse til husmorrollen. Konf.ref. 1926 :47.

¹⁸⁷ Dorthea Tvedt i "Missionslæsning for Kvindeforeninger" nr.2 1924. Se også Naustvoll

ikke bare i den direkte opplæring i skoler og foreningsliv ble disse idealene formidlet. Misjonsstasjonenes bygninger og misjonærenes praksiser i dagliglivet ga en uformell formidling av disse idealene:

Det 7de hus blir da det egentlige vaaningshus. Dette skal bygges litt bakenfor de to nuvaerende vaaningshuse med facaden vendt mot den aapne plass mellem disse og ret imot laererboligen og i samme linje laengere nede vognhuset. Ved planning av traer kan indkjoerselen og pladsen gjoeres ganske pen. Man har aapen utsikt til Eshowe og Entumeni. Den fineste utsikt er dog mot Tugela og Natal paa baksiden av huset. Paa tre sider er der plantet wattletraer. Det veirhaarde sted kunde traenge flere av dem. Pynte- og frukttraer vilde gjoere stedet smukkere og tjenligere.¹⁸⁸

Dette sitatet inneholder mange av misjonærenes idealer for estetikk og arkitektur, idealer grunnet i vestlig vitenskap og et borgerlig syn på natur. Pynte- og frukttrær hører med som et kjennetegn på en borgerlig kultur, som symbol på privatliv, orden og god smak; den temmede, kultiverte natur verdsettes over og i kontrast til den ville, utemmede naturen omkring. Blandingen av estetikk og rasjonalitet; trær til pynt og trær til nytte, kombinerer disse to elementene i misjonærenes syn.¹⁸⁹

Det er også disse idealene som afrikanske konvertitter måles mot. Og ofte kom de til kort. Misjonærenes geometriske rette linjer sto i motsetning til den runde formen som preget afrikanske bosetninger. Selv om man etter hvert hadde fått noen av de kristne afrikanerne til å bygge sine hus etter europeiske mål, oppfattet misjonæren at zuluene manglet mye når det gjaldt estetikk: "Utenfor verandaen paa Solheim [pikeinternat] har vi nogen blomster; men tiltrods for at pikerne nu har været hos os 4 maaneder, er det for enkelte av dem ganske ufattelig at disse blomster tar sig penere ut naar de faar staa frit end naar de er tildækket med søppel fra rot til top".¹⁹⁰

Det er ikke mange personbeskrivelser av afrikanske kristne i misjonsmaterialet. Som regel fortelles det bare om de afrikanske arbeiderne gjør et godt arbeid eller ikke. Men innimellom forteller misjonærene mer inngående om enkelte spesielle kristne, gjerne i forbindelse med dødsfall, men også ellers finner vi enkelte gode beskrivelser. I disse fortellingene fra misjonsmarkene som nådde hjem til det norske misjonsmiljøet, var det de kristne som lå

1998, kapittel 4.1.

¹⁸⁸ SA boks 98 legg 1. Visitasberetning fra Kangelani 14-28.oktober 1919.

¹⁸⁹ Se Comaroff & Comaroff 1991:70-75, Davidoff&Hall 1987, kap 8:"The creation of the middle-class home".

¹⁹⁰ konf.ref.1926:47f.

nærmest opp til misjonærenes idealer som ble framhevet som "blaaveis og smørblomst" i en ellers grå og mørk misjonsmark.¹⁹¹

Kjelvei forteller i *Norsk Misjonstidende* i 1922, om Lukas, Nikoline og Berta, afrikanere som til en viss grad fylte misjonærenes krav til de kristne. De beskrives med ord som "gudfryktig", "trofast", "uegennyttig", "fri for hevnløst", og Berta har "rukket langt i det at fornegte sig selv".¹⁹² Beskrivelsen av slike kristne kunne også passet på de trofaste norske misjonsvennene, og språkbruken er typisk for andre innlegg i *NMT* i perioden.¹⁹³ En av de beste skribentene blant misjonærene på 1920-tallet var Peder Blessing Dahle. Hans beskrivelser av noen kristne afrikanere i *NMT* fra 1910 er mer detaljert enn det som var vanlig på 1920-tallet, men innholdet er typisk også ti år senere. Blessing Dahle forteller om Abel Mpanza som er stille og saktmodig, men har ben i nesen, og om Natanael Zengwa som arbeider uten oppfordring eller lønnstillegg.¹⁹⁴ Johan Biyela er en fornem man, som aldri svikter gudstjenestene. "Hans ansiktstrekk er mer likt en europeers, det er noe nobelt over hans person". Hans kone Gunhild snakker endog norsk, de har fire flinke barn i skolen, og hjemmet deres er "pent". Gunhild sitter ofte ved sin Singer symaskin. Men den beste av dem alle er "lykkelige Abraham". Om ham skriver Blessing Dahle: "du ved ikke selv, hvor langt dit saakorn rekker, og du faar aldrig læse, hvad vi skriver om dig hjem til Norge, det Land du saa ofte spørger om." Abraham er "stille", "bramfri" og "taalmodig". Slike beskrivelser appellerer til norske misjonsvenner som lett kan relatere seg til Johan, Gunhild, Berta og de andre, både med hensyn til navnene, dydene som framheves, og arbeidet de gjør. Slike detaljerte beskrivelser finner vi bare i de kildene som er ment for offentliggjøring i Norge. I misjonsbladene hadde beskrivelsene en funksjon, nemlig å stå som bevis på at misjonærenes arbeid fungerte etter forventningene, og derigjennom sikre økonomisk støtte fra misjonsvennene.

I de interne drøftingene på misjonsfeltet kommer ikke mange positive trekk ved afrikanerne fram. Her er det skuffelsene, de som kommer til kort, problemene med både kristning og sivilisering som dominerer. Misjonærenes misnøye med zuluenes forsøk på å leve et kristent liv kommer fram i gjentatte

¹⁹¹ *NMT* 16/1922, Kjelveis beretning "Fra menighetslivet i Zulu".

¹⁹² *Ibid.*

¹⁹³ Se f.eks. Titlestad i *NMT* 8/1922 "Fra en visitas paa stationene i Natal", S. Dahle i *NMT* 7-8/1923: "Oversigt over Eotimati" og Margrete Titlestad i *NMT* 25/1925: "Fra Eshowe".

¹⁹⁴ Disse siste beskrivelsene er hentet fra Peder Blessing Dahle: "Fra Zulu" i *NMT* 23/1910.

drøftinger av slike spørsmål på kirkemøtene. Misjonærene holdt foredrag og innledet til diskusjon om menighetsåkre og kvinneforeninger etter norsk mønster, på flere kirkemøter. Dette for å få frem viktigheten av arbeidssomhet i det materielle så vel som i det åndelige.

Diskusjonene på kirkemøtene omkring disse spørsmålene kan tyde på at dette var viktige idealer som også afrikanerne i kirken selv etterstrebet. I alle fall gjaldt det som vi har sett, de idealene som gikk på moralsk adferd i forholdet mellom kjønnene. Når det gjelder kjønnsarbeidsdelingen ble det uttrykt enighet fra kirkemøtets side om at menn burde delta mer i jordbruksarbeid, noe som var regnet som kvinnearbeid i det gamle zulusamfunnet.¹⁹⁵ På denne måten ville de lette kvinnenens byrder, samt gi rom for at kvinner fikk mer tid til å "bygge et hjem", oppdra barna og skape den private sfære som rettelig hørte med til den borgerlige familien. Det er imidlertid vanskelig å si hvor dypt enigheten mellom misjonær og menighet gikk i slike saker. Endringer i kjønnsrelasjonene var nok adskillig vanskeligere å gjennomføre enn en opprettholdelse av et allerede etablert kulturtrekk som seksualmoral.

I 1922 satte kirkemøtets programkomite opp til diskusjon "Hvad er grunden til slappheten hos mange av vore kristne?".¹⁹⁶ Saken ble lagt fram av ordfører (tilsynsmannen, Titlestad) Han uttrykte bekymring over at "vore kristne for tiden viste mindre interesse for opførelsen av ordentlige huse og i det hele var træge og dovne, saa de ikke engang vedlikeholdt sine hjem eller tok sig sammen til arbeide. De gamle kristne syntes at ha været mer energiske og flittige med at forbedre sine kaar i nævnte retning." I diskusjonen som fulgte ble det vist til at slappheten også kom fram i forhold til kirkebesøk, offervilje og til selvhjelpstanken. Diskusjonen dreide etter hvert i retning av en økonomisk diskusjon som så mange ganger før, hvor mangelen på ytelser til selvhjelpen ble hovedfokus. Uttalelsen man fattet ut fra diskusjonen var i tråd med misjonærenes syn på saken, som gikk på at årsaken til denne slappheten var at "de kristne oplærtes noget sent til den praksis at stile paa at klare sig selv". De hadde blitt vant til å få ting gratis av misjonæren. "De manglet kjærlighet som er den rette drivkraft i alt arbeide" het det. Som siste punkt i uttalelsen kom det som hadde vært framhevet av de afrikanske deltakerne på kirkemøtet. Nemlig at fattigdom, som medførte at folk vanket målløst omkring etter jakten på arbeid, ikke gjorde dem "tilbørlig at anerkjende arbeidets

¹⁹⁵ Konf.ref. 1924:48-49, referat fra kirkemøte.

¹⁹⁶ Konf.ref. 1922:73f.

velsignelse i sine hjem".¹⁹⁷

5.4.5 Kampen om symboler

Misjonærene bidro også til å endre det ytre landskap i Zululand, både ved introduksjon av nye vekster og planter, hageanlegg og med sine firkantede bygninger. De kristne i menighetene endret seg i det ytre ved påkledning og i det indre med den nye religion. Gamle ritualer og symboler vek gradvis plassen for kirkegang og klokkeklang. Denne endringen tok til med det samme misjonærene startet sin virksomhet i Zululand, slik kulturmøter alltid påvirker deltakerne i større eller mindre grad. På 1920-tallet kom en reaksjon fra afrikansk side, man begynte å kreve tilbake noe av det de følte hadde gått tapt i dette kulturmøtet. Vi skal i neste kapittel se hvordan dette ytret seg i en viss kulturnasjonalisme. Her skal jeg imidlertid gi noen eksempler på hvordan den nasjonale oppvåkning kom til uttrykk innenfor Zulukirken.

I 1927 begynte misjonærene i Sør-Afrika å utarbeide en ny alterbok. M.J.Mpanza ble valgt inn i komiteen som skulle arbeide med saken. Årsaken til at afrikanerne i dette tilfellet kom med i planleggingen var ikke at kirkemøtet direkte krevde det. Men misjonærene hadde så ofte møtt krav om mer deltakelse og innflytelse fra afrikansk side at de hadde blitt bevisst at det er viktig å ha dem med. Dessuten hadde kirkemøtet bedt om at bønn for den norske kongen ble slettet fra alterboka, og at man i stedet tok inn en bønn for "Zululands nationale konge".¹⁹⁸ Først i 1937 blir denne bønningen fjernet, ikke til fordel for Zulukongen, men til fordel for en bønn for norske misjonsvenner.¹⁹⁹ At zuluene ønsket sin konge inn i alterboken viser kongens symbolske kraft også innenfor det kristne miljøet. Han var ikke bare en hedensk etterlevning fra en svunnen barbarisk fortid, et symbol for bakstreverske tradisjonister, men også et symbol som de kristne kunne innarbeide i sin nye livsanskuelse.²⁰⁰ Zulukongen, Kong Solomon, var imidlertid ikke anerkjent av kolonimyndighetene, og selv om enkelte misjonærer uttrykte stor sympati for den detroniserte kongefamilien, var det trolig helt uaktuelt å imøtekomme kravet fra

¹⁹⁷ Ibid.

¹⁹⁸ Konf.ref.1927:60.

¹⁹⁹ SA boks 38 legg 9. Brev fra S. Dahle og J. Kjelvei til tilsynsmannen 30.10.37 og Brev fra M.Borgen til tilsynsmannen 15.11.1937. Martin Borgen uttrykte da misnøye og skuffelse over at den norske kongen var strøket.

²⁰⁰ Mer om Zulukongens rolle og den nasjonale bevegelsen i neste kapittel.

kirkemøtet.²⁰¹ Det blir i alle fall ikke drøftet på konferansen etterpå.

Zulukongens status innenfor det kristne miljøet kom også fram i boka *Uguqabadele* – skrevet av presten M.J.Mpanza i 1930.²⁰² Her ble kong Solomon bæret med bilde på tittelbladet, mens hans far Dinuzulu ka Cetshwayo var avbildet på forsiden. Mboneni J. Mpanza var født og oppvokst på Eshowe misjonsstasjon, og ble etter hvert den ledende svarte presten innenfor den norske Zulukirken. Boka var dedikert til "the Missionaries of all Denominations who taught our people the only True Religion of our Saviour, Jesus Christ". *Uguqabadele* inneholdt en samling tradisjoner, ritualer, ordtak og myter fra Zululands historie, men den var samtidig et forsøk på å bygge bro mellom disse førkristne skikkene og den nye religionen. Tittelen *Uguqabadele* er nemlig både et lovord for Gud, men også for zulukongen Cetshwayo. Undertittelen på boka: "*Incwadi yamasiko akwaZulu, nayingcosana kunezinye izizwe zaBantu*" – "The book of the culture of the Zulu, which makes up part of the cultures of the other Bantu nations"²⁰³ – tilkjenner også en pan-afrikanisme som var sterk framtreddende i svart politikk på 1920-tallet. Samtidig som Mpanza nedtegnede de ulike tradisjonene med kommentarer om betydningen av dem, erklærte han hvorvidt en skikk var som synd å regne eller ikke. I kjølvannet av kristendommen hadde mange skikker som var verdt å ta vare på, gått tapt fordi man trodde alt det gamle var synd. Boka var et forsøk på å hente fram igjen kulturtrekk som var forenlige med kristendommen:

We are writing our customs so that they will be remembered, especially because there are those amongst them who are recommended. Which are not contradicting with the philosophy of Jesus Christ. The nation who forgets all of its customs and the good ones get lost. We also do it so that those who don't know the customs especially Christians' children who were poorly oriented. They must learn them and test themselves that they have the full inspiration in loving God like our people who did it subconsciously. The title of this book is 'UGUQABADELE'

²⁰¹ Misjonærenes holdning til kongefamilien varierte fra avsky til medlidenhet og respekt. Man avskydde den hedenske konnotasjonen som kongeinstitusjonen hadde i Zululand fra Shakas og Mpandes tid. Men samtidig ble det gitt uttrykk for at måten Kong Dinuzulu var blitt behandlet på var feil. De uttrykte også stor sympati med Dinuzulus sønner og enker etter hans død i 1914. Noen misjonærer hadde vært tilstede i Dinuzulus begravelse. Se detaljer i NMT 22/1914.

²⁰² Mpanza, M.J.: *Uguqabadele*, Durban 1930.

²⁰³ Oversettelse ved Jeff Guy.

because in our custom of pleading rain there was someone who could bring rain by speaking with God.²⁰⁴

Kampen om symboler gjaldt også for nyere elementer enn de førkristne tradisjonene. I 1923 hadde misjonærene fått tillatelse til å ta i bruk en ny prestekjole som var tynnere enn den norske og uten pipekrave og åk.²⁰⁵ Dette hadde sammenheng med klimaet i Sør-Afrika, men det var også for å få en enhetlig praksis idet de svarte prestene hadde en slik enklere kjole. Misjonærene skulle kun bruke denne kjolen ved zulugudstjenester, ved norske arrangementer skulle de fremdeles bruke pipekraven. Men selv om reglene for afrikanske prester og misjonærene hadde vært forskjellig hadde praksisen variert. Også flere afrikanske prester hadde nemlig fått tilsendt pipekrager som gave fra Norge, og disse ble satt stor pris på den selv om den var upraktisk med hensyn til renhold og oppsetting.²⁰⁶ Når så regelen kom om at den norske prestekjolen ikke skulle brukes i Zulukirken, utløste det et unisont ramaskrik fra lek og lærd på kirkemøtet.²⁰⁷ Også her kan vi se hvordan de kristne afrikanerne søker å få makt over symboler. Afrikanerne i menigheten klagde over at endringen ikke var forelagt kirkemøtet før den ble innført. Strømme ga uttrykk for at misjonærene anså dette som en så ubetydelig ting at de ikke hadde funnet det nødvendig å legge den fram for kirkemøtet.²⁰⁸ Men for zuluene var det noe mer. De mente at uten den gamle kjolen med krage og åk, hadde de ingen høytid lenger i kirken. Dessuten, og kanskje viktigst, hevdet enkelte afrikanere at kjolen ble forandret fordi misjonærene mente svarte prester ikke var skikket til å ha den samme drakten som dem selv.²⁰⁹ For misjonærene var drakten gammeldags og upraktisk, og avgjørelsen om å bytte den ut var en ubetydelig sak. For afrikanerne representerte drakten med pipekrage og åk, en tilhørighet i et samfunnsområde som ellers var forbeholdt hvite. Den representerte også den makt og autoritet som misjonærene hadde. I denne saken vant til slutt de afrikanske deltakerne på kirkemøtet igjennom, og den gamle norske drakten kunne igjen brukes av den som ville det.

²⁰⁴ Mpanza 1930.

²⁰⁵ SK 1923:3.

²⁰⁶ Brev fra Langeni til norske misjonsvenner NMT 18/1916.

²⁰⁷ Konf.ref 1926:41, referat fra kirkemøtet.

²⁰⁸ konf.ref 1926:44-46.

²⁰⁹ *ibid*

5.5 Avslutning

Olav G. Myklebust har i sin NMS-historie betegnet arbeidet med selvstendig-gjøringen av Zulukirken som en "fredelig og uforstyrret" utvikling.²¹⁰ Men som gjennomgangen av organisasjonen i Zulukirken og den indre tilstand i menighetene har vist, var det sterke spenninger i feltet. Spesielt synlig ble dette i drøftinger av økonomiske spørsmål. Men også i teologiske spørsmål, og i spørsmål om tradisjoner og moral, var misjonærene til tider i klemme mellom en norsk kristendomsforståelse og en lokal "afrikansk". Zuluene begynte å kreve mer deltakelse og medbestemmelse i tråd med løftene i organisasjonsreglene fra 1917, samtidig som en generelle politisk oppvåkning blant svarte førte til kritikk også mot misjonærene. Et tegn på dette er følgende dagboknotat fra Macela, utestasjon under Ekombe: "25.11.1924: Til Macela. Bare 15 barn paa skolen. Tilstanden der nede er nedslaaende. Prestefruen meldte at flere av menigh. forlater dem paa gr. av sløvhed, og tildels av opposisjonslyst mod menighedsydelsene og de hvide missionærer."²¹¹

Misjonærene mente de kristne var sløve og slappe på det materielle området, og anså menighetene som åndelig umodne. Kravene fra afrikansk side om større satsning også på det materielle området var ofte uforenlig både med kravene om innsparing fra hovedstyret, og med NMS strategi som la hovedvekten på evangelisering uten sivilisering. Men mot slutten av 1920-tallet blir de materielle vilkårene for afrikanerne tema også for misjonærenes interne drøftinger. Noe av årsaken til at misjonærene ble tvunget til å ta opp slike problemer var nettopp press fra afrikansk side.

"Lamula-saken" blir av Myklebust betegnet som "den eneste unntagelse" fra den ellers så fredelige utviklingen mot selvstyre i Zulukirken.²¹² Men mens Myklebust hevder at Lamulas forsøk på splittelse var "forgjeves", skal jeg i neste kapittel vise hvordan kritikken fra denne tidlige så lojale presten direkte utfordret de norske misjonærene, og hvordan hans kritikk var med på å øke krisen i NMS i Sør-Afrika.

²¹⁰ Myklebust 1949:144.

²¹¹ SA boks 53-57. Dagbok Ekombe 1920-33: Strømme, 25.11 1924.

²¹² Myklebust 1949:145.

6 Presteopprør i Zulumisjonen

6.1 Innledning

Dette kapitlet tar for seg diskusjonen mellom misjon og opposisjonelle strømninger på 1920-tallet. Perioden og problemene kan representeres ved Lamulasaken. Denne saken er viktig fordi den uttrykker tidstypiske problemer og dilemmaer som misjonærene og afrikanske kristne møtte i det omskiftelige Sør-Afrika på 1920-tallet. De facto dreier det seg om den afrikanske presten i den norske Zulukirken, Petrus Lamula. Han ble i 1926 fjernet fra sin prestestilling i Durban på grunn av politisk virksomhet som misjonærene ikke fant forenlig med presteembetet. Lamula var den mest artikulerte og tydelige av de opposisjonelle stemmene innen NMS, men flere av hans kolleger var også kritiske til den norske misjonen. Diskusjonene omkring denne og lignende saker dreide seg ikke bare om enkeltstående episoder, men om hele misjonens vesen; dens metoder meninger og mål ble vurdert og revurdert i konfrontasjon med disse sakene. Som en misjonær sa det: Lamula "er et stort varsko til os".¹ Dette 'varsko' førte til at misjonærene på sine konferanser på 1920-tallet ble nødt til å drøfte sin egen rolle i et Sør-Afrika som mer og mer ble preget av raseforskjeller og av hvitt hegemoni på alle områder.

Mens misjonærene oppfattet perioden med politisk og religiøs motstand som svært problematisk, så var det for mange svarte i og utenfor menighetene en tid preget av muligheter. I kildemateriale fra NMS fra denne tiden er det disse brytningene som kommer fram og som avslører konflikter på flere plan. Det er den samlede bevegelsen, det samlede uttrykk av misnøye og av begynnende selvhevdelse, samt påvirkning fra "moderne" vestlige tanker, som uroer misjonærene. Zuluene begynner å kreve deltakelse i den "hvite" diskursen både med hensyn til politikk og religion. Misjonærene strever for å

¹ Kjelvei i konf.ref 1927:54.

beholde kontrollen på sitt felt, for å beholde sin posisjon som ledere i 'sin' kirke. Samtidig dreier det hvite Sør-Afrika forøvrig stadig mer mot en rase-segregering som på sin side produserer nye dilemmaer for misjonen.²

Dette kapitlet utnytter mye av kildematerialet som er brukt av Paul la Hausse i hans avhandling. Særlig har jeg hatt nytte av hans engelske oversettelser av Lamulas tekster i den zuluspråklige avisen *Ilanga lase Natal*. Sitater fra Lamulas bøker har jeg også kunnet bruke takket være la Hausse som har fått flere av disse oversatt. la Hausse's avhandling plasserer Lamula i en lokal sørafrikansk kontekst, og han viser hvordan ulike former for nasjonalisme, komplekse og ofte motstridende, brytes blant afrikanske aktører i 1920-tallets Natal. Mye av min generelle framstilling av perioden er da også hentet fra la Hausse. Men kildemateriale som la Hausse har brukt i sin avhandling er også uvurderlig som utgangspunkt for å analysere forholdet mellom zulu-nasjonalistiske posisjoner og den norske misjonen. Brukt sammen med kildemateriale fra NMS, bidrar det til ny innsikt i den norske misjonens handlinger og vurderingen i forholdet til de afrikanske kristne og til den større bevegelse av nasjonal motstand 1920-tallet var preget av.³

6.2 Afrikansk bevisstgjøring etter 1.verdenskrig

Misjonærene hadde også tidligere kommet i kontakt med bevegelser som var kritiske til misjonen og til den hvite dominansen, spesielt omkring 1906 i forbindelse med Bambathaopprøret. Men også de uavhengige kirkesamfunn, zionistiske og etiopiske, som opererte i misjonærenes nærområder (se kapittel 2), representerte denne typen motstand. Selv om kritikk også tidligere hadde ført til konfrontasjoner mellom misjonærene og enkelte grupper eller individer, hadde det ikke skapt noen krise, verken i forholdet mellom de kristne

² Amdahls foredrag for den ekstraordinære misjonærkonferansen i 1929, i *konf.ref. 1929 (ekstra):20-21*. Amdahl drøfter her prinsipielle sider ved segregeringspolitikken, spesielt reservatordningen som han ser både positive og negative følger av. På lang sikt mener han den vil føre til "racens utdøen" eller mest sannsynlig øke rasemotsetningene og rasekampene i landet. Men segregeringen fikk også mer praktiske følger for NMS, i og med at enkelte områder hvor de hadde drevet misjon havnet utenfor reservatene og at zuluene dermed ikke hadde lov å oppholde seg der. Flytting av utestasjoner og skoler var noe av følgene på kort sikt.

³ la Hausse hadde bare indirekte adgang til kildemateriale fra NMS. Sammen med to andre studenter fra Historisk institutt ved Universitetet i Trondheim, ledet av Jeff Guy, var jeg i NMS' arkiver i 1991 bl.a. for å finne opplysninger om Lamula for Paul la Hausse.

og misjonærene eller mellom misjonærene og hovedstyret i Stavanger. la Hausse sier riktignok at det hadde oppstått panikk blant de norske misjonærene grunnet Solomon Malevu, en separatistisk predikant som virket i NMS' nærområder i Nkandlaregionen i 1921. Dette hevder la Hausse med bakgrunn i korrespondanse i Natal Archives. Muligens dreier det seg om et klagebrev fra norske misjonærer til den lokale magistraten. Noen tegn til denne panikken finnes imidlertid ikke i det norske kildematerialet. Et utsagn fra Rødseth i 1923 tyder tvert imot på at de norske ikke hadde erfart synderlig frafall utover det som skyldtes brudd på moralregler eller annet som kom under reglene for kirketukt. Rødseth hevder her at de uavhengige bevegelsene brer seg mest der misjonærene er "prest for de hvite og derfor har liten tid til overs for de sorte og kanskje ogsaa liten interesse? Og har ikke vi mindst av frafald, som lever næsten helt med og for dem?".⁴ Dette tyder ikke på at NMS opplevde situasjonen som panikkartet, slik la Hausse hevder. At noe frafall skjedde på grunn av det som betegnes som sekter, skal vi likevel ikke utelukke. Også de norske misjonærene gir gjennom sine artikler i NMT uttrykk for at de blir plaget av konkurransen fra de uavhengige bevegelsene også før 1920-tallet.

Det spesielle med 1920-tallet var for det første at styrken og omfanget av bevegelsene økte. Men den viktigste forskjellen fra tidligere var at misjonærene nå ble konfrontert med disse strømningene på en ny måte, ved at flere av de NMS-utdannede og -ansatte afrikanske prester krevde økt innflytelse i Zulukirken. Dette var en innflytelse som misjonærene ikke mente de var åndelig modne til å få. Vi skal i dette kapitlet se at motstanden blir artikulert på en måte seg gjør den vanskelig å imøtegå uten å skade forholdet mellom de kristne og misjonærene.

Samtidig med at kirkestriden pågikk i Norge, sto misjonærene i Sør-Afrika overfor en annen type kirkestrid, representert ved de uavhengige kirkene som afrikanerne selv skapte. Til en viss grad kan det se ut til at misjonærene og "læserne" i Norge hadde felles front mot det de så som utglidninger og feiltolkninger av budskapet, mot materialismen, kommunismen og den økende sekulariseringen i samfunnet, enten det var norsk, kinesisk eller afrikansk. Men kildematerialet gir rom for en nyansering av misjonærenes syn på bevegelser som i Sør-Afrika målbar disse utfordringene: De uavhengige kirkesamfunnene og de mer rene politiske bevegelsene som Lamula også var en representant for.

⁴ Konf.ref 1923:76, foredrag av Rødseth.

Verdenskrigen hadde lagt etter seg et spor av nasjonalisme og uavhengighetstanker; den hadde "lagt et farlig brændstof ind i menneskers sind" ifølge den påtroppende generalsekretæren i NMS.⁵ I Europa var dette 'brændstof' 'revolutionens brand' som gjorde verdensdelen til en "rykende, rystende vulkan, der naarsomhelst kan bryte ut". Utenfor Europa truet rasehatet, og det var ikke de hvites hat mot de svarte som var truende, men omvendt:

[D]e farvede racers sind tændes i brand mot den hvite undertrykker. De begynder mer intenst at speide mot den dag da de kan ryste voldsmandens hæl av sin nakke og gi den hvite tyrann igjen, tusenfold igjen for blod som rant, taarer som blev graat av farvede mødre og barn, for slag og hug, lænker og piskeslag, overmod og mishandling gjennom hundreder av aar ...⁶

Generalsekretær Nilssen forutså her en utvikling som hadde begynt tidligere på 1900-tallet men som økte på og tilspisset seg utover på 1920-tallet. Det var nettopp dette, uavhengighetstrang og spente forhold mellom svarte og hvite, som skulle bli det store diskusjonstema i sørafrikamisjonen utover 1920-tallet.

I Sør-Afrika gikk disse strømningene sammen i radikale religiøs/politiske bevegelser blant de afrikanske kristne. Den sørafrikanske historikeren Helen Bradford viser i sin studie av fagforeningen Industrial and Commercial Workers Union (ICU) hvor tett knyttet sekulære og religiøse bevegelser var på den sørafrikanske landsbygda. Radikale svarte ledere brukte ofte bibelske metaforer i sine taler: "I shall not cease in my fight, nor shall my sword slip in my hand, until I have built a new Jerusalem for my people".⁷ Bibelske sitater ble ofte brukt for å vise at ICU var en guddommelig institusjon og at Gud selv var med dem.

⁵ Jørgen Edv. Nilssens første rundskriv til kretsene i 1921, sitert i Nome 1943a:142. En annen skribent i Norsk misjonstidende (NMT 17/1914, signaturen A.R.) skrev at Gud gjennom verdenskrigen ville straffe det europeiske folk for "dens rovbegjærlige deling av jorden og forbrydelse mod de farvede folk". Krigens redsler kunne lære Europa til bedre å forstå sine forpliktelse overfor "hedningefolkene" og dermed bidra mer til misjonen, skjerpe offerviljen og "kjærlighedens sind". På den måten kunne også krigen tjene hedningemisjonen.

⁶ Nilssen sitert i Nome 1943a:143. NMS' misjonærer hadde selv opplevd at noen få av deres beste arbeidere vervet seg, isteden for å arbeide for liten lønn og små framtidsutsikter i den norske misjonen. Disse hadde blitt grepet av "eventyrlyst og opportuniste" og reiste til Frankrike for å få seg "en fri tur til Europa". Titlestad i NMT 5/1918, og Borgen i NMT 21/1918.

⁷ ICU-leder i tidsskriftet *Friend* 12.5.1925, sitert i Bradford 1987:124.

Their experiences as disfranchised and powerless petty bourgeois intellectuals caught between African and Western cultures shaped their responses to and interpretations of European radicalism, and their (re)vision of Christianity provided a foundation for the construction of a radical doctrine that, in some ways, remained independent of communist ideology.⁸

For mange svarte sørafrikanere som hadde fått sin utdanning nettopp på misjonsstasjonene, bød 1920-tallet på forhåpninger om større muligheter:

...the world seemed to be opening out for Africans. It seemed mainly a matter of proving our ability and worth as citizens, and that did not seem impossible. We were, of course, aware of the existence of colour prejudice, but we did not dream that it would endure and intensify as it has. There seemed point, in my youth, in striving after the values of the Western world. It seemed to be a striving after wholeness and fulfilment.⁹

Dette skriver høvding og fredsprisvinner Albert Luthuli i sin selvbiografi. Denne tilliten til og håpet for framtiden kom mye som en følge av en oppblomstring i zulunasjonalismen og generell svart bevisstgjøring i området KwaZulu/Natal fra omkring århundreskiftet, men spesielt etter Bambatha-opprøret i 1906.¹⁰ Nasjonalismen var her en nyskaping av moderniserende og kreative krefter, heller enn en revitalisering av en primordial zulufortid, skriver Paul la Hausse: "In fact, far from being a rejection of modernity, the deliberate political mobilization of Zulu ethnic consciousness by individuals ... represented an historicist initiative for its control in the service of particular social interests".¹¹ la Hausse's beskrivelse av zulunasjonalismen er i tråd med Hutchinsons definisjon av kulturell nasjonalisme som en mye mer positiv kraft i moderniseringen av samfunn enn for eksempel Hans Kohn og Ernest Gellner står for.¹² Kulturell nasjonalisme blir av Kohn og Gellner sett mer som et produkt av bakstreverske tradisjonister som drømmer om tilbakevending til fordums storhetstid, og som derfor ikke kan bidra til modernisering av samfunnet. Hutchinson tillegger kulturnasjonalismen en moderniserende funksjon

⁸ Bradford 1987, spesielt kapittel 4: "Organization and ideology 1926-1928", s.88-145. Se også Robin D.G.Kelley: "The Religious Odyssey of African Radicals: Notes on the Communist Party of South Africa, 1921-34", *Radical History review* 51:5-24 1991, som viser hvordan afrikansk kristendom og politikk gikk sammen i det sørafrikanske kommunistpartiet.

⁹ Luthuli, Albert: *Let my People go. An autobiography*, 1962, s.42.

¹⁰ Se kapittel 2.

¹¹ la Hausse 1992:21.

¹² Kohn, Hans: *The Idea of Nationalism* 1946 referert i Hutchinson, John: *Modern Nationalism*, London 1994, s.127, og Gellner, Ernest: "Nationalism and Modernization" i Hutchinson, John og Smith, Anthony D.: *Nationalism*, Oxford, New York 1994.

ved at den søker å konstruere en moderne kultur bygget på gamle tradisjoner og lån fra andre kulturer. Den aksepterer ikke den passive isolasjonismen til "tradisjonistene" og framhever nasjonen som en progressiv kultur i aktiv kontakt med andre samfunn, hevder Hutchinson.

Lederne av denne typen bevegelser i Sør-Afrika var imidlertid strukturelt underordnet og tilpasset det hvite kolonistyre gjennom den koloniale dominansen, segregasjonspolitikken og det indirekte styresystem kolonimakten hadde innført i Sør-Afrika: "In the hands of a thoroughly colonised elite which was accorded full recognition neither by the state nor by members of Zulu traditionalist society, nationalism in Natal became simultaneously forward and backward looking in the most profound way", skriver la Hausse.¹³ Mens retorikken i den nasjonalistiske diskursen i stor grad var sentrert omkring zulukongen som ideologisk faktor, var målet og framtidsvyene langt på vei knyttet til et moderne vestlig ideal.

Når det gjelder de norske misjonærenes holdning til 1920-tallets strømninger i den afrikanske befolkningen, er den preget av en stor grad av ambivalens og usikkerhet. Begrep som nasjonalisme, etiopisme, kommunisme og anti-hvit agitasjon blandes sammen.¹⁴ Ulike hvite grupperinger i samtiden, liberale som konservative, prøvde å sette i bås det som skjedde med den svarte befolkningen i Sør-Afrika på 1920-tallet. En samlet bevegelse av svart motstand var det ikke, heller en fragmentert og splittet gruppe med ulike beveggrunner for sin kritikk av det hvite styret. la Hausse beskriver i sin avhandling de nasjonale bevegelser på denne tiden som "... internally contradictory and its ideological content subject to continual negotiation and conflict".¹⁵ En av de fremste historikerne i Sør-Afrika, Shula Marks finner begrepet "ambiguity" (tvetydighet) dekkende for de maksimeringsstrategier menneskelige aktører valgte i denne konkrete situasjonen, d.v.s.1920-tallets KwaZulu/Natal.¹⁶

6.3 Prestene gjør opprør

Det hadde alltid vært stort frafall blant de omvendte zuluene, oftest på grunn av brudd mot det 6.bud. På 1920-tallet møtte NMS imidlertid en ny type frafalne; årsaken lå nå mer på det politiske enn på det moralske plan. Det var

¹³ la Hausse 1992:21.

¹⁴ Om misjonærenes holdninger til tidlige nasjonale bevegelser, se kapittel 2.

¹⁵ la Hausse 1992:36.

¹⁶ Marks 1986.

slik misjonærene for alvor møtte problemene med det de vekselvis (eller samtidig) kalte den 'nasjonale' eller den 'anti-hvite' bevegelsen som førte mange av NMS' beste menn i konflikt med selskapet. Og 'de beste menn' var prestene, de som misjonærene hadde satt sitt håp til som medarbeidere i spredningen og byggingen av Zulukirken. Prestene utgjorde sammen med lærerne, eliten innenfor menighetene. Men antallet afrikanske prester i NMS økte ikke i takt med utdanningen av prestekandidater: I 1920 var det ti prester og fem kandidater under utdanning på Oscarsberg, den felleslutherske presteskolen, men i 1928 var det fremdeles bare 11 afrikanske prester i NMS' stab.¹⁷ Årsaken til denne stagnasjonen var at flere prester ble involvert i politiske bevegelser som uttrykte kritikk overfor det hvite maktapparatet så vel som overfor de hvite misjonærene. En slik sammenblanding av politikk og religion var det ikke rom for innenfor misjonskirken, og resultatet var at prestene enten sa opp selv eller ble oppsagt av NMS.

De to første prestene som forlot NMS på grunn av mer eller mindre eksplisitt politisk begrunnet motstand mot misjonen, var Philip Langeni og Josaia Seme. Langeni hadde allerede i 1922 mottatt advarsel fra NMS for visse uakseptable forhold mens han arbeidet som prest i Mandlakozi i Eshowe misjonsdistrikt. Blant annet hadde han forsøkt å skaffe en høvding "sterke drikke", og ved ett tilfelle hadde han forært en høvding en flaske altervin. I tillegg hadde han uttalt seg kritisk om de hvite i den zuluspråklige avisa *Ilanga lase Natal*, og dette viste "at han har antipati mot hvite".¹⁸ Misjonærene mente han egget de svarte mot de hvite når han i dette innlegget kalte regjeringen for "de indfødtes fiender".¹⁹ At han ikke ble oppsagt allerede den gang, skyldtes at misjonærene var redde for at han ville skade NMS' arbeid ved å gå over til 'sektene' og ta deler av menigheten med seg.²⁰ Det ble isteden besluttet å flytte ham inn til Eshowe misjonsstasjon hvor han kunne være under oppsikt av en fastboende misjonær, og at "man lar ham forstaa at han for fremtiden skal være under opsig og kontrol".²¹ På Eshowe skulle han arbeide som evangelist, ikke som prest, men til samme lønn som han opprettholdt som prest. På

¹⁷ HA boks 675 legg 4-10. Statistikk for zulumisjonen. De fem kandidatene begynte sitt arbeid i 1924. Presteskolen på Oscarsberg var stengt fra 1924-1928, og ingen nye kandidater kom derfra. Først i 1929 fikk NMS fire nye kandidater på Oscarsberg.

¹⁸ Konf.ref. 1922:31-32.

¹⁹ Ibid s.32.

²⁰ Ibid.

²¹ Ibid.

konferanse året etter ser det imidlertid ut til at misjonærene hadde mildnet noe, for Langeni fikk fortsette som før. L.M. Titlestad som da var tilsynsmann, mente "han (Langeni) hadde lidt meget ondt og faat sin straff".²²

I 1924 vedtok konferansen uten diskusjon å overflytte Langeni til prestejobb på Mahlabathini. Men så, i juni 1925, vedtok konferansen å si ham opp, etter at han hadde nektet å gå med på en flytting vekk fra Mahlabathini.²³ I et brev til Langeni begrunnet misjonærene oppsigelsen med at han hadde vist "forargerlig opførsel" ovenfor "visse unge enker".²⁴ Det ble ikke nevnt noe om politisk eller separatistisk aktiviteter eller antihvite holdninger i brevet. Internt mellom misjonærene ble det imidlertid uttrykt frykt for at Langeni ville splitte menigheten.²⁵ Dette kan derfor ha spilt en rolle når Langeni ble oppsagt. Grunnen til at det ikke ble nevnt i oppsigelsen kan være at han så åpenbart hadde brutt gjeldende moralregler, både i det kristne miljøet og i forhold til "hedensk lov og skik" ved sin adferd overfor kvinnene i menigheten.²⁶ Dette gjorde at det var unødvendig for misjonærene å føre en anklage av politisk art mot ham. En slik anklage kunne ha fått menighetene til å protestere og ta Langenis side, slik det skjedde på Macela ved Ekombe ved J.Semes avgang (se nedenfor). Som det nå var, var den alminnelige opinion blant de kristne imot ham, men likevel var misjonærene på vakt overfor faren for at han skulle "bli bryksom paa Mahlabatini" og var forberedt på at han ville prøve å splitte menigheten. Langeni hadde etter misjonærenes mening mye av "denne nationalbevægelse" ved seg.²⁷ Med dette uttrykket refererte misjonæren her eksplisitt til "ethiopismen" d.v.s. de uavhengige kirkebevegelsene. Som motvekt valgte de derfor å erstatte Langeni med en av sine mest "vennesæle og rolige" arbeidere, Jeremiah Butelezi, som ikke var prest men evangelist.²⁸ Langeni var forbitret på NMS etter oppsigelsen og forsøkte å starte "en feide" mot dem. Men han fikk ikke støtte fra andre fra menigheten. Ikke engang barna hans som gikk på misjonens lærerskole på Umpumulo, støttet sin far.²⁹

²² Konf.ref 1923:15.

²³ HA 703.3 Brev til Pastor Filip Langeni fra misjonærkonferansen v. L.M.Titlestad (ordfører) 16.5.1925.

²⁴ Ibid.

²⁵ Konf.ref.1925:42.

²⁶ Ibid s.41.

²⁷ Ibid s.53.

²⁸ Ibid s.43.

²⁹ Ibid.

Saken mot den andre ulydige presten lot seg imidlertid ikke løse ved å skylde på 'umoral'. Presten Josaja Seme valgte selv å si opp etter at han hadde blitt mer og mer tiltrukket av arbeidet til en konkurrerende uavhengig kirke. Ifølge la Hausse sluttet Seme seg til African Congregational Church, ACC. ACC var en kirke nært knyttet til zulukongen, ved at pastor T. Mate fra denne kirken var en av kong Solomons rådgivere.³⁰ I misjonærenes korrespondanse hevdes det imidlertid at det var Zulu Congregational Church som var Semes nye kirke.³¹ I likhet med ACC var også denne kirken dannet av utbrytere fra ABM men det skjedde allerede så tidlig som i 1897.

Ved selv å trekke seg fra den norske misjonen, la Seme selv premissene for diskusjonen omkring sitt brudd med NMS. Men likevel fikk han omtrent samtidig med Langeni et avskjedsbrev fra NMS hvor de redegjorde for sin skuffelse over hans utakknemlighet og svikefullhet. Han hadde latt uavhengige sekter preke i sin (dvs NMS') kirke, og bak deres rygg hadde han dratt med seg noen av de kristne ut av menigheten.³² Konferansereferatet viser at Seme, mens han ennå var lønnet av NMS, hadde oppfordret de kristne til å melde seg ut, og han fikk med seg sin kone og sytten andre fra menigheten. Deretter meldte han seg selv ut av kirken gjennom et brev til den norske stasjonbestyreren på Ekombe misjonsstasjon.³³ Dette brevet førte til en direkte konfrontasjon mellom Seme og den misjonær han hadde vært nærmest knyttet til, tilsynsmann L.M. Titlestad, som hadde kjent Seme og hans kone fra barnsben av.³⁴

Seme oppga som grunn for sin fratreden at misjonærene jo selv hadde oppmuntret dem til å bli selvstendige, og å stå på egne ben. Nå var han trett av alt snakk og hadde tatt sitt endelige standpunkt. Dermed marsjerte han ut fra møtet med tilsynsmannen. Men denne var ikke beredt på å gi seg uten kamp; Titlestad regnet Seme og hans kone som "sine bedste venner blandt de indfødte", og derfor gikk han hjem til familien for å få vite hva "den virkelige

³⁰ la Hausse 1992:171. ACC var etablert i 1917 av rev. Gardiner Mvuyana som brøt ut av American Board Mission i 1917.

³¹ HA 703.3 Brev til Pastor Josaja Seme fra misjonærkonferansen 18.5.1925. Begge disse samfunnene drev aktiviteter i Natal og Zululand. En kort orientering for det norske publikum om disse og andre uavhengige kirkesamfunn ble gitt av Rev. J. Mpanza i Kjelvei (red.) *Zulu. Evangeliets landevinning*, Stavanger 1932.

³² HA 703.3 Brev til Pastor Josaya Seme fra misjonærkonferansen 18.5.1925.

³³ Konf.ref. 1925:38.

³⁴ Ibid s.40.

aarsak" var, men uten resultat. Dermed var det, i hvertfall foreløpig, slutt også på Semes karriere i NMS. la Hausse antyder at Seme var påvirket i sin avgjørelse om å bryte med NMS av Petrus Lamula i Durban (se nedenfor), og at han i perioder mottok økonomisk støtte derfra.³⁵ Om så var tilfelle er det tvilsomt om misjonærene visste noe om dette. Ingen ting ble nevnt om Lamula på konferansen under diskusjonen om Seme, heller ikke ble det gjort noen henvendelse til ham i sakens anledning, noe som utvilsomt ville vært tilfelle dersom de hadde ant en større konspirasjon.

To år etter bruddet rapporterer Rødseth at Seme "lever ... i den største fattigdom og har ingen stilling faat i den uavhengige kirke han har sluttet sig til. Heller ikke har han nogen menighet. Saa han er et avskrekkende eksempel for de andre".³⁶ Imidlertid fungerte ikke Semes vanskjebne slik som misjonæren ønsket, for ytterligere to afrikanske prester kom i konflikt med sine overordnede i 1927, for hvem hovedstyret mente "den nationale bevægelse maaske har været en medvirkende aarsak".³⁷

En noe annen type frafall enn de to foregående fant sted i 1923. Det var presten J. Msomi, som ble suspendert fra sin stilling på grunn av økonomisk svindel.³⁸ I denne suspensjonen ligger ikke noen politisk eller sekterisk begrunnelse. Det var en kriminell handling med sjekksvindel som lå til grunn. I vedtaket på konferansen var det ikke diskusjon om å flytte Msomi som et alternativ til suspensjon. Likevel ble han heller ikke oppsagt, men kunne bli gjenopptatt dersom han viste anger og god oppførsel.³⁹ Allerede året etter skriver Msomi til konferansen og ber om å bli gjeninnsatt i sitt presteembete.

³⁵ la Hausse 1992:171.

³⁶ SA boks 98 legg 2. Visitasjonsberetning 1927, Ekombe. Imidlertid ser det ut til at Josaya Seme kom tilbake i folden i 1934. Borgen skrive i dagbok fra Esinyamboti (SA boks 47 legg 4. Dagbok 1934-38) 12.7.1934, at Josaya Seme har søkt om å bli opptatt i misjonen. I dagboknotat datert 28.jan.1935 samme sted, skriver Borgen at Seme arbeider hos ham på Esinyamboti.

³⁷ SK 1927:13. Den ene av de to er presten Matheu, som i 1926 ble flyttet fra sin plass i Ntobezi til misjonsstasjonen på Eshowe på grunn av drukkenskap: "...og vil han ik slutte med drikken får vi avskjedige ham. Vi kan ik la Guds navn bli til spot og gi misjonens penge til uverdige", skriver Rødseth fra Eshowe i 1926 (SA boks 15 legg 1. Brev fra Rødseth til T.M. Leisegang, Eshowe 24.10.26).

³⁸ Konf.ref. 1923:14. I NMT/13 1924 fortelles norske misjonsvenner kort om at Msomi måtte forlate tjenesten, uten noen begrunnelse. Det gies der inntrykk av at han sluttet på grunn av sykdom.

³⁹ Konf.ref. 1923:14.

”Da der imidlertid ingen tilstaaelse og anger var uttalt i brevet,” avslo tilsynsmannen. Msomi rettet seg etter misjonærenes ønske, og en måned senere kom et nytt brev ”hvori han først uttaler sin anger og sorg over at han ikke før har kommet med en likefrem tilstaaelse av sin synd. – Han ber nu Gud og mennesker om tilgivelse og ber konferansen anbefale at han blir gjenindsat”.⁴⁰ Etter at misjonærene hadde undersøkt ”oprigtigheten av og alvorret i” Msomis omvendelse ble han tatt til nåde og fortsatte sitt arbeid for NMS.

At Msomis sak fikk et annet utfall en de to foregående kan komme av den ulike motivasjonen for stridighetene. Anti-hvite holdninger nevnes overhodet ikke i hans tilfelle, mens både Langeni og Seme begge hadde gitt uttrykk for slike. Mens Langeni og Seme hadde forsøkt å splitte menighetene, og å dra med seg andre ut av NMS-kirken, var det ikke tale om det i Msomis tilfelle.

6.4 Lamulasaken

Den saken som skapte den største bruduljen for NMS virksomhet på zulumisjonens felt i 1920-åra, var Petrus Lamulas kritikk av og brudd med selskapet. Lamula skapte en situasjon som fikk NMS’ organisasjon i Sør-Afrika til å knake i sammenføyningene. Presten Lamula hadde i flere år vært en av de dyktigste medarbeiderne, og konferansereferatene viser ham som en ledende person på Zulukirkens kirkemøter og andre arrangement. I 1917 ble det uttalt av misjonærene på konferansen at ”hvis vi hadde flere indfødte som Lamula vilde vi klare oss uten hvite”.⁴¹ Da konflikten brøt løs i 1926, var enkelte misjonærer bekymret for at Lamula skulle ha fått greie på denne uttalelsen, og at det hadde gitt ham for høye tanker om seg selv.⁴²

I 1917 var misjonær Bovim som arbeidet sammen med Lamula i Durban, såre fornøyd med sin kapellan:

Jeg kan ikke avslutte denne beretning uten en kort omtale av min indfødte kapellan Petro Lamula, som er en uvurderlig hjælp i arbeidet for de indfødte ... Han er en udmerket dygtig og god mand, som synes at ha fuld forstaaelse av sin vigtige gjerning. Han er behagelig at arbeide sammen med. Han er desuten en udmerket lærer. Det er en fornøielse at høre ham undervise, der er system og orden i hans undervisning, hvad sag det end gjælder, derfor lykkes det ham ogsaa at faa noget ind i sine elevens ofte nok saa tykke hoder. Jeg har hørt faa, selv norske lærere og prester, der har fortalt bibelhistorien paa en saa livagtig maate

⁴⁰ Konf.ref.1924:15.

⁴¹ Konf.ref. 1917:23.

⁴² Konf.ref. 1926:64.

som Lamula. Han faar personene til at leve og begivenhetene til at foregaa like for tilhørernes øine. Maa Gud gi os mange, mange slike dyktige indföte prester.⁴³

Bovim var i utgangspunktet engasjert som prest for den norske menigheten i Durban, men fungerte samtidig som misjonærenes representant i byen.⁴⁴ Også i 1920 fortsetter Bovim sin hyllest av Lamula, og sier seg heldig som har en slik "dygtig og loyal mand" som kapellan. Lamula hørte til de mest fremragende afrikanske prester i landet, mente Bovim, han hadde "stor indflydelse blandt de indföde og tas gjerne med paa raad ogsaa av de autoriteter som har med de indföde at gjøre". Bovim håpet at Lamula måtte "faa lov at fortsætte arbeidet i Durban ogsaa i fremtiden, da vi i hele vor mission ikke har nogen mand der er saa skikket til arbeidet her som Lamula".⁴⁵ Da Bovim reiste hjem til Norge for godt i mai 1922 overtok Sven Eriksen tilsynet med Durbanmenigheten for en stund.⁴⁶ Også Eriksen var full av lovord om Lamula: "Han er en sjelden dygtig zuluer, og han har stor indflydelse paa sit folk og megen respekt ogsaa blant den europæiske befolkning".⁴⁷ Denne uforbeholdne rosen står i grell kontrast til situasjonen under krisen i 1926/27, hvor Lamula karakteriseres med ordene "enspennernatur" (Nerø), og en "ytterliggående fanatiker" (T.M.Leisegang).⁴⁸ Han huskes også som en vanskelig personlighet, en "con man" som ikke var til å stole på.⁴⁹

Lamula var den første av de NMS-utdannede prester eller lærere som uttrykte en tydelig motstand mot misjonen, og som gikk inn blant den svarte sørafrikanske intelligentsia. Paul la Hausse oppsummerer hans utenom-kirkelige aktivitet i denne perioden:

⁴³ NMT 16/1917 Pastor G.Bovims beretning fra Durban.

⁴⁴ Se Birkeli m.fl. 1965-67, bd.I, s.XX

⁴⁵ NMT 19/1920, Bovims beretning for 1920.

⁴⁶ Eriksen var egentlig pensjonert bortsett fra at han var misjonens kasserer. Han var bosatt i Durban men på grunn av personalmangel måtte han trå til igjen da Bovim reiste. Eriksen var også fengsles- og hospitalprest i Durban, samt at han hadde noe tilsyn med en luthersk indisk menighet og med den norske menigheten i Marburg. NMT 17/1923. I 1922 fikk den norske menigheten i Durban egen prest, og NMS mistet den økonomiske støtten derfra som hadde gjort det mulig å ha fast misjonær bosatt i byen. Fra april 1923 tilses Durban en gang i måneden av O. Aadnesgaard som bor på Ungoye. (NMT 19/1924).

⁴⁷ NMT 17/1923.

⁴⁸ Konf.ref. 1927:66 og 67.

⁴⁹ Intervju Durban 28.6.96 Eric Dahle, sønn av misjonær Sivert Dahle.

Amongst the first to elaborate and popularise a long history of self-help ideas associated with the African co-operative movement and the author of a pioneering Zulu history in 1924, Lamula went on to become a founding figure in the first Inkatha organisation, vice-president of the radicalised section of the NNC, a fellow-traveller of the Industrial and Commercial Worker's Union (ICU) and the leader of an influential independent church.⁵⁰

Det synes å være en lang og kronglete vei å gå fra en oppvekst i en tradisjonell zuluhytte, via en karriere som lojal prest i misjonens tjeneste, til agitator for en fagforening og grunnlegger av en opposisjonell kirke. Jeg skal i det følgende drøfte sider ved Lamulas bakgrunn og ved hans samtid som kan gi oss en bedre forståelse av hans politiske utvikling og den kritikk han utviklet mot den hvite misjonskirken.

6.4.1 Sipetu Petrus Lamula⁵¹

Sipetu kaLetoluni Lamula ble født 1880/81 i Quedeni-distriktet like nord for elva Thukela i Nkandla-magistratet i Zululand. Dette var et område av Zululand som var sterkt preget av det koloniale samfunnet. Hvite settlere ønsket området fordi det var rikt på beiteland, og zuluflyktninger fra Boer-republikken New Republic (etter 1884) samlet seg der. For koloniregjeringen i Natal var dette en 'buffersone' mellom Natal og Zululand, og etter den britiske invasjonen av Zululand i 1879 ble området derfor besatt med 'lojale' høvdinge. Etter 1896 var det fruktbare området ødelagt av kvegsykdommer, og 90% av kveget døde. Dette området leverte den høyeste andelen migrantarbeidere fra Zululand til industrisentrene i Rand og Natal omkring århundreskiftet.

Lamulas far var dekorert zulukriger under kong Mpande, og Sipetu ble født inn i en polygam familie som sønn av yngste hustru. Ingen i familien var kristne eller hadde gått på skole.⁵² Det var hans mor som ønsket at han skulle sendes på skole, heller enn å gjøre som de fleste av sine jevnaldrende og begynne som migrantarbeider. Hun sendte sin sønn til nærmeste misjonsstasjon, vel vitende om hvilket brudd dette valget medførte: "She told her son that he was 'not going to possess anything belonging to kith and kin' but would' roll until he reached the great affairs [of the white man]".⁵³ At han ble

⁵⁰ la Hausse 1992:3.

⁵¹ Dette avsnittet hviler tungt på Paul la Hausse's avhandling.

⁵² Lamulas mor og to halvbrødre, Philemon og Alimon, ble døpt flere år senere. Philemon arbeidet som evangelist for NMS.

⁵³ la Hausse 1992:44.

'norsk' lutheraner var mer tilfeldig: NMS' misjonsstasjon på Ekombe hadde den nærmeste skolen. Hit kom han i 1898, 17 år gammel. I 1901 ble Sipetu Lamula døpt, og i likhet med de fleste omvendte tok han et kristent navn, Petrus.⁵⁴ Han utdannet seg til lærer på det som senere ble den felles-lutherske lærerskolen på Umpumulo, og ble i 1906 den første svarte lærer ved lærerskolen.⁵⁵ Etter å ha undervist ved flere NMS-skoler begynte han i 1912 å studere til prest ved Oscarsberg Teologiske College (den felles-lutherske presteskolen), og han ble ordinert 25. august 1915.⁵⁶ Han ble deretter satt til å lede menighetsarbeidet i Durban, der han allerede hadde vært noen år som lærer.⁵⁷

Livet i Durban bød Lamula på nye kunnskaper og innsikter som bidro til at hans utvikling tok en radikal retning. Det var andre erfaringer og kunnskaper enn de han hadde med seg fra de norske misjonsstasjonene. I misjonærenes øyne var dette en av hovedårsakene til de problemer Lamula kom opp i. En redegjørelse av den generelle politiske og sosiale situasjonen i Durban viser hva denne nye lærdommen besto av og hvordan Lamula tok den i bruk.

⁵⁴ Navnet skrives ulikt i de forskjellige kildene, Petro, Petros eller Petrus. Det var ikke noe uttalt krav fra misjonærene på denne tiden, men det lå sterke føringer både i det kristne afrikanske miljøet og i misjonsstasjonens diskurs om å "bli ny" både med navn og ved bruk av vestlige klær.

⁵⁵ Ia Hausse 1992:48.

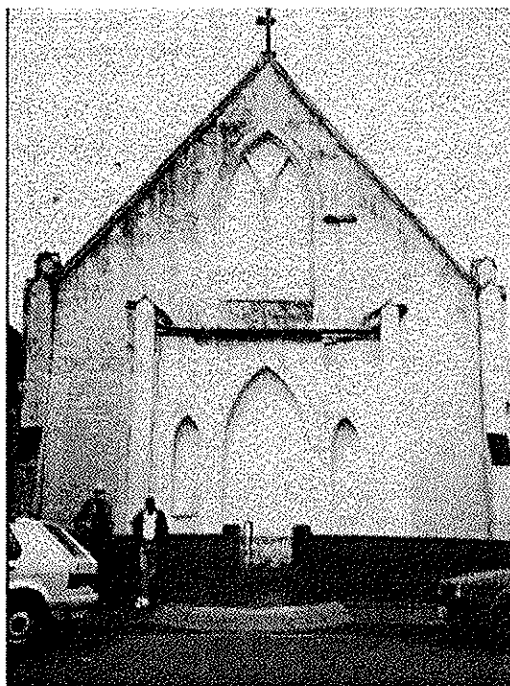
⁵⁶ NMT 8/1916 om ordinasjonen.

⁵⁷ Lamula var først lærer på Imfule, deretter i Durban. Jfr. NMT 24/1915.

6.4.2 Durban på 1920-tallet: "Stormens øye"⁵⁸

Med sin bakgrunn i det tradisjonelle Zululand, som førstegenerasjons kristen og med utdannelse fra en lavmælt luthersk-pietistisk rural misjon som NMS, var det en ny verden som møtte Lamula da han kom til Durban.

Lamulas posisjon blant *kholwa* i Durban avhang i begynnelsen i stor grad



Bilde 6.1 Lamulas kirke i Milne Street

av hans rolle som leder for kirken i Milne Street, hvor han i tillegg til å holde gudstjenester drev kveldsskole for migrantarbeidere og samlet folk til kirkekonserter. NMS hadde opprettet en misjonsstasjon i Durban i 1890. Delvis kom denne etableringen av at de innså behovet for å ta vare på menighetslemmer som oppholdt seg i byen som migrantarbeidere, og som ble utsatt for bylivets frihet og fristelser. Hovedårsaken til at etableringen i Durban kom såpass tidlig var imidlertid behovet blant den norske befolkningen i byen.⁵⁹ De fleste av disse var lutheranere. I frustrasjon over

⁵⁸ Durban på 1920-tallet er beskrevet i flere arbeider. I tillegg til Paul la Hausse sin avhandling som omhandler Petrus Lamula og hans kontekst i Durban direkte, har han også skrevet en MA-thesis: "The Struggle for the City: Alcohol, the Ematsheni and Popular Culture in Durban, 1902-36", University of Cape Town 1984. David Hemson har fokusert på havnearbeiderne og streikene i Durban på denne tiden i flere arbeider bl.a.: "Class Consciousness and Migrant Workers: Dock Workers of Durban," Ph.d. thesis, University of Warwick 1979. Han gir dessuten en fremragende framstilling av arbeiderklassen i Durban i artikkelen: "In the Eye of the Storm. Dock-Workers in Durban" i Maylam & Edwards 1996. Også andre artikler i denne boka er sentrale for dette arbeidet. Andre som har gitt informasjon omkring den politiske situasjonen i Durban er Timothy Andrew Nuttalls avhandling: "Class, Race and Nation: African politics in Durban, 1929-1949", Pembroke College, Oxford 1991. Han fokuserer her på svarte durbanitters politiske erfaringer i kritiske faser av byens tidlige industrialisering, da byen ble transformert fra en middelsstor handelsby til en stor industriby.

baptistisk aktivitet i byen, henvendte de seg til NMS for å be om at disse opprettet en misjonsstasjon i Durban, med en misjonsprest som samtidig kunne betjene den norske bosetningen og de mange norske sjøfolkene som kom dit.⁶⁰ I begynnelsen samlet misjonærene sine afrikanske menighetslemmer til gudstjeneste i den norske kirken, etter at nordmennene hadde avholdt sin. Ganske snart ble imidlertid to kirker bygd for zulumenigheten i Durban, og Lamula ble den første svarte presten der.

Durban var på denne tiden en by i rivende utvikling. I 1921 var folketallet på 90.500, av disse utgjorde afrikanerne 28.600.⁶¹ I 1930 var mer enn 40.000 av byens vel 125.000 innbyggere afrikanere.⁶² Den store andelen afrikanske arbeidere gjorde at myndighetene følte behov for økt kontroll over arbeidernes aktiviteter, både kulturelt og politisk.⁶³ Strenge passlover, ølmonopol⁶⁴ og portforbud var noe av det som regulerte det afrikanske livet i Durban. En stor kommunal politistyrke sørget for at afrikanerne holdt seg unna fortauene, at de vek for hvite på gatene og at de ble "dippet" når de kom inn til byen. Dette siste, "dipping", gikk ut på at afrikanerne ble nedsenket i et kar av desinfeksjonsmidler på samme måten som kveget ble det i områder med kvegepest. Afrikanerne måtte også registrere seg som dagarbeidere og bo i områder adskilt fra hvite arbeidere. Dersom de ikke hadde pass som forklarte deres nærvær i byen, ble de arrestert for løsgjengeri.⁶⁵

Fra å være en rolig småby, med lydige afrikanske arbeidere, utviklet Durban seg i løpet av 1920-tallet til å bli Sør-Afrikas hovedarena for kamper mellom streikende radikale arbeidere og lokalt politi. Hundrevis av migrantarbeidere ble med i det radikale kommunistpartiet. Durban ble beskrevet som

⁵⁹ Stavem 1915:290 hevder at etableringen i Durban neppe ville ha skjedd så tidlig dersom ikke nordmenn i byen hadde tilskyndet det. Også Myklebust 1949:114 sier at hensynet til "våre landsmenn som hadde bosatt seg der" spilte en stor rolle for etableringen i Durban.

⁶⁰ Stavem 1915:292.

⁶¹ Maylam & Edwards 1996:3 (introduction).

⁶² Marks 1986:104.

⁶³ Erlmann, Veit: "But Hope Does Not Kill: Black Popular Music in Durban, 1913-1939", i Maylam & Edwards 1996:81.

⁶⁴ Ølbrygging var en tradisjonell aktivitet for zulukvinner, og også i Durban hadde de begynt å brygge og selge øl som ekstra inntektskilde. Myndighetene forbød dette, og opprettet egne ølhaller hvor inntektene gikk til bl.a. å bygge brakker for afrikanere, til politi og til å etablere et lokalt Native Affairs Departement i 1916. I Hausse *Brewers, Beerhalls and Boycotts. A History of Liquor in South Africa*. Ravan Press, Johannesburg, 1988.

⁶⁵ Hemsén i Maylam & Edwards 1996:151.

Sør-Afrikas stormsenter i denne perioden, og mye av utviklingen mot en mer militant svart arbeiderklasse kan tilskrives framveksten av ICU, hevder David Hemson.⁶⁶ Streiker blant svarte arbeidere over hele Sør-Afrika i 1918 og 1920, og storstreiken blant hvite arbeidere i Rand i 1922, hadde blitt brutalt slått ned.

Utviklingen i forholdet mellom svart og hvit i Sør-Afrika, særlig etter jordloven i 1913, førte til spenninger og sosial lagdeling innen *kholwa*. Jordloven hadde rammet særlig den yngre generasjonen *kholwa* som ennå ikke hadde etablert seg i en karriere eller som jordeiere. Mens en forsiktig *hamba kahle* (zulu: gå langsomt) politikk var favorisert blant den etablerte delen av *kholwa*, valgte de yngre en mer radikal, aksjonsorientert protest. Denne prosessen spilte 'den gamle garden' av svarte ledere, som John Dube i Natal Native Congress, til en viss grad ut over sidelinja, og åpnet for en radikaliserings av deler av den svarte befolkningen. Den konservative ledelsen i NNC uttalte seg begeistret for segregeringen som loven om "Native Affairs" i 1920 åpnet for.⁶⁷ Segregeringen syntes å tilby fordeler for svarte, og på lang sikt løse *kholwa* fra det politiske og økonomiske dødvann de hadde havnet i etter 1913. Slik de så det var denne loven et første steg mot full representasjon for svarte, og de godtok regjeringens argumentasjon om at det var til deres beste: "The white parliament would always remain the sovereign power in the country, but [Smuts] did not see why a certain amount of self government ... should not be allowed to the natives so that in their own territories they would be able to attend to their own domestic affairs".⁶⁸

I motsetning til de konservative lederne, fryktet Lamula og andre radikale for at afrikanernes muligheter ville bli ytterligere innskrenket ved denne og andre nye lover om 'native affairs' som Pact-regjeringa innførte fra 1924. Disse lovene førte til stadig økt segregering mellom hvite og svarte, og selv om de

⁶⁶ Ibid s.152.

⁶⁷Native Affairs Act fra 1920, den første av flere lover som strammet inn på afrikanernes muligheter til å delta i det "hvite" samfunnet i Sør-Afrika, innførte lokale råd i rurale områder med en viss grad av selvstyre innenfor reservatene. På den ene siden ga denne loven nye muligheter for en vestliggjort elite på bekostning av tradisjonelle høvdinger. På den andre siden slo den fast at afrikanerne hørte hjemme i rurale reservater, der de ble regulert av 'tradisjonelle' lover, og at urbane områder og deres lover var forbeholdt hvite. Se Cope 1993:100.

⁶⁸ Ibid.

tillot en form for politisk uttrykk for en særegen kulturell identitet, så medførte de også "re-tribalisation" av afrikanerne under tradisjonell lov.⁶⁹

Det var i denne brytningstiden Lamula begynte å gjøre seg gjeldende i det offentlige liv i byen. Ikke som en svart luthersk prest, men som kritiker av det hvite systemets undertrykkelse av den svarte befolkningen.

Lamula var ikke alene om å uttrykke usikkerheten som lå implisitt i den overgangsfasen afrikanerne befant seg i på 1920-tallet. Mange så tendensen mot 'retribalisering' som et tilbakeslag for utdannede svarte: "the educated Natives should be recognised as leaders of their people and treated according to their education and upbringing and not be kicked back to the status of uncivilised and heathen compatriots".⁷⁰ la Hausse viser til mange artikler i *Ilanga* i perioden 1915-20 som bærer preg av denne usikre overgangsfasen, artikler med titler som "The vagaries of Transition", "The Ties of Real Progress", "How much are we civilised", "A too Elastic Civilisation", "Is Civilisation a Failure?".⁷¹

6.4.3 Lamula og Durban svarte middelklasse

Kanskje var det Lamulas egen bakgrunn i det rurale Zululand, kombinert med hans usikre posisjon i Durban svarte middelklasse, som gjorde ham spesielt oppmerksom på urettferdigheten og undertrykkelsen afrikanerne generelt ble utsatt for. Uten familieband til den eliten som gjorde seg gjeldende økonomisk og sosialt i Durban på denne tiden, inntok han en usikker posisjon i grenseland av den svarte elitens kultur og samfunn i Durban. I en oversikt over de ledende afrikanerne i "Who's who" fra 1930 finner vi Lamula nevnt, men han rangerer ikke i toppsjiktet.⁷² Lamulas marginalitet kommer også til uttrykk ved at han knapt finnes nevnt i noen studier om KwaZulu/Natals historier, med unntak av la Hausse's avhandling.

⁶⁹ Begrepet 're-tribalisation' innebærer at svarte i Sør-Afrika ble avgrenset til politiske og kulturelle aktiviteter innenfor rammene av det tradisjonelle 'stammesamfunnet'.

⁷⁰ Leder i *Ilanga* 2.8.1920, sitert i la Hausse 1992:76.

⁷¹ Titler på artikler i *Ilanga* mellom 1915 og 1920, sitert i la Hausse 1992:76 note 121.

⁷² Skota, T.D.Mweli (ed.): *The African Yearly Register. Being an Illustrated National Biographical Dictionary (Who's Who) of Black Folks in Africa*, Johannesburg 1930 (1936?) Skota var da Generalsekretær i ANC. Se Couzens, Tim: *The New African. A Study of the Life and Work of H.I.E.Dhlomo*, Johannesburg 1985, kapittel 1, for en nærmere analyse av den eliten som Skota presenterer i sin bok.

Det er ikke uproblematisk å bruke begreper som middelklasse og småborgerskap i Sør-Afrika hvor raseskillet skjærer tvers igjennom klassekategoriene. De ledende innen det svarte økonomiske, politiske og sosiale liv var uten borgerlige rettigheter. Sammenlignet med en hvit middelklasse lå de også langt under på det økonomiske området. I Durban levde selv det afrikanske småborgerskapet tett oppunder fattigdomsgrensen, og de ble som alle andre svarte nedverdiget av raseundertrykkingen.⁷³ Middelklasse kan likevel være et nyttig begrep å bruke om en gruppe som relativt sett, i forhold til flertallet av afrikanerne, hadde mer utdanning, bedre økonomi og i enkelte tilfeller fast eiendom og som aspirerte til en plass i en middelklasse som i likhet med den hvite hadde borgerlige rettigheter. I Durban besto denne problematiske svarte middelklassen av prester, håndverkere, småhandelsmenn, journalister, kontoransatte og lærere. I Natal var John Dube,⁷⁴ Pixley Seme,⁷⁵ Josiah T.Gumede⁷⁶ i NNC, (A.W.) George Champion i ICU,⁷⁷ og Selby Msimang⁷⁸ blant de fremste navnene. Felles for disse var at de var andre eller

⁷³ Marks 1986:106.

⁷⁴ J.Dube f.1871, var sønn av en prest i American Zulu Mission. Utdannet ved Inanda og Amanzimtoti Theological School (det senere Adams College utenfor Durban). Videre utdanning i USA som lærer i 1887, og teologistudier i Brooklyn i 1897. Dube grunnla i 1901 den første afrikanskledede industriskolen i regionen, Ohlanga Industrial School. Noen år senere startet og ledet han den zuluspråklige avisa *Ilanga lase Natal*. Dubes konservatisme og hans velvilje overfor hvite, gjorde ham populær blant den hvite administrasjonen og ga ham en stjerne også hos norske misjonærer. Kanskje ble han ekstra populær i norske kretser på grunn av at han skal ha besøkt Norge (Jfr. NMT 44/1926 og NMT 43/1927). Se Marks 1986 kapittel 2: "John Dube and the Ambiguities of Nationalism".

⁷⁵ Pixley Seme var sønn av kristne foreldre i Natal og oppvokst hos amerikanske misjonærer. Han studerte ved Columbia University (New York) og ved Oxford. Han var en av pådriverne bak opprettelsen av South African Native National Congress i 1912. Han ble valgt til president i ANC i 1930. Seme var gift med en av kong Solomons søstre.

⁷⁶ Gumede var en radikaler som presset Dube fra NNC's ledelse i 1924 og en av Lamulas støttespillere. President i ANC fra 1927 (la Hausse 1992:127). Gumede hadde også reist i Europa med Edendale Mission's Zulu Choir.

⁷⁷ Champion var andre generasjons kristen og tilhørte American Board Mission. Også han var utdannet ved Amanzimtoti Institute. Leder av ICU i Durban fra 1925. Han ble suspendert fra ICU i 1928 etter økonomiske skandaler, men fortsatte en uavhengig organisasjon, ICU yase Natal. I perioden 1930-34 var han utvist fra provinsen Natal på grunn av det myndighetene mente var oppvigleri. Se Marks 1986, kapittel 3: "George Champion and the Ambiguities of Class".

⁷⁸ Msimang var første president i ICU i 1920, og med å starte SANNC. la Hausse 1992:3.

trede generasjons kristne, mange med eiendomsrett til jord på Natals misjonsreservater, utdannet ved læreanstalter i Natal drevet av britiske eller amerikanske misjonærer, og flere hadde utdanning i USA eller England.

Heller ikke materielt sett kunne Lamula måle seg med de mest velstående i den afrikanske eliten. Sammenlignet med disse, som hadde inntekter fra egne farmer eller industriforetak, var Lamulas lønn meget liten og bidro ikke til at han økonomisk kom opp på deres nivå.⁷⁹ Etter 12 års arbeid for NMS, og etter "adskillig klage" hadde han oppnådd et tillegg på £22 og kom dermed opp i £82 i årslønn før han sluttet i 1926.⁸⁰ Lamulas lønn var likevel betraktelig høyere enn for vanlige afrikanske arbeidere i Durban, som omkring 1915 tjente omlag £24 i året.⁸¹ Men misjonens lønninger ble ikke indeksregulert, og det førte til at Lamula og andre afrikanske ansatte i NMS ble akterutseilt. Prestene var oftest rekruttert til presteskolen fra lærerstanden, men lærerne kunne oppnå mye høyere lønn enn en svart prest i NMS. Dette skyldtes at lærernes lønn ble betalt av staten etter statlige regulativer, og disse lå adskillig høyere enn det NMS hadde mulighet til å betale i lønn til sine arbeidere.⁸² Også dyktige håndverkere med utdanning fra misjonsskolene kunne oppnå høyere lønn enn Lamula da han begynte sin prestegjerning. En skredder, skomaker eller smed tjente £4-8 i måneden, og under krigen, hvor mange hvite arbeidere reiste til slagmarkene i Europa kunne svarte fagarbeiderne oppnå forholdsvis gode betingelser i Sør-Afrika.⁸³

⁷⁹ Budsjettert lønn for Lamula i 1915 (første året i Durban) var £60 i grunnlønn. I tillegg fikk han dekket husleien på £30. Lønn for presten i Durban var om lag £20 høyere enn for andre prester i NMS pga. prisnivået i Durban. Til sammenligning var Eriksen, som da var NMS' misjonær bosatt i Durban, budsjettert med £175 i lønn. SA boks 146 legg 2. "Cirkulære" til misjonærene fra H.K.Leisegang, Budsjettforslag, 15.1.1915. Champion i ICU hadde på 20-tallet en månedslønn på 20 pund, i tillegg til inntekter fra landbruk og sukkerplantasje og annet. Se Marks 1986:98. John Dube sier om sin far at han ble så rik som noen hvit mann i regionen og kunne derfor se seg råd til å sende John til USA for utdanning (i Marks 1986:47).

⁸⁰ Konf.ref 1927:108f. Lamulas etterfølger, M.J.Mpanza fikk dette tillegg på £ 22 straks han begynte i Durban.

⁸¹ la Hausse 1992:62. Se også Marks 1986:93, og note 67.

⁸² Konf.ref 1923:44. En prest i ett av NMS landdistrikter fikk £48 i begynnerlønn i 1923. En statsautorisert lærer i samme området hadde £60. Om lærerlønn og prestelønn se også L.M. Titlestad i konf.ref. 1927:110

⁸³ la Hausse 1992:62f.

Misjonærene mente imidlertid at Lamulas lønn var god nok, selv om det ikke var "noget at flotte sig med. Men en familie kan leve ganske bra med den løn. I andre selskaper har prester mindre". Misjonærene innrømmet likevel at andre selskaper nok oftest betalte "noget mer".⁸⁴ Man mente at en prest tjente mest ved "simpelt levevis og tarvelig dragt", men afrikanerne "er godt vant og har det syn at en prest bør leve godt og klæ sig litt framifraa", klager misjonærene.⁸⁵ Kanskje var det misjonærenes egne forholdsvis beskjedne materielle kår som gjorde at de ikke hadde noe til overs for Lamulas ønske om 'å flotte seg'.

6.4.4 Lamula blir mer radikal

Etter hvert står Lamula mer og mer fram som en sosial reformator og stadig mindre som den lojale lutherske presten de norske misjonærene ønsket seg i Durban. Mens han i begynnelsen av sin karriere uttrykte respekt for og tiltro til det hvite regimet i regionen,⁸⁶ begynte Lamula omkring 1920 å bli mer tvilende til kolonistenes gode intensjoner, noe som kom til uttrykk i de tekstene han fikk trykt i *Ilanga Lase Natal*.

The upliftment of our stock does not depend upon the development of the intellect or the crafts learned from Europeans alone, rather it depends greatly upon the spirit of co-operation among the learned and the unlearned ... [upon] learning new ideas from Europeans ... which are filtered through the original inborn aptitudes by the learning acquired from Europeans ... There was never a case of one discarding everything they had achieved in order to convert wholly into the other's way of doing things ...⁸⁷

Tanken om 'upliftment', om å 'løfte den svarte rasen' var som et ekko av NMS' og andre misjonærers ordbruk i Sør-Afrika: Også de ønsket å "[f]øre de indfødte gradvis og sikkert fremad",⁸⁸ og "løfte zulueren fra hans lave standpunkt".⁸⁹ NMS' 'upliftment' var dog ment i en mer åndelig og moralsk

⁸⁴ Konf.ref. 1927:109, P.A. Rødseth.

⁸⁵ Ibid.

⁸⁶ I 1919 skriver Lamula: "... no European city in the Union of South Africa is as insistent upon showing goodwill to blacks as Durban is". Lamula i *Ilanga*, 22.4.1919, sitert i la Hausse 1992:74.

⁸⁷ Lamula i *Ilanga* 22.10.1920, sitert i la Hausse 1992:84-85.

⁸⁸ NMT 38/1925, v/N. Braatvedt.

⁸⁹ Sivert Dahle i NMT 16/1914. "Løfte", "føre frem" og "la dem vokse" er hyppige ord som brukes om arbeide for økt selvstendigjøring av Zulukirken. Spesielt kommer dette fram i forberedte innlegg som holdes av misjonærene på de årlige konferansene. Se f.eks. Strømmes innlegg "Vore Zulu-menigheter og deres fremtid" i konf.ref. 1923 og sak 3 i konf.ref.1924.

henseende enn det Lamula hadde i tankene. Lamula la til ideer om en praktisk rettet, økonomisk basert utvikling for afrikanske samfunn, ideer fra Booker T. Washington og særlig fra den mer radikale Marcus Garvey.⁹⁰ Begge disse afrikansk-amerikanske ideologene influerte også svarte sørafrikanske ledere sterk på denne tiden. Den konservative John Dube var særlig inspirert av Washington, når han hevdet at kristendom og utdanning var viktigere enn politiske aksjoner for å oppnå likhet mellom svarte og hvite.⁹¹

For Lamula var samarbeid og enhet blant svarte alternativet til utbytting og utslettelse: "It is clear that if we Blacks do not become wise and organize ourselves we will be exploited by others for years to come, maybe ending up disappearing 'into the body like fat'".⁹² Lamulas første bok – *Ukuzaka KwaBantu* – fra 1921, inneholdt en plan for et kooperativ, hvis basis var et fond som skulle reise kapital til å kjøpe inn jord til svarte som ønsket å drive jordbruk.⁹³ Ifølge la Hausse var denne boka inspirator for flere lignende organisasjoner, som for eksempel det første Inkatha, startet av John Dubes politiske rival J.T.Gumede i 1921.⁹⁴ Også det senere Inkatha, grunnlagt av S.D. Simelane i

⁹⁰ Washington var eks-slaven som grunnla Tuskegee Institute i Alabama, USA, med idealer om at den svarte rasen ville oppnå progresjon gjennom utdanning. Washington mente at økonomisk utvikling var viktigere enn politiske rettigheter, og at stemmerett ville bli gitt til svarte når de nådde et visst økonomisk og moralsk nivå. Om Washington, se Fredrickson, George M.: *Black Liberation. A Comparative History of Black Ideologies in the United States and South Africa*, s.33-35 og kapittel 4. Marcus Garvey, jamaicaner bosatt i New York, grunnla organisasjonen Universal Negro Improvement Association, som også fikk avleggere i Sør-Afrika. Garveyismen stod for en pan-afrikansk ideologi hvor enhet og organisering ble vektlagt. Garvey var mer radikal enn Washington og appellerte derfor mer til folk som Cadile og andre ledere i ICU. Garvey var også opphavsmann til slagordet "Africa for Africans" som skremte mange hvite i Sør-Afrika. Om Garveyismen i Sør-Afrika og i USA, se Fredrickson 1995, særlig kapittel 4.

⁹¹ Jfr Cope 1993:49-50.

⁹² Lamula, *Ukuzaka KwaBantu*, s.1, sitert i la Hausse 1992:85.

⁹³ John Dube hadde allerede i 1920 lagt fram ideen om et nasjonalt zulufond, i nært samarbeid med zulukongen Solomon. la Hausse 1992:83.

⁹⁴ Denne kortlivede organisasjonen ble innen 1923 en del av Lamulas selvhjelpsprogram, sier la Hausse: "... the Pietermaritzburg-based Inkatha organisation had been effectively subsumed within Lamula's Ukuzaka kwaBantu", og Lamula ble en av Gumedes nærmeste politisk allierte. la Hausse 1992:113.

1924, skylder mye til Lamulas planer i *Ukuzaka kwaBantu*, hevder la Hausse.⁹⁵ Lamula var tilstede ved det offisielle stiftelsesmøtet for dette Inkatha i 1924, som leder for en underkomité for opprettelsen av en separatistisk nasjonal zulukirke under Zulukongens beskyttelse.⁹⁶

6.4.5 Historikeren Lamula

Samtidig med at Lamula forsøkte å bedre sitt folks materielle kår gjennom kooperativ aksjon, gikk han i gang med et kulturelt prosjekt for å fremme zuluenes språk og kultur. I 1924 utga han en historiebok på zulu: "*Uzulu kaMalandela*" med undertittelen "A Most Practical and Concise Compendium of African History combined with Genealogy, Chronology, Geography and Biograph". Boka var et av de første forsøkene på å skrive en historiebok på zulu, og som også inkluderte afrikansk fortid.⁹⁷ En tidligere utgitt bok med episoder fra zuluenes historie, M. Fuzes *Abantu Abamnyama* fra 1922 hadde fått liten oppmerksomhet. ⁹⁸ Lamulas bok fikk større oppmerksomhet og utkom i

⁹⁵ Jfr. la Hausse 1992:123. Inkatha ledes fra 1924 av flere av de prominente konservative fra NNC, deriblant John Dube. Dette forhindret imidlertid ikke at den mangfoldige Petrus Lamula i 1925 reiser rundt i det sørlige Zululand som "Executive member" for the Zulu National Society – senere kjent under navnet Inkatha. Nicolas Cope gir en noe annen versjon av bakgrunnen til Inkatha enn la Hausse. Han oppgir at det originale navnet til Inkatha var Zulu National Congress. Se Cope 1993:103ff. Dette stemmer også med intervjuer jeg gjorde i Durban, hvor familien til M.J. og Charles Mpanza sterkt framhevet at "The Congress" var det tidlige Inkatha – og ikke refererte til ANC. Intervju m/Mpanzafamilien, Durban 2.8.1996.

⁹⁶ Det ble foreslått en kirke ved navn African National Church, men ett forslag (muligens kongens eget) hadde vært "Chaka's Zulu Church".

⁹⁷ På 1920-tallet var ennå zuluspråklig litteratur stort sett begrenset til misjonærers oppbyggelige og religiøse tekster. Tidlig zuluspråklig litteratur (skrevet av afrikanere, noe som første kom i noe omfang på 1920-tallet), og afrikansk litteratur generelt, har vært et lite utforsket felt i litteraturhistorien, og stort sett behandlet bare i kortere oversiktsverker og artikler, som C.L.S. Nyembezi: *A Review of Zulu Literature*, Pietermaritzburg 1961 (særtrykk av forelesning), og Herdeck, Donald E. (ed) *African Authors. A Companion to Black African writing, Vol 1 1300-1973*, Washington 1974. I de senere år har denne litteraturen fått en renessanse og blir tatt mer på alvor også av litteraturforskere: Couzens 1985; Attwell, David: "Reprising Modernity: Black South African 'Mission' Writing", *Journal of Southern African Studies*, Vol. 25 no. 2, 1999 og Attwell, David: "Intimate Enmity of the Journal of Tiyo Soga", *Critical Inquiry*, Vol. 23 no.3 1997.

⁹⁸ la Hausse 1992:137-139. Magesa Fuze: *Abantu Abamnyama Lapa Bavela Ngakona*, Oversatt og annotert i A. T. Cope (ed.): *The Black people and whence they came : a Zulu view*, Durban 1979. M.Fuze var en av den kontroversielle biskop Colensos elever. Om Colenso, se Guy 1983.

minst to, muligens fire opplag i Lamulas levetid.⁹⁹ Han reklamerte selv for den i *Ilanga* som "en bok for hele Afrika" og "en bok for nasjonen". Ulik M. Fuze var Lamula eksplisitt i sin politisering av forholdet mellom en imaginær afrikansk fortid, zuluhistorien og nåtiden, skriver la Hausse.¹⁰⁰ Med *Uzulu kaMalandela* gjør Lamula krav på zuluenes, og afrikanernes, plass innenfor historien til den moderne 'sivilisasjonen'.¹⁰¹ *Uzulu kaMalandela* var preget både av zuluetnisk nasjonalisme og en pan-afrikanisme som brukte zuluhistorie og etniske bevissthet som sin kulturelle referanseramme.¹⁰²

Lamula tolker i denne boka muntlig zulutradsisjon og folkløse ved å sette den i en jødisk-kristen tradisjon, i tråd med forestillingen om menneskeheten som nedstammet fra én felles fortid, Adam og Eva. Som bevis på et slikt felles opphav bruker han afrikanske skapelsesmyter og folkløse som han finner sammenfaller i stor grad med myter fra Det gamle testamentet. Troen på ett felles opphav (monogoni) deler Lamula med andre historieskribere både før og etter *Uzulu kaMalandela*.¹⁰³ Myten om afrikanerne som bibelhistoriens forbannede Kams etterfølgere var (og er) levende i Sør-Afrika.¹⁰⁴ Myten hadde også sine tilhengere innenfor det norske misjonsmiljøet, om enn i en noe revidert form. Misjonsprest Nils Astrup i Schreudermisjonen var en av disse som ønsket å skrive zuluene inn i kristenhetens tidlige historie, ved å påvise at "hele Kystbefolkningen mellem Tugela ... og Zambese nedstammer fra Joktaniderne Saba og Ophir...".¹⁰⁵ Det er uvisst om Lamula hadde kjennskap til Nils Astrups teorier, men usannsynlig er det ikke ettersom det lutherske samarbeidet i Zululand kan ha ført Astrup sammen med NMS' sine folk ved flere anledninger hvor det var naturlig at Lamula også var tilstede. Dette

⁹⁹ la Hausse 1992:146.

¹⁰⁰ Ibid s.140.

¹⁰¹ Ibid s.128.

¹⁰² Ibid, kapittel 3.

¹⁰³ Se Dubow, Saul: *Scientific racism in modern South Africa*, Cambridge 1995, for en grundig analyse av rasebegrepets opphav, utvikling og betydning i Sør-Afrikas historie.

¹⁰⁴ Myten om Kam legitimerer iflg. afrikandernes religio-politiske myter de hvites herredømme over de svarte, og gjøre afrikanerne til "hewers of wood and drawers of water".

¹⁰⁵ Astrup, Nils: *En Missionreise til Limpopo gjennom Zululand. Swaziland og Tongaland ind i Riget Umgaza Christiania 1891*, slutningskapitlet, s 191-204. Astrup viser her til 1. Mosebok 10, 28.29. Astrup kom med en ny bok som underbygde hans påstander i 1903: *Zulumissionens maal - Africas Hjerte Et ord til venner af det mørke fastland om missionsudsigterne, belyst af prophetierne, historien og nutidsbegivenhederne*, Christiania 1903. "Joktaniderne" er etterkommere av Noas sønn Sem.

kunne være jubileer, kirke- og skoleinnvielser og i andre grener av det lutherske samarbeidet.

En annen person vi kan anta at Lamula hadde drøftet historie med var R.C.A. Samuelson.¹⁰⁶ Samuelson var en av få hvite som deltok i mange av Lamulas aktiviteter i Durban på 1920-tallet, og kan ha vært en av kildene til misjonærenes fortvilelse over at Lamula i Durban "samler penger blandt de hvite til sin nye kirke. Er han ik. frek".¹⁰⁷ Samuelson utga i 1929 en bok hvor han fører bevis til støtte for "my belief that the Zulus are the descendants of the Ethiopians who were conquered by Moses, and I suggest that after he had conquered them they became amalgamated with the Israelites under Mose".¹⁰⁸ I likhet med Lamula trekker Samuelson fram elementer ved zulutradisjoner som finner sine paralleller i gammeljødiske tradisjoner.

Også som historiker kritiserer Lamula de hvite og deres historiefortolkning: "In the books of the whites it is written that the Zulus themselves had asked to be taken over because they were no able to rule themselves ... no one would ever throw away his country in that manner...".¹⁰⁹ Denne kritikken var han ikke alene om, også John Dube hadde i 1919 etterlyst en annen fortolkning av zuluenes historie enn den som ble gitt av de hvite herskerne: "... if there were Native Historians we would surely be reading a different story to what is doled out to us".¹¹⁰ Lamulas kritikk mot de hvite historikerne ser ikke ut til å ha omfattet R.C.A.Samuelson. Tvert imot understreker Lamula at Samuelson var et unntak: "He is a white man who really likes black people. Mr Samuelson does not like to undermine people, and he had written in many books stating that black people must not be discriminated because of their black skin".¹¹¹ Samuelson deltok på Lamulas møter og gikk aktivt ut for å støtte Lamula. Blant annet hjalp han Lamula å skaffe seg pass når de norske misjonærene hadde nektet å skaffe ham det.¹¹² Han støttet også Lamulas selvhjelpsplan, ikke bare ved å delta på møtene, men også ved økonomiske bidrag: "He said that if in this organisation for the unification of black people, there can be a hundred

¹⁰⁶ Om Samuelson se kap.3.

¹⁰⁷ SA boks 15 legg 3. Brev fra Rødseth til T.M. Leisegang 14.11.27.

¹⁰⁸ Samuelson 1929:325.

¹⁰⁹ la Hausse 1992:144.

¹¹⁰ Dube i *Ilanga* 21.3.1919, sitert i la Hausse 1992:134.

¹¹¹ Lamula i *Ilanga* 18.mai 1923: "the unification of Africans in Durban". Zulu, oversatt av Nicolas Sibisi (alle referanser til *Ilanga* som er merket "Zulu" er oversatt av Sibisi).

¹¹² Lamula i *Ilanga* 18.mai 1923: "the unification of Africans in Durban". Zulu.

men who can donate one pound per head, by July this year, he will donate five pounds".¹¹³

Det fantes en del engelskspråklige bøker om zuluhistorie. Alle bøkene som ble brukt i skolene var skrevet av hvite. Man skulle tro at de som drev skolene – i hovedsak misjonærene – ville ønske en bok som Lamulas velkommen. I misjonærenes øyne var den imidlertid et eksempel på en type tekst som utfordret dem både som hvite, som misjonærer og som kristne. Slik Johannes Nerø så det, var Lamulas bok "full av bitter galde likeoverfor landets styre og europæere, og har ikke meget godt at si om missionærenes arbeide". Nerø var også bekymret fordi en slik kritisk bok gikk som "en løpeild i vore og andre menigheter. ... Heldigvis er ikke John Dube enig med ham".¹¹⁴ Dube var for de norske misjonærene det som Lamula ikke var: "Nu i denne tid da uvittige folkeledere gror op som paddehatter, er det en glæde at se en saa dygtig mand optræ med takt og visdom".¹¹⁵ Til misjonærenes lettelse ble ikke Lamulas bok godkjent av skolemyndighetene til bruk som lesebok i zulu på grunn av de harde utfallene mot de hvite.¹¹⁶ Boka blir anmeldt i *Native Teachers Journal* og anbefalt for lærerne med forbehold: "While we cannot agree with all its assertions it is well worthy of study by students of Zulu history".¹¹⁷ Boka blir også innkjøpt til lærernes fellesbibliotek. (Et offentlig bibliotek hvor afrikanske lærere kan låne bøker. Bøker som finnes på biblioteket listes i NTJ). Flere år senere blir en annen av Lamulas bøker *Isabelo sikaZulu*, standard lesebok i zulu i grunnskolen.¹¹⁸

¹¹³ Ibid.

¹¹⁴ Konf.ref. 1926:26.

¹¹⁵ Rødseth i NMT 43/1927. Rødseth forteller også at Dube under sitt norgesopphold uttrykte beundring over hvor hardt folket og spesielt kvinnene, arbeidet. Dette skal han ha omtalt i en bok: "Den sorte mands værste fiende er ham selv i egen person". Jeg har ikke lyktes i å finne ut hvilken bok dette dreier seg om.

¹¹⁶ Komiteen som avgjorde hvilke bøker som skulle godkjennes til lærebøker (the Native Education Advisory Committee) inkluderte NMS-misjonæren Karl Titlestad sammen med to tyske misjonærer og John Dube. (Se la Hausse 1992:147.)

¹¹⁷ Native Teachers Journal Nr. 2, Jan 1926.

¹¹⁸ HA224.1 "Circular Minute" fra "Acting Chief Inspector of Native Education to Principals of Native Training colleges and high schools" Oppgave over foreskrevne lesebøker for året 1939 i Std.VII, Lower Grade.

6.4.6 Politikeren Lamula

Ved sine artikler i *Ilanga*, bokutgivelser og aktive politiske deltakelse ble Lamula lagt merke til blant den svarte eliten og skapte seg en plass blant de respektable *kholwa*.¹¹⁹ Men etter hvert ble han også kritisert av sine egne, særlig etter hvert som han mistet troen på de hvite makthavernes velvilje og utviklet en mer anti-hvit retorikk. Den økonomiske depresjonen i 1920-22 førte til økt fattigdom blant afrikanere både i reservatene og blant de som arbeidet på hvite farmer. Depresjonen førte til økt konkurranse på arbeidsmarkedet, og perioden var preget av hyppige protestaksjoner blant afrikanerne. Lamula trer nå stadig tydeligere fram som en radikal politisk leder med en retorikk som blir mer og mer anti-hvit. I 1923 skrev Lamula i *Ilanga* at de som tror at de hvite en dag vil mykne, at de vil gi tilbake jorda slik at afrikanerne kan arbeide på like linje med europeere og indere, tar feil. Det de hvite vil ha, hevder Lamula, er 'A European Country', or a White South Africa or European Civilisation' through the Native Cheap Labour'. Their phrase say: 'Unity is Strength' which means that when people are united, they have power ...".¹²⁰

Den konservative John Dube så Lamula som en rival i den politiske kampen om dominans innenfor en svart nasjonalisme i regionen. Etter at Lamula ble leder i NNC i Durban uttalte Dube seg svært kritisk til Lamulas lederskap: "His head is gone wrong... What leadership!".¹²¹ Denne rivaliseringen ble også ført på det kulturelle plan hvor Lamulas "self-help association" etablerte seg med politiske møter, konserter med populærmusikk og dans, så vel som zulu korsang i Cosmopolitan Hall i Prince Edward Street. Dette skjedde i konkurranse med Abantu Social Club som var opprettet og godkjent av de hvite myndighetene i Durban og drevet i tråd med deres

¹¹⁹ Lamulas deltakelse i arrangementer sammen med de mest prominente lederne og intellektuelle indikerer en slik respektabilitet. la Hausse 1992:102 Han velges også inn i råd og utvalg sammen med kjernen i den svarte eliten i Durban. la Hausse 1992:118.

¹²⁰ *Ilanga* 13.juli 1923. Artikkel "The saga of the clever nations". Zulu.

¹²¹ *Ilanga* 9.4.26, redaktørens etterskrift til et innlegg fra "P.Lamula, Chairman Natal Native Congress". Zulu.

intensjoner som var å kontrollere også de kulturelle ytringene til sine svarte arbeidere.¹²²

I den politiske og kulturelle organiseringen Lamula drev, møtte han hele tiden motstand fra det hvite systemet. Selv om Lamula fant en alliert i R.C.A. Samuelson, opplevde han stadig å bli hindret. Møter ble stoppet av politiet på grunn av portforbud og strenge regler for svarte organisasjoners møtevirksomhet, og hans planer for selvhjelp ble hindret av segregering.¹²³ Samtidig innledet regimeskiftet i 1924 da Hertzogs Nasjonalistparti tok over makten i Sør-Afrika, et nytt og hardere politisk klima. R.C.A. Samuelson delte Lamulas bekymring for afrikanernes situasjon og var en sjeldent åpen hvit kritiker av endringene i det sørafrikanske samfunnet:

From my long and intimate acquaintance with the Natives, from the highest to the lowest, I say without hesitation, that the gap between (sic) the whites and the blacks has been widening year by year, through the attitude of the Government and the whites towards the Natives; and I say that if our policy of selfishness and hypocrisy is continued much longer, the gap will be unbridgeable. It is sad to see how the white race and the Government of the white race are sliding down from the high ideals that were of the Victorian world, to the lowest depths of colour-prejudice and meanness. The Pact rule of the Natives has set the stone rolling in Native matters, that if not stopped rolling soon, will mean disaster not only to South Africa, but to the rule of the white man throughout Africa.¹²⁴

Samuelson var ofte tilstede ved de samme arrangementer som Lamula. I januar 1924 var han tilstede på et møte i Durban Joint Council¹²⁵ der den liberale 'skolemannen' E.H.Brooks var hovedtaler og der også andre liberale hvite deltok, deriblant C.T.Loram.¹²⁶ Mange av de ledende konservative svarte

¹²² Abantu Social Club ble opprettet i 1920 med støtte fra Native Affairs Departement som en sosial, ikke-politisk, klubb for velutdannede svarte i Durban. Den var ledet av framstående svarte forretningsfolk og lederne i NNC. ASC inngår i en rekke tiltak fra myndighetene som skulle dempe den militante holdningen blant svarte arbeidere som hadde vist seg i de mange streikene i tiden rundt 1920. Se la Hausse 1992:111, og Erlmann 1996:81.

¹²³ Se *Ilanga* 18.mai 1923. Zulu. Referat fra møtet som etablerte Lamulas organisasjon for selvhjelp.

¹²⁴ Samuelson 1929:206-207.

¹²⁵ Durban Joint Council var et offisielt forum for svarte i Durban, et råd uten innflytelse men hvor svartes krav og fordringer og klager skulle bli hørt av de hvite makthaverne.

¹²⁶ Både Edgar Brooks og T.C.Loram var viktige deltakere i 'native affairs' i Sør-Afrika, og begge ble regnet som "friends of the natives". Loram spilte en nøkkelrolle i utviklingen av en liberal segregasjon innenfor skoleverket. Denne politikken var sentrert omkring to hovedmål: Å sikre hvit kontroll, og å tilby afrikanere en rural livsstil. Se Hughes 1990:214. Både Brooks og Loram var med å stifte The South African Institute of Race Relations i 1929.

var også tilstede. På dette møtet brøt Lamula med all etikette, ubedt tok ordet og utgjøt sin frustrasjon over segregering, jordlover, 'dipping', rasediskriminering og ulik behandling av svarte og hvite. Dette utbruddet gjorde at han ble kritisert av det respektable svarte middelklassemiljøet i Durban, men samtidig økte det hans popularitet blant flere av fotfolket i NNC og blant medlemmer av 'den lavere middelklasse'.¹²⁷ I April 1924 ble Dube og andre konservative støttet ut av ledelsen i NNC.¹²⁸ NNC ble kraftig radikaliseret ved at J.T.Gumede overtok ledelsen, omdøpte organisasjon til Natal African Congress (NAC) og kort etter ble Petrus Lamula valgt til ny leder for Durban-avdelingen.¹²⁹ Samarbeidet med African National Congress (ANC), som nå var radikaliseret på nasjonalt nivå, ble gjenopptatt. Noen tid senere står Lamula fram som talsmann for arbeiderorganisasjonen ICU, og lederne for denne radikale bevegelsen med sterke bånd til det kommunistiske partiet, ble hyppige gjester i Lamulas hjem i forstaden Overport.¹³⁰ ICU utkonkurrerte i slutten av 20-tallet NNC som politisk organisasjon for afrikanerne. Den var en urban arbeiderorganisasjon, men maktet samtidig å rekruttere medlemmer på landsbygda ved å føre videre NNCs krav om mer jord.¹³¹ Lamula har iflg. la Hausse mye av æren for ICUs sterke vekst i Durban på slutten av 20-tallet. Hans kontakter og hyppige reiser til landsbygda i Zululand, førte hans radikale tanker videre utover og beredte grunnen for ICUs senere suksess.

¹²⁷ la Hausse 1992:150.

¹²⁸ NNC - Natal Native Congress ble startet i 1900 av konservative kristne som krevde jord og utdannelse for svarte. Organisasjonen modererte sitt krav om stemmerett til å kreve representasjon i parlamentet av hvite heller enn afrikanske medlemmer. I 1912 sluttet de seg til South African Native National Congress (SANNC) som senere ble African National Congress (ANC). Dube som var leder av NNC, brøt med SANNC i 1917 etter at han ble kastet fra lederstillingen der. NNC fortsatte som en konservativ organisasjon dominert av Dube og representerte større landeiere. Se Marks 1986:67.

¹²⁹ Dube fortsatte sin gren av NNC, men Lamulas avdeling ble regnet som det offisielle NNC, som mottok invitasjon til offisielle tilstelninger (la Hausse 1992:164). Splittelsen mellom NNC/NAC fortsatte lange, helt til Dubes død i 1946 da George Champion overtok NNC var det to avdelinger. Spenninger fortsatte imidlertid helt til Albert Luthuli ble valgt til president i NNC og senere ANC. Om ANCs tidlige organisasjon Walshe 1971.

¹³⁰ la Hausse 1992:152. Det er ingen bevis på at Lamula var medlem av ICU, han hevdet selv det motsatte når han ble konfrontert av sine motstandere. Likevel, hevder la Hausse, er det et faktum at ICU's oppslutning økte i de områdene Lamula hadde reist for å rekruttere til sin nye kirke. Ja, hans kirke ble så nært assosiert med ICU at den blir husket som en ICU-kirke. Se la Hausse 1992:186.

¹³¹ Om ICU og dens sterke stilling i rurale områder, se også Bradford 1988.

All denne sekulære aktivitet tok mer og mer av Lamulas tid. Mellom bokutgivelser, artikkelskriving i *Ilanga*, politiske møter, delegasjonsreiser og politisk/kulturelle arrangementer i Durban, skulle Lamula i tillegg skjøtte sin dont som prest for en voksende menighet. Også denne rollen medførte noe reising omkring i distriktet, bl.a. for å holde kontakten med sine overordnede i NMS og som prominent deltaker i Zulukirkens organer. Det er derfor ikke utenkelig at Lamula kombinerte sine roller på disse reisene, og benyttet anledningen til å spre sitt politiske budskap samtidig med det kristne. Bare få av hans artikler i *Ilanga* har det som kan oppfattes som et luthersk forkynnende preg, han er i det offentlige liv i Durban langt mer synlig som den politiske leder enn som luthersk prest.¹³² I løpet av 1926 ble Lamula en jevnlig bidragsyter til ICU-avisa *The Worker's Herald*. Omtrent samtidig ble det hos det lokale sikkerhetspolitiet opprettet en mappe på Lamula, merket "Agitator No.243".¹³³ Da var Lamulas politiske profil blitt så tydelig at også misjonærene reagerte, ikke med en 'mappe', men med en forflyttingsordre til den aktive presten.

6.5 Lamula og NMS 1926/27: "Det kan gjelde fremtiden for vor misjon"

I mai 1926 vedtok misjonærkonferansen å flytte Lamula til den lille byen Eshowe i Zululand. Konferansen forsto situasjonen slik at Lamula utviklet seg i gal retning på grunn av at han ikke hadde hatt 'tilsyn' i Durban, hvor det ikke hadde vært fastboende norsk misjonær siden 1923:

Endelig har vi Petros Lamula, som synes at ha været for lenge i Durban. Selv om han ikke ser det, vil vi gjøre ham en tjeneste ved at flytte ham. Forholdene har medført at han ikke har det nødvendige tilsyn. Han har biinteresser (især politiske). Kan vi ikke sette vore indfødte prester, saa vi kan føre tilsyn med dem, gaar de ofte sine egne veier.¹³⁴

Det var altså ikke på tale å si opp Lamula, men å flytte ham til et sted hvor de regnet med at hans politiske aktiviteter nødvendigvis ville avta ettersom det på Eshowe var liten politisk virksomhet blant svarte. På Eshowe ville han dessuten få det de mente var nødvendig tilsyn av en hvit misjonær.

Det er ikke noe som tyder på at misjonærene hadde noe å utsette på det arbeidet Lamula gjorde for dem i Durban. Tvert imot sa misjonæren som

¹³² *Ilanga* 30.10.25, et sjelden forsvar for den lutherske kirken fra Lamulas hånd. Zulu.

¹³³ la Hausse 1992:167.

¹³⁴ Fungerende tilsynsmann P. Strømme i konf.ref.1926:25.

hadde 'oppsyn' med Lamula at han alltid utførte det arbeidet han ba ham om: "...og jeg tror jeg kan si at vi har arbeidet godt sammen". Men han la til at Lamula i den senere tid hadde "arbeidet med noget som han ikke hadde lyst at fortælle mig".¹³⁵ Dette henspiller trolig på Lamulas politiske aktiviteter, og det var disse 'biinteressene' som var hovedsaken for misjonærene når de ville flytte ham.

Da det viste seg at Lamula på tross av misjonærenes overtalelser ikke ville la seg forflytte til Eshowe, forsto misjonærene at det gikk mot brudd: "Det sannsynlige er at han forlater oss om han må flytte. Etter de uttalelser som faldt på konferansen og hvad der ellers tales om hans politiske virksomhet tør jeg ikke annet enn kræve at han bøier sig for konferansens bestemmelser eller ta følgene".¹³⁶ Lamulas fortsatte agitering for å få fortsette i Durban førte misjonen opp i store vansker, og hensynet til misjonen gjorde at det var uaktuelt å la ham fortsette:

Her gjelder det ikke bare mannen men saken. Det kan gjelde fremtiden for vor misjon. Ja slik er min mening, og jeg mener derfor at om vi taper mannen må vi gjøre hvad vi kan for at beholde menigheten Lamulasaken er allerede kjent utenfor Durban og jeg liker ikke den vind som i disse dage blaaser dernedefra!¹³⁷

Lamula nektet å godta omplasseringen og forsøkte, ved å skrive pamfletter og brev, å få støtte blant menigheten i Durban for å få fortsette der.¹³⁸ Misjonærene bestemte likevel at Lamula skulle slutte i Durban den 3.10.1926, og at en ny prest, Mboneni J. Mpanza, skulle innsettes i der. Denne søndagen holdt Lamula en avskjedsgudstjeneste til menigheten, en anledning han benyttet til å takke Gud og menigheten, men ikke de hvite misjonærene. Videre opplyste han at han "skilte sig" fra den "hvite menighet" og kom deretter med angrep på de fleste misjonærene, inkludert Rødseth og Titlestad, for at de hadde kritisert hans offentlige skrivelser og fordi de "hadde advart ham mot at gaa over til politik".¹³⁹ Det var altså Lamula selv som brøt med NMS, men etter det i hvert fall han selv oppfattet som betydelig press fra misjonærene.¹⁴⁰

¹³⁵ Konf.ref.1927:64: O Aadnesgaard.

¹³⁶ SA boks 17 legg 2. Brev til Amdahl fra Rødseth, 25.8. 26.

¹³⁷ SA boks 14 legg 6. Brev til Rødseth fra Follesøe 6.9.26.

¹³⁸ SA boks 15 legg 1. Brev fra Rødseth til Astrup 28.10.26.

¹³⁹ Konf.ref.1927:63 O. Aadnesgaard.

¹⁴⁰ Konf.ref.1928:101. Det er L.M.Titlestad som formidler Lamulas oppfatning til konferansen.

Vedtaket om å flytte Lamula fra Durban fikk store følger for misjonærene, større enn de hadde kunnet tenke seg da de fattet vedtaket under konferansen på Eshowe den sist uken i mai 1926. Likevel kan det ikke ha kommet som noen stor overraskelse for dem at Lamula ble en belastning. For på tross av de tidligere rosende omtalene av Lamula i Bovims rapporter i Misjonstidende og årsrapporter, hadde forholdet mellom Lamula og enkelte av misjonærene allerede i 1921 blitt satt på prøve. Den gang hadde Lamula kritisert norske misjonærers familier bosatt i Zululand for å behandle den svarte befolkningen dårlig. Det var sønnene til misjonærene Rødseth og Braatvedt, samt Titlestad far, som Lamula skulle ha anklaget for å plage og forfølge sine svarte naboer.¹⁴¹ Det er usikkert i hvilket forum disse anklagene kom fram, hvorvidt de var skriftlig eller muntlig framført. Titlestad refererer til Lamulas "uttalelser", men nevner også diverse "papirer" i sakens anledning. Ingen av disse papirene finnes i kildematerialet, så eksakt hva Lamula hadde sagt, er uvisst.

Imidlertid følte særlig Rødseth seg angrepet i disse uttalelsene, og ønsket å forfølge saken mot Lamula. Rødseth skal ha uttalt at enten sluttet Lamula eller så sluttet han selv.¹⁴² Titlestad og Bovim, de som kjente Lamula best forsvarte ham imidlertid:

Vi kjender ham, og vil ikke tage os for nær af hva han siger. Busen og fremfusende har han altid været så grei og bra han er forresten. For tiden er han meget påvirket av æthiopismens ånd. Du [Bovim] har altid så vidt jeg ved behandlet ham pent og forståelsesfullt Og det er bare ret af dig, at du sætter ham på sin plads af og til. Jeg tror vi vil savne ham i Dbn om vi tar ham derfra, og han vil helst være der også ...¹⁴³

Titlestad var heller ikke så sikker på at "[Lamula] har sigtet til Far i hans uttalelser og heller ikke har han sagt at du [Rødseth] og jeg har sønner som plager de indfødte".¹⁴⁴ Han forsøkte å få Rødseth til å gjøre opp med Lamula slik at saken kunne glemmes: "Jeg har skrevet så meget om denne Lamulaafæren at jeg vil lade det bero nu indtil dere eller vi får tales ved... Jeg håbede at dere nu var ferdige med denne leie historie. Den kan bli både lang og kjedelig skal vi røre formeget med den".¹⁴⁵ Titlestad var den gangen tilsynsman og lyktes i å roe saken, men forholdet mellom Rødseth og Lamula

¹⁴¹ SA boks 14 legg 3 og 4. Korrespondanse mellom Bovim, Titlestad og Rødseth fra nov. 1921 til mai 1922.

¹⁴² *Ilanga* 4.3.1927, "Mahlebekufeni". Zulu.

¹⁴³ SA boks 14 legg 3. Brev til Bovim fra L.M.Titlestad 10.11.1921.

¹⁴⁴ SA boks 14 legg 4. Brev fra L.M.Titlestad til Rødseth 31.3.1922.

¹⁴⁵ Ibid. Brev fra L.M.Titlestad til Rødseth 21.5.1922.

fortsatte å være svært dårlig, noe som kommer klart fram under det endelige oppgjøret med Lamula i 1926/27. Muligens hadde saken fått et annet utfall også i 1921-22, hadde Rødseth vært tilsynsmann for NMS.

Men verken Rødseth og Titlestad hadde noen direkte innflytelse på vedtaket om å flytte Lamula, da begge var hjemme i Norge på permisjon da vedtaket ble gjort i mai 1926. Det var derfor fungerende tilsynsmann Peder Strømme som reiste forslaget, og han fikk støtte av Johannes Nerø som i mange år hadde "talt for at flytte Lamula bort fra Durban, og tror at vi maa forsøke det nu, selv om det er sent".¹⁴⁶ Ingen av de misjonærene som hadde rost Lamula i sine rapporter tidlig på 20-tallet var tilstede for å forsvare ham. Bovim hadde sluttet i NMS og flyttet til Norge, og Eriksen var død. Omklassering var som vi har sett i de tidligere sakene mot Msomi, Langeni, Seme og andre, den vanlig måten å gå fram på når en prest hadde kommet på kant med selskapet. Vedtaket om å flytte Lamula var da heller ikke så kontroversielt at de regnet med bråk utover det de tidligere hadde erfart i lignende situasjoner. Det var ingen av misjonærene som var tilstede som nevnte noe om en mulig splittelse eller brudd da vedtaket ble gjort. Nerø var den klart mest kritiske og negative til Lamula. Strømme uttalte at han hadde sympati for Lamula: "Han tar sit folks parti, og det kan vi ikke fortænke ham i. Men vor missions stilling er i fare, hvis vore prester "driver" politik".¹⁴⁷ Braatvedt framhevet det uheldige i at "mange hvite kritiserer missionen fordi de har en saadan mand i sin tjeneste".¹⁴⁸ Den eneste stemmen til forsvar for Lamula kom fra L.M. Titlestad som da var i Norge. Han skrev til konferansen da han fryktet at de der ville ta opp saken mot Lamula:

Det er mulig at dere vil behandle sp. om vore indfødte prester paa konf. Jeg ser at Petrus Lamula er valgt til formand i de indfødtes nationale raad. Som saadan vil han blive adskillig optat med politiske interesser, og det er jo imod vore regler. Jeg kan godt forstaa og sympatisere med de indfødte i deres nationale bestræbelser og forsøg paa at værges sig mod den overvældende Europæiske magt, saa vi bør være meget forsigtige med vore folk. Vi skal ikke ubetinget betrakte Ethioperne som vore fiender, om end mange gaar forvidt iblandt dem. Vi bør sætte os ind i deres stilling og forsøge at forstaa dem, og lede dem og

¹⁴⁶ Konf.ref. 1926:25.

¹⁴⁷ Ibid s.26.

¹⁴⁸ Ibid.

mildne dem saa vidt vi kan. Jeg vil derfor som David da han bad for sin søn Absalon i anl.
Lamula sige: Far skaansomt med den unge mand.¹⁴⁹

Brevet ble lest opp på konferansen, men utfallet ble likevel enstemmig vedtak om omplassering.

Selv om misjonærene vurderte det som tvingende nødvendig å flytte Lamula, kan det i lys av det dårlige forholdet mellom ham og Rødseth synes som om misjonærene gjorde det unødig innfløkt ved å foreslå å sette Lamula under nettopp Rødseths myndighet på Eshowe. Rødseth selv var ikke der til å gi noen kommentarer, men O. Aadnesgaard var inne på forholdet mellom Rødseth og Lamula under diskusjonen om å flytte Lamula: "Flyttes han til Eshowe under Rødseth, vil de antagelig ikke trække godt sammen".¹⁵⁰ Det er imidlertid klart at flyttingen til Eshowe ikke var et forsøk fra misjonærenes side på å bli hvitt Lamula snarest mulig ved å føre ham og Rødseth sammen. Plasseringsspørsmålet var på hver konferanse et puslespill hvor mange brikker, både svarte og hvite, måtte passe sammen. Rødseth var opprinnelig tenkt plassert i Durban når han kom tilbake fra Norgesoppholdet, og L.M. Titlestad var ment plassert på Eshowe. Det var først på konferansen i 1926 det ble vedtatt at Rødseth skulle til Eshowe og ikke Titlestad.¹⁵¹ Omplassering var, som vi har sett, den vanlige måten å takle afrikanske arbeidere som hadde kommet i vanskeligheter på det stedet de arbeidet, enten det var politikk, alkohol eller moral som var problemet. Både Langeni og Seme var blitt forsøkt forflyttet og det samme gjaldt andre prester og evangelister. Slik misjonærene så det, var omplassering et forsøk på "å redde mannen", ved å føre tettere tilsyn og kontroll.¹⁵²

Men selv om konflikten mellom Rødseth og Lamula ble oppgjort "på kammerset" i 1922, ble den trukket fram igjen da situasjonen tilspisset seg

¹⁴⁹ SA boks 3B legg 6: Brev fra L.M.Titlestad, til "Konferansen for Det Norske Missions Selskab i Zulu", Oslo 12.4.1926.

¹⁵⁰ konf.ref.1926:26.

¹⁵¹ Vedtaket om å endre plasseringene ble gjort etter korrespondanse med hovedstyret og de angjeldende misjonærer, slik at Rødseth ble plassert på Eshowe og Titlestad i Durban. Imidlertid sendte Titlestad en klage på plasseringen i Durban, han ønsket å være på Eshowe der han hadde vært før og hadde sine møbler. Hans ønske ble nedstemt på konferansen mot en stemme, og den kom fra Titlestads sønn, Karl Titlestad. Konf.ref. 1926:81-88 Se nedenfor for mer om konflikten mellom Rødseth og L.M.Titlestad.

¹⁵² SA boks 15 legg 1. Brev fra Rødseth til T.M.Leisegang, Eshowe 24.10.26.

mellom Lamula og misjonærene i 1926-27, både av Lamula selv¹⁵³ og av misjonærkonferansen.¹⁵⁴ Og i midten av 1926 var Rødseth tilbake i Sør-Afrika og fungerte som tilsynsmann for misjonærene, ettersom L.M.Titlestad fremdeles var i Norge.¹⁵⁵ Som tilsynsmann fikk Rødseth hovedansvaret for å ordne opp med Lamula. Dermed kommer han som person i skuddlinjen for Lamulas angrep i avisspaltene i *Ilanga*. Her tillegges Rødseth eneansvaret for den dårlige behandling Lamula mente seg utsatt for:

I would like to inform all the black nation that I have resigned from the white church. I am now forming a church of Christ, which is independent. ... The President took a decision by himself to expel me from their church, not to allow me to preach in their churches, not to hold meetings in their churches, not to sell my books to their members and not to give my books free of charge. If this happened to a white church minister, the issue would have been very sensitive and all the white members would have deserted the black church if this has been done by a black person to a white person.... I had never said that I am so concerned about preaching at a white church. And I had never said that I am forced to work for God and a white person. We are happy to be able to work for God by ourselves.¹⁵⁶

Rødseth ønsket ikke denne offentlige debatten omkring Lamulasaken velkommen. Han forsøkte i det lengste å tie Lamula i hjel, "da svar fra vor side bare vil fremkalde flere skrivelser. Privat opplyser vi derimot folk om det rette forhold".¹⁵⁷ Imidlertid lot ikke Lamula saken dysses ned. Han fortsatte sin kampanje i avisspaltene i *Ilanga*, og Rødseth ble nødt til å ta til motmæle ettersom kritikken fortsatte å komme fra forskjellige hold.

Menigheten i Durban nedsatte en komité som offentlig uttrykte sterk kritikk av NMS og Rødseth.¹⁵⁸ Kritikken, enten den var reist offentlig i *Ilangas*

¹⁵³ *Ilanga* 4.3.1927 artikkel av "Mahlebekufeni". Zulu.

¹⁵⁴ Konf.ref. 1927:63.

¹⁵⁵ Titlestad ble under dissens gjenvalgt som tilsynsmann i 1922 og skulle ha stått fram til 1927. Sykdom førte imidlertid til at han søkte om hjemreise i 1922 (men reiste først i 1925). Rødseth ble i 1922 valgt som vikar for Titlestad, men også han reiste til Norge, i 1924. Strømme var valgt til "vikar-suppleant". Konf.ref. 1925:4-5. Rødseth kom tilbake fra Norge før Titlestad og tok over som tilsynsmann. Men det ser ikke ut til at Titlestad tok over da han kom tilbake senere på året 1926. Det var nytt tilsynsmannsvalg i 1927 og da ble Rødseth valgt, med Titlestad som vikar og Kjelvei som vikarsuppleant. Konf.ref.1927 og SK 1927:4.

¹⁵⁶ Lamula i *Ilanga* 26.11.1926 Zulu, oversatt av Nicolas Sibisi.

¹⁵⁷ SA boks 17 legg 2. Brev fra Rødseth til Amdahl 24.10.26. Også brev fra Rødseth til Astrup 28.10.26 i SA boks 15 legg 1.

¹⁵⁸ *Ilanga* 29.10.1926 Zulu, brev fra W.S. Nkwanyana som var sekretær for denne komiteen. Se også HA boks 703 legg 7. Brev fra Rødseth til hovedstyret i NMS 14.10.26, som forteller om hard kritikk fra menigheten i Durban.

spalter, eller mer privat i brev til NMS, viser at Lamulas avskjed av enkelte afrikanerne ble oppfattet som et resultat av rasediskriminering. Spesielt gjaldt dette i forhold til Rødseth som skal ha hevdet at "even if misfortune overcome Lamula he no longer cared for him".¹⁵⁹ Kritikken er preget av den samme anti-hvite retorikken Lamula var kjent for: "We as blacks, really do not know how many ships that came from Norge carrying black Christians. Now it seems as if we are no longer doing as real Lutherans and it proves that white people have no respect for us".¹⁶⁰

Rødseth så seg tvunget til å svare på disse anklagene fra "all the people who talk about me and Rev. P. Lamula".¹⁶¹ Hans innlegg i *Ilanga* var en forklaring på Lamulas avskjed og en tilbakevisning av anklagene som var rettet mot NMS og ham som person. Lamula hadde nektet å dra til Eshowe, men han selv, Rødseth, nektet ikke da han ble beordret fra Durban til Eshowe, skrev Rødseth:

He [Lamula] refused and said that he is tired and he would like to retire. ... I asked him to resign at the end of the year and I promised to a full salary, ... Rev. P. Lamula has alienated himself from us and Mr. Mpanza must be allowed to replace him. Rev. P. Lamula must not call the members of the church, he must not preach, he must not sell his books at Mr. Mpanza's house.¹⁶²

Forbudet mot å distribuere boka til Lamula fra kirken i Milne Street førte til protester fra medlemmer av menigheten i Durban: " ... this shows that there are some white church minister in our churches who are suspicious of rev. P. Lamula's books which are enlightening us".¹⁶³

6.5.1 Ibandhla Lesizwe: Lamulas nye kirke

Lamula startet straks etter bruddet med NMS i 1926 en ny kirke: "The United Independent Zulu national Church of Christ". Etter hvert ble den omdøpt til "United Native National Church of Christ (UNNCC), populært kjent som *Ibandhla Lesizwe* (the Congregation of the Nation).¹⁶⁴ Kirkens grunnlov gjør

¹⁵⁹ Nkwanyana i *Ilanga* 29.10.26, Zulu.

¹⁶⁰ Ibid.

¹⁶¹ Rødseth i *Ilanga* 3.12.26, Zulu.

¹⁶² Ibid.

¹⁶³ W.S.Nkwanyana i *Ilanga* 29.10.1926, Zulu.

¹⁶⁴ Innen to måneder etter at han hadde sagt opp fra NMS, hadde Lamula startet denne kirken. la Hausse 1992:173-4

klart at Lamula her søker å kombinere sine politiske ambisjoner med de evangeliske:

WHEREAS it has come to the notice of the Founder of the above named Church, ... that certain disadvantages and disabilities are from time to time encountered by Church members of Non-European Races through the ignorance of certain European Ministers to gauge the Native traditions and ambitions ...¹⁶⁵

I 1924 hadde Lamula ledet en komite som drøftet opprettelsen av en nasjonal zulukirke under stiftelsen av Inkatha. Det er derfor trolig at UNNCC var Lamulas forsøk på sette denne planen ut i livet, noe som hans vektlegging av zulutradisjoner og ambisjoner som også lå nedfelt i Inkatha, synes å bekrefte. Imidlertid var perioden fra 1926 svært vanskelig for den type etablering, og Lamula kjempet en håpløs kamp for å få kirken offentlig godkjent som kirkesamfunn.¹⁶⁶ Myndighetenes kjennskap til hans kritikk av de hvite koblet Lamula opp til et stadig ekspanderende ICU,¹⁶⁷ og til Rødseths lettelse fikk han ikke godkjenning:

Mr. Hignett (Native Commission) var her for å tale om L[amula] bl.a. Han uttalte at noget kirkesamfund kan de ik anta efter 5 minutes notice og mente at L. aldrig vilde bli anerkjent som kirkestifter. Han fikk alle L's trykte breve og mit siste innlegg og Fredrik oversatte alt og sendte efter ham. Fredrik har siden spurgt om de officielt vil dementere ryktet om at hans kirke er registrert.¹⁶⁸

Det er ikke tvil om at også misjonærene oppfattet Lamula og ICU som to sider av samme sak, særlig Rødseth som kalte Lamula en "kommunistleder og streikeorganisator".¹⁶⁹

¹⁶⁵ Sitert i la Hausse 1992:174.

¹⁶⁶ Godkjenning medførte bl.a. at det var lettere å få tomter til kirker og skoler da lokale høvdinger nølte med å sette seg opp mot myndighetene ved å huse sekter som myndighetene anså uønsket. Godkjenning betydde også rett til å døpe folk, tillatelse til å kjøpe vin til nattverd, billigere reiser etc.

¹⁶⁷ I 1927 skal ICU ha hatt 50.000 medlemmer i Natal inkludert Zululand, 26.000 av disse i Durban. ICU Natal var ledet av George Champion som etter økonomisk skandale i 1928/9 ble utstøtt fra ICU men startet sin egen ICU yase Natal som han drev helt til han ble utvist fra Durban i 1930. Marks 1986, kapittel 3.

¹⁶⁸ SA boks 15 legg 2. Brev fra Rødseth til Aadnesgaard 17.2.27 "Fredrik" i dette sitatet refererer til Fredrik (Fred) Rodseth, sønn av P.A. Rødseth. Fred R. hadde vært ansatt av Mr. Hignett på Magistratens kontor på Eshowe (Rodseth 1984:32). Utsagnet om at alle Lamulas brev ble gitt til Hignett forklarer hvorfor flere av brevene som Lamula skal ha skrevet til misjonærene og som de henviser til, ikke finnes i misjonsarkivet.

¹⁶⁹ SA boks 15 legg 2. Brev fra Rødseth til Kjelvei, Eshowe 18.3.27.

I august 1927 gikk kong Solomon ut offentlig og advarte mot ICU, noe som førte til at det i zulukongens tradisjonelle kjerneområder ble vanskeligere å få støtte, ikke bare for ICU, men også for Lamula.¹⁷⁰ At kong Solomon samtidig ble støttet av John Dube og andre konservative *kholwa*, lettet ikke situasjonen for Lamula. Oppmuntret av Solomon og Dubes kritikk av ICU i august 1927, begynte lokale hvite farmere i samarbeid med magistratene å yte større motstand mot ICU. I Ekutandaneni distrikt, hvor Petrus Lamulas bror Filemon hadde skapt spesielt store problemer for NMS, arrangerte magistraten sammen med formannen for de lokale farmerne, sukkerbaronen George Higgs, et "orienteringsmøte" om ICU. Her var lokale høvdinger invitert, og de ble informert om Solomons holdning til ICU, som nettopp hadde vært publisert i *Ilanga*.¹⁷¹ Samtidig benyttet Higgs anledningen til å advare afrikanerne mot Lamula som "a man who was nothing, who stood on a chair and waved his arms and cast his shadow over them".¹⁷² Higgs truet også med at de høvdingene som "listened to such people" og tillot sine menn å bli med i ICU ville "lose their authority over their kraals". Også misjonæren på Ekutandaneni, T.M. Leisegang, skulle ha deltatt på møtet, men ble forhindret.¹⁷³

Også i et annet av NMS' kjerneområder, magistratet Mapumulo der Umpumulo misjonsstasjon lå, advarte magistraten sine overordnede om ICU's økende innflytelse som han mente ikke minst skyldtes Lamulas påvirkning.¹⁷⁴ Lederen for Native Commission i Natal, C. A. Wheelwright, som nok i første omgang var bekymret over ICU's spredning, forsøkte å få godkjent en proklamasjon som nektet Lamula adgang til reservatene. I sin begrunnelse til den sentrale ledelsen i Native Affairs nevner han spesielt de forstyrrelser Lamula har forårsaket for NMS: "Reverend P. Lamula is doing all he can to

¹⁷⁰ Cope 1993:177. Se også la Hausse 1992, kapittel 4 for forholdet mellom Lamula, ICU, Inkatha og offentlige myndigheter.

¹⁷¹ Farmerne i området var naturlig nok ikke interessert i at arbeiderne organiserte seg i ICU som krevde både mer jord og høyere lønn til arbeiderne. At farmernes organisasjon var med å arrangere dette møte var derfor ikke så merkelig. Men det er verdt å notere seg at dette som var et stort møte, iflg. oppslag i regionavisen Zululand Times, fant sted i det område hvor Lamulas aktiviteter hadde skadet NMS mest. Interessant er det også å notere seg at George Higgs, en av de rikeste farmerne i Zululand, var gift med en norsk kvinne og hadde i sin ungdom arbeidet for den norske forretningsmannen T.M. Lofthus i Empangeni. Rodseth 1984:16.

¹⁷² Sitat fra artikkel i Zululand Times 1.sept 1927 i la Hausse 1992:182.

¹⁷³ SA boks 75. Dagbok Empangeni 1926-35, T.M.Leisegang 27.august 1927.

¹⁷⁴ la Hausse 1992:178.

damage the work of the Norwegian Mission".¹⁷⁵ Men myndighetene, som verken måtte ta hensyn til lokale farmere eller norske misjonærer, avviste forslaget. Tvert imot var det i deres interesse, og nedfelt i deres nye 'segregasjonspolitikk', at 'natives' skulle få utfolde seg fritt innenfor sitt tildelte område, og at akkurat der skulle ikke de hvites interesser være utslagsgivende.

Men på tross av manglende godkjenning og offentlig motstand, skapte Lamula turbulente tider for NMS. Han fortsatte å spille på misnøyen som afrikanerne følte i forholdet til de hvite ved, ifølge misjonærene, å latterliggjøre og håne dem som "tilber den hvite mand og hans menighet".¹⁷⁶ Lamula ansatte evangelister og ordinerte prester i skarp konkurranse med NMS. Ofte etablerte han seg like i nærheten av NMS' utestasjoner, noe som ikke sjelden førte til konflikter med NMS sine folk på stedet. Han konkurrerte med dem om menighetenes gunst og dro med seg mange, ja ofte hele menigheter. I november 1927 kunne UNNCC vise til åtte prester, 11 menigheter, fem skoler og tett på ett tusen medlemmer.¹⁷⁷ Veksten i Lamulas kirke var størst i perioden 1927-28, som også er den perioden hvor ICU hadde størst aktivitet i regionen. Det var kanskje ikke tilfeldig at Lamulas aktivitet i stor grad var konsentrert i områder hvor også NMS hadde sitt arbeid. Her var det folk og menigheter han kjente fra sitt virke i NMS, og som også kjente ham. Disse kunne det være lettere å verve enn helt ukjente.

Den geografiske nærheten mellom de to konkurrentene gjorde utfordringen ekstra tydelig og plagsom for NMS:

Ja, det er ik. moro å ha disse lamulafolk om sig. At de driver Guds verk har jeg ondt for å tro Gud er ikke forvirringens og hatets gud. Vi hevner os ikke på dem. Men gjør de noget ulovlig vil jeg ik. spare dem. At nogen av oss kan synes de gjøre en god gjerning forstår jeg ikke.¹⁷⁸

Dette uttalte Rødseth etter at Lamulas aktiviteter hadde forstyrret arbeidet for NMS i ett helt år etter bruddet. Den bevegelsen som Lamula førte an så en tid ut til å gripe mer og mer om seg, og i enkelte områder utgjorde den en direkte konkurrent til NMS' menighetsarbeid. For Rødseth var konflikten en personlig

¹⁷⁵ CNC til SNA 8.11.1927, sitert i la Hausse 1992:184f.

¹⁷⁶ HA boks 703 legg 8. Brev fra Follesøe til Amdahl 16.5.1927.

¹⁷⁷ la Hausse 1992:187. Ingen av Lamulas skoler var godkjent av staten.

¹⁷⁸ SA boks 15 legg 3. Brev til Follesøe fra Rødseth 29.11.1927.

påkjenning, som han skriver til en kollega mens stridighetene var på sitt verste i 1927: Han "mister tildels søvnen over disse affærer".¹⁷⁹

Misjonærene, og særlig tilsynsmannen, måtte i denne tiden bruke mye av sin tid til å bekjempe Lamula. Både ved stadig å reise rundt i menighetene for å informere om saken sett fra deres side, ved å oppmuntre og informere hverandre i misjonærstaben om situasjonen slik at de kunne sette inn skytset der det trengtes mest, og ved stadige henvendelser til offentlige myndigheter.¹⁸⁰ Lamula beskyldte de norske misjonærene for å ta i bruk urene midler i kampen mot hans kirke:

The Norwegian Missionaries since the Institution of my church, have organised a submarine-like hostility against my church and myself. In other cases it is quite clear that the government has associated itself with the same hostility. I can accurately mention some Norwegian Missionaries who have told the natives of their congregations that the Government will help them to destroy my church and deprive me of my rights, which were granted to me when I was in their service. Rev. Follesoe of Eotimati M.S. declared before Chief Ndhlovu that rather than to allow my church at that place he would prefer to cause a fighting between the people living there ... It is surely a very big mistake if the Norwegians mislead the Government to believe that they have any Christians at Mapopoma. They have now not a single one ...¹⁸¹

Lamulas følelse av å ha havnet i en 'ubåtkrig' har til en viss grad rot i virkeligheten. Misjonærene tok i bruk alle de midlene de rådde over i kampen mot sin utro tjener. Først og fremst, og kanskje mest vellykket, var deres bruk at det nettverk som de som hvite hadde innenfor den offentlig administrasjonen i regionen KwaZulu/Natal. Selv om misjonærene var norske, og som sådan mer utlendinger enn de britiske misjonærene i Sør-Afrika, var administrasjonen av afrikanerne i overraskende stor grad også preget av norske aktører. Ikke så få misjonærsønner gjorde seg en karriere her, navn som Braatvedt og Rødseth var gode navn både i administrasjonen og i misjonen. I tillegg var magistrater og andre ledende innenfor det hvite samfunnet ofte gode venner og naboer av misjonærene.¹⁸² Og misjonærene brukte sine bekjente og slektninger i den grad det lot seg gjøre, og oppsøkte personlig myndighetene for å legge sin sak fram

¹⁷⁹ SA boks 15 legg 2. Brev fra Rødseth til O.Aadnesgaard 17.3.1927.

¹⁸⁰ Tilsynsmannens korrespondansebok for 1927 inneholder mange brev angående Lamula-saken. Det er både brev til andre misjonærer i NMS og utenfor NMS, samt til offisielle myndigheter angående Lamula.

¹⁸¹ 1/ESH 3/3/2/2 Sub file: "Application by Rev. Lamula for a Church & School Site at Emaonmayo" : Brev fra Lamula til magistraten på Eshowe 19.6.1928.

¹⁸² Se kapittel 4.

for dem. Follesøe tok opp saken direkte med Magistraten i sitt distrikt for å få ham fra å gi Lamula tomt til kirke og skolehus i nærheten av NMS sine felter. Magistraten var nølende i å love noe, men "han vilde være glad, sa han, om han kunde faa sat en stopper for dem alle, men saalænge regjeringen ikke gjorde mer var det haapløst".¹⁸³

Follesøe framholder for magistraten hvilken god innflytelse misjonærenes arbeid hadde hatt på 'de indfødte', men truet med at "det vilde bli vanskeligere herefter, om de tillot sektene at komme ind, og at det kanskje vilde resultere i at vi maatte trekke os tilbake". Follesøes brev viser at han var klar over at kolonisamfunnet nøt godt av den "siviliseringseffekt" misjonærenes arbeid hadde på afrikanere. Uten misjonærenes kontroll ville utdannede og uavhengige svarte være en større trussel for myndighetene. Magistraten mente at det eneste som ville hjelpe var om tilsynsmannen gikk med klage til Mr. Wheelwright (Native Commissioner i Natal), eller helst om en luthersk tilsynsmann i Transvaal eller Kap gikk til general Herzog direkte: "Det alene, mente han vilde resultere i en bestemt holdning fra regjeringens side".¹⁸⁴ Som vist ovenfor, fikk misjonærene sympati hos Wheelwright, men i likhet med Rødseth mente tydeligvis de lokale aktørene at de sentrale myndighetene var 'merkelig tålmodige' i behandlingen av Lamula.¹⁸⁵

Men allerede i 1929 hadde situasjonen roet seg noe, og den tidligere engstelsen ovenfor Lamula var avløst av sarkasme:

Fra sakfører Horwitz i Jo'burg har jeg faatt underretning, at han er ansatt som "General Organizing Secretary of the United Native National Church under General Power of Attorney with full powers to take legal action" og at hvis N.M.S. ikke ophøerer oieblikkelig med aa hindre paa enhver maate kirkens laere og fremskridt vil saken oieblikkelig bli bragt for retten. (Jeg ser dere skjjelver).¹⁸⁶

Fra flere distrikter rapporteres det om de beste forhold mellom misjonærene og menigheten, som her fra Imfuleområdet :

Der har ved alle møter hersket ro og opmerksomhet. Ikke en mislyd har været aa høre. Nogen misnøye med misjonæren eller med hvite folk i det hele merkes der intet til.

¹⁸³ SA boks 15 legg 3. Brev fra Follesøe til Rødseth 25.11.1927.

¹⁸⁴ Ibid.

¹⁸⁵ SA boks 17 legg 2. Brev fra Rødseth til Amdahl 6.10.1927.

¹⁸⁶ SA boks 121 legg 1. Brev fra Rødseth til medarbeiderne 29.1.1929.

Tvertimot har de ved flere leiligheter i hjertelige ord git uttrykk for sin taknemmelighet mot misjonen for den store hjelp den gir dem.¹⁸⁷

Utover på 30-tallet kan rapportene fra tilsynsmannens visitasjonsreiser fortelle om roligere tider med nedgang i Lamulas aktivitet og konsolidering av NMS' posisjon i menighetene:

Kangelani 1932: Lamulas folk er nu stilferdige og har opgitt aa holde skole. En del av deres barn kommer til oss.¹⁸⁸

Durban 1932: Kommunisternes møter blev forbudt. ICU holder ingen møter og øver ingen tiltrækning lenger. De strides innbyrdes. Lamula har nu flyttet fra byen og ut paa landet nede ved Manzimtoti. Dette vil bety mindre konkurranse fra hans side. I det hele er der mindre motstand og roligere forholde nu enn før nogle aar tilbage.¹⁸⁹

Likevel er Lamula og hans folk tilstede som en vedvarende trussel mot NMS. I områder hvor Lamula hadde ført en mer aktiv vervekampanje, var NMS ennå i 1935 i en utfordret posisjon, som det fortelles her fra Nsungwini i nærheten av Eotimati:

Nsungwini: Evangelistens nærmeste nabo tilhører Lamula, på den andre siden en zionist som naa er pinseven. Om søndagene holder vaare to nærmeste naboer møter samtidig med vaare folk. Har vi da en daarlig utrustet evangelist er det ikke saa underlig om nogen gaar fra oss til dese brautende folk med tegn og undergjerninger.¹⁹⁰

Men også i disse strøkene ser det ut til at tiden virket i NMS sin favør:

Itala: Flere av Lamulas folk angrer visstnok paa, at de er gaatt fra oss. Enkelte kommer til vaare gudstjenester. men det faller haardt aa komme helt tilbake. Lamulas prest her, Mtembu, hører til dem som har valgt Mkize til leder istedetfor Lamula. Her er mange andre samfunn ...¹⁹¹

Når trusselen fra Lamula og andre uavhengige kirkesamfunn etter hvert avtok i misjonærenes øyne, kan det komme av at myndighetene som følge av en nærmest eksplosiv vekst i uavhengige kirker fra 1931, stadig strammet inn mulighetene for å få offentlig godkjenning for nye kirkesamfunn. Antallet uavhengige samfunn økte fra 77 i 1918 til 320 i 1932, men bare de færreste av

¹⁸⁷ SA boks 98 legg 4. Visitasjonsberetning 1929, fra et møte med magistraten Gebers på Nongoma.

¹⁸⁸ SA boks 98 legg 7. Visitasjonsberetning Kangelani 1932.

¹⁸⁹ Ibid. Visitasjonsberetning Durban 1932.

¹⁹⁰ SA boks 98 legg 10. Visitasjonsberetning Eotimati 1935.

¹⁹¹ Ibid.

disse var godkjent av myndighetene.¹⁹² I 1933 ble Lamula for alvor rammet av tilstrammingene ved at myndighetene rev ned ulovlig oppførte skoler og kirkebygg. I Mapumulo hvor Lamulas kirke hadde 2000 medlemmer, ble alle bygningene ødelagt av politiet. Ytterligere ufarliggjort ble Lamula etter at UNNCC opplevde indre stridigheter. Det kom til splittelse mellom Lamula og en av hans prester, eks-lutheraneren Rev. J.Mkize overtok Lamulas rolle i UNNCC.¹⁹³ Fra da av var Lamulas liv et kamp om overlevelse. Med kun et fragment av medlemsmassen fra UNNCC tilbake i Lamulas gren av kirken (Bantu National Church of Christ), uten faste inntekter, og med en nedbrutt helse oppnådde han aldri offentlig godkjenning for sin religiøse virksomhet, men fortsatte likevel å kjempe fram til sin død i 1948.¹⁹⁴

På tross av dette levde Lamulasaken i de norske misjonærenes bevissthet som "et varsko" om at de alltid måtte ta visse hensyn til afrikanerne de arbeidet blant. Så sent som i 1945 førte Lamulasaken til at afrikanske prester ble behandlet med forsiktighet i konfliktsituasjoner: "Selv om jeg naturligvis kunde ha tvunget ham til [å ta ferie mens en uoppklart sak blir avklart] saa følte jeg at det ikke vilde være klokt. Det kunde legge grunnen til en ny Lamula-affaere".¹⁹⁵

6.6 Utfordringer fra Lamula

Vi skal i denne delen se nærmere på hvordan "Lamulasaken" berørte den norske misjonen og de norske misjonærene på flere plan. På den ene siden var det de akutte problemene, trusselen mot menighetene og enkelte misjonærer personlig som de måtte ta seg av der og da. På den andre siden innebar Lamulasaken en mer fundamental kritikk som truet misjonærenes *raison d'être* og skapte problemer som var for komplekse til å løses ved enkle handlinger og vedtak i en misjonærkonferanse. Lamulas kritikk fikk en uttrykksform som gjorde den ekstra vanskelig fordi den gikk direkte inn i misjonærenes selvfortolkning og truet deres dominans innenfor misjonsfeltet. Kritikken truet

¹⁹² Om myndighetenes varierende politikk overfor uavhengige kirkesamfunn se Sundkler 1961:73ff. Se også la Hausse 1992:198f.

¹⁹³ la Hausse 1992:202ff. Mkize ble en forgrunnsfigur i nasjonal zulupolitikk, bl.a. var han med i et forsøk på gjenopplive Inkatha på 1950-tallet (la Hausse 1992:205, 266-268).

¹⁹⁴ la Hausse 1992:205f.

¹⁹⁵ SA boks 121 legg 10. Brev fra Føllesøe til "mannlige misjonærer" i NMS, 11.12.1945. Konfidensielt brev merket "mellem brødre".

skillet mellom misjon og politikk, som misjonærene så som nødvendig i balansegangen mellom myndighet og menighet. Selve kristendommen føres av Lamula inn i en bredere samfunnskritikk. Denne typen samfunnskritikk har mye til felles med frigjøringssteologien som ble utviklet av protestantiske og katolske geistlige i Sør-Amerika på 1960/70-tallet, og den delen av frigjøringssteologien som ble kalt Black Theology.

6.6.1 Frafall og brudd: Organisasjonen trues

For NMS var det store frafallet av prester skremmende fordi de dermed mistet sine "beste menn", som hadde kostet misjonen mye både av penger og arbeid. Prestene var de som misjonærene hadde satt sine forhåpninger til i byggingen av en luthersk Zulukirke, og når disse forsvant, ble også mye av fundamentet som kirken skulle stå på borte. Verre var det imidlertid at disse prestene tok med seg store deler av menighetene. Både misjonærene og hovedstyret i Stavanger så med økende fortvilelse at deler av menighetene fulgte sin nye ledere inn i andre kirkesamfunn. Og det var mange som konkurrerte på det religiøse markedet i Zululand. I 1926 er det følgende 'sekter' i nærområdet til én enkelt misjonsstasjon i Zululand: Simbe, Zulu Congregational Church, Church of God Saints of Christ, African Congregational Church, Zion Apostolic Church, Apostolic Faith Mission, African Methodist Episkopal Church.¹⁹⁶ Disse konkurrerte med den norske misjonen om de ca. 16000 sjelene i området, og var til stor bekymring for den sørafrikanske administrasjonen. En splittelse av menigheten skjedde i Lamulasaken, men det hadde også skjedd tidligere da Seme brøt med NMS. Om lag et dusin av menighetsleddene fulgte Seme ut av NMS, og disse fortsatte sin aktivitet i og omkring NMS' område. Bare noen få av barna var igjen i NMS' skole i området etter Semes fratreden.¹⁹⁷ At barna forlot skolene fikk store følger for misjonen, ettersom de risikerte å miste den statlige støtten til lærerlønninger dersom elevtallet ble for lite.

Et annet problem som gjerne oppsto i forbindelse med slike brudd, var at utbryterne fortsatte å bruke misjonens hus til sine nye menigheter, eller at de endog krevde eiendomsretten til hus og tomter som misjonen hadde bygget. I

¹⁹⁶ Brev fra H. Braatvedt (sønn av den gamle misjonæren Nils Braatvedt) til NMS' konferanse: Bilag I a, i konf.ref 1926.

¹⁹⁷ SA boks 53-57. Dagbok Ekombe 1920-33. 13.4.1925.

Semes tilfelle vurderte misjonen å politianmelde ham for tyveri ettersom han etter oppsigelsen fortsatte å pløye jorda som NMS' prest hadde på stedet.¹⁹⁸

Petrus Lamulas halvbror, Philemon Lamula som var evangelist på Mngqayyi under Empangeni misjonsstasjon, fulgte i sin brors fotspor og skapte problemer for misjonen. Han sørget for at NMS ble trukket for retten, helt til høyesterett, i en sak om eiendomsrett til hus og eiendom oppført av NMS.¹⁹⁹ Philemon hadde i begynnelsen av 1927 oppholdt seg i Durban og misjonærene mente han der hadde fått ideer fra Petrus:

Vi får nu spektakel igjen antagelig. Vi bygde et stort og pent hus nær Empangeni hvor Petrus Lamulas bror er evangelist. Opæst av disse nekter menigheten å bruke huset. Det har stått tomt nu i ½ år. De forlanger skjøte på huset. Det har jeg ingen rett til å gi dem. Det lar seg heller ik gjøre da det er ulovlig. I et halvt år har Leisegang med stort tålmod diskutert med dem. Har vi feilet er det ved for stort tolmød. Vi burde kanskje ha handlet før. Nu forflytter vi ham til hans hjemsted. Antagelig vil han ik gå. Hvad vi da skal gjøre vet jeg ennu ik. Han driver stort gårdsbruk, eier vogne og huse og vil nu bygge mere. Alt dette har jeg nu nedlagt forbud mot. Hans bror, presten driver propaganda for å stanse kvegbadene – en stor velsignelse for landet. Undres om han er gal. Myndighetene er merkelig tålmodige.²⁰⁰

Philemon Lamula argumenterte mot misjonærene med lærdom fra misjonsstasjonene: Misjonærene hadde gjentatte ganger oppfordret menighetene til å bygge skoler og kirker av egne midler. Nå hadde menigheten gjort dette og ville derfor også ha skjøte på huset. Menigheten hadde ikke til hensikt å forlate misjonskirken, men huset skulle på deres hender.²⁰¹ Misjonærene så imidlertid Philemon Lamulas utspill som et ledd i en løsrivelsesprosess på linje med broren Petrus' brudd, og som et forsøk på å sko seg på misjonens og menighetens bekostning:

Hans plan synes klar. Først faa skjøtet skolehuset til sit navn. Det har han jo uttalt med rene ord. Saa bygger han selv hus, og saa skiller de lag med oss, og han sitter der som gaardbruker og lærer, lever av jordbruk og de penge og det arbeide han kan presse ut av de kristne og deres barn.²⁰²

¹⁹⁸ Ibid. Dagbok Ekombe 1920-33. 10 og 11.6.1925.

¹⁹⁹ SA boks 121 legg 1. "Cirkulære nr.5" , 8.3.1930 Rødseth: "Atter igjen Lamulasaken. Jeg trodde vi var ferdig med den, men Lamula har appellert til hoiesterett. Saa faar vi vente og se om han blir heldigere der".

²⁰⁰ SA boks 17 legg 2. Brev fra Rødseth til Amdahl, 6.10.1927.

²⁰¹ SA boks 98 legg 2. Visitasjonsberetning Empangeni (utestasjonen Mngqayyi) 1927.

²⁰² Ibid.

En annen sak var at misjonærene ikke hadde lov til å overføre eiendom til afrikanere. Grunnen var gitt misjonen spesifikt til misjonsarbeid og kunne ikke gis bort eller overføres til andre.²⁰³

Slike stridigheter førte til store konflikter ikke bare i form av religiøse splittelser, men også ufred og frykt blant folket i lokalmenigheten. Misjonærene hevdet at folk ikke torde opponere mot utbryterne av frykt for represalier:

Ingen ellers turde gi lyd fra sig. Før vi gikk inn fikk jeg den siste mann, som vilde inn, bort til mig, han vilde først ikke sige noget, men uttalte sig snart, at evangelisten bør flyttes bort. Paa min opfordring om aa uttale sig inne, svarte han, at det turde han ikke, for da vilde de drepe ham ... Utenfor kunde man høre folk knurre over dette krangleri.²⁰⁴

Fra Kangelani fortelles det at konflikten mellom NMS og Lamula hadde ført til hatefulle forhold mellom de som holdt seg til misjonærene og de som valgte å forlate menighetene.²⁰⁵ I enkelte tilfeller kom det til rene slåsskamper. Folk tok med seg kjepper og *knobkerries* (et 'tradisjonelt' zulu slagvåpen) inn i kirken, og trusler og forbannelser ble fremmet av menn i prestekjoler.²⁰⁶

Det var menighetene på Kangelani misjonsstasjon og områdene omkring som ser ut til å ha blitt mest berørt av Lamulasaken og uroen i Durban, sannsynligvis på grunn av at Philemon Lamula arbeidet i dette distriktet. Men også andre områder ble i misjonærenes øyne påvirket av konflikten. Rødseth beklager i april 1927 oppførselen til menigheten på Eotimati, i nærheten av Umpumulo i Natal: "Det er trist å høre at de snille Eotimatifolk har forandret sig slik. Jeg syntes da jeg først kom her ut at snillere folk fantes der ik. Og jeg søkte engang om å komme dit. Det må være påvirkning fra Durban som har gjort dem slik. Håper du må kunne få dem tilbake i nogen grad".²⁰⁷

I tillegg til vanskelighetene frafall og splittelser skapte innad i menighetene, viser kildene at misjonærene også var bekymret for selskapet og kirkens rykte utad: "... at to indfødte prester på to aar til Etioperne fra vort selskap vil bety meget for vor misjon baade utad og inad!".²⁰⁸ Misjonærene hadde en posisjon å forsvare overfor de andre misjonsselskapene i området, og overfor myndighetene. Det var offentlig bekymring over sektdannelsen

²⁰³ Ibid.

²⁰⁴ Ibid.

²⁰⁵ Ibid.

²⁰⁶ SA boks 33 legg 2. Brev til magistraten P.G. Armstrong fra Johannes Nerø på Kangelani 27.8.28. Dette tilfellet referer til en annen utbryterprest, Zakaria Ndhlela.

²⁰⁷ SA boks 15 legg 2. Brev fra Rødseth til Follesøe 24.4.1927.

generelt, og for NMS var det svært uheldig at de ble assosiert med slike. De mange frafall blant prester og evangelister kunne også få negative konsekvenser for det felleslutherske samarbeidet.²⁰⁹ Rev. Astrup i Schreudermisjonen uttrykte bekymring for at splittelsene skulle smitte over på deres arbeidere.²¹⁰

Det er vanskelig å si hvorvidt NMS var mer utsatt for frafall enn andre misjoner. En bemerkning fra Rødseth i 1923 kan tyde på at de tidlig på 1920-tallet hadde hatt lite frafall sammenlignet med andre misjoner: "Og har ikke vi mindst av frafald, som lever næsten helt med og for dem?", sa Rødseth den gang.²¹¹

Vi vet at amerikansk misjon gjennom lang tid hadde levd med splittelser og frafall. Når det gjelder de andre lutherske misjonene, er det gjort få undersøkelser med sikte på å finne ut om frafall. At både Astrup i Schreudermisjonen og Norenienus i den svenske misjonen uttrykker engstelse for at Lamulasaken skal ha smitteeffekt, tyder på at disse ikke hadde opplevd lignende i sin misjon. Noen grunn til at NMS skulle ha vært mer utsatt for frafall enn de andre misjonene, kan jeg ikke umiddelbart se. Ulike lokale forhold kan ha spilt en rolle, som eiendomsforhold til jorda de kristne bodde på. I motsetning til svensk misjon som hadde kjøpt større jordområder hvor de kristne kunne bosette seg rundt sine misjonsstasjoner, var flertallet av de norske misjonsstasjonene på mer usikker eiendomsgrunn. Bare tre av NMS sine stasjoner var slike farmer som kunne tilby de kristne å bo der. Resten var mer prisgitt andre autoriteter, idet de lå i eller ved reservater, og de kristne som levde der var mer infiltrert i det ikke-kristne samfunnet. Misjonens relasjon til de omliggende lokale zuluautoritetene, d.v.s. høvdinger og andre i det tradisjonelle

²⁰⁸ SA boks 14 legg 6. Brev fra Follesøe til Rødseth, 6.9.1926.

²⁰⁹ SA boks 15 legg 3. Brev fra Norenienus (i den felleslutherske samarbeidskomiteen) til Rødseth, 2.12.1927.

²¹⁰ SA boks 15 legg 1. Brev fra Astrup til Rødseth 28.10.1926.

²¹¹ Rødseth i konf.ref 1923:76. Det eneste kjente tilfellet før Lamulasaken er et skisma som skjedde i Berlinermisjonen i 1890, blant Pedifolket i Transvaal. Men der var det den tyske misjonæren Johannes Winter, som brøt ut og dannet en egen kirke, Bapedi Lutheran Church, sammen med en afrikansk prest. Winter brøt med Berlinermisjonen fordi han ville være "en afrikaner for afrikanerne", og hans kirke tillot mange skikker og tradisjoner som var forbudt i Berlinermisjonen. Det fortelles at Winter inngikk et polygamt ekteskap med en afrikansk kvinne (Scriba og Lislerud 1997:188-189). Denne saken gjorde at Berlinermisjonen lenge var forsiktig med å ordinere afrikanske prester.

samfunnet spilte der en større betydning. Misjonærenes personlighet kan også ha spilt en rolle i å skape et godt eller dårlig forhold til menighetene. Imidlertid kan de andre misjonenes bekymring omkring Lamulasaken skyldes at Lamula var en spesiell person, som gjennom sin offentlige kritikk uttrykte en annen og mer truende motstand enn det noen av de lutherske misjonene hadde erfart tidligere. Også innenfor NMS var Lamula og Lamulasaken spesiell – både når det gjelder Lamulas direkte utspill og de omfattende følgene de fikk for norsk misjon i regionen.

I tillegg til at NMS fikk føle presset fra andre misjoner, risikerte de også at Lamulasaken skapte et negativt bilde av NMS utenfor misjonskretser. Lamulasaken kunne gi vann på mølla til de hvite settlerne som kritiserte misjonærene for at de lærte afrikanerne å bli høye på pæra og å uttrykke antihvite holdninger. Denne kritikken hadde vært svært hørbar etter Bambatha-opprøret, da også myndighetene ga uttrykk for denne oppfatningen (se kapittel 2). I *Fram* uttrykkes denne kritikken av flere, både redaksjonelt og i leserinnlegg:

Paa det stannpunkt missionen nu staar, kan den klassificiers sammen med politiske dilletanter og kommunistiske opviglere, og der er en utbredt misnøie med den indflytelse dogmatisk lærdom har paa den sortes mentalitet, hvis følger gaar utover samfunnet.²¹²

Misjonærene var åpenbart presset som følge av Lamulas uttalelser og aktiviteter, både fra myndigheter, hvite naboer og fra andre misjonsselskaper.

6.6.2 Politikk og misjon

Men selv om disse rent praktiske vanskelighetene førte til problemer for misjonærene, så var det andre sider av Lamulas kritikk som fikk den grundigste behandlingen innad i organisasjonen NMS. Lamula hadde i sin virksomhet blandet sammen politikk og religion på en måte som var ny og utfordrende for de norske misjonærene i Sør-Afrika. I norske misjonssirkler hadde man tidlig vært opptatt av misjonærenes balansegang mellom spredning av kristendommen og den virkning det ville ha på samfunnssystemet de

²¹² *Fram* nr.147 mai 1926. Innlegg undertegnet F. Olsen. Slike innlegg var det mange av, se for eksempel årgangene 1925 og 1926. Jeg kan imidlertid ikke se at Lamulasaken er direkte kommentert i *Fram*.

kom til.²¹³ Diskusjonene hadde imidlertid dreid seg om misjonærens rolle – ikke om de lokale kristnes posisjon. Og for misjonærene var instruksene entydige; politikk og åndelige sysler gikk ikke sammen. De hadde uttrykkelig ordre om ikke å blande seg inn i "hedenske stammers forhandlinger og krige" som det het i instruksene fra 1876. I revidert versjon fra 1929 ble denne paragrafen endret til en generell instruks om at misjonæren måtte avholde seg fra "al indblanding i vedkommende lands politikk og andre stridigheter".²¹⁴

Under de gamle zulukongenes tid hadde riktignok både Schreuder og misjonsselskapets styre i Stavanger funnet det formålstjenlig å engasjere seg i kriger og konflikter både mellom zulufraksjoner og mellom zuluene og kolonistyrer.²¹⁵ Men det ser ut til at denne begrensningen ble tatt mer alvorlig etter at hvite "siviliserte" myndigheter tok over politikken i misjonens nærhet. Det ble viktigere å holde seg utenfor politikken også fordi situasjonen i Sør-Afrika som britisk koloni involverte internasjonal politikk. At den norske misjonen i Sør-Afrika var en del av internasjonal politikk, kom fram ved jordfordelingen i Zululand etter den britiske okkupasjonen. Den gangen engasjerte det norske kirkedepartementet og utenriksdepartementet ved Fr. Nansen seg, for at misjonsselskapet skulle få beholde retten til den jorda de hadde hatt under zulukongene.²¹⁶ En kritikk av engelsk kolonipolitikk kunne antagonisere regjeringene i Pretoria og London både til Norge og norsk misjon. Hovedstyret i Stavanger advarte derfor misjonærene på det sterkeste mot å involvere seg i lokal politikk etter at Lamulasaken satte problemene politikk/misjon på dagsordenen: "At de engelske misjonærer kan gå lenger

²¹³ Om diskusjonen omkring emnet misjon og samfunn se Birkeli 1923. Det er også i dette skjæringspunktet man finner det meste av kritikken mot misjon i senere tid, jfr. diskusjoner både nasjonalt og internasjonalt om misjon og imperialisme.

²¹⁴ HA boks 815 legg 3. "Instruks og regler vedrørende missionærene i Det Norske Missionselskap". (Revidert 1929).

²¹⁵ Om NMS' rolle i og holdninger til den britiske invasjonen, se Hernæs 1978 og Børhaug 1976.

²¹⁶ NAD CNC 715/1913: Brev fra Fr. Nansen til MP Edw. Grey, 18.5.1906. Samme sted: Brev fra Kirkedepartementet i Oslo til den britiske regjeringen 14.2.1907, og brev av 1.mai 1907 fra Egeland til Natalregjeringen. At dette engasjementet ble tatt på alvor av kolonimyndighetene, viser et brev gjengitt i ZLDC Annexure C, 1905 s.174, fra Legal Adviser (Henry C.Koch) til Acting Resident Commissioner (F.Cardew) i 1891, som sier følgende om fordelingen av land til misjoner i området: "The whole matter is an International Question; should be dealt with on a broad basis".

enn våre på dette område i en engelsk koloni, er ganske naturlig. De vil aldri kunne bli mistenkt for å drive politikk imot England".²¹⁷

I et foredrag i Oslo i 1924 framholdt veteranmisjonæren H.K.Leisegang at misjonærene ikke burde

...ta del i det politiske arbeide derute, like saa lite som selskaperne burde gjøre det. Missionarbeidet maa begrense sig til det som er hovedoppgaven og være neutrale og upartiske tilskuere i alt som har med politik at gjøre. Kun paa den maate kan man optræde med myndighet, naar forholdene gjør det nødvendig.... Missionærene vil ofte bli spottet og kritisert fordi de ikke tar del i de indfødtes nationale kamp, men dette faar de heller lide.²¹⁸

Og kritisert for sin manglende omsorg for zuluenes materielle situasjon ble de også. Igjen var Petrus Lamula misjonærenes skarpeste kritiker av det han oppfattet som misjonærenes rungende taushet overfor urettferdighet:

...because they will lose their positions and plots of land like the 'mission reserves'. Pilate was also afraid of losing his job and he said to the Jews, 'crucify Him'. Therefore, what are the white church-ministers saying about our plight? Most of them are not bold enough to comment about this situation. ... you know that I am a member of this white church which is more afraid of the government than God.²¹⁹

For å beskytte sin egen posisjon overfor slik kritikk som den fra Lamula, var det viktig for misjonærene å kunne påberope seg instruksene som sa at det ikke var tillatt for dem å henvende seg til myndighetene i saker som menigheten syntes var viktig. Dette gjaldt særlig jordfordeling og diverse lover som diskriminerte svarte.²²⁰ Det er likevel et åpent spørsmål i hvilken grad misjonærene i praksis kunne holde seg utenfor politikken, når så mange av deres etterkommere innehadde viktige posisjoner innenfor administrasjonen av den svarte befolkningen (se kapittel 4).

²¹⁷ SK 1929:15.

²¹⁸ Referert i *Fram* nr.135, juni 1925.

²¹⁹ Lamula i *Ilanga* 30.4.1926.

²²⁰ I referatene fra kirkemøter og andre fora for svarte i den norske Zulukirken, framkommer det stadige forespørsler fra afrikanerne om at misjonærene må forsøke å bedre deres materielle kår. Se f.eks. konf.ref. 1923:38, hvor kirkemøtet ber NMS henvende seg til regjeringen for å få mer jord til menighetene.

Foredraget av T.M.Leisegang fra 1924 var et av de første tilfellene hvor den afrikanske kristnes posisjon innenfor politikk og samfunn ble drøftet.²²¹ For samtidig med at Leisegang hevdet misjonærenes politiske nøytralitet, framholdt han en annen regel for de afrikanske kristne. For "den enkelte indfødte kristne var det en annen sak. De indfødte fik ha sin politiske opfatning som enhver borger i andre lande," sier Leisegang. Han nevner imidlertid ikke de afrikanske prestene spesielt i sitt foredrag. Disse hadde på 1920-tallet ingen instruks som det misjonærene hadde, noe misjonærene begynte å etterlyse etter som Lamulas politiske engasjement ble tydeligere, som her på konferansen i 1927:

Her er et tilfælde, hvor mangel paa instruks viser at det har gaat galt. For øvrig er Lamula en yderliggaaende fanatiker. Med dette temperament og paavirket av tidens politiske aand har han grepet til politikken. Det kritiske tidspunkt var den gang han blev utnævnt til fomand i Durbans indfødte politiske forening. Dette skulde været forhindret. Nu har vi intet haab om at faa ham tilbage. Paa den anden side forstaar ikke vore arbeidere, hvorfor de ikke skal blande sig i politik. De har mange eksempler fra andre samfund, hvor prester er ledende politikere, og i boernes kirke er hver "prædikant" en politiker.²²²

Strømme mente at "vor missions stilling er i fare, hvis vore prester 'driver politik'", uten at han begrunnet dette nærmere.²²³ I 1924 var det utarbeidet et framlegg til instruks for "indfødte prester i N.M.S.tjeneste" av Sivert Dahle.²²⁴ I forslaget, som var en tilpasning av den gjeldende misjonærinstruksen, het det: "De indfødte prester maa avholde sig fra at indblende sig i hedenske stammers forhandlinger og vogte sig for at gi anstøt ligeoverfor landets øvrighet, samt idetheletat bestræbe sig for at føre et liv der er deres stand værdig." Forslaget ble ikke vedtatt blant annet på grunn av innvendinger mot den generelle tonen det var holdt i. T.M.Leisegang mente at det burde gå klarere fram at "[e]n indfødt prest bør ... absolut avholde sig fra al indblanding i politik. Han maa heller ikke befatte sig med anden religiøs virksomhet". På grunn av slike og andre kommentarer til Dahles forslag ble det vedtatt å nedsette en komité blant misjonærene, men uten de afrikanske prestene, for å

²²¹ Forholdet mellom politikk og religion hadde tidligere vært diskutert blant misjonærene i forbindelse med Bambathaopprøret i 1906. Dette var imidlertid som en avgrenset respons på akutte hendelser heller enn en drøfting av posisjonen til afrikanske kristne innenfor et hvitt politisk system.

²²² Konf.ref. 1927:4-5 T.M.Leisegang.

²²³ Konf.ref. 1926:26.

²²⁴ Konf.ref. 1924:39.

utarbeide et bedre forslag. Først i 1930 ble en presteinstruks vedtatt, i sammenheng med at hele organisasjonsmodellen for Zulukirken ble revidert. Her heter det i punkt seks:

Presten må passe vel på at ikke private gjøremål hindrer ham i hans gjerning. Særlig må han undgå å komme op i forretninger som trekker ham bort fra hans egentlige gjerning. Heller ikke må han stå som leder for en politisk agitasjon.²²⁵

Det er ikke noe generelt forbud mot politisk engasjement og deltakelse i den nye instruksen; derimot nevnes 'politisk agitasjon'. Hva som ligger i dette begrepet nevnes ikke, men uten tvil ville det ha omfattet Lamulas virksomhet.

Presteinstruks fra 1930 kom etter en lang tids diskusjon om både instruks, forholdet mellom misjon og lokalkirke innad i NMS. Disse diskusjonene hadde til en viss grad vært tema også før Lamula utfordret misjonærene gjennom sin opposisjon. Men det alvor og den bekymring som disse temaene nå vakte både hos misjonærene og hovedstyret i Stavanger, var tydelig koblet til Lamulas virksomhet.

6.6.3 Misjonærene på glid?

Et gjennomgående tema på de fleste konferansene på 1920-tallet hadde vært "zulumenighetenes fremtid". Her ble både politiske, religiøse og økonomiske betingelser for menighetsliv og kirkebygging drøftet. Et annet tema som gikk igjen, var misjonærenes holdning til de svarte prestene, og det er en inngående drøfting av forholdet mellom svart og hvit i Sør-Afrika og i misjonen som finner sted spesielt etter 1926.²²⁶ I flere tilfeller kan det se ut til at misjonærene har blitt ansporet til meningsutvekslinger av saker som Lamula hadde satt på dagsorden. En artikkel i *Ilanga* fra 1923 hvor Lamula argumenterte for likelønn for svarte og hvite lærere er eksempel på slike tema som kommer igjen også i misjonærenes diskusjoner:

A white person earns enough money a month to pay an African for the whole year. If the government is prepared to help Africans with education, they should equalise the salaries of black and white teachers. That would mean that the salaries of black teachers would be increased a little; or the salaries of white teachers would be decreased by a little.²²⁷

Det var trolig en refleksjon av denne artikkelen at Rødseth samme år skrev i NMT og kritiserte de urettferdige lønnsforholdene i Sør-Afrika, noe han selv

²²⁵ Konf.ref. 1930.Sak 2.

²²⁶ En nærmere analyse av disse diskusjonene i kapittel 7.

²²⁷ Lamula i *Ilanga* 16.3.1923, Zulu.

mente ikke hørte hjemme under misjonens interessesfære men mer kom inn under "socialismen".²²⁸

Også på misjonærkonferansene utover på 1920-tallet viser diskusjonene at Lamulas artikler og utspill hadde betydning for diskusjonene som foregikk på konferansene. Misjonærene forsøkte i denne perioden å komme til klarhet i om "det vilde være i strid med misjonærinstruksens forbud mot at misjonærene blander sig inn i politikk, hvis vi på en eller annen måte støtter de innfødte i deres arbeid for å forbedre sine livskår og menneskerettigheter".²²⁹ Tydeligst kom "Lamulaeffekten" til uttrykk i misjonærenes diskusjoner på konferansen i 1929 om politikk og samfunnsengasjement.

Det kan se ut til at misjonærene her tok opp hansken fra Lamula, men uten å nevne ham og hans argumenter. Misjonæren Johan Kjelvei holdt et lengre foredrag for konferansen i 1929 med tittelen "Hvad forstår de indfødte ved politikk?" Han redegjorde her for spørsmålet om hvorvidt afrikanerne mente noe annet med begrepet politikk enn det misjonærene gjorde. Dette gjorde han med utgangspunkt i det førkoloniale zulusamfunnet hvor "folket" hadde hatt stor innflytelse på alle nivå i beslutningsprosessene. Koloniseringen medførte endringer, men mye ble holdt som før, hevdet Kjelvei:

Det gikk godt og vel takket være de kloke og gode statsmenn som England hadde herute, fremfor alle Sir Theophilus Shepstone. Men så litt efter litt inntreder det en forandring i de innfødtes sinn. De begynner å tenke og tvile og bli urolige. Flere ting har virket med til å fremkalle en evolusjon i de innfødtes sjel: Opholdet i byene hvor de kom i berøring med europeisk sivilisasjon, opplysning, men fremforalt kristendommen, hvorfor også misjonærene er blitt beskyldt for at de gjør de innfødte revolusjonære. Men det er vel egentlig umulig at det skulde gå annerledes. Kristendom vil skape misnøye og hunger og tørst, også trang til hos de kristne – å fremme sin næring og bedre sine kår. Så det er klart at eftersom de innfødte går frem i sivilisasjon og kristendom, så vil utålsomhet vokse mot undertrykkelse og utnyttelse. Og de vil få trang til å ta fatt og rette det som vrangt er og reise det som veltet er og arbeide retten frem.²³⁰

Den politiske interessen sees altså her som en naturlig, og positiv, følge av kristendommen. I misjonærens øyne ville kristendommens iboende kraft endre folket innenfra, og dermed endre folkenes krav til det samfunn de levde i.

Den særegne betydningen politikk hadde for afrikanerne, fant Kjelvei først og fremst ved den nære knyttingen mellom politikk og religion innenfor den

²²⁸ NMT 19/1924. Rødseth fra Oscarsberg i 1923.

²²⁹ Konf.ref. 1929 (ordinær):101.

²³⁰ Ibid s. 96-101.

tidlige uavhengige kirkedannelse: "De blandet sig da også inn i politikk med en gang, og blev mer en politisk bevegelse enn en religiøs". Kjelvei nevner deretter fire politiske organisasjoner/bevegelser som har størst appell blant afrikanere. Den første er ANC, som han betegner som "... radikal, næsten kommunistisk". Så er det "Bolsjevikerne" som har sitt opphav i den hvite arbeiderklassen som påvirket de svarte arbeiderne i byene. ICU, som noen få år tidligere hadde vært selve skremmebildet for misjonærene, da Lamula sto fram som ICU-aktivist (se ovenfor), ble presentert på en overraskende måte av Kjelvei. Han gir et helt annet bilde av ICU enn Rødseth hadde da han kalte Lamula "kommunist og streikeagitator":

Denne bevegelse kan neppe kalles kommunisme, heller ikke kan det sies at de arbeider for opstand mot de hvite, skjønt de kan være voldsomme nok i sine uttalelser. De innfødtes venner blant de hvite har ikke noget imot at de slutter sig sammen i arbeiderforeninger for derved å bedre sine kår. Men ulykken er at de tar så voldsomt i vei.²³¹

Det er bemerkelsesverdig at i diskusjonen etter Kjelveis innlegg, foreslo en av misjonærene at en av dem burde kunne melde seg inn i ICU. Begrunnelse for dette radikale forslaget, radikalt i forhold til diskusjonene om Lamula, var at dersom afrikanernes materielle kår ble bedret ville også bidraget til Zulukirken øke og selvstendigjøringen forseres, noe som var i misjonens interesse. Dessuten ventet de kristne at misjonærene skulle gjøre noe for "å hjelpe dem i deres kamp for å fremme deres livsinteresser".²³² Det blir ikke nevnt i misjonærenes diskusjoner at nettopp dette hadde vært kravet fra Lamula, et krav som også hadde blitt reist fra flere lekfolk i menighetene.²³³ Det ble ikke gjort noe vedtak i denne saken, men en komité ble nedsatt for videre drøfting i 1930. Her ble det vedtatt å be hovedstyret om tillatelse til at enkelte misjonærer "stilte sig praktisk hjelpsomme til de kristne i spørsmål om innsamling av fonds til landkjøp". Det ble også bedt om at misjonene fikk tillatelse til å stille som "forvalter av fonds som måtte bli å opdrive til kjøp av land for innfødte, dog uten ansvar for noget tap".²³⁴ Heller ikke i denne diskusjonen nevnes Lamula eller hans selvhjelpsforening, men det som misjonærene her diskuterer, fond til innkjøp av land, har klare likhetstrekk med Lamulas planer som beskrives ovenfor i dette kapitlet.

²³¹ Ibid s. 99.

²³² Ibid s.101.

²³³ Se kapittel 5.

²³⁴ Konf.ref.1930:51-53.

Det at misjonærene viste interesse for de afrikanske kristnes ve og vel var i og for seg ikke noe sensasjonelt nytt. I begynnelsen av den bølgen av svart protest som 1920-tallet var så sterkt preget av, var nok flere av misjonærene usikker på hvilken stilling de skulle innta til denne organiserte protestbevegelsen. I 1912 hadde misjonæren på Eshowe tillatt at et NNC-initiert møte ble avholdt på misjonsstasjonen. Ja, misjonæren tok endog del i møtet og sto for traktementet.²³⁵ Det viser at misjonærene var usikre på NNC's funksjon og innholdet i deres politiske budskap. Etter hvert som NNC trådte tydeligere fram som en politisk organisasjon, ble misjonærene forsiktigere, og det finnes ingen flere kilder som tyder på at de deltok i slike møter etter dette. Og etter at Lamula tok over som leder i Durban-avdelingen i 1924 finnes ingen positive reaksjoner på NNC. Imidlertid besøkte en misjonær et ICU-møte i 1927, og fikk sine verste antagelser bekreftet: Misjonæren følte seg absolutt ikke velkommen, han følte seg angrepet og mente de stridige afrikanerne trengte motvekt.²³⁶

Det er derfor noe definitivt nytt når en av deltakerne på misjonærkonferansen i 1929, bare to år etter dette besøket, foreslo at en misjonær skulle bli medlem i ICU. Det kan være misjonærene som helt har endret seg og sitt syn på ICU, men det er også et faktum at ICU nettopp i denne perioden utviklet seg i en mer moderat retning enn den de hadde vært inne på bare noen få år tidligere. Som det framgår av Kjelveis foredrag i 1929, var det nå ANC som hadde overtatt rollen som den mest radikale av de afrikanske politiske organisasjonene.

Forslaget om å engasjere seg direkte i ICU ble sendt fra misjonærkonferansen til hovedstyret i Stavanger for godkjenning. På denne tiden var generalsekretær Amdahl på reise til misjonsfeltene, så svarskrivelsen var undertegnet formannen, forretningsfører Chr. Gilje, og Amdahls vikar i hovedstyret, F. Bjertnes. Og hovedstyret rådet misjonærene til besinnelse:

Vi er her inne på et meget farlig gebet, og det kunde få den mest skjebnesvangre betydning for vår misjon, om dens misjonærer fikk ord på sig for å lede de innfødte til opposisjon mot det bestående styre, selv om måten det blev gjort på var aldri så moderat og til like velment. At en misjonær skulde melde sig inn i et slikt samfund, må vi derfor på det bestemteste advare imot. At vi derimot helt uoffisielt og med tilbørlig omtanke og forsiktighet utnytter

²³⁵ Se la Hausse 1992:52.

²³⁶ SA boks 15. legg 3. Brev til Rødseth fra T.M. Leisegang, 31.8.27.

givne anledninger innen vårt misjonsarbeids grenser til å rettlede våre innfødte i social og økonomisk henseende, er noget annet.²³⁷

Forslaget om å melde seg inn i ICU ble ikke fulgt opp av senere misjonærkonferanser. Det er heller ingen ting som tyder på at misjonen etter dette gjorde større anstrengelser for å hjelpe afrikanerne med å kjøpe jord eller på andre måter å lette situasjonen for svarte i et hvitttdominert Sør-Afrika. Det ser ut til at de fortsatte å 'toe sine hender' som Lamula hadde anklaget dem for: "... they say they are not concerned, it is the other white people who are doing this" (se ovenfor).

Og Lamula har stort sett rett når han påpeker misjonærenes taushet overfor myndighetene. Bare én direkte henvendelse til myndighetene fra misjonærene finnes i kildene, og den refererer til 'Native Administration Bills' som ble lov i 1927.²³⁸ Protesten er holdt i forsiktige ordelag, og ble sendt til hovedstyret i Stavanger for godkjenning før avsendelse:

The Norwegian Missionary Society ... begs to express that as a Missionary body we are on the principle averse to mixing into any kind of politics. However, considering that the native question at present hardly can be termed a political one, but has taken on the nature of a social question, we have felt it our solemn duty as missionaries to the natives of this country to take upon ourselves to express an opinion on the most fundamental principles embodied in the proposed 4 native Bills now before Parliament. In the first place we wish to express our sincere satisfaction because this question is now being tackled in earnest, and a good solution is being sought of this most difficult and unique problems. At the same time we feel that principles laid down in the proposed Bills do not take sufficient consideration of the rights of the natives as a quickly progressing race and integral part of our social state. We feel that only the Spirit of God freely admitted into the counsels of men can guide to the right solution of this vital and epochmaking problem facing the Union of S.Africa. May God endow you and your fellow concillors with this Spirit, we beseech.²³⁹

Diskusjonen omkring dette brevet på konferansen i 1927 viser at dette initiativet kom etter at de fleste andre misjonene allerede hadde sendt lignende

²³⁷ SK 1929:15.

²³⁸ Konferansen kaller lovforslagene "de 4 'Native Bills'". Det kom flere lovforslag fra den nye regjeringen til Herzog i perioden 1925-27, og det kan være vanskelig å avgjøre nøyaktig hvilke fire det dreier seg om. Imidlertid var alle lovforslagene rettet inn mot å holde afrikanerne utenfor parlamentet og tilbake til stammesamfunnet (se ovenfor). En afrikansk politisk leder uttrykte at disse lovene gjorde det klart at uttrykket "development on our own lines" betydde "send the natives back to tribalism". Se Cope 1993:191.

²³⁹ Konf.ref. 1927:50-51. Skrivefeilene i dette sitatet kan skyldes korrekturen i Norge, hvor konferansereferatene ble trykt.

protestskriv. Videre kommer det fram i diskusjonene at misjonærene fryktet reaksjoner fra afrikansk hold dersom de tidde stille: "Om ikke allerede skedd, kan vi naarsomhelst bli spurt direkte av vore sognebarn, hvad vi har gjort for dem i dette stykke".²⁴⁰ Selv om misjonærene ikke hadde forhåpninger om å endre regjeringens lovforslag ville de ved dette skrivet ha tonet flagg overfor reaksjonen, "og det er det som situationen kræver av os".²⁴¹

Vi ser at misjonens reaksjon på afrikanske krav på det materielle området var preget av en viss ambivalens. De argumenterte ut fra en blanding av sosialt engasjement og en mer strategisk tenkning omkring hva som var i misjonens interesse. Ambivalensen kommer tydelig fram i diskusjonene omkring saker som hadde vært Lamulas krav og klager overfor misjonærene. På den ene siden ble Lamula når han reiste disse kravene, blankt avvist. Men deretter tok misjonærene selv opp tråden og diskuterte flere av Lamulas hjertesaker. De mange diskusjonene omkring Lamula og hans anklager viser at det var vanskelige tema også for misjonærene, og at de beveget seg i ukjent og usikkert terreng. Dertil kommer at det heller ikke var full enighet blant misjonærene om hva som var riktig og galt i den vanskelige situasjonen på 1920-tallet.

6.6.4 Interne forskjeller blant misjonærene

Å se misjonærenes manglende press mot myndighetene ensidig som en aksept av de rådende forholdene i Sør-Afrika, blir imidlertid for snevert. For det første var de underlagt strukturer, noen selvpålagte og andre påført av ytre krefter, som vanskeliggjorde et slikt engasjement som Lamula etterlyste. Som 'uitlanders' var NMS spesielt sårbare fordi de ikke hadde en forankring i en kirke i Sør-Afrika, eller i en britisk eller afrikander kultur. I 1902 uttrykte den faste undersekretæren for Native Affairs, S.O. Samuelson, daværende regjeringens holdning til utenlandsk misjon slik:

Too much of our Native Education is in the hands of foreigners and the subjects of other nations, who are loyal to their traditions and proud of their history and antecedents, and who cannot but exercise a seditious influence on the loyalty and affection of our natives ... Missionaries, mission agents and teachers are ever increasingly in our midst and throughout South Africa. I do not think that it is their sole aim to hold up the prestige and interests of

²⁴⁰ Konf.ref. 1927:50.

²⁴¹ Ibid s. 50, T.M. Leisegang.

the British people and government among our natives. They may be passively, but not actively loyal.²⁴²

Selv om dette sitatet er fra en tidligere periode, før unionen, mens britiske settlere kontrollerte Natal og Zululand, viser det en skepsis mot misjonen som også ble ført videre i det nye systemet, særlig av sentrale myndigheter. Å holde seg på god fot med myndighetene var av avgjørende betydning for misjonen både med hensyn til tildeling av tomter, bidrag til skoler og ellers når det gjaldt en generell velvilje fra lokale autoriteter. Som nevnt før, var det også en kultur innad i misjonsmiljøet som gikk på ikke å kritisere myndighetene. Lars Dahle hadde endog sendt ut beskjed til misjonærene om hvor farlig det kunne være å skrive systemkritisk om Sør-Afrika selv på norsk i Norge (se kapittel 2.5). Likevel fantes det også i Norsk Misjonstidende forsiktige bemerkninger som uttrykte misjonærenes uro over utviklingen i forholdet mellom svarte og hvite i Sør-Afrika. Om et av de nye lovforslagene innenfor Native Affairs, skrev Follesøe:

Det nye lovforslag, som fortiden optar alles sind er forslaget til den saakaldte 'Segregation Law'. En lov som gaar ut paa at skille de sorte fra de hvite. ... [D]en vil sikkert bety at mange indfødte vil bli nødt til at forlate gaard og grund, for at flytte ind i det moderne -- Paradis (?)".²⁴³

Også Rødseth retter oppmerksomheten mot urettferdigheten i forholdet mellom svarte og hvite som kan føre til problemer for framtiden i Sør-Afrika:

Her raader en sterk misstemning mellem hvite og sorte, og den vil sikkert engang føre os op i store vanskeligheter. De indfødte taper tilliden til de hvite, og de føler sig undertrykte. Her paagaar en klassekamp mellem sorte og hvite. Den almindelige dagløn for en sort er 1 shilling eller 90 øre. Dog kan de især i byerne faa det dobbelte og kanske firdobbelt. Men hvite arbeidere fik ialfald en tid 4 shilling og mer pr. time. En europeisk lærer har kanske 10 gange saa stor løn som en indfødt osv. At der maa være nogen forskjel er selvsagt. Men er den ikke urimelig stor? Det synes ialfald de sorte, og de forlanger bedre løn og kræver at der aapnes dem adgang til bedre lønnede stillinger. Men nu kommer jeg ind paa socialismen og bort fra min beretning.²⁴⁴

²⁴² S.N.A. 1/4/20 C 78/02, Minute, 23.10.02 sitert i Marks 1970:80. Det er ironisk at nettopp Samuelson skulle målbære et slikt angrep på utenlandske misjonærer, ettersom han selv var sønn av en norsk misjonær.

²⁴³ HA boks 703 legg 4. Brev fra Follesøe til Amdahl, 19.4.1926.

²⁴⁴ NMT 19/1924 Rødseth fra Oscarsberg i 1923. Det er interessant at Rødseth her setter likhetstegn mellom økonomisk rettferdighet og sosialisme, og ikke drøfter det ut ifra en kristen likhetstanke.

En annen ting som gjør bildet av den systemtro misjonær mer nyansert, er de store ulikhetene innad i misjonærflokken når det gjelder holdningene til Lamula. De ulike reaksjonene viser forskjeller mellom misjonærene når det gjaldt både synet på politikk og på den behandlingen Lamula fikk av misjons-selskapet som følge av sitt engasjement. Lamulasaken bidro til å forsterke uenighetene innad i selskapet og forverret situasjonen ytterligere for misjonærene på feltet.

Det var særlig Peder Aage Rødseth og Lars Martin Titlestad som var uenige i denne saken. Noe av grunnen til de sterke motsetningene mellom de to kan bunne i personlige forhold. Også i 1922 hadde disse to vært på hver sin side i en konflikt med Lamula (se ovenfor).

Men det kommer også prinsipielle uoverensstemmelser mellom Titlestad og andre misjonærer til uttrykk i kildene, både vedrørende måten å behandle svarte på og holdningene til den motstand de møter fra ulike nasjonale, politisk-religiøse bevegelser.

L.M. Titlestad var andre generasjons misjonær, født og oppvokst på misjonsmarken. Han hadde selv bidratt med en av neste generasjon misjonærer, sønnen Karl som var legemisjonær. Muligens kan noe av konflikten ligge her, i spørsmålet om autoritet. Det kan være at Titlestad i kraft av familietradisjonen ønsket større innflytelse enn det han hadde, særlig etter at han måtte gå av som tilsynsmann til fordel for Rødseth i 1926. Noe som kan tyde på en maktkamp mellom de to er spørsmålet om plasseringen av misjonærene på konferansen i 1926. Rødseths noe fornærmede kommentar til Titlestad etter at Lamula hadde sendt brev til "Tilsynsmann Titlestad" lenge etter at Rødseth hadde overtatt (se ovenfor) indikerer også et noe spent forhold mellom de to. Men det er også andre enn Rødseth som ser ut til å mislike Titlestads selvframstilling f.eks. i Norsk Misjonstidende. Follesøe klager i et privat brev til Generalsekretær Amdahl:

Siden det er til Dem privat jeg skriver vil jeg tillate mig at si, disse familieskriveriene fra Titlestad og frue i det sidste slet ikke har virket ansporende paa misjonærene i retning av at skrive. Her er kanske andre misjonærers barn, som fortjente mer at bli nævnt i Misjonstidende, f.eks. Braatvedts.(...). Hvordan det virker hjemme at en misjonær skriver i et misjonsblad om sine egne barn, det vet jeg ikke. Men herute latterliggjøres det, ja det virker endog uheldig for vort arbejde. En hvid mand skrev til mig "Ser han Martin T. er ute med familien sin igjen...."²⁴⁵

²⁴⁵ HA boks 703 legg 4. Brev fra Follesøe til Amdahl, 19.4.1926.

Denne kommentaren er basert på personlige oppfatninger og tar ikke opp prinsipiell uenighet om ting innenfor misjonen.

Rødseth var den misjonæren som hadde gått i spissen i Lamulakonflikten, og Titlestad beskyldte ham for å være unødig hard mot Lamula. Han mente at en "kjærlig og omsorgsfuld haand" istedenfor totalt brudd, "kunde ledet han i hans ivrige forsøk paa at hjelpe og reise sit folk ogsaa hvad det helt verdslige angaar".²⁴⁶ Titlestad hadde tatt imot Lamulabrødrene da de kom til misjonen og hadde oppdratt dem som kristne da han var misjonær på Ekombe dit brødrene ble sendt. Han hadde derfor et spesielt nært forhold til disse to. Under behandlingen av Lamulas avskjed i 1926, forsvarte Titlestad som vi har sett, Petrus Lamula. Også Philemon Lamula gikk Titlestad i forbønn for hos Rødseth:

Du bør være forsiktig med å tvinge Filemon Lamula bort fra Mgakase. Det vil bare gjøre galt verre. S. Shwala får sitte i fred på Umbonambi skjøndt konf. havde bestemt, at han skulde flytte. Men mine kjære Lamulagutter tvinges afsted skjønt ogsaa de vilde få fortsætte hvor de var.²⁴⁷

Titlestad hadde oppfostret Lamula, både Petrus og Philemon var "hans sønner som han elsket". Han viste bekymring over måten de svarte ble behandlet og viste stor forståelse og sympati til og med med Lamula og hans radikale utbrudd og sier at "han setter pris på hans nationalfølelse" selv om det hadde ført til mange problemer.²⁴⁸

Rødseth på sin side kritiserer Titlestad overfor andre misjonærer, både i og utenfor NMS, for å drive undergravende virksomhet som kan skade misjonen. Til Norenus i Svenske Kyrkans Mission, skriver Rødseth: "Titlestad synes Lamula gjøre et godt arbeide, så han har sympati der og. Vårt arbeide rives op både her og der".²⁴⁹ Til sine kolleger i NMS, skriver Rødseth stadig og beklager seg over Titlestads holdning i denne saken. Det kan virke som om Rødseth fører en bevisst kampanje mot Titlestad ved å skrive til hver enkelt misjonær om Titlestads 'umulige' handlinger og holdninger. "Kunde jeg tilegne mig Titlestad syn at "Lamula gjør et godt arbeide" slap jeg bekymre mig over hans

²⁴⁶ Konf.ref. 1927.

²⁴⁷ Brev til Rødseth fra Titlestad sitert i brev fra Rødseth til T.M. Leisegang, 28.9.1927, i SA boks 15 legg 3.

²⁴⁸ konf.ref 1927.

²⁴⁹ SA boks 15 legg 3. Brev fra Rødseth til J.E.Norenus, 22.11.1927.

ferd", skriver han til Leisegang.²⁵⁰ I et brev til Kjelvei kommenterer Rødseth et brev fra Titlestad hvor denne klaget på at Lamula ble flyttet fra Durban nettopp som han skulle dit. "Jeg tror", hadde Titlestad skrevet i dette brevet til Rødseth "at vi skulle greiet det godt sammen". "Med en kommunistleder og streikeorganisator?!" skriver Rødseth til Kjelvei. "Vil han (Titlestad) stille sig på Lamulas side eller på vor eller midt imellem og skade vor sak? Håper han ik får medhold hos nogen annen. Det vilde gjøre vor stilling umulig".²⁵¹ Rødseth spør om Leisegang begriper måten Titlestad oppfører seg på: "... er jeg gal?" spør han retorisk, men det han egentlig vil ha sagt er vel at galskapen ligger på Titlestads side.²⁵² Også til Follesøe henvendte Rødseth seg med sin klage både over Titlestad og Lamula: "At nogen av oss kan synes de [Lamulas folk] gjør en god gjerning forstår jeg ikke".²⁵³

Titlestads sønn, misjonær og lege Karl Titlestad kom også i klammeri med de andre misjonærene da han tok sin far i forsvar. Karl Titlestad hevdet at det var vikarierende motiv for å plassere faren, L.M. Titlestad, i Durban under plasseringsspørsmålet i 1926. Han hevdet at misjonærene på konferansen hadde benyttet seg av farens fravær til bestemme at han ble forflyttet fra Eshowe til Durban: "Konferensens majoritet har stemt imot vedkommendes eget ønske og mening, ialfald L.M. Titlestads ... og endog negligert Titlestads betænkeligheter angaaende hans helbred".²⁵⁴ Videre hevdet Karl Titlestad at dette var gjort av uærlige, personlige motiver "som visst i saa meget andet blant os. Og disse motiver i vort arbeide tror jeg er grunden til, eller en grund til, at vi ikke faar mer velsignelse i vor zulumission".²⁵⁵

For denne temmelig skarpe uttalelsen måtte Karl Titlestad be hovedstyret om unnskyldning, og deretter ble det "tilgitt og glemt".²⁵⁶ Men selv om uttalelsen ble tilgitt, står den som en illustrasjon på konflikter innad i misjonærflokken og om til dels store personlige motsetninger mellom misjonærer.

Det er verdt å notere seg at som erstatning for Titlestads protesje Petrus Lamula i Durban blir M.J. Mpanza innsatt. Mpanza var født og oppvokst på Eshowe misjonsstasjon og etter sigende oppdratt av Rødseth der.

²⁵⁰ SA boks 15 legg 2. Brev fra Rødseth til T.M.Leisegang, 25.11.1927.

²⁵¹ SA boks 15 legg 3. Brev fra Rødseth til Kjelvei, 18.3.1927.

²⁵² Ibid. Brev fra Rødseth til T.M.Leisegang, 28.9.1927.

²⁵³ SA boks 15 legg 3. Brev fra Rødseth til Follesøe, 29.11.1927.

²⁵⁴ Konf.ref 1926 Vedlegg til referatet.

²⁵⁵ Ibid.

²⁵⁶ SA boks 15 legg 3. Brev fra Rødseth til L.M.Titlestad, 2.9.1927.

6.6.5 Teologisk utfordring: Lamula foregriper "Black Theology"

Som vi har sett, førte Lamulasaken til problemer både av praktisk og prinsipiell art for misjonærene. Vi har sett problemene som oppsto i forholdet mellom misjonærene og menighetene og hvordan interne motsetninger mellom dem ble skjerpet. Vi har også sett hvordan spørsmålet om politikk og misjon ble aktualisert som følge av Lamulas aktivitet. Hans politiske aktivitet var noe misjonærene ikke kunne sanksjonere hos en prest. De fryktet, med rette, at hans politiske virksomhet skulle blandes med det åndelige arbeidet som prest.

Den siden av en slik sammenblanding av sfærene som misjonærene rent konkret kommenterte, gikk på økonomiske forhold: De mistenkte at Lamula brukte misjonens penger og pass for å reise rundt i Zululand for å agitere for politikk.²⁵⁷ Kort før bruddet mellom Lamula og NMS nektet Rødseth å søke om fornyet jernbanekort for Lamula, idet han minnet ham om at slike kort bare kunne brukes i de tilfellene Rødseth beordret ham ut i "spiritual duties".²⁵⁸ Men allerede i 1923 hadde Lamula hatt problemer med å få passbok fra sine hvite overordnede på grunn av at han brukte den til sine politiske så vel som sine religiøse aktiviteter: "He could not get the passbooks from a white Church minister which proves that a white person thinks he is the God of a black person".²⁵⁹ Til slutt fikk han sin passbok, og da ironisk nok ved hjelp av R.C.A. Samuelson.

Det var imidlertid en side av denne sammenblandingen av sfærene som misjonærene ikke kommenterte i sin kritikk av Lamula. For Lamula var den åndelige og den materielle sfæren uløselig knyttet sammen. Han mente at Gud hadde gitt ham et kall til å arbeide for zuluenes beste, noe som kom til uttrykk i hans artikler hvor han stadig henviste til bibelsitater og til at hans politiske arbeid var et kall fra Gud: "I was doing the work of Him who sent me during the day, because the night is coming, when no-one can work (Joh.9;4-7)",²⁶⁰ sier han om et politisk møte han holdt i Pietermatizburg som ble kritisert av andre. Og han fortsetter:

²⁵⁷ Afrikanere måtte ha pass for å bevege seg rundt om i regionen eller utenfor. Passbøker fikk de ved at hvite søkte for dem. Religiøse ledere fikk et "concession card" fra myndighetene som gjorde det billigere å reise med tog rundt omkring i landet. For afrikanerne var det slik at arbeidsgiveren, d.v.s. misjonsselskapet, måtte søke for dem om slike kort.

²⁵⁸ SA boks 14 legg 6. Brev fra Rødseth til Lamula, 2.9.1926.

²⁵⁹ Lamula i *Ilanga* 18.5.1923. Zulu.

²⁶⁰ Lamula i *Ilanga* 23.6.1922. Zulu.

The organisation for the unification of African people does not discriminate against whites or black. We even like a white person as long as he/she is determined to help our black people. Remember that I am continuing with the help of God and no one has helped me in all the work I have done.... Only with the mercy and power of God.

Denne måten å blande kall og kamp, å se det politiske arbeidet innenfor det samme univers som presterollen slik Lamula gjør, har store likhetstrekk med frigjøringssteologien som først og fremst er kjent gjennom arbeidet til katolske prester i Latin-Amerika fra 1960 og -70-tallet. En gren av frigjøringssteologien var Black Theology, som har sin bakgrunn i bl.a. 1960-tallets borgerrettsbevegelse blant svarte i USA. Black Theology var utviklet for å råde bot med den manglende inkludering av svartes erfaringer innenfor 'mainstream' kristendom. I Sør-Afrika fant Black Theology sin egen form, og hadde støttepillere blant unge prestestudenter også innenfor den Lutherske presteskolen.²⁶¹ Manas Buthelezi, en av Lamulas etterfølgere som prest og senere biskop i den Lutherske kirke i Natal,²⁶² var en av de ledende talsmenn for bevegelsen. Buthelezi uttrykker betydningen av Black Theology på denne måten:

The black man must be enabled through the interpretation and application of the Gospel to realise that blackness, like whiteness, is a good natural face cream from God and not some cosmological curse. Here lies the contribution of Black theology's methodological technique. Black Theology challenges established Christianity to engage in a dialogue with the black people who feel that somehow theology has not taken them into consideration. It cautions the preacher and minister to stop preaching a 'pie in the sky' religion, but instead to come down and toil with the black man spiritually and existentially in the sweat and dust of daily life. As soon as this objective has been realised, the whole world will know us as human beings and not merely study-curiosities to adorn the pages of doctoral dissertations.²⁶³

Som et ekko av Lamulas kritikk hevdet disse teologene at de hvite misjonærene hadde forkynt en form for kristendom som understøttet de rasistiske undertrykkerne. Misjonærene hadde overbevist omvendte afrikanere om at

²⁶¹ Om Black Theology i Sør-Afrika uttrykt ved de som var 'innenfor' på 1970-tallet, se Moore, Basil (ed.): *The Challenge of Black Theology in South Africa*. Atlanta 1974. For en sammenligning av Black Theology i Sør-Afrika med den i USA se Fredrickson, 1995:304-306. Se også de Gruchy, John W.: *The Church Struggle in South Africa* (1979)1986, særlig kapittel 4, "Black Renaissance, Protest, and Challenge".

²⁶² Buthelezi var biskop i den sammenslåtte lutherske kirken "Evangelical Lutheran Church of South Africa" (ELCSA) som ble dannet i 1975. I mange år var han formann i South African Council of Churches (SACC) som ikke minst gjennom sin generalsekretær Biskop Tutu fikk stor betydning for frigjøringskampen i Sør-Afrika.

²⁶³ Manas Buthelezi: "An African theology or a black theology" i Moore 1974.

deres egne kulturelle tradisjoner var verdiløse og at motstand mot de hvite var synd. De nye kritikerne så dette som feil ved misjonærenes og ikke ved kristendommen per se. Det gjorde også Lamula da han i sin nye kirkekonstitusjon framholdt at svarte kristne møtte vanskeligheter og stengsler innenfor misjonskirken, på grunn av "...the ignorance of certain European Ministers to gauge the Native traditions and ambitions...".²⁶⁴ Når biskop Manas Buthelezi i 1973 hevdet: "It is now time to evangelize and humanize the white man", trår han i Lamulas fotspor.²⁶⁵ Også Lamula vendte det kristne budskapet mot misjonærene, flere tiår før Buthelezi: "if people read [the Lord's book] correctly they will see differently in years to come ... [i]t is surprising that a race as well educated as the whites is the one that oversteps the limits of the Bible".²⁶⁶ På mange måter kan derfor Lamula sees som en forløper for Black Theology på 1960 og 70-tallet. Hans kritikk var basert på den sammen følelsen av fremmedgjøring innenfor en "pie in the sky"-religion som den Buthelezi gir uttrykk for.

Lamula hadde sin bakgrunn i det rurale fattige Zululand, en bakgrunn han holdt jevnlig og hyppig kontakt med gjennom sine mange reiser både før og etter bruddet med NMS. I Durban var hans menighet stort sett migrantarbeidere fra dette området. Han ble hele tiden minnet om de harde forholdene for folkene i området. Samtidig hadde han lært seg kristendommens budskap om individets frihet og likhet, en likhet Lamula trakk over i den materielle verden. Dette gjorde han i sine argumenter for lik lønn for svarte og hvite, i sitt engasjement for økonomisk og materiell bedring av de svartes kår, og i påstanden om at misjonærene sviktet sin religion ved å stille seg utenfor den sosiale virkelighet de levde i. Hans argumenter og anklagepunkter mot misjonskirken faller sammen med Buthelezis krav om at de kristne må "come down and toil with the black man ... in the sweat and dust of daily life". I likhet med Black Theology, trekker Lamula misjonærenes religiøse liv i tvil når han ikke får støtte for sine krav:

Today, when we send delegates to England and Pretoria, ... they ignore us. Therefore, where is the truth that proves that white people know God and the Bible? They are the nation that preaches the word of God and deceives others.²⁶⁷

²⁶⁴ Sitert i la Hausse 1992:174.

²⁶⁵ Sitert i Fredrickson 1995:306.

²⁶⁶ Lamula, *UzulukaMalandela*, 136-7, sitert i la Hausse 1992, s.144.

²⁶⁷ Lamula i *Ilanga* 30.4.1926. Zulu.

På samme måte som hans kritikk av myndighetene stilte ham utenfor sirkelen av *amables* i Durban, gjorde Lamulas påberopelse av et guddommelig kall i det politiske arbeidet at han stilte seg utenfor NMS og den Lutherske Zulukirken. Han brøt normer og grenser for hva misjonærene anså var en "god zulu", og utfordret deres makt til å definere hva som var kristelig og riktig. Han tillot seg å gi uttrykk for en selvstendig fundert kritikk, ikke bare av de hvite makthaverne, men også av de hvites bibeltolkning, og brukte Bibelen mot sine hvite lærere.

6.6.5 En moderne kritiker

Misjonærene hadde fått en arvtager av det kristne budskapet de ikke hadde forutsett, fordi Lamula ikke bare tok vare på og reproduserte arven. Som filosofen Jacques Derrida har sagt, så er en arvtager også den som respekterer arvets *logikk* nok til å snu den mot de som hevder å være arvets voktere:

... enough to reveal, despite and against the usurpers what has never yet been seen in the inheritance: enough to give birth, by the unheard-of act of reflection to what had never seen the light of day.²⁶⁸

Lamula brukte kristendommen som et universelt prinsipp mot de som mente å ha hevd på "Ordet". Både i den politiske virksomheten og i sin litterære produksjon tok han i bruk kristendommens potensiale; fortellingene om individualisme, likhet og rettferdighet som inngår som en vesentlig bestanddel i den liberale modernitet.

Den sørafrikanske litteraturforskeren David Attwell, har i sitt arbeid med den tidlige afrikanske litteraturen vist hvordan de afrikanske kristne gjennom sine tekster lar kristendommen representere framtiden, og hvordan disse tekstene forsøker å bygge bro til og hindre ødeleggelse av fortiden.²⁶⁹ Ifølge Attwell er moderniteten representert i den tidlige kristne afrikanske litteraturen ved kirke, skole og det koloniale rettssystem. Attwell bruker den første svarte ordinerte presten Tiyo Soga fra Xhosafolket som eksempel: "...in Sogas hand, even the unpromising theory of the curse of Ham is used to imagine the full participation of Africans in human history", sier Attwell.²⁷⁰

²⁶⁸ Derrida, Jacques: "The Laws of Reflection: Nelson Mandela in Admiration" i Derrida, J. og Tlili, M. (eds) *For Nelson Mandela 1987*, s.16-17.

²⁶⁹ Attwell, David: "Intimate Enmity of the Journal of Tiyo Soga", *Critical Inquiry* vol. 23,3, 1997 og Attwell 1999.

²⁷⁰ Attwell 1997:577.

Selv om denne typen litteratur, som også inkluderer Lamulas tekster, forteller om kristendommens framvekst og plasserer afrikanerne innenfor den jødisk-kristne tradisjonen, er den også noe mer enn en rekapitulering av misjonærenes imperativer, sier Attwell. Den er et forsøk på å (om)plassere afrikanske erfaringer på modernitetens "world's stage".²⁷¹

Lamula var på mange måter en forløper for en ny type afrikanske intellektuelle som forfatteren H.I.E. Dhlomo, i en artikkel publisert i 1945 ga navnet "The New African".²⁷² Dhlomo setter opp The New African i kontrast til to andre 'typer': "The Tribal African", og "the Neither Nor African". The Tribal African, tradisjonalisten, er den som ukritisk godtar det som skjer, og the Neither-nor-African er konformisten som verken er helt afrikansk eller helt vesternisert, og som fortsetter å tro på løfter om framtidige goder. "The New African" Dhlomo beskriver, er i motsetning en moderne helt:

What is the New African's attitude? Put briefly and bluntly, he wants a social order where every South African will be free to express himself and his personality fully, live and breathe freely, and have a part in shaping the destiny of his country; a social order in which race, colour and creed will be a badge neither of privilege nor of discrimination ... he is opposed to such well-entrenched traditional institutions as the Ministry of Native Affairs and the Native Affairs Department, with their spawn of petty ignorant chiefs, Native Representative Council ... He knows the evils and contradictions and waste brought about by this system. He knows that Councils chosen undemocratically by Government puppets cannot represent African thought, attitudes, progress; he knows how they prevent progressive Africans from leading their own people. He is determined to expose and battle against these contradictions and dangers.²⁷³

I sin kritikk av misjonærene og av det sørafrikanske samfunnet, står Lamula fram som en forløper for Dhlomos "new African". Han framstår ikke som en "tradisjonalist" med drømmer om en tilbakevending til Shakas gyldne æra, men som en "modernist" som søker å bygge bro mellom to verdener. Lamulas politiske og kulturelle aktiviteter plasserte seg i krysningpunktet mellom tradisjon og modernitet, som Paul la Hausse skriver: "...between the claims made on Christian respectability and middle class moderation by modernising ideologies such as Africanism, and a backward-looking Zulu nationalism".²⁷⁴ Kanskje var det nettopp det moderne ved Lamulas kritikk som skapte

²⁷¹ Attwell 1999:279.

²⁷² Tim Couzens har skrevet om Herbert Dhlomos betydning i sørafrikansk litteratur i Couzens 1985.

²⁷³ Artikkel av Dhlomo i *The Democrat* i 1945, sitert i Couzen 1985:33-34.

problemer for misjonærene. Som jeg tidligere har vist, var deres eget forhold til det moderne samfunnet og den moderne kulturen preget av tvetydighet og ambivalens (se kapittel 3 og 5). I misjonærenes øyne var zuluene barn, umodne og ennå uten rett til å bestemme over seg selv, langt mindre til å kritisere hvite misjonærer.²⁷⁵ At Lamula tok i bruk moderniteten som "våpen", rokket ved deres virksomhet i KwaZulu/Natal på en måte som de ikke var forberedt på.

6.7 Opprører uten maske

Lamula gikk langt i sin kritikk av de norske misjonærene. Etter bruddet fortsatte han å skrive pamfletter mot misjonærene som han distribuerte i NMS' menighet i Durban.²⁷⁶ Han skal også ha skrevet brev til Titlestad hvor han snakker om "[misjonærenes] djevelske handlinger, om vaare soenner, som dreper innfoedte, om at der ingen Gud er til, hvis enkelte norske misjonærer, skulde komme i himlen".²⁷⁷ Men dette skarpe uttrykket viser ikke hele bildet av Lamulas forhold til misjonærene. I 1925, ved misjonær Eriksens begravelse, holdt han et takketale hvor han "fremhæved med tak den avdødes indsats for zuluernes frelse. Han fremhæved særlig Eriksens frygtløse mot, at han ikke forlot sin post på Umbonambi selv med fare for sit liv. Dette kunde han og hans folk aldrig glemme".²⁷⁸ Selv i 1926, etter det vonde bruddet med NMS, underskriver han et privat brev til L.M.Titlestad med "Dit eget barn, som elsker dig".²⁷⁹ Dette på tross av at han tidligere også hadde inkludert Titlestad i sine krasse angrep på misjonærene.²⁸⁰ Denne dobbeltheten i Lamulas ut-

²⁷⁴ Ia Hausse 1992:41.

²⁷⁵ Se kapittel 7 for drøftinger om misjonærnes syn på afrikanerne som "barn".

²⁷⁶ SA boks 17 legg 2. Brev fra Rødseth til Amdahl, 20.10.1926.

²⁷⁷ SA boks 121 legg 1. Dette er brev som refereres av Rødseth i et sirkulære til medarbeiderne i NMS, 28.9.1928. Det lå en ekstra fornærmelse av Rødseth i disse brevene som Lamula hadde adressert til "Supt.[tilsynsmann] NMS, Titlestad". Lamula ignorerte at Rødseth da var tilsynsmann og ikke Titlestad. Disse brevene finnes ikke i arkivene i likhet med mange andre som misjonærene skal ha mottatt fra Lamula. Det ser ut til at de fleste ble sendt til myndighetene i et forsøk på å få dem til å ta affære overfor Lamula. De brevene som Rødseth her referere, hadde Titlestad sendt til mr. Pringle i Native Administration i Pietermaritzburg.

²⁷⁸ HA boks 703 legg 2. Brev fra Strømme til Amdahl 15.1.25. Eriksen hadde vært prest i Durban (for NMS) og den norske kirken i lange perioder fram til han ble pensjonist.

²⁷⁹ Referert i konf.ref. 1927:66.

²⁸⁰ Konf.ref. 1927:68: O.Aadnesgaard: "Angaaende de pene ord Lamula skrev til Titlestad, saa sa Lamula noget ganske andet i sin avskedspræken".

talelser kan bety at han var den upålitelige fanatiker en enkelte av misjonærene oppfattet ham som. Men kanskje var det også et uttrykk for det 'maskespill' som så ofte var en overlevelsestrategi i et kolonialt samfunn. Kanskje var Lamulas janusansikt et uttrykk for de maktesløses frykt slik lederen av Sør-Afrikas "Black Consciousness Movement", Steve Biko uttrykker det:

Powerlessness breeds a race of beggars who smile at the enemy and swear at him in the sanctity of their toilets; who shout 'Baas' willingly during the day and call the white man a dog in their buses as they go home. ... The concept of fear is at the heart of this two-faced behaviour on the part of the conquered blacks.²⁸¹

Om så var tilfelle, er Lamula et eksempel på hva som skjer dersom den maktesløse tillater seg å kaste masken i full offentlighet og ikke venter til han er skjult. De direkte umaskerte angrepene på misjonærene ble en utfordring for dem på grunn av det uhørte ved taktikken: Lamula fulgte ikke spillereglene i 'misjonsspillet' og brøt normene misjonærene og kholwa generelt holdt seg til. En illustrasjon på dette kan være en episode fra 1927 fra Eotimati stasjonsdistrikt, hvor Lamula hadde en menighet nær NMS. Misjonæren Nils Follesøe gikk til Lamulas kirke for å overvære gudstjenesten, men ble kastet ut av Lamula som ikke ville ha en hvit prest tilstede:

Denne hendelse tales om vidt og bredt for tiden. Og alle kritiserer sterkt Lamulas opptreden. Det er nemlig til denne dag uhørt at en sort jager en hvit mand, en misjonær ut av sit hus. Den indfødte vilde før gaa ut selv, og løpe sin vei før han vilde jage en hvit mand paa dør.²⁸²

Ved å kaste masken skapte Lamula problemer for misjonærene, men samtidig ble han selv sårbar for angrep både fra svarte og hvite som ønsket å følge spillereglene. Hans mangel på takt og diskresjon, og manglende vilje til å følge reglene som misjonærene og det hvite kolonisamfunnet hadde satt for kristne afrikanere, ga ham negativ oppmerksomhet også blant andre afrikanere. Ved å jage en hvit mann på dør utfordret han ikke bare misjonærene men også andre autoriteter, som høvdingen i området som var ansvarlig overfor de hvite kolonimyndighetene, og andre kristne som ønsket å opprettholde et godt om enn underdanig forhold til misjonærene:

I det hele har Lamula gjort et daarlig arbeide med dette. Han hadde vist ikke beregnet det. Men han har dessverre et hastig sind som han ikke altid er herre over. Og det forstaar ogsaa de indfødte at slike mend er farlige at følge.²⁸³

²⁸¹ Steve Biko sitert i Marks 1986:2.

²⁸² HA boks 703 legg 8. Brev fra Follesøe til Amdahl, 15.5.1927.

Lamulas maskeløse protest var et sjeldent tilfelle av kritikk mot den norske misjonen. Men han var ikke alene. Også andre svarte menighetsmedlemmer rettet stadig kritiske røster mot misjonærene i perioden som her omhandles. Noe av kritikken er dekket av en gjennom generasjoner tillært respekt for den hvite mann. Under en misjonsinspeksjon i 1927 sier en av de betrodde lederne i lokalmenigheten at han "har været barn og vilde altid hedre oss (misjonærene) som sine fedre, men nu stod han paa egne ben ... Vi var ett og han vilde høre oss til, dog maatte vi ikke legge oss op i hans arbeide".²⁸⁴ Denne "sønnens" sønn viser et annet ansikt og en annen holdning til sine "fedre". Han truer misjonærene, og kaller dem "fordømte løgnere".²⁸⁵ Det er sjelden vi ser disse to uttrykkene samtidig i misjonsmaterialet. Begge sier det samme, ønsket om løsrivelse fra den hvite misjonæren, men det artikuleres på to forskjellige måter. Kanskje er det betegnende for to generasjoners noe forskjellige protest.

En av de meget sjeldne kvinnelige stemmene som uttrykker noe av den samme respektløshet overfor "foreldrene", finner vi i en rapport fra en annen inspeksjonstur i 1928:

En kone spurte om Gud hadde befalt oss aa ta betaling for aa forkynne evangeliet. Jeg gjorde evangelisten opmerksom paa spørsmålet og bad ham svare. Nei protestertes der, det var mig som blev spurt. "Det var da merkelig, for Frøise og jeg tar aldrig betaling av dere for vaart arbeide. Shandu (evangelisten) vil derimot ikke arbeide uten betaling, og datteren vil ikke undervise uten aa faa mynt. Naar vi bad om offer var det for å gi Shandu noget. ... "Hvor stor lønn har du" spurte evangelistens kone".²⁸⁶

Andre typer kritikk av misjonæren er mer tvetydig enn disse ovenfor. Rødseth forteller fra en samtale han hadde med elevene ved lærerskolen på Umpumulo om gode manérer, hvor han forsøker å innprente den gode skikk med å banke bestemt og mandig på en dør med en bøyet langfinger: "Det høres og forstaaes bedre end de sortes pikken med fingerspidsene," mente Rødseth. En av elevene nektet å følge denne skikken ved å viste til det formålsløse i å herme europeerne i ett og alt:

Ja, jeg vet det godt, men jeg vil ikke gjøre det. For hvis jeg banker paa som en hvit mand, kommer europæeren skyndsomt ut for med glæde at ta imot en av sine egne, ogsaa møter

²⁸³ Ibid.

²⁸⁴ SA boks 98 legg 2. Visitasberetning fra Kangelani, Mapopoma utestasjon 1927.

²⁸⁵ Ibid.

²⁸⁶ SA boks 98 legg 3. Visitasberetning fra Imfule, Gaza utestasjon 1928.

han til sin store ærgrelse et sort fjæs. Derfor kradser jeg som en klodrian, saa han kan fatte at det er en sort utenfor.²⁸⁷

Misjonæren vil at zuluene skal bli "som ham", sterk og bestemt til og med i måten man banket på døren på. Denne lærerstudenten så imidlertid umuligheten i dette "likhetsprosjektet" så lenge hierarkiet, den hvite rasens dominans, sto fast. Zuluene ville ikke utsette seg for europeerens skuffelse over at de er svarte. Da var det bedre å beholde masken på, og å krafse for å si fra hvem man var, så lenge man ikke var hvit.

Denne balansegangen mellom lærdom og virkelighet var også noe Lamula måtte forholde seg til. Også han høstet erfaringer som gjorde at han ble kritisk både til misjonærenes lærdom og det hvite Sør-Afrikas praksis i behandlingen av de svarte.

6.7.1 "But my mind is white": Lamulas forsøk på å overskride raseskillet

Den skarpe observatøren Petrus Lamula fulgte den politiske utviklingen i Sør-Afrika på nært hold og beklaget tapet av de idealene som en gang hadde dominert den britiske kolonipolitikken:

There are laws, oaths and promises that were written during the reign of Queen Victoria and other monarchs of England: they state that a black person shall never be dispossessed of his ancestral land, shall never be enslaved, because there is no discrimination in the British kingdom. Today, when asking about what is being done to us, we are told that those laws, oaths and promises of Queen Victoria had been abolished. We are told that we hope for something that is no longer in existence, and we are only honouring the image [not the reality] of the white people.²⁸⁸

Idealet fra den tidlige kolonitiden, om redelighet og ærlighet også fra de hvite kolonistenes side, hadde gått tapt i 1920-tallets virkelighet. Det er idealene fra den gangen Lamula opplever at også misjonærene svikter.

I sine argumenter overfor misjonærene sammenligner Lamula seg med dem, med de hvite. Et eksempel på det er diskusjonen omkring forflytningsvedtaket. Som vi har sett ble den enkelte arbeiders plassering hvert år bestemt på misjonærkonferansen. Dette gjaldt både svarte og hvite arbeidere. Om-

²⁸⁷ Konf.ref.1923:78.

²⁸⁸ Lamula i Ilanga 30.4.1926. Zulu.

plassering av afrikanske arbeidere ble benyttet både som straff og belønning. Dersom noen kom i klammeri med menighet, myndighet eller folk generelt på ett sted ble de forflyttet bort fra stormens øye. Da ble de ofte plassert i nærheten av en hvit misjonær slik at han kunne holde vedkommende under oppsikt. Det er derfor trolig at Lamula oppfattet forflytningsvedtaket i 1926 som en straff for sine politiske aktiviteter. Han framla legeattest på at han av helsemessige årsaker ikke kunne plasseres "i store høyder", i likhet med det de norske misjonærene måtte gjøre. Dersom de hadde plager som gjorde at den ene plasseringen ble foretrukket fremfor den andre; hjerteproblemer, astma etc., ble det alltid tatt hensyn til klima og arbeidsforhold som passet dem når det var tale om omplasseringer. Lamula fikk da også tilbud om å flytte til et lavlandsklima, og han ble fristet med muligheten til å ta ferie med lønn i 3 måneder, men nektet å gå med på noe av dette: "...kan nogen reise til Norge på 3 maaneder?"²⁸⁹ Han refererte her til at de norske misjonærene fikk to års ferie for å reise til Norge etter minimum ti års tjenestetid.²⁹⁰ Lamula mente å ha krav på samme rettigheter som disse etter å ha arbeidet for NMS i tolv år. Også ved andre anledninger hadde Lamula stilt krav om å bli behandlet på linje med misjonærene. Under Zulukirkens kirkemøte på Kangelani i 1926 "skjændte" Lamula fordi han måtte spise sammen med de andre svarte og ikke fikk "sitte ved de hvites bord".²⁹¹

Lamulas tilsynelatende identifikasjon med de hvite misjonærene kommer også til uttrykk i hans argumentasjon etter bruddet hvor han sier: "...please remember that although I am black and being undermined because of the colour of my skin and my hair, but my mind is white".²⁹² Uttrykket 'my mind is white' kan se ut som en identifikasjon 'oppover' til de hvite som står i motsetning til hans ellers så gjennomgående kritikk av de hvite, misjonærer som kolonister. Denne 'identifikasjonen oppover' til de hvite går imidlertid ikke ut over hans identifikasjon til sine røtter i Zululand. I sine bøker og utallige artikler i *Ilanga*, er det jo nettopp en oppvurdering og anerkjennelse av

²⁸⁹ Konf.ref.1927:68.

²⁹⁰ Dette oppholdet var ikke bare ferie, misjonærene var forpliktet til å reise rundt i Norge for å fortelle om misjonen mens de var hjemme. Slett ikke alle misjonærene reiste hjem så ofte, det kunne gå både tolv og fjorten år før sørafrikamisjonærene reiste til Norge. Men så var jo heller ikke Norge "hjem" for dem i samme grad som for misjonærer på andre felter (se kap.3), fordi mange av dem hadde sin familie boende i Sør-Afrika.

²⁹¹ Konf.ref. 1927:66, Nerø.

²⁹² Lamula i *Ilanga* 31.12.1926. Zulu.

den lokale zulukultur, historie og språk som ifølge la Hausse var Lamulas sterkeste bidrag til sin samtid.²⁹³ Helt fra han begynte å skrive artikler i *Ilanga*, var Lamula opptatt av sitt folks plass i den moderne verden. I sine tekster understreker Lamula ofte sin plassering innenfor det tradisjonelle zulusamfunn. I 1928 presenterer han seg for mulige finansielle støttespillere på følgende måte:

I am a Native Minister, who first came to stay in Durban in 1915, when I was in the Service of the Norwegian Lutheran Mission Society, which Society I served for 27 years with best report in all respects, the fact which I can surely prove by many Certificates and Testimonials given to me by the Norwegian missionaries themselves. I am a pure Zulu born; My father was a prominent man during the days of King Mpande. He was ranked among the foremost Zulu warriors, who received the 'Inxota'. This trophy was given by the Zulu Kings to their warriors of the highest renown.²⁹⁴

Vi ser her at han med samme tyngde presenterer sin posisjon i Zulusamfunnet som den han hadde hatt innenfor NMS. Også i andre sammenhenger vektlegger han sin tradisjonelle bakgrunn som 'one in a long lineage of Zulu, Christian and non-Christian men who knew my father as a man of substance in close attendance on king Mpande'.²⁹⁵ Men samtidig kunne han ganske nonchalant be de som ikke respekterte det demokratiske valg til NNC da han selv ble valgt inn i ledelsen, om å dra tilbake til sine tradisjonelle landsbyer.²⁹⁶

Det er altså langt fra noen entydig identitet som trer fram fra Lamulas tekster. Han kunne trekke på verdier fra begge samfunn, en balansegang som langt fra var uvanlig, og langt fra enkel, i et Sør-Afrika som var under hurtig endring. Men ingen steder i Lamulas tekster kan vi se at han tar avstand fra sine kulturelle røtter for å la seg fullstendig oppsluke av de hvites verdier og normer. Tvert i mot kan det se ut til at han mener å ha gjennomskuet de hvite når han kaller seg selv "master of 'Psychology'" og hevder: "I know a white man's mind and a black man's mind".²⁹⁷ I 1919 skriver han at europeernes overlegenhet skyldes

... a certain perseverance built on mottoes eliciting courage such as 'never put off' or 'Where there's a will there's a way'. These things I am telling you represent the essential laws of success.... Oh that our nation might be invaded by that kind of spirit!... There are

²⁹³ la Hausse 1992 kapittel 2, 3 og 4.

²⁹⁴ Lamula brev n.d. (c.Juni 1928), sitert i la Hausse 1992:188.

²⁹⁵ *Ilanga* 30.5.1924 sitert i la Hausse 1992:150.

²⁹⁶ Ibid.

²⁹⁷ *Ilanga* 30.4.1926. Zulu.

many of our own people who say: God does not grant us blacks the wisdom of the whites. I don't agree. Everything depends upon the black man waking up and hastening to improve his lot before blaming the sweat of his labours for his condition.²⁹⁸

Når Lamula hevder at "my mind is white" kan det derfor sees som et uttrykk for at han mener å ha tilegnet seg de kunnskaper og kyndigheter som de hvite har, og derved har 'nådd opp' til deres nivå. Når han krever de samme rettigheter som de hvite misjonærene, er det mer et krav om likestilling og en protest mot det han mener er raseskillet innenfor misjonsmenigheten og ellers i samfunnet, enn det er en identifikasjon med deres samfunn og en avstandtagen fra sine egne røtter. Men den gir også uttrykk for den usikre posisjon han og andre afrikanere befant seg i; mellom tradisjon og modernitet, mellom 'raw caffer' og 'black european'.

Erfaringene Lamula høstet under forsøkene på å sette ut i livet det han hadde lært fra de hvite misjonærene, stille de samme kravene om ferie, lønn og plassering ved bordet, viste at uansett hvor mye han oppførte seg og følte seg lik de hvite, så kunne han aldri oppnå de rettighetene og privilegiene som de hvite hadde. Troen på at "sivilisering" kunne gi adgang til de samme samfunnsområdene som de hvite, ble tilbakevist i møte med de segregerte sørafrikanske samfunnet, men også i møte med det norske misjonsmiljøet.

6.7.2 Politikk eller religion?

I likhet med de etiopiske bevegelsene (se kapittel 2), var også Lamulas virksomhet en innviklet blanding av politikk og religion. Til forskjell fra mange av dem var imidlertid Lamula svært politisk profilert også i sine religiøse aktiviteter. Vi har få kilder som sier noe om innholdet i hans forkynning. Heller ikke la Hausse går inn på denne delen av Lamulas aktivitet. Selv mente Lamula å fortsette i misjonærenes fotspor, i "luthersk aand, og efter vor lutherske bekjendelse".²⁹⁹ Men flere misjonærer stilte seg tvilende til om dette var Lamulas hensikt: "Hvis Lamula vil tale Guds ord, vilde han ikke bli negtet adgang til vore kirker, men han driver propaganda mot os" sier Rødseth.³⁰⁰ Også Follesøe hevder at Lamula ikke forkynner Guds ord i sin kirke. Riktignok leste han fra bibelen, men "der blev bare talt politik, og kritik over de hvite og

²⁹⁸ Lamula i Ilanga 12.12.1919, sitert i la Hausse 1992:78.

²⁹⁹ Konf.ref 1927:66, hvor Titlestad forteller at Lamula hadde skrevet til ham om dette.

³⁰⁰ Konf.ref 1927:68.

særlig over os misjonærer," hevdet Follesøe.³⁰¹ Ved sin sammenblanding av politikk og religion brøt Lamula med den lutherske toregimentslæren, og plasserte seg i utbryternes, "ethiopernes", leir. I 1927 definerer Leisegang disse utbryterne slik: "Der distingveres mellem saadanne kirkesamfund som er "frie" og selvstændige, (drives og administreres helt av indfødte) og saadanne som er under den hvite mands "aak" (d.v.s. de europæisk administrerte missionselskaper). De første vil bli kvit den hvite mand og hans uforståelige adm. metoder og regler".³⁰² I utgangspunktet var det ikke som "etioper" misjonærene kom i konflikt med Lamula. Det var hans politiske budskap som gjorde at misjonærene kritiserte ham. Likevel var det blandingen av politikk og religion som skapte bekymringen. Denne blandingen er typisk for de uavhengige kirkene som tidligere nevnt. Hvor politisk misjonærene oppfattet Lamula, viser Nerø i et brev i NMT i 1929. Her forteller Nerø om en tidligere NMS-ansatt evangelist som Lamula hadde ordinert til prest i sin menighet. Denne presten konkurrerte direkte med NMS evangelist ved en utestasjon i Kangelani-distriktet: "Motstanden har været så sterk, at de taler om blod og drap, hvis vår evangelist våger å holde møte der. Dette viser hvad slags kristendom disse nasjonalister har".³⁰³

Som vi så i kapittel 2, viste mange misjonærer en ambivalent holdning til "ethiopismen" rett etter århundreskiftet. Det samme kan sies om 1920-tallet. Slett ikke alle misjonærer ville avvise at Lamula og hans likesinnede forkynte Guds ord, slik sitatene ovenfor kan antyde. Titlestad kommenterer at Lamula av enkelte har blitt stemplet som "frafalden". Dette var en feil som ville virke negativt i forhold til de som ble igjen i NMS, for alle visst at han ikke var "frafalden, men har traadt ut av vort samfund for paa egen fot at fortsætte arbeidet i de samme spor som han før har gjort".³⁰⁴

Heller ikke Leisegang så bare negativt på etiopismen: "La være at drivfjæren i deres forkyndelse kan karakteriseres som national, politisk eller anti-hvit, og at det sande evangelium meget litet kommer frem..., hovedsaken er at de er et mer levende organisert samfund, mer maalbevisst arbeidende fremover, end vi for tiden kan si om vore folk".³⁰⁵

³⁰¹ SA boks 15 legg 3. Brev fra Follesøe til Rødseth 23.11.1927.

³⁰² T.M.Leisegang i konf.ref 1927:47.

³⁰³ NMT 1/1939 "Brev fra Syd-Afrika" v/Johannes og Gustava Nerø.

³⁰⁴ Konf.ref. 1927:66.

³⁰⁵ Konf.ref 1927:47-8.

Den av misjonærene som ved siden av Titlestad var mest positiv til denne typen bevegelser, var Nils Follesøe, selv om også han mente Lamula agiterte for mye mot misjonærene (se ovenfor). Follesøes syn hadde mye til felles med det Stavem ga uttrykk for i 1905 (se kapittel 2). Men Follesøe gikk lenger enn Stavem gjorde den gang, ved at han så "sektene" som en afrikanisering av kristendommen, et nødvendig ledd i spredningen av kristendommen og dermed som ønskelig og noe man burde oppmuntre:

Alt dette som kaldes sekter herute, og som enkelte endog blant misjonærene er mer red end de indfødte er torden, det tror jeg er noget vi heller skal være glad over. Vinsnæs har evig ret i at det gaar ikke an at klæ "zulukafferne" i moten fra Stavanger kaffistover. Det ser jeg nok av at de gjerne vil skaffe sig sin egen mote, og faa sin egen sving paa de plag, som de føler kristendommen tilpligter dem at ta paa. Saa ogsaa paa det aandelige omraade. Jeg haaper at det i enda høiere grad vil være vanskelig at klæ dem om efter cauropæisk (sic) "mønster". Her skulde da bli et herlig "religionsblander" endag. Det vil kanske være haapløst for os norske at faa trykke vort norske kirkestempel paa zuluerne. Det er vel neppe heller vor opgave. Det tør være at vi får være glad ved at faa være med og gjøre vor indflydelse gjeldende, faa være med og lede utviklingen i et sundt og godt sport. Sektene, mener jeg er bevis paa liv. De er et utslag av en stadig økende trang efter at faa gjøre kristendommen herute mer nasjonal – zulusk. Det er mulig at sektenes opkomst til en viss grad skyldes at misjonærene har været for sta og stiv, forlitet vidsynt og fremsynt. Sikkert er det iallefald at det ikke er bare heldig med de mange forskjellige misjoner og de mange forskjellige syn og opfatninger av kristendommen paa en og samme misjonsmark, slik som her. Dette, og det ringe samarbeide vil naturlig øke sektenes tal. Min mening er altsaa at slik som stillingen er herute, sa skal vi slet ikke graate over sektene. At her kan gro noe saapas nasjonalt op pa det kristelige omraade, vidner om at folket har grepet kristendommen med interesse. De vil bare fjerne det europæiske, som ikke passer for dem ... vi må ... sette alle krefter ind og lede de aandelige strømninger ind i de rette spor ... Den nasjonal-aandelige bevægelse i Syd Afr. tør bli til velsignelse for S.Afr., og til en overflødiggjørelse av fremmede misjoner. Men lat den faa utvikle sig vildt og frit, og den vil sikkert bli det motsatte.³⁰⁶

I likhet med Stavem understreker også Follesøe at bevegelsen må "renses" og kontrolleres av misjonærene. Dette brevet skrev Follesøe i April 1926, før Lamulasaken hadde slått ut i sin fulle bredde. Men ennå i 1927, under diskusjoner på konferansen om Lamula, etterlyser Follesøe en entydig linje i misjonens forhold til den typen bevegelser som Lamula representerer, noe han gjentar i et brev til tilsynsmann Rødseth i november 1927: "Vi maa faa mer

³⁰⁶ HA boks 703 legg 4. Brev fra Follesøe til Amdahl 19.4.1926. Follesøe betegner seg selv som "en ungdom" i dette brevet, kanskje for å unnskyld seg fordi han uttrykker seg såpass kontroversielt til fordel for "sektene". Han er 32 år når han skriver dette, og har bare 3 år bak seg som misjonær.

klare linjer og ensartet maal og metode i vort forhold og vor stilling baade til L. og sektene ellers. - Er dette av Gud, hvorfor skal vi da kjempe imot?"³⁰⁷

Follesøe og Titlestad var stort sett alene blant misjonærene om å stille seg så åpne til de uavhengige kirkebevegelsene. Som vi har sett, hadde de fleste misjonærene lite til overs både for Lamulas nye kirke og andre lignende kirkesamfunn. Derfor kom det heller ikke til noen grundig drøftelse omkring utbryterkirkene og hvorvidt de kunne regnes som kristne eller ikke.

6.8 Avslutning

1920-tallet var i Sør-Afrika preget av endringer og omstillinger på mange områder. Myndighetenes politikk gikk mot en stadig økende segregering mellom folkegruppene, "rase" ble grunnlaget for en samfunnsordning som først ble brutt mot slutten av det 20. århundret. Framveksten av de mange svarte nasjonale bevegelsene som Lamula var en del av på 1920-tallet, kunne ha vært anslaget til en helt annen utvikling, dersom forholdene hadde vært annerledes. Lamulas retorikk faller inn i mønstret til det som i misjonærenes språkbruk løselig kalles "nasjonale bevegelser", og som inkluderer rene politiske organisasjoner så vel som de uavhengige kirkene som dannes av utbrytere fra misjonskirkene (se kapittel 2).

Til en viss grad klarte misjonærene å ufarliggjøre Lamula ved å vise til hans "vanskelige natur", hans utakknemlighet og hans urimeligheter. På den måten slapp de å gå inn i direkte dialog med ham og å forsvare seg i forhold til den kritikken han kom med. Likevel førte kritikken til diskusjon innad i misjonærflokken, selv om man aldri erkjente at Lamula kunne ha hatt rett i noen av sine påstander. Kanskje skyldtes dette at selv om de forsøkte å framstille dette som et enkelttilfelle og et ekstremistisk påfunn fra en utilregnelig person, så ble den samme kritikken framført av andre medlemmer av Zulukirken. Evangelistene ba i 1928 kirkemøtet om å vedta at det pinsedag og allehelgensdag i alle menigheter "maa bedes om godt forhold mellem sorte og hvite". Begrunnelsen fra evangelistene for dette forslaget var "at de trodde en stor grund til splittelsen av vore menigheter var at søke i misforholdet mellem sorte og hvite".³⁰⁸ En komite ble nedsatt på kirkemøtet for å drøfte dette, men det går ikke fram hvem som var med i komiteen. Resultatet ble i alle fall at komiteen ikke kunne komme med noe forslag til kirkemøtet: "Saken

³⁰⁷ SA boks 15 legg 3. Brev fra Follesøe til Rødseth 23.11.1927.

³⁰⁸ Konf.ref 1928:72-3, referat fra kirkemøtet.

var temmelig vanskelig, og de [kunde] ikke uten videre ... si at grunden til misforholdet alene var at søke hos de hvite". Forslaget utløste en "livlig" diskusjon på kirkemøtet og flere bidro med eksempler på det dårlige forholdet. Ifølge misjonærenes referat var det mange som kom med "småting" som grunn til misforholdet, mens "andre nevnte mer væsentlige ting som i grunden hadde mer med kolonistyret end med missionene at gjøre". Resultatet ble at forslaget fra evangelistene ble nedstemt, men man oppmuntret til bønn "om fred og godt forhold inden vore menigheter og i det hele land." ³⁰⁹

Lamulasaken i sine mange fasetter førte til at den norske misjonen rystet i sine grunnvoller og framprovoserte en viss grad av selvrefleksjon blant misjonærene. Under alle temaene som ble reist av Lamula og all hans kritikk, gikk en rød tråd som misjonærene hadde vanskeligheter med å nøste opp. Det var spørsmål omkring rase - forholdet mellom svart prest og hvit misjonær, mellom svart menighet og hvit ledelse. Vi skal i neste kapittel se hvordan dette spørsmålet også fikk aktualitet i forholdet mellom misjonærene og hovedstyret i Stavanger.

³⁰⁹ Ibid.

7 Krise og reform 1927-29

7.1 Innledning

De foregående kapitlene har tegnet et bilde av en misjonsorganisasjon i krise. Mens misjonærene hadde funnet sin plass innenfor et hvitt Sør-Afrika, ble deres forhold til menighetene og deres representanter stadig mer anstrengt.

Gjennom Lamulasaken ble misjonærene tvunget til selvrefleksjon omkring forholdet mellom svart menighet og hvit misjonær. Rasespørsmålet lå som en gordisk knute i det sørafrikanske samfunnet, og mot slutten av 1920-tallet trengte det for alvor igjennom også i den norske misjonen. Som vi har sett, var et av hovedankepunktene fra Lamula misjonærenes rasehovmod, og deres manglende vilje til å stå på de svartes side i kampen mot undertrykkelse og diskriminering. Til en viss grad klarte misjonærene å avfeie kritikken fra Lamula ved å se den som et spesielt kasus, ført til torgs av en illojal, upålitelig enstøing. Verre ble det da mye av den samme kritikken ble reist av hovedstyret i Stavanger, i et usedvanlig skarpt svarskriv til misjonær-konferansen i 1927. Misjonærene befant seg i en kryssild mellom misjonsledelse, afrikanske kirkemedlemmer og det hvite settlermiljøet.

Kritikken fra hovedstyret i 1927 var svært skarp, og er et unntak i den norsk misjonshistorien. Mens enkelte misjonærer både før og etter kan ha blitt sterkt kritisert for feil og mangler, er det en enestående hendelsen når misjonærene kollektivt blir refset for både å mangle den rette ånd, og for å følge feil praksis i misjonsarbeidet.

Kritikken fra hovedstyret var ikke bare rettet mot misjonærenes mangel på de åndelige kvaliteter som skulle til for at Zulukirken skulle utvikle seg i selvstendig retning. Den andre siden av kritikken var rettet mot misjonærenes konkrete praksiser i organiseringsarbeidet som hovedstyret mente var feil. Jeg skal i dette kapitlet analysere kritikken fra hovedstyret og se hvilken

sammenhengen hovedstyret så mellom holdninger og praksis. Som et ledd i dette må vi undersøke hva hovedstyret bygde sin kritikk på, og hvilke holdninger blant misjonærene de kritiserte.

Vi har allerede sett hvordan de norske misjonærene plasserte seg innenfor et hvitt hierarki i Sør-Afrika. Et spørsmål som da reiser seg er hvorvidt misjonærenes holdninger var farget av det generelle synet på raseforholdene i Sør-Afrika. Rasespørsmålet gikk som en rød tråd både gjennom Lamulas og hovedstyrets kritikk. Derigjennom ble også misjonærenes reaksjon preget av problemene omkring raseforskjellene i Sør-Afrika, og deres egen posisjon i den konteksten. Derfor blir det viktig å sette misjonærenes holdninger i denne saken inn i en bredere sammenheng. Hvordan begrunnet misjonærene sine holdninger til de afrikanske aktørene, og hvor sto misjonærene i forhold til resten av Sør-Afrika? Hvordan virket det dominerende synet på rase i Sør-Afrika på dem selv?

Kritikken fra hovedstyret i 1927 gjaldt holdninger til afrikanerne, noe som kan det tyde på at hovedstyret og misjonærene hadde ulikt syn på rasespørsmålet. Med de begrensinger som kildematerialet gir når det gjelder hovedstyrets holdninger, vil jeg undersøke hvor reell denne ulikheten var. Kildematerialet her er ikke godt nok for et fyllestgjørende svar når det gjelder hovedstyrets enkelte medlemmer, men jeg tar utgangspunkt i det som formidles gjennom svarskrivene. Generalsekretær Amdahl holdt flere foredrag på en ekstraordinær misjonærkonferanse i 1929 hvor nettopp rasespørsmålet var sentralt tema. Videre skrev Amdahl omfattende rapporter, som ble trykt i *NMT*, fra sin inspeksjonsreise i 1928/9. En beretning fra inspeksjonsreisen ble også utgitt i bokform i 1930. Disse kildene gir et innblikk i hvordan han som den mest sentrale skikkelsen i hovedstyret, vurderte både rasespørsmålet og zuluene generelt, og hvordan de norske misjonsaktørene så på framtiden for Zulukirken.

Dette siste var hovedtema i møtet mellom Amdahl og misjonærene under inspeksjonsreisen. Hovedstyret krevde i 1927 at organisasjonen måtte revideres på bakgrunn av den kritikken de reiste i svarskrivet. Et nytt organisasjonsutkast for Zulukirken ble forhandlet fram under Amdahls besøk, og vedtatt etter drøftinger med hovedstyret i påfølgende svarskriv i 1929. Et viktig spørsmål er hvorvidt de nye organisasjonsreglene ble preget av kritikken og selvrefleksjonene angående rasespørsmålet som hadde funnet sted siden 1927.

7.2 Bakgrunnen for kritikken: Misjonærenes selvransakelse

Forholdet mellom misjonsselskap/kirke og de unge kirkene, var et nøkkelspørsmål i de fleste misjonsselskaper i tiden etter første verdenskrig.¹ Men også tidligere hadde spørsmålet var reist av enkelte misjonsarbeidere: "Planlegger vi nye kirker eller opprettholder vi en misjon?" spurte en radikal engelsk misjonsprest i 1912.² Et stadig viktigere element i denne diskusjonen i tiden etter første verdenskrig ble rasespørsmålet, forholdet mellom hvite misjonærer og folkene de arbeidet for og blant. Rasespørsmålet var et sentralt tema under en nordiske misjonskonferanse i 1922,³ og det var et av hovedtemaene på den internasjonale misjonskonferansen i Jerusalem i 1928.⁴ Også i Sør-Afrika, på den årlige Natal Missionary Conference og andre misjonskonferanser, hadde dette vært et brennbart tema i flere år. Spørsmålet var særlig viktig i sørafrikansk misjon på grunn av raseforholdene i landet, og den pågående politiske debatten omkring dette på 1920-tallet.

I NMS hadde forholdet mellom hvit misjonær og svart menighet vært tema på flere konferanser på 1920-tallet. Den generelle fokuseringen omkring rasespørsmålet, både i sørafrikansk samfunn og internasjonal misjon, bidro nok til at dette spørsmålet ble satt på konferansenes dagsorden. Lamulasaken og kritikken fra afrikanske kristne, økte ytterligere viktigheten av en diskusjon omkring rasespørsmålet blant misjonærene. Men det var først og fremst påtrykk fra hovedstyret som gjorde at misjonærene tok opp temaet på sine konferanser.

Hovedstyret hadde både i 1922 og igjen i 1923, oppmodet konferansen om å drøfte hvordan misjonærene kunne få fortgang i prosessen mot selvstendig-gjøringen av Zulukirken.⁵ Hovedstyret mente at misjonærenes holdninger til afrikanerne var av betydning i dette spørsmålet. Deres egen nasjonale historie, med hundreårig kristelig påvirkning, hadde gjort at misjonærene "i mange

¹Se Yates 1994.

²Roland Allen sitert i Yates 1994:59-63. Allen var misjonær for "Society for the Propagation of the Gospel" (SPG) i Kina 1895-1903. Han utga i 1912 boka "Missionary Methods: St Pauls' or Ours?".

³"Nordisk Delegeretmøte for ytre mission" i København 1922 i NMT 13-14/1922.

⁴The Christian Mission in the light of Race Conflict, Report of the Jerusalem meeting of the International Missionary Council March 24th-April 8th, 1928. Vol IV. Oxford 1928.

⁵Se SK 1922:12 og 1923:6.

henseender [er] missionskirkens egne mænd overlegen..."⁶ Gjennom å gi slipp på noe av sin medbrakte overlegne kulturarv, måtte misjonærene la afrikanske ledere slippe til i arbeidet.⁷ Denne overlegenheten var misjonærenes værste hemsko, og gjorde det vanskelig å gi afrikanerne det rette åndsliv som måtte til for å få en økonomisk selvberende kirke: "Men det økonomiske angaar ... det ydre og er ordentligvis et resultat. Kausaliteten er det aandelige liv i menigheten ... det [er] ... missionens egentlig formaal og maal at naa frem til ... voksent kristenliv, mandsmodenhet, med samfundstrang og menighetsbevissthet, med vilje og evne til selvstyre og selvaktivitet. Det er idealet i vort missionarbeide", het det i svarskrivet fra hovedstyret til konferansen i 1923.⁸

Konferansene i 1923 og 1925 hadde flere foredrag med utgangspunkt i hovedstyrets svarskriv. Det kom fram i disse foredragene at misjonærene var enige med hovedstyret om faren som var forbundet med å være i en overlegen posisjon i forhold til afrikanerne de arbeidet blant. Men det ble samtidig understreket at det var nærmest umulig å forsøke å utjevne det store kulturelle gapet mellom svarte og hvite i kirken i Sør-Afrika. De metodene for selvstendigjøring av kirkene som hovedstyret hevdet hadde fungert så godt andre steder, kunne ikke fungere i Sør-Afrika, mente Otto Aadnesgaard. Til det var skillet mellom zuluene og de norske misjonærene for stort. I motsetning til kinamisjonærene som iførte seg kinesiske klær og hårpisk, kunne ikke sørafrikamisjonærene "optræ i zuluernes nationaldrag".⁹ Den kulturelle forskjellen mellom zulu og hvit misjonær var altså så stor, at det naturlig økte avstanden mellom dem. Årsaken til motsetningene i sørafrikamissionen blir ifølge denne argumentasjonen, zuluenes "primitivitet" i forhold til andre folkegrupper. Nødvendigheten av et godt forhold til myndighetene ble også trukket fram som en grunn for å opprettholde avstand til zuluene: "I Kina er det kineserne som styrer landet, her er det hvite, og selv om vi saa gjerne skulde ønske at de sorte fik del i landet styre, saa maa vi nu regne med dem som virkelig er landets øvrighet og arbeide i god forstaaelse

⁶ SK 1923:9.

⁷ Ibid s.7-8.

⁸ Ibid s.7.

⁹ Konf.ref. 1925:49/50. Det menes naturligvis at zuluene tradisjonelt gikk kleddt kun i et lendelede.

med dem.”¹⁰

Men hovedstyret var ikke fornøyd med misjonærenes forsøk på selvrefleksjon, og i svarskrivet i 1927 krevde de at misjonærene mer inngående drøftet så vel årsaker til, som botemidler mot “de voksende vanskeligheter med de indfødte arbeidere og menigheter”, samt den økonomiske og åndelige stagnasjonen: “Efter at vi i tidligere svarskrivelser paa flere maater har berørt saken, hvar vi gjennom flere vigtige avsnitt i dette aars referat faat den avgjørende tilskyndelse til at ta spørsmåalet op til vor indgaaende undersøkelse”.¹¹ Svarskrivet inneholdt en vurdering av misjonærenes evne og vilje til å få til en selvstendig Zulukirke. Konklusjonen var at grunnen til at misjonærene hadde feilet i denne prosessen, var at de manglet den rette ånd og den rette holdning i forholdet til sine afrikanske medarbeidere og menigheter.

Hovedstyrets kritikk i 1927 kom etter lang tids stagnasjon i sørafrikamisjonen både økonomisk og åndelig (se kapittel 5). Diskusjonene innad i misjonærflokken som hadde vært ført på flere av konferansene som nevnt innledningsvis, hadde ikke gitt resultater. Hovedstyret anså at tiden var inne for en mer dyptpløyende gjennomgang av hele misjonsfeltet. Lamulasaken og dens følger for forholdet mellom misjonærene og enkelte menigheter, var ytterligere et moment som gjorde at kritikken kom i 1927. Men selv om kritikken bygde på en akkumulering av problemer heller enn en enkeltstående episode, var den også en direkte følge av to foredrag som ble holdt på misjonærkonferansen i 1927.

Begge disse foredragene hadde forholdet mellom rasene i Zulukirken spesielt, og Sør-Afrika generelt, som tema. Det ene var T.M. Leisegangs foredrag: “Hvad kan vi gjøre i praksis eller i vor kirkeorganisation for at vore kristne kan faa følelsen av at de virkelig har noget at si i sin kirkes administration og utvikling”. I likhet med foredragene til Strømme og Aadnesgaard tidligere på 1920-tallet, knyttet Leisegang rasespørsmålet til problematikken omkring selvhjelpen. Noe av årsaken til afrikanernes manglende økonomisk ytelse skyldes at de ikke følte tilhørighet til misjonskirken, hevdet Leisegang. Han viste til at de uavhengige kirkesamfunnene klarte sine økonomiske forpliktelser, både lønn til prester og oppføring av

¹⁰ Ibid s.50. Foredrag av O. Aadnesgaard, “Zulumenighetenes fremtid”.

¹¹ SK 1927:11.

kirkebygg uten støtte fra noen misjon: "...hovedsaken er at de er et mer levende organisert samfund, mer maalbevisst arbeidende fremover, end vi for tiden kan si om vore folk. For at uttrykke mig krast, kan jeg si at de brede lag av vore folk ser paa os missionærer som en slags formidlere av en viss pengesum, snilde folk i Norge sender ut hvert aar".¹²

Når misjonærene ikke kunne imøtekomme menighetenes krav om mer penger, "maa vi hvite arbeidere lide under den almindelige dom at hvite folk i Europa er snildere en de herute."¹³ Leisegang ga i sitt foredrag uttrykk for at misjonærene hadde blitt en uskyldig skyteskive for misfornøyde afrikanere, og satte ikke misstemningen blant de kristne i sammenheng med misjonærenes holdninger til afrikanerne.

Det andre foredraget hovedstyret tok utgangspunkt i i sin kritikk, ble holdt av Follesøe. Han var uvanlig direkte og klar i sin kommentar til raseproblemet, og inkluderte en god del selvkritikk. Den 33 år gamle Nils Follesøe hadde i 1927 bare fire år bak seg som misjonær, og var relativt fersk i forhold til veteranene P.A. Rødseth, T.M. Leisegang og L.M. Titlestad. I motsetning til disse var han helnorsk, født og oppvokst i Norge, og verken han eller hans kone var i slekt med noen av de andre misjonærfamiliene, så langt jeg har funnet ut. Kanskje var hans refleksjoner mulig nettopp fordi han kom "utenfra", og kunne se på problemene med andre øyne enn de som hadde tilbrakt storparten av sitt liv i Sør-Afrika og i misjonen.

Også Follesøe tok utgangspunkt i at den økonomiske selvhjelpen i menighetene var vanskelig å få til. "Hvad er grunden til at her er saa liten interesse i vore menigheter? Hvad er grunden til at de kristne er saa litet med i menighetsarbeidet?" spurte han.¹⁴ Hans forslag til løsninger var stort sett bare én intensivering av tidligere aktiviteter, som gudstjenester, møter, søndags-skoler osv. Det spesielle med Follesøes innlegg i forhold til andre foredrag, var at han plasserte store deler av skylden hos misjonærene selv. Jeg siterer store utdrag av dette foredraget fordi det ble så skjellsettende i kritikken som hovedstyret senere kom med:

La os .. kikke litt indom hos os selv. Og da vil vi mindes at vi er hvite, mens de vi arbeider for og iblandt, er sorte. Hudfarven spiller desværre saa stor rolle i dag i

¹² Konf.ref. 1927:47-8.

¹³ Ibid.

¹⁴ Ibid s.54.

dette land. De indfødte er litet glad i den hvite mand i dag. For mange spiller det ingen rolle om han er missionær eller farmer – han er hvit. Dette skaper straks vanskelighet, og gjør at flere og flere føler sig fremmed i en menighet ledet av en hvit missionær. Ogsaa magistratene klager over at det blir mere og mere vanskelig at behandle de indfødte. – La os altid huske at vi er fremmede i et land som verken er hvitt eller sort, og hvor baade sorte og hvite mener at ha eiendomsret. Det er av denne grund et vanskelig land at arbeide i. Og spesielt denne tid byr paa mange vanskeligheter, som vi maa være opmerksomme paa. Vi er omgit av hvite, hvem vi forstaar bedre og har mer tilfælles med end vore indfødte. Og de indfødte er stadig opmerksomme og følger med os i vort forhold til de hvite. Mangen en saar følelse har det voldt hos vore kristne. Jeg hørte nylig en uttalelse om en engelsk missionær, som jeg forresten kjender, at han var snild og elskværdig, ja tok de indfødte i haanden naar han kom for at ha gudstjeneste og ta mot offer om søndagen. Men møtte de ham i landsbyen mandag, saa saa han dem ikke. En anden missionær som var paa en liten trip til Durban, møtte en ung mand fra sin menighet i West Street. Han stanste, tok ham i haanden og hilste. Men folk snudde sig efter ham og saa paa ham som hadde han gjort en forbrydelse. Han hadde hilst paa ham paa samme maate hjemme, han var hans missionær, og burde være den samme enten han møtte ham i Durban eller paa hans hjemsted. Disse to eksempler viser hvor vanskelig stillingen er, saavel overfor de sorte som overfor de hvite.... Ikke sandt, vi føler alle hvor vanskelig det er at være en zulu for zuluene? Og dog var det visst slik vor Herre og Frelser vilde det. Er dette sind borte, saa er sikker dermed ogsaa noget andet av det aller vigtigste for en missionær borte. Maatte vi aldrig glemme at vi er sendebud i Kristi sted fra en kristen menighet, med ettt maal, een gjerning: at forkynde hans dyder som kaldte os fra mørke til sit underfulde lys. La os be Gud hjelpe os til mer at koncentrere os om det arbeide vi er utsendte for at gjøre, vor tid, alle vore kræfter og al vor interesse indstillet paa dette ene.¹⁵

Follesøe slo kategorisk fast at de hvite misjonærene hadde problemer i Sør-Afrika på grunn av sin hudfarge og de privilegier som var knyttet til hvithet. Blant afrikanerne ble misjonærene oppfattet som *hvite* først og fremst, og rollen som misjonær gjorde ikke noen forskjell for bedømmelsen av dem. Follesøe innrømmet da ogsaa at forholdet til andre hvite i Sør-Afrika var lettere for misjonærene, enn forholdet til afrikanerne, noe afrikanerne visste å legge merke til og å kritisere. Likevel lot Follesøe andre misjoner være eksempler på feil som ble gjort overfor afrikanerne i praksis. At det fantes eksempler å ta av i hans egen misjon kom fram på ekstraordinært kirkemøtet i 1929, i det skarpe ordskifte mellom misjonærene og de afrikanske representantene angående

¹⁵ Ibid s.53-58 Follesøes foredrag til konferansen.

enkelte NMS-misjonærers holdning til afrikanerne (se kapittel 6.7).

At Follesøe ikke rettet kritikken mot sine kolleger, men brukte andre misjonærer som eksempler, kan ha sin naturlige forklaring i det ikke ville ha vært akseptabelt i konteksten å kritisere sine egne. Etter kritikken som kom fra hovedstyret med utgangspunkt i dette foredraget, kan det synes som om Follesøe ble mistenkeliggjort av de andre misjonærene. På konferansen året etter ble det nedsatt en komite som skulle utarbeide et svar på hovedstyrets kritikk, og Follesøe ba seg fritatt fra å delta i komiteen. Andre misjonærene krevde da at han måtte tone flagg: "Er han enig med hovedstyret, bør han uttale sig derom; er han uenig, bør han la sig indvælge i komiteen".¹⁶ Det er vanskelig å si hvorvidt foredraget fikk andre følger for Follesøes forhold til de andre misjonærene. At han til slutt lot seg velge inn i komiteen viser i alle fall at han tok side for misjonærene, og dermed sluttet seg til deres meninger om hovedstyrets svarbrev. Et forsvar for Follesøe kom fra Strømme, som sa at han ikke kunne forstå hva hovedstyret fant så spesielt med Follesøes foredrag: "Enhver missionær kunde ha holdt et lignende foredrag".¹⁷ Han mente at hovedstyret "misbrukte" Follesøes foredrag, og at Follesøe dermed ikke kunne kritiseres.¹⁸

At mye av kritikken som kom fra hovedstyret skyldtes misjonærenes selvkritikk i ulike foredrag på flere konferanser, ble også framholdt av andre misjonærer: "Det er tydelig ... at hovedstyrets litet anerkjendende vurdering av os personlig og av vort arbeide og vore kristne bunder for en meget væsentlig del i misforstaaelser og feilforestillinger som kanskje for en stor del skyldes os selv, grundet "knusende domme" som enkelte kan ha uttalt i uoverveide uttryk og pessimistiske overdrivelser."¹⁹ Derfor kom det som et sjokk, både på Follesøe og på de andre misjonærene, når hovedstyret nå tok disse selvkritiske bemerkningene på alvor.

7.3 Hovedstyrets kritikk: Holdninger

Selv om hovedstyrets kritikk i 1927 tok utgangspunkt i foredrag av misjonærer på dette årets misjonærkonferanse, kan man se at Lamulasaken hadde en viss

¹⁶ Konf.ref. 1928:21.

¹⁷ Ibid s.20.

¹⁸ Ibid.

¹⁹ Ibid s. 21.

innvirkning på kritikken. Rent konkret sa hovedstyret seg stort sett enig i den behandling saken hadde fått av konferansen. Men det er verdt å merke seg at de var kritiske til konferansens vedtak om å sende en delegasjon av tre afrikanere for å "forhandle" med Lamula.²⁰ Det riktige mente hovedstyret, ville ha vært å behandle saken "personlig og privat" ved hans veileder og "faderlige ven", L.M.Titlestad. Hovedstyret mente altså at det var feil å blande inn afrikanere i diskusjonene med Lamula, noe som kan synes merkelig ettersom de jo nettopp etterlyser et større engasjement fra afrikansk side i kirken.

Men selv om Lamulasaken ikke i seg selv var målet for kritikken av misjonærene, så hovedstyret denne affæren som en del av et større bilde. De var derfor ikke like villig som misjonærene til å oppfatte Lamulasaken som en enkeltstående episode. De bemerker at "[d]et er nu en høi procent av vore Zulu-prester som har voldt vanskeligheter".²¹ For noen av disse var klare "fall" årsaken til avskjedigelse eller tvungen omplassering, men i andre tilfeller så hovedstyret "den nationale bevægelse" som medvirkende årsak til vanskelighetene.²² Prestenes tendens til å komme i konflikt med misjonærene ble derfor et symptom på et større problemkompleks, som krevde at misjonen samlet "snarest [må] ta under overveielse hvordan vi skal komme over disse vanskeligheter".²³

Hovedstyret avviste at vanskene med nasjonalfølelse og antihvite holdninger blant zuluene var hovedårsak til misjonærenes vanskeligheter: "Ja, det fremstiller sig som et spørmaal om den overveiende kommer derfra".²⁴ Hovedstyret mente ikke at det var zuluene det var noe galt med når kirkebyggingen hadde feilet så mye. Tvert i mot, zuluene var de fremste blant bantufolkene mente de: "Zulu-folket skulde neppe være noget daarlig menneskematerial til at bygge et selvstændig kirkesamfund".²⁵ Feilen for at så mange prester og gode menn brøt ut plasserte hovedstyret ganske udiskutabelt hos misjonærene.

Misjonærkonferansens forslag til tiltak for å rette opp forholdene hadde

²⁰ Konf.ref. 1927:29.

²¹ SK 1927:5.

²² Ibid s.13.

²³ Ibid s.5.

²⁴ Ibid s.12.

ikke vært gode nok, mente hovedstyret. Det ble bare resolusjoner, tilfeldige og ikke ledd i en organisasjon. Zulukirken ble stående utenfor alle avgjørelser, og måtte finne seg i noe som misjonærene vedtok på sine eksklusive konferanser. Etter ti år med kirkeorganisering i zulumisjonen, var ikke misjonærene kommet langt. I 1927 var det 1.312 døpte, flere enn noen gang før. Men aldri hadde zuluenes økonomiske bidrag vært så lav prosentvis, hevdet hovedstyret. Kirkeordningen i Sør-Afrika var nesten identisk med den i Kina og India, der hadde de også hatt problemer, men misjonærene i Sør-Afrika hadde mindre sjanse til å få til en heldig løsning enn i Kina, framholdt hovedstyret.²⁶

Grunnen til at sørafrikamisjonærene var verre stilt enn andre, var ifølge hovedstyret at de ikke hadde klart å skape en kirke som zuluene så som sin egen, en kirke som skulle utvikles til en selvstendig kirke uten misjonærer. Hva hovedstyret her la i begrepet "sitt eget", er ikke klart. Det kan være i betydningen 'som de selv kan bestemme over'. For hovedstyret oppfattet menighetenes krav om medbestemmelse som "sterke" krav, men også som "berettigede".²⁷ Men jamfør kritikken som hovedstyret hadde reist i 1923, om faren som lå i misjonærenes "overlegenhetsfølelse", kan det bety at de mente Zulukirken hadde fått for lite afrikansk preg. De antydte at misjonærene i for stor grad hadde overført sin kultur og i for liten grad tatt inn trekk fra zulukulturen.²⁸ I argumentasjonen fra hovedstyret i 1927, kan det synes som om begge disse elementene, både en reell selvbestemmelse og et lokalt innhold i kirken, var mangler ved den organisasjon misjonærene hadde bygd opp. Argumentet styrkes av at hovedstyret sa seg enig i Leisegang's påstand fra konferansen i 1927, om at "[d]er har ikke fundet nogen merkbar forandring sted i forholdet mellem missionær og menighet, mellem mission og kirke fra den tid de første missionærer kom derut og indtil nu".²⁹ Den gangen hadde det vært selvsagt at misjonæren var den som satt inne med all kunnskap og kyndighet om kristendommen og den vestlige sivilisasjon, og som definerte også formen på og innholdet i, det kristne livet. Misjonæren var den allvitende mann som zuluene henvendte seg til for å få hjelp til å løse problemer både av

²⁵ Ibid s.24.

²⁶ Ibid s.13.

²⁷ Ibid s.14.

²⁸ SK 1923:8-9.

²⁹ SK 1927:12.

materiell og åndelig art. Det hadde ikke vært noen afrikanere som kunne fylle den rollen i tidligere tider. I 1927 var det imidlertid flere afrikanere som var utdannet og hadde arbeidet i årevis innenfor Zulukirken. Men i stedet for å innta ledende stillinger og være med på å forme Zulukirken, var det blant disse stadig flere som falt fra. Dette mente hovedstyret skyldtes misjonærenes holdninger.

Misjonærene ble advart mot å sette seg på en pidestall som kirkelige autokrater og gjøre alt selv fordi de var dyktigere enn afrikanerne. Tvert i mot ble de kraftig oppfordret til å "overlate mer av ansvar, av arbeide og av ledelse til menighetene og menighetsarbeiderne", og være mer som en "faderlig ven og raadgiver".³⁰ Hovedstyret mente at det var en fare for at misjonærene ikke hadde denne holdningen til afrikanerne, på grunn av "en dyp og desværre alltid voksende kløft mellom de hvite og farvede" i Sør-Afrika:

Desværre kan vi ikke si os fri for en fornemmelse av at heller ikke I, vore kjære arbeidere, helt har undgaat at bli smittet av dette syn. ... Vi har i længere tid faat en noksaa sikker fornemmelse av at denne ubroderlige behandling og holdning overfor de farvede fra den hvite befolkning i almindelighet desværre ogsåaa er adoptert i noegen utstrækning av missionærene, fornemmelig engelske og amerikanske.³¹

At hovedstyret trekker fram engelske og amerikanske misjonærer som spesielt påvirket av kolonistenes rasesyn, kommer sannsynligvis av at det var disse Føllesøe brukte i sitt foredrag som eksempler. Tanken om at de selv kunne være 'smittet' av kolonistenes syn, var dog ikke fremmed for de norske misjonærene heller. Rødseth uttalte på konferansen i 1923, at "vi er kanskje smittet mer end vi vet og vil av den tankegang: keep the kaffir in his place".³² Hovedstyret mente at de hvites syn på og behandling av de indfødte" var en "helt igjennem ukristelig optræden", og flere steder i dette svarskrivet kom de med advarsler mot at misjonærene lot seg påvirke av kolonistene.

Uten at hovedstyret nevner det direkte, kan argumentasjonen innebære en kritikk av den nære koblingen misjonærene hadde til det hvite samfunnet i Sør-Afrika. De mange misjonærenbarnas vellykkede etablering i Sør-Afrika, hadde ikke tidligere vært diskutert i noe av kildematerialet, verken det offentlige eller private. Omtalen av dette forholdet hadde først og fremst

³⁰ Ibid s.28.

³¹ Ibid s.27.

³² Konf.ref. 1923:78.

kommet til i form av brev fra misjonærene som ble trykket i Norsk Misjonstidende. Det er mulig at hovedstyret nå begynte å se praksisen med å ansette "innfødte" misjonærer i Sør-Afrika som et tve-egget sverd. At det etter 1927 ikke ble ansatt noen annen norsk-sørafrikansk misjonær enn de som allerede var i tjeneste, kan være tegn på en endring i vurderingen av hvor tjenlig dette var. Amdahl ble i alle fall klar over problemene dette kunne medføre under sitt besøk i Sør-Afrika i 1929, hvor han skriver: "De innfødte ser også med ublide øine på at flertallet av misjonærbarna slår sig ned i Syd-Afrika som forretningsmenn, embedsmenn eller farmere. De synes at misjonærene på denne måte yter sitt bidrag til den urettferdighet som øves mot landets egne."³³ Noen egen oppfatning om dette tilkjennegir han imidlertid ikke, og det tas heller ikke opp i drøftingene med misjonærene, så langt det skriftlige materialet viser.

7.3.1 Sammenhengen mellom holdninger og praksis: Et spørsmål om "ånd"

I sin kritikk grep hovedstyret tak i deler av Follesøes foredrag og tolket det som et tegn på selvkritikk hos misjonærene. Det innvarslet en ny tid mente de, en ny grunntanke i misjonsarbeidet.³⁴ Det var spesielt Follesøes utsagn om at det følte vanskelig å "være en zuluer for zuluerne", som hovedstyret tolket i den retning. Uttrykket referer til Paulus i 1. Kor.1 19 og 20: "For om jeg enn er fri fra alle, har jeg dog selv gjort mig til tjener for alle, for å vinne de fleste, og jeg er blitt som en jøde for jødene, for å vinne jøder." Når Follesø innrømte at det var vanskelig å være en zuluer for zuluene, samtidig som han hevdet at nettopp det var hva Gud ville de skulle være, så betyr det at et bibelsk imperativ ikke ble fulgt. Det er dette hovedstyret griper tak i:

Naar indlederen saa sterkt fremholder at vor Herre og Frelser vil at I skal bli en zuluer for zuluere, og at det aller viktigste for en missionær mangler naar dette sind mangler - saa er vi altsaa av hjertet enig med ham og vil uttale vort inderlige haab om at det aandelige direktiv for eders liv og virke som Follesøe har fremholdt, maa bli befulgt uavkortet....³⁵

Misjonærenes forhold til de kristne i menighetene hang sammen med den manglende utviklingen av selvhjelpen, hevdet hovedstyret. Og uten den rette

³³ NMT 33/1929, Amdahls beretning "Fra reisen".

³⁴ SK 1927:26.

³⁵ Ibid s.28.

holdningen, den rette "ånd" i dette arbeidet kunne man ikke lykkes: "Vi har jo fra vort eget norske kirkesamfund mange eksempler paa hvordan selvgodhet, aandelig hovmod, foragt for eller liten tro paa de almindelige menighetslemmers og underordnede medarbeideres indsigt og evne har ikke bare hindret presters og forkynderes virke, men har til og med virket skadelig for det aandelige liv i menigheten".³⁶ Ydmykhet, saktmodighet og vilje og evne til å behandle alle levende kristne som jevnbyrdige brødre, har derimot ført til vekkelse og åndelig liv, framholdt hovedstyret. At de kristne afrikanerne var "brødre for Herren" og måtte behandles som likeverdige i en åndelig forstand, var noe også misjonærene sto inne for. Rødseth sa i 1923 til konferansen dette om forholdet til de afrikanske prestene:

Vi bør i alt behandle dem mer som vore jevnlike. De er vore brødre i troen, vore medarbeidere i evangeliet, i enkelte henseender muligens jevnbyrdige med os i kundskaper og utdannelse. Selv om de som kapellaner er underordnet presten (som hjemme) bør de ikke i unødige føle vor overlegenhet.³⁷

Men det hovedstyret i 1927 etterlyste, var en holdning fra misjonærene som også inkluderte likhet i praksis, og at misjonærene behandlet afrikanerne sosialt som likemenn. At dette kunne føre til at misjonærene ble uglesett blant andre hvite i Sør-Afrika, mente hovedstyret bare måtte tåles:

Vi vil ha uttalt meget bestemt at dette faar ikke hjelpe. Vi kan med vor bedste vilje ikke erkjende at der for en kristen missionær - for en hvit kristen i det hele tatt - skulde være nogen grund til at behandle den farvede befolkning i almindelighet ovenfra og ned, end si da de kristne menighetslemmer.³⁸

Med stort klarsyn spådde hovedstyret katastrofe for misjonens arbeid, ikke bare i Sør-Afrika, dersom misjonærene ikke tok skjeen i en annen hånd, og "helt uavkortet møter den farvede befolkning med Kristi sind og behandler de kristne menighetslemmer og medarbeider som brødre og som likemænd". De innså at misjonærene kunne skape motstand mot seg fra andre hvite ved en slik holdning, men spørsmålet var hvorvidt "missionærene vil bekjende sig til kristendommens prinsipper eller vil kaste disse overbord og tilpasse sig efter det rent verdslige, ukristelige syn som har faat overtaket blant den hvite

³⁶ Ibid s. 26-7.

³⁷ Konf.ref. 1923:77.

³⁸ SK 1927:27.

befolkning derute".³⁹

Dette var uvanlig klar tale. Hovedstyret påla misjonærene å behandle zuluene også sosialt som likemenn. Helt klart begrunnes dette i kristendommens likhetsideal, og kritikken mot misjonærene blir i den sammenhengen en kritikk ikke bare av deres praksis, men også av deres kristelige sinnelag og åndelige selvforståelse.

Hvordan mente så hovedstyret at dette likhetssinnelag kunne føre til selvstendigjøring av Zulukirken? Det er ikke en umiddelbar sammenheng mellom kritikken av misjonærenes holdning eller "ånd" og kritikken av metodene misjonærene gjennomførte organisasjonen av Zulukirken etter. Hovedstyret ga ikke eksempler på hvordan de mente det hvite Sør-Afrika hadde påvirket misjonærene, og derfor hindret selvstendigjøringen innenfor Zulukirken. Vi må lete i den underliggende konteksten for å se hvordan misjonsledelsen begrunnet sammenhengen mellom "ånd" og "metode".

Den "rette ånd" som hovedstyret mente at misjonærene manglet i forholdet til afrikanerne, er uttrykk for en religiøs forståelse av Gud som aktør.⁴⁰ Allerede i 1923 hadde denne sammenhengen vært uttrykt ved at hovedstyret peke på det åndelige liv som grunnlag for og årsak til økonomisk vekst i menighetene (se ovenfor). Selv om "ånden" først og fremst var en nådegave fra Gud, kunne den også ved den rette opplæring fremmes av kristne menneskers bevisste oppdragelsesarbeide.⁴¹ Den oppbyggelige delen av svarskrivet i 1927, understreket ytterligere behovet for Guds ånd i misjonsarbeidet: "Vi trønger aandgaven fra Gud, fornyelsen, nyskapelsen av livet. Men har vi ogsaa ydmyget os for Gud gjennom trængslene, har trængslene i vore hjerter skapt længsel efter Guds aand, og bøn om Guds gave?"⁴² Senere i svarskrivet, under en gjennomgang av årsberetningen for 1926 heter det: "Selvprøvelser i Guds ords lys vil avdække vore egne skrøpeligheter. Disse

³⁹ Ibid s.27-28.

⁴⁰ Forståelsen av at Gud er aktiv deltaker i historien har vært dominerende i misjonskretser. Olav Guttorm Myklebust, sørafrikamisjonær og misjonshistoriker, viser dette tydelig i sin fortolkning av misjonens forhold til imperialismen: "...kan det ikkje tenkjast at imperialismen har sin funksjon i Guds verdsstyre, i hans plan med dei einskilde folkeslag og med heile menneskeslekta". Myklebust, Olav G. (1977): "Misjonen og imperialismen" Særtrykk av artikkel i *Syn og Segn* 1/1975 Oslo, s.12.

⁴¹ SK 1923:7.

⁴² SK 1927:1.

bøier os i knæ for Guds ansigt i erkjendelse av vor synd og driver os til at be Gud om at fylde os med sin aandskraft. Ved Guds aands virke gjennom ordet fornyes det aandelige liv i den norske mission og i Zulu-menighetene. Denne fornyelse vil væsentlig bidra til en løsning av de vanskeligheter som vi har i vort arbeidet for selvhjælpen.”⁴³ Dette kan forstås som at hovedstyret mente misjonærene i Sør-Afrika manglet lengselen etter Guds ånd og bønn om Guds gave. Denne mangelen gjorde at de heller ikke klarte å skape det rette åndsliv i menighetene, som dermed heller ikke utviklet den rette trang til selvstendighet og økonomisk selvberging.

7.4 Hovedstyrets kritikk: Organisasjon og økonomi

Men selv om hovedstyret mente at det åndelige livet både blant misjonærene og i menighetene, var avgjørende for en økonomisk selvstendig kirke – “kausaliteten er det åndelige livet” – la de i svarskrivet fra 1927 like stor vekt på økonomisk ansvar og praktiske oppgaver i menighetene. At de la så stor vekt på økonomiske i forhold til den åndelige vekst i menighetene, ble begrunnet slik:

Erfaringen i alle kirkesamfund viser at det er de praktiske, konkret-materielle oppgaver og arbeider som virker direkte ansporende paa menighetsarbeidet. Det er nemlig disse oppgaver der gir menighetslemmene og menighetene fornemmelse av at de er i virksomhet, at de har oppgaver, ansvar, ledelse. De aandelige oppgaver som paahviler en menighet... kan ikke paalægges nogen menighet ved regler og konstiution. De erkjendes og vindes gjennom ordets og aandes gjerning i menigheten.⁴⁴

De indre forutsetningene som manglet i zulumenighetene, en åndelig vekst og styrke, kunne bli rettet opp ved en mer standhaftig oppmuntring til ansvarsfølelse og virksomhet på den materielle/økonomiske siden, mente hovedstyret.⁴⁵ Igjen førte altså hovedstyret ansvaret og skylda på misjonærene.

Diskusjonen om tempo og grad av selvstendigjøring av menighetene hadde pågått kontinuerlig på konferansene på 20-tallet. Argumentasjonen svingte mellom krav om at dette måtte skje rask, og formaning om forsiktighet. Flere ganger hadde konferansen forsøkt seg på vedtak for å øke

⁴³ Ibid s.3.

⁴⁴ Ibid s.18-19.

⁴⁵ Ibid s.19.

innflytelsen til de svarte lederne i kirken. Som regel hadde alltid disse forslagene blitt stoppet av hovedstyret, fordi de ikke tok tilstrekkelig høyde for sammenhengen mellom ytelse og innflytelse. Misjonærene ble frustrerte over at hovedstyret på den ene siden krevde at de åpnet for større afrikansk deltakelse i organisasjonen, men på den andre siden helt forkastet de forslag som konferansen hadde kommet med, for nettopp å øke afrikanernes innflytelse.⁴⁶

Av de forslag konferansen hadde vedtatt, men som hovedstyret stemte imot å gjennomføre, var et forretningsutvalg, eller "råd", bestående av både afrikanske og norske arbeidere, som et ledd i prosessen mot mer aktiv afrikansk deltakelse i kirken.⁴⁷ Dette rådet skulle være et slags "informationsbyrå" for tilsynsmannen, og øke følelsen av samhold og samarbeid i menighetene. Rådet skulle behandle saker angående Zulukirken generelt, samt være til hjelp for tilsynsmannen i det daglige arbeidet. Man foreslo også at en afrikansk prest var med tilsynsmannen på inspeksjonsreiser, både for å være til hjelp for misjonæren, men også som en del av prosessen med å gi afrikanerne følelsen av tilhørighet og ansvar for kirken som helhet. Men hovedstyret vendte tommelen meget bestemt ned for dette forslaget, som de mente var i strid med gjeldende misjonærinstruks, gjeldene regler for Zulukirken og dessuten var helt uten sammenheng med zuluenes modenhet både kristelig og økonomisk.⁴⁸

Den norske ledelsen kom på sin side med utspill om afrikansk innflytelse, som misjonærene mente var uforsvarlig. I 1924 reviderte generalforsamlingen i NMS misjonærinstruks.⁴⁹ Instruksens innholdt perspektiver framover, og åpnet for at hvite misjonærer skulle kunne stå under en afrikansk tilsynsmann. Misjonærene var imidlertid skeptisk til den nye instruksens, og Otto Aadnesgaard uttalte at dette ville hemme menighetene, heller enn å styrke dem. Man ville ikke få tomter til nye hus eller skolegrant fra myndighetene dersom den nye instruksens ble kjent hos landet styre. Aadnesgaard mente at instruksens ville føre til at "vort kjære missionselskap bli betraktet som et

⁴⁶ Konf.ref. 1928:82.

⁴⁷ Konf.ref. 1927:49.

⁴⁸ SK 1927:6-8.

selskap der arbeider i hændene paa etioperne".⁵⁰ Dette hevdet han på tross av at hovedstyret hadde understreket at instruksene pekte framover, "mot den tid da en indfødt settes til kirketilsynsmand, og da missionsmenigheterne faar mer selvstændighed end tilfældet er nu".⁵¹ Altså var det ikke meningen at en afrikansk tilsynsmann skulle tilsettes i den nærmeste framtid.

Hovedstyrets press på misjonærene for å øke selvhjelpen, dvs den økonomiske delen av selvstendigjøringen, ble av enkelte misjonærer oppfattet som om hovedstyret straks ville ha gjennomført økt svart medbestemmelse i kirkens organer. Laurits Aadnesgaard uttalte: "Feilen var at hovedstyret mente dette [mer selvstyre] kan praktiseres snart. Dette kunde ikke la sig gjøre." Flere misjonærer ga i drøftinger på konferansene, uttrykk for at zuluene ikke var modne enda.⁵² De var ikke økonomisk eller materielt selvberget, og kunne derfor ikke styre seg selv. Zuluene som folk var dessuten for lite ansvarsbevisst og utviklet til å kunne få ansvar for egen ledelse. Men den samme forsiktigheten i forhold til zuluene uttrykte også hovedstyret gjennom flere svarskriv. Årsaken til at de avslo konferansens forsøk på å dra afrikanerne inn i nye områder av kirken, var nettopp at de mente det var for tidlig, zuluene var ikke rede, de hadde ikke krav på økt medbestemmelse fordi de ikke innfridde de økonomiske kravene. Så når Aadnesgaard hevdet at hovedstyret ville ha "selvstyre nå" må det dreie seg om en misforståelse, og gir uttrykk for at hovedstyret og misjonærene snakket forbi hverandre.

Ingen av partene var av den oppfatning at organisasjonsplanen i seg selv var feil.⁵³ Organisasjonen var stort sett lik i de forskjellige misjonsfeltene, og den hadde vist seg å fungere godt andre steder.⁵⁴ Konklusjonen fra

⁴⁹ Generalforsamlingen i NMS vedtok i 1924 revisjonen som var utarbeidet av hovedstyret og en komite bestående av generalsekretæren og en hjemmевærende misjonær fra hver misjonsmark. Se SK 1924:19.

⁵⁰ Konf.ref. 1925:49.

⁵¹ SK 1924:19.

⁵² Konf.ref. 1925:56. Sivert Dahle, Otto Aadnesgaard og Laurits Aadnesgaard nevner alle zuluenes treghet og umodenhet som en hinder for å gi dem større ansvar. Zuluenes konservatisme og kulturelle underutvikling framheves også ofte i Norsk Misjonstidende. Se f.eks. NMT 51/1925 "En høvdings omvendelse" av O. Aadnesgaard og fortsettelsen i NMT 52/1925.

⁵³ SK 1927:14-15.

⁵⁴ Ibid.

hovedstyret ble da at det måtte være misjonærenes praksis det var noe galt med. Likevel mente man at det var påkrevet med noen endringer i organisasjonsreglene, for å "imøtekomme Zulu-menighetenes sterke og berettigede krav paa andel i ledelse og vekst henimot selvstændighet".⁵⁵ Men det var små endringer som skulle til. Fra hovedstyret ble det lagt vekt på at de økonomiske reglene for selvstendigjøringen måtte detaljeres ytterligere, og dessuten at man måtte sørge for at de ble fulgt til punkt og prikke. Selv om den opprinnelige organisasjonsstrukturen inneholdt detaljer for hvilke deler av utgiftene hvert distrikt skulle dekke for å oppnå representasjon i de styrende organer, manglet man regler for hvordan man i en overgangsfase skulle regulere ytelse og medbestemmelse: "[D]et er mangelen paa bestemmelser om hvordan der skal gaaes frem i vor zulu-kirke i overgangstiden fra missionsstyre til det selvstændige kirkestyre som er den væsentligste ytre aarsak til at Zulukirkens økonomiske vekst og dermed selvstyre saat i stampe."⁵⁶

Årsaken til den dårlige tilstanden i Zulukirken mente hovedstyret lå i at misjonærene hadde gjennomført organiseringen for tidlig.⁵⁷ Zulukirken hadde fungert med menighetsråd, distriktsråd og kirkemøter uten at det hadde vært lagt innhold i disse. Fordi misjonærer satt som endelige kontrollører i alle ledd, hadde disse institusjonene mistet sin idé – nemlig at de skulle fungere selvstendig og være byggende for zuluenes egen kirke. Hovedstyret insisterte derfor overfor misjonærene på at før det økonomiske bidraget i menighetene var stort nok, måtte heller ikke den overbyggende strukturen tre i kraft. Før menighetene hadde egne penger de kunne bestemme over, hadde det ingen hensikt at de drøftet misjonens pengegaver, og hvordan disse skulle disponeres. Resultatet av den i 1927 fungerende situasjon var, mente hovedstyret, at zuluene sto utenfor den egentlige bestemmende posisjon. Alt som skjedde i Zulukirken ble forføyninger bestemt og satt i verk av misjonærene.⁵⁸ Menighetenes gradvise overtagelse av ledelsen i forhold til selvhjelpens vekst var forsømt, sa hovedstyret. Det var meningen at selvbestemmelse skulle stå i forhold til økonomiske bidrag, jamfør ledd 1 i organisasjonsforslaget som ble

⁵⁵ Ibid s.14.

⁵⁶ Ibid s.19.

⁵⁷ Amdahl 1930:51. Se også SK 1927:14-25.

⁵⁸ SK 1927:14-25.

vedtatt i 1917. Men i Zulukirken hadde bidragene regnet i prosent pr. medlem av menigheten (nattverdberettiget) gått *ned* etter 1917. Mens bidraget pr. individ i 1918 var 3.4 (shilling/cent) var det i 1926 bare 2.7 pr. individ (se figur 5.3). Ut ifra dette er det ikke vanskelig å se at misjonsstyret i Stavanger mente det var behov for nye tiltak.

Hovedstyret trakk også fram mangler ved Zulukirken som ikke direkte skyldtes misjonærene, men hadde sin rot i indre årsaker på misjonsfeltet. Dette var mangler som måtte rettes på for å få til vekst og fremme kirken.⁵⁹ For det første påpekte hovedstyret at menighetslivet i Zulukirken manglet åndskraft, noe misjonærene også selv hadde hevdet. Det hadde ikke vært noen vekkelse i zulumisjonens tid slik de hadde hatt på Madagaskar der vekkelsen førte til en økning både i kvantitet og kvalitet.

Videre hevdet hovedstyret at zuluene manglet en "nasjonal-kristelig ærgjerrighetsfølelse" som kunne virke som en drivkraft på selvstendigjøringen.⁶⁰ "I Sør-Afrika har denne gitt seg utslag i anti-hvite holdninger og løsrivelse fra misjonskirkene", hevdet hovedstyret. Det er åpenbart ikke en generell nasjonal ærgjerrighetsfølelse misjonen her etterlyste, men en kristelig sådan.

Mens det er lagt stor vekt på den spirituelle identiteten til kristenfolket, inneholdt ikke misjonsdiskursen i Norge noen eksplisitt debatt omkring nasjonal identitet, eller nasjonalfølelse. Det strenge skille som ble holdt mellom det åndelige og materielle liv gir seg utslag i manglende deltakelse i bevegelser som ikke hadde folkets sjlelige frelse til mål. Men vi trenger ikke gå lenger enn til den norske nasjonalsangen for se manifestasjonene av en nasjonal identitet trygt forankret på en kristen grunn:

Norske mann i hus og hytte,
takk din store Gud!
Landet ville han beskytte,
skjønt det mørkt så ut.
Alt hva fedrene har kjempet,
mødrene har grett,
har den Herre stille lempet,
så vi vant vår rett.

⁵⁹ Ibid s.19.

⁶⁰ Ibid

I Norge var kristendommen en viktig del av den nasjonale identiteten, Norge var et kristen land, hvor statsreligionen borget for det kristelige innhold i statens politikk. Den nasjonale følelsen blant zuluene manglet dette kristne preg. I stedet hadde den nasjonale bevegelse på 1920-tallet i det afrikanske samfunnet i Sør-Afrika, preg av politisk kamp. En politisk kamp med kommunistiske innslag, med anti-hvit propaganda og krav om løsrivelse fra og kritikk av misjonskirkene som resultat.

Enkelte av de norske misjonærene var sterk imot ethvert forsøk på å integrere en zulunasjonalisme både i skoler og i kirkelig sammenheng. Særlig Rødseth var negativ til forsøk på å trekke zuluenes egen kultur med i det kristne livet. Han klagde over at den statlige skoleinspektøren hadde pålagt dem å kjøpe lesebøker i engelsk og zulu, der de før hadde brukt bibelhistorien og testamentet. Det var heller ikke helt bra kun å bruke bibelhistorien, mente Rødseth, men at de "nu helt fortrennes av disse lesebøker med eventyr og nasjonale fortellinger er dog verre."⁶¹ Under et skolebesøk hørte Rødseth en "nasjonalsang hvori det heter at de hates og mishandles av alle andre nasjoner".⁶² Han formante læreren om at barna helst ikke burde lære slike sanger. Han klagde også over at skolebarn under en gudstjeneste "sang et par nasjonal-religiøse sange, som ikke helt passet inn i en gudstjeneste."⁶³

Ikke alle misjonærene var like negativ som Rødseth til nasjonale uttrykk både i og utenfor kirkelig sammenheng. Fra tidligere vet vi at misjonærene la stor vekt på å gi zuluene undervisning på sitt morsmål, og satte store ressurser inn på oversettelse og trykking av religiøs litteratur og skolebøker på zulu. Når M.J. Mpanza i 1930 utga boka *Uguqabadele*, hvor han søkte å integrerer zulutradisjoner i en kristen praksis, kan dette ha vært etter initiativ eller oppmuntring fra misjonærene (se kapittel 6). At han hadde deres støtte i prosjektet er i alle fall sannsynlig, da ingen negativ omtale av hans bok forekommer i kildene, slik tilfellet var ved Lamulas bokutgivelse noen år tidligere.

Flere misjonærer tok i løpet av 1920-tallet til orde for å ta opp mer av det spesifikt zulukulturelle både i skole og kirke. Under arbeidet med den minestralbøker; alterbok, sangbøker og annet som ble brukt i kringen, ble det

⁶¹ SA boks 98 legg 4. Visitasjonsberetning 1929, v/Rødseth, fra et møte med magistraten Gebers på Nongoma.

⁶² SA boks 98 legg 7. Visitasjonsberetning, Kangelani 1932, Rødseth om skolen på Ngilandela.

⁶³ SA boks 98 legg 5. Visitasjonsberetning, Kangelani 1930, v/Rødseth.

også lagt vekt på å forsøke å få et mer afrikansk preg på de kirkelige ritualer, såfremt det ikke var i strid med kristendommens prinsipper.⁶⁴ Og som vi har sett uttrykte flere misjonærer forståelse for det de kalte den "nasjonale bevegelse", bare den ble "renset" for "urent Stof" (se kapittel 2). Titlestads sympati for Lamula og hans arbeid for sitt folks rettigheter, viser også en mer positiv holdning enn det Rødseth gir uttrykk for. Titlestads syn på zuluenes nasjonale verdier uttrykte han slik i 1914: "At folket føler for sine kongelige er nasjonalt og naturlig. Nationalfølelsen er ingen synd men at trampe på den og harcelere den er synd."⁶⁵ Det er imidlertid vanskelig å si om en mer positiv holdning til zuluenes nasjonale og kulturelle tradisjoner ga seg utslag at de ble inkludert i kirkelig sammenheng. Bortsett fra Rødseths negative kommentarer om enkelte kulturelle 'overtramp' slik han så det, er det liten diskusjon omkring dette i kildemateriale. Muligens fulgte misjonærene ulik praksis, uten at det ga så store utslag at det ble behov for å diskutere på konferansen, eller misjonærene i mellom.

Hovedstyrets klager over at misjonærene hadde "gjort for mye selv", og latt sin kulturelle overlegenhet overstyre zuluene i kirken, tyder i alle fall på at det ikke hadde vært noen bevisst politikk blant misjonærene om å la Zulukirken speile kulturen til folket i særlig stor grad. Noen konkrete forslag til hvordan en "afrikanisering" skulle finne sted kom ikke hovedstyret med, heller ikke ble dette drøftet i korrespondansen mellom hovedstyret og misjonærene. En grundigere undersøkelse av graden av afrikanisering i Zulukirken ville vært ønskelig, men det har ikke latt seg gjøre å inkludere i dette arbeidet.

7.4.1 Reaksjonen på kritikken

Misjonærene følte kritikken fra hovedstyret som et personlig angrep som såret

⁶⁴ Alterbokens revisjon diskuteres i konf.ref. 1927, se også kapittel 4. Samtidig diskuteres også om man bør lage en ny salmebok, men misjonærene finner at man mangler "digtene" og at de "nationale melodier" ikke egnet seg som korsang (konf.ref 1927:60). Det var vedtatt at minestralbøkene heretter skulle føres på zulu, men en revisjon av de allerede eksisterende bøkene ble utsatt til man fikk en felles løsning sammen med de andre lutherske misjonene (konf.ref. 1927:46-7).

⁶⁵ NMT 22/1914, Titlestad "Et besøk hos de sørgende". Titlestad refererer her detaljert fra et besøk hos nylig avdøde Kong Dinuzulu' slektninger. Besøket var både en kondolansevisitt og samtidig også et forsøk fra NMS' side på å få innpass hos kongefamilien.

dem. Gamle misjonær Braatvedt uttalte at "i de 40 aar han hadde været i selskapets tjeneste kunde han ikke erindre at ha set en saa skarp skrivelse fra hovedstyret ...".⁶⁶ At svarskrivet til konferansen manglet den vanlige hilsenen "kjære medarbeidere", ble lagt merke til av misjonærene.⁶⁷ De følte at hovedstyret i sin kritikk mistenkeliggjorde deres "personlige kristensind og ærlige vilje", noe som såret mer enn kritikken av at det praktiske arbeidet som også kom til uttrykk samme sted:

... langt sterkere og pinligere har det berørt vort inderste sjæleliv at læse paa hvilken maate hovedstyret er kommet i skade for at misbruke Follesøes foredrag til at mistenkeliggjøre missionærenes personlige kristensind og ærlige vilje til Kristi lydige efterfølgelser ...⁶⁸

Samtidig følte de at også deres praktiske arbeid, misjonsarbeidet, var "veiet og fundet for let".⁶⁹ Rødseth uttrykte misjonærenes følelser i et brev til Amdahl etter at svarskrivet var mottatt. Etter først å ha takket Amdahl og hovedstyret for at de fortsatt hadde tro på at Gud har lagt sin velsignelse til arbeidet, skriver Rødseth en smule ironisk: "Vi kunde jo vente, at hovedstyret vilde gaa trett og tape motet over vaart arbeids ringe fremgang og den usle forfatning i det hele det efter hovedstyrets syn befinner sig i".⁷⁰

Kritikken fra hovedstyret truet misjonærenes selvfølelse og deres identitet som misjonærer. I foredrag og innlegg på mange konferanser, hadde de gjentatte ganger diskutert hvor urettferdig det var at de svarte ikke skilte mellom settlere og misjonærer. Som misjonærer mente de at de sto på afrikanernes side i ett og alt, og at ethvert angrep derfra var urettferdig. Beskrivelsen hovedstyrets svarskriv ga av dem, stemte ikke med deres oppfatningen av selvoppofrende, rettferdige misjonærer og afrikanernes beste venner som de hadde oppfattet seg selv som. Ikke bare ble de truet fra afrikanske kristne som utfordret dem på det religiøse området så vel som det sosiale, men de ble også truet fra Norge, fra sine overordnede. I tiden etter at svarskrivet nådde misjonærene, var stemningen preget av lammelse og

⁶⁶ Konf.ref. 1928:20.

⁶⁷ SA boks 121 legg 1. Brev fra Rødseth til hovedstyret 4.2.1928.

⁶⁸ Konf.ref. 1928:22 "konferansens anmerkninger til hovedstyrets svarskrivelse".

⁶⁹ Ibid.

⁷⁰ SA boks 121 legg 1. Brev fra Rødseth til hovedstyret 4.2.1928.

mismot.⁷¹

I senere brev beklaget hovedstyret at misjonærene hadde tatt kritikken så ille opp.⁷² Den var ment som "en hjelpende broderhaand", og skulle peke på ting som misjonærene måtte diskutere seg imellom. Året etter, etter at konferansen hadde forfattet svar på hovedstyrets kritikk, gikk hovedstyret videre i å modererer kritikken. De hevder at misjonærene hadde misforstått og lagt hovedstyret ord i munnen. Det hovedstyret hadde ment å gjøre, var på en generell basis å advare de norske misjonærene mot holdninger i det hvite sørafrikanske samfunnet: "Vi setter ikke her først og fremst fingeren på eder, ... men ... paa den opfatning av de indfødte som er almindelig blant de hvite".⁷³ Det var ment som en advarsel om at også misjonærene kunne smittes av dette, slik Follesøes eksempel med de engelske misjonærene viste. Det var en oppfordring til de norske misjonærene om å stå vakt mot slike holdninger, ikke en beskyldning om at de hadde dem.

Selv om hovedstyret gikk langt i å dempe virkningen av den sviende kritikken fra 1927, anklaget de samtidig konferansen for å være "aggressiv" i sitt svar.⁷⁴ De følte seg på sin side utsatt for beskyldninger som "man ikke skulde ha ventet av vore missionærer".⁷⁵ Hovedstyret ønsket å "indta en hjelpende og støttende holdning overfor konferensen".⁷⁶ Når hovedstyret kritiserte misjonærene i Sør-Afrika var det, ifølge dem selv, med bakgrunn i en bredere erfaring og en bedre oversikt over andre misjoners problemer og arbeidsmetoder. Men selv om hovedstyret modererte den direkte kritikken mot misjonærene, sitter man likevel igjen med et inntrykk av en organisasjon i krise. Som Amdahl skriver under sitt sørafrikabesøk i 1929: "Det så ... ut som om vi gikk inn i en tid så stormfull at vi kunde vente hvert øieblikk at seilene på vort misjonsskib derute blev revet i stumper og filler".⁷⁷

Forholdet mellom hovedstyret og misjonærene var spent helt fram til slutten av 1928, da generalsekretæren kom til Sør-Afrika for å løse opp spenningene og gjenopprette tilliten mellom de to partene. At general-

⁷¹ Ibid.

⁷² Brev fra hovedstyret til Rødseth 12.mars 1928, gjengitt i SK 1928:4-5.

⁷³ SK 1928:7.

⁷⁴ Ibid s.5.

⁷⁵ Ibid s.6.

⁷⁶ Ibid s.4.

⁷⁷ NMT 35/1929, Amdahls beretning "Fra reisen".

sekretæren skulle reise på inspeksjon til misjonsfeltene hadde vært bestemt allerede i 1921, da Nilssen overtok som generalsekretær etter Lars Dahle. Imidlertid døde Nilssen kort tid etter, og Amdahl tok over i 1923, og inspeksjonsreisen hadde blitt utsatt, også som følge av den økonomiske situasjonen i selskapet.⁷⁸ Våren 1927 ble det imidlertid bestemt at Amdahl skulle reise til alle feltene i 1928/29. Dette ble bestemt før misjonærkonferansen i 1927, altså før forholdet mellom hovedstyret og misjonærer ble så vanskelig. Det er derfor ikke grunn til å tro at Amdahls reise ble bestemt ut fra den konflikten som oppsto i begynnelsen av 1928, men like fullt blir det i kildene understreket at Amdahls reise var nødvendig, nettopp ut fra hensynet til forholdet mellom hovedstyret og misjonærene i Sør-Afrika.⁷⁹ Hovedhensikten med reisen var imidlertid at Amdahl skulle delta sammen med misjonærene i en gjennomgåelse og mulig endring av Zulukirkens organisering i lys av situasjonen i Sør-Afrika.⁸⁰

7.5 Misjonærenes holdninger i rasespørsmålet: Teori og praksis

I lys av kritikken fra Norge angående holdninger og "ånd", blir det interessant å undersøke hvordan de norske misjonærene forholdt seg til afrikanerne generelt, og til sine svarte medkristne spesielt. Dette problemet henger sammen med den allmenne diskusjon omkring "rase" i Sør-Afrika.

Blant misjonærene ble ordet "rase" stort sett brukt som et skille mellom svarte og hvite, slik Strømme gjorde når han i 1926 ga uttrykk for hvor vanskelig situasjonen kunne oppfattes av misjonærene: "Man kunde næsten fristes til at si, at for at kunne være missionær i Syd-Afrika i vore dage, trænger man at hate sin egen race."⁸¹ De snakker som vi har sett, ofte om "raseproblemer", "rasespørsmål" og om "rasehat" som gjennomtrenger det sørafrikanske samfunnet. Ordet "rasisme" var ennå ikke tatt i bruk, det kom først i 1930-åra.⁸² "Rasehat" var et av begrepene som ble brukt i stedet. Ordet "anti-hvit" som brukes om strømninger i den afrikanske nasjonalistiske bevegelsene, faller også inn under den samme betydningen.

⁷⁸ Amdahl 1930:5f.

⁷⁹ SK 1928:9.

⁸⁰ Amdahl 1930:5.

⁸¹ NMT 37/1926, Intervju med Strømme som da var i Norge.

⁸² Dubow 1995:190.

Det er viktig å huske i denne sammenhengen at ord og uttrykk omkring raseforskjell den gangen ikke hadde de samme konnotasjoner som de antok etter den andre verdenskrigens Holocaust. På mange måter var det en mer uskyldig tid, hvor man ikke hadde vår tids kjennskap til hvilke katastrofale følger raseforskningen og rasismen fikk. Men nettopp på 1920-tallet kan man tydelig se hvordan diskursene omkring "rase" utvikles i en retning som peker fram mot nazismen i Europa, og mot den ekstreme apartheidideologien i Sør-Afrika.⁸³

Misjonærenes bruk av "rase" gjaldt først og fremst i forhold til hvite og svarte. Overfladisk sett ble da hudfarge kjennetegnet på et raseskille. Men enkelte misjonærer brukte også "rase" om ulike hvite folkegrupper, for eksempel Braatvedt når han forteller at "rasehatet" har blusset opp mellom afrikandere og briter.⁸⁴ I all hovedsak er imidlertid "rase" brukt om svart/hvit. I den sammenhengen kan det synes som om det bare var *farge* som skilte den ene gruppen mennesker fra den andre, som "Guds naturlige hudkrem" jfr. Manas Buthelezi (kapittel 6.5.5). Eller hadde uttrykket også i misjons-sammenheng et annet og mer fundamentalt innhold? Ved å undersøke den generelle diskursen omkring rase i Sør-Afrika i samtiden, og ta i bruk misjonærenes egne tekster kan vi forsøke å finne ut hva misjonærene la i uttrykket "rase" og om det var noe mer enn farge.

7.5.1 "Rase" i sørafrikansk samtid

1920-tallet markerer et viktig skille i Sør-Afrikas politikk overfor de svarte innbyggerne, og Saul Dubow viser i sin bok *Scientific Racism in South Africa*, hvordan endringene hang sammen med en endring i synet på "rase".⁸⁵ Ideene

⁸³ Saul Dubow gir et overbevisende inntrykk av hvordan denne utviklingen skjedde i Sør-Afrika, og hvordan dette hang sammen med utviklingen også i Europa.

⁸⁴ NMT 44/1926, "Forholdene i Syd-Afrika". Braatvedts refleksjoner gjelder situasjonen i Sør-Afrika etter at Nasjonalistpartiet ville erstatte Union Jack som nasjonalt flagg med det gamle boerflagget. Denne bruken av rase reflekterer den i moderne tid opprinnelige betydningen av ordet, nemlig skillet mellom nasjonaliteter. Jeg har ikke funnet at andre av misjonærene bruker begrepet på samme måte som Braatvedt. Kanskje er det et tegn på at et generasjons-skifte innebærer endring av betydningen.

⁸⁵ Sammenhengen mellom den ideologisk og politiske utviklingen av raseforholdene i Sør-Afrika utforskes av Dubow 1995, hvor han viser at det langt fra er noen enkel forbindelse. Han viser en gjensidig påvirkning mellom de to delene av samfunnet.

fra den tidlige kolonitiden, eller Victoriatiden, med framskrittsoptimisme, universalisme, humanisme og liberalt demokrati, var på vikende front også i Sør-Afrika.⁸⁶ Med konsolideringen av den sørafrikanske staten etter unionen i 1910 overtok segregeringstanken mer og mer som retningsgivende for politikken overfor ulike folkegrupper. Mens tidligere britisk kolonipolitikk hadde vært preget av tanken på å gjøre afrikanere til 'Black Europeans', gikk tendensen nå mer mot å holde afrikanerne utenfor det hvite samfunnslivet.

Utviklingen bort fra den klassiske liberalismen omfattet ikke bare de ledende i regjeringen. Også hvite liberale og misjonærer, de som betegnes som 'friends of the natives', og ledende svarte intellektuelle tok i bruk mange av disse nye ideene (se kapittel 6.3.2). En ny type liberalisme som støttet segregering, utviklet seg. Den tidligere oppfatning av de hvites siviliserende oppgave, jfr. 'the white man's burden' ble byttet ut med utvikling på 'kulturens egne premisser'. Framskritt ble synonymt med differensiering og individualisme ble redusert til den felles interessen i "rasegruppen", sier Saul Dubow.⁸⁷

Framveksten av nye samfunnsvitenskaper, spesielt antropologi med begrep som "kultur" og "tilpasning", tjente som grunnleggende ideologisk prinsipp for segregasjonsideologien i Sør-Afrika. Det er først og fremst den amerikanske antropologen Franz Boas som krediteres for å ha endret betydningen av begrepet "kultur". Mens tradisjonell oppfatning av begrepet, differensierte mellom ulike grader av "kultur", innebar kulturrelativismen til bl.a. Boas, at alle folk var like "kultiverte", kulturene var bare forskjelligartete.

Dette relative kulturbegrepet ble en språklig knagg som segregasjonen kunne henges på, sier Dubow:

It did so by incorporating the evolutionist assumptions of both liberal assimilationists (who believed in the capacity of the black man "to rise") and of racist "repressionist" (who maintained the inability of Africans to ascend the evolutionary scale.)⁸⁸

Ved å støtte seg til antropologiens kulturbegrep, unngikk tilhengere av

⁸⁶ Hobsbawm, Eric (1995): *Age of Extremes. The Short Twentieth Century 1914-1991*. London, spesielt kapittel 4 om liberalismens tilbakegang.

⁸⁷ Dubow, Saul: "Race, Civilisation and Culture". I Marks, Shula and Trapido, Stanley (eds.): *The Politics of race, class and nationalism in twentieth-century South Africa* London 1987, s.80.

⁸⁸ Dubow 1987:83.

segregering direkte biologisk rasisme i sin argumentasjon. Samtidig kunne de omgå det for dem diskrediterte assimilasjonsprosjektet i Cape, som var assosiert med klassisk liberalisme.⁸⁹ Pluralismen og relativismen som var innebygd i dette kulturbegrepet, åpnet for en middelvei som i sørafrikansk kontekst ble segregering, og utvikling på "kulturenes egne premisser". Kulturbegrepet fikk her den samme funksjon som rasebegrepet, bare mer subtilt uttrykt.⁹⁰ Dette som en motsetning ikke bare til klassisk liberalisme, men også til en deterministisk vitenskapelig rasisme.⁹¹

I stedet for å benytte seg av argumenter fra biologi og sosialdarwinismen i rasepolitikken, begynte de hvite makthaverne på 1920-tallet å bruke positivt ladede ord og begreper som "bevaring" av "native culture" og "native social institutions". Men tanken om en fundamental og essensiell forskjell, biologisk bestemt av ulik "rase", lå på tross av nye tenke- og talemåter, dypt begravd i politisk tenkning så vel som i hverdagslivets praksiser i Sør-Afrika. Dubow mener at på tross av ordbruken var biologisk rasisme og sosialdarwinisme en integrert del av sørafrikansk tenkning, selv om den kom lite til eksplisitt uttrykk. Den rasistiske tenkningen var så selvskreven i sørafrikansk samfunns- og hverdagsliv, at det gjorde raseteorier som eugenikk og sosialdarwinisme overflødig.⁹² Rasismen kom imidlertid fram i den offentlige diskusjon om

⁸⁹ I den tidligere kolonien Cape hadde de svarte kvalifisert stemmerett. Lovgivningen på 1920-tallet tok sikte på å fjerne denne retten, men lyktes ikke helt før i 1959. Timothy Keegan gir i boka *Colonial South Africa and the Origins of the Racial Order*, London 1996, en kritikk av den britiske liberalismen som generelt i Sør-Afrika blir oppfattet som en motsetning til afrikandernes holdning til afrikanerne.

⁹⁰ Dubow 1987:87.

⁹¹ Om den vitenskapelige rasismen, Darwinister, tilhengere av Spencer, Lamarck, kranieforskere og fysisk antropologer, se Dubow 1995.

⁹² Dubow 1987:75. Med "rasistisk" og "rasisme" mener jeg her troen på at egenskaper, kvaliteter og kulturelle særtrekk er knyttet til menneskets "rasemessige" tilhørighet. Hvordan rasene ble definert varierte, fra 1800-tallets biologiske forskere var opptatt av å klassifisere ulike mennesketyper i et "naturlig" hierarki basert på biologiske egenskaper, til liberale assimilister som trodde på rasenes mulighet for utvikling og opplæring og til "rase" samme betydning som hudfarge. Hvorvidt man trodde at egenskaper var bestemt av biologi eller kultur vil uansett troen på en iboende forskjell kunne kalles "rasisme" så lenge man kollektivt knytter dem til det man betegnet som en "rase". Se for øvrig Appiah, Kwame Anthony: *In my Fathers' House* (1992) sidene 13-17. Appiah skiller mellom det han kaller *racism* - troen på at det finnes arvelige egenskaper som lar oss dele menneskeheten inn i

forskjell i intelligens mellom svarte og hvite, i en nesten universelt uttrykt frykt for raseblanding, og i frykten for rasemessig degenerering som følge av en ukontrollert utvikling av et svart og hvitt proletariat i byene. 1920-tallet var også et gjennombrudd for også afrikanderne nasjonalisme, som legitimerte det hvite hegemoniet til afrikanderne ved sin spesielle tolkning av Bibelen.⁹³

7.5.2 "Rase" i misjonsdiskursen

Hvordan plasserte de norske misjonsaktørene seg i dette bildet? En enkel analyse av hvilke ord misjonærene brukte til å beskrive afrikanere generelt, og dem de arbeidet sammen med, kan tjene som et utgangspunkt for å drøfte holdningsspørsmålet.

Den vanligste måten å omtale de afrikanerne misjonærene hadde sitt arbeid blant var med ordet "Zulu".⁹⁴ Men kirken og misjonen begrenset seg ikke til området Zululand, den begrenset seg heller ikke til "zulustammer", men favnet beslektede folkegrupper, så enkelte misjonærer mente dette var et for snevert begrep å bruke: "Zulu er forsnævert, og et fellesnavn maa vi ha", mente Rødseth. Han mente "innfødt" var det beste ordet framfor "kaffer og neger" som afrikanerne oppfattet som skjellsord som misjonærene ikke kunne bruke hvis de ville unngå å fornærme dem. Dette hevdet Rødseth på tross av

noen få "raser" – og *racism* som han deler i to: *extrinsic* og *intrinsic*. *Extrinsic racism* er den formen for rasisme som hevder at de ulike rasene er essensielt forskjellig med hensyn til f.eks. mot, ærlighet eller intelligens, og at det derfor er nødvendig å behandle folk forskjellig. *Intrinsic racism* går ut fra at ulike folkeslag har ulike moralsk status, uavhengig av om det finnes en rasemessig essens eller ikke. Dette kan sammenlignes med at enkelte behandler kvinner og menn på spesielle måter bare ut fra det faktum at hun eller han er kvinne eller mann, uavhengig av påviste egenskaper hos vedkommende.

⁹³ Om "boernasjonalismens" framvekst se Hexham, Irving: "Dutch Calvinism and the development of Afrikaner Nationalism" i Hill, C.R. and Warwick, P. (eds.) *Southern African Research in progress: Papers given at a conference of the Centre for Southern African Studies*, York 1974.

⁹⁴ Om utviklingen av "Zulu" som etnisk identitetsmarkør: se Marks, 1986, Cope 1993 og la Hausse 1992, som alle identifiserer 1920-tallet som en avgjørende periode i konstruksjonen av Zulu-etnisk identitet. Dette problematiseres av Mahoney, Michael: "Malandela, Wuabe and Zulu: Identity in a Natal Chiefdom in the late nineteenth and early twentieth centuries" Paper delivered at History and African Studies seminar, University of Natal, Durban, aug.14 1996. Mahoney mener at mens de foran nevnte konsentrerer seg om eliten sin bruk og utvikling av begrepet i politisk sammenheng, var det blant "massene" dype kulturelle røtter og resonanser av en zulu-identitet som allerede i 1910, om ikke før, var ganske definert.

at bestyreren for misjonsskolen i Stavanger, pastor Smith, i et foredrag under en nordisk misjonskonferanse i København i 1922 advarte mot begrepet "innfødt": "I parentes maa jeg faa si at dette ord, saa uskyldig det er i sin oprindelse, er ved europæisk racehovmod blit et stygt ord, som vi aldrig burde bruke, ialfald ikke ute i hedningeland."⁹⁵ Smith brukte i stedet "neger", men dette ble ikke godtatt av misjonærene i Sør-Afrika. Rødseth forsvarte overfor Smith bruken av "innfødt" ved å vise til at det er det ordet regjeringen der brukte (native).⁹⁶ Vi ser her at det var en ulik oppfatning av ordene "neger" og "innfødt" i Norge og i Sør-Afrika, mens "neger" ble ansett å være det riktige i Norge, ble det av misjonærene ansett som et skjellsord. "Neger" ble ikke brukt av misjonærene, men Amdahl gjorde det i beretningene fra reisen til Sør-Afrika.

Noe inkonsekvens var det likevel også blant misjonærene. Rødseth fulgte ikke alltid sin egen praksis med å bruke "innfødt" som samlebetegnelse, men benyttet ofte "zulu" som han hevdet var for snevert, eller også "sort" som forekommer ofte i alle kildene. En misjonær mente at verken "neger" eller "zulu" kunne erstatte ordet "indfødt", for ham betydde "zulu" "nærmest hedninger".⁹⁷ Navnet som kirken fikk, Zulu Lutheran Church, tyder ikke på at "zulu" ble oppfattet som for snevert, og heller ikke at det betydde "hedning". Grunnlaget for misjonærenes etniske navn på kirka var zuluspråket og den geografiske plasseringen i Zululand, og ikke et forsøk på å tilskrive de kristne afrikanerne en etnisk identitet.⁹⁸

At valg av ord hadde betydning i relasjonen til afrikanerne, var altså misjonærene klar over, og sannsynligvis var det noe de tok med i sin praktiske omgang med sine medarbeidere i Zulukirken. Rødseth tok sterk avstand fra ordbruken til en tysk misjonær, som ikke ville abonnere på et menighetsblad fordi det ga "die Herren Schwarzen" altfor frit spillerum til at uttale sig." Selv om Rødseth mente tyskeren hadde rett i påstanden om at "de" fikk for stort spillerom, tok han avstand fra betegnelsen "Die Herren Schwarzen".⁹⁹ For misjonærene var det altså viktig å bruke en "korrekt" omtale av afrikanerne,

⁹⁵ Sitert av Rødseth i konf.ref. 1923:75. Smiths foredrag ble også trykt i NMT.

⁹⁶ Se Rødseths innlegg i konf.ref. 1923:75ff.

⁹⁷ Martin Borgen i NMT 13/14 1923 "Inhlazatshe i 1922".

⁹⁸ Agøy 1987:66-68.

⁹⁹ Konf.ref. 1923:78.

først og fremst i de skriftlige framstillingene, men også som Rødseth viser, i samtaler seg i mellom. Men bortsett fra å fortelle oss at misjonærene var bevisst på at ord kan ha ulik betydning, forteller ikke dette noe om misjonærenes syn på "rase".

Misjonærenes beskrivelser av afrikanernes liv, deres kultur og væremåte, tar i bruk ord som har mer verdiladet innhold enn det rent denotative. Her utøves ikke like stor forsiktighet i valg av ord. Som vi så i kapittel 2, var tidligere misjonærers syn på og holdninger til zuluene og deres kultur, nyansert og til tider preget av forståelse og innsikt, men også av fordømmelse og til dels aktiv motstand. I kapittel 5 så vi hvordan mange misjonærene fremdeles på 1920-tallet hadde en negativ oppfatning av zuluenes levesett, med latskap, upålitelighet og lav moral som gjennomgangstema.

Uansett om hovedstyrets oppfatning av zuluene hadde vært noe annet enn misjonærenes, slik kritikken i svarskrivet i 1927 kunne tyde på, så gjorde generalsekretæren under sitt besøk i Sør-Afrika observasjoner som falt sammen med misjonærenes syn: "Zuluene gjør et langt mer barbarisk inntrykk enn gasserne – og det er ganske sikkert også riktig. Synet av en "ekte zulu" fikk Amdahl til å føle at han sto ovenfor "et villt, barbarisk folk". "Ansiktsuttrykket og holdningen røper villhet og selvbevissthet – ja forakt for alle ikke-zulu" skrev Amdahl til misjonsvennene i Norge.¹⁰⁰ Også kulturelt fant han at zuluene lå "langt under gasserne" som han nettopp hadde besøkt.

Amdahls beskrivelser som er sitert her, gjaldt i hovedsak de ikke-kristne zuluene, og var skrevet under et opphold som varte bare noen måneder. Men beskrivelser i misjonskildene formidler noe av det samme bildet også av de kristne. Rødseths beskrivelse av Zulukirkens presteelever i 1923 er et eksempel på dette: "Et par av disse har vokset op i hedenskap og alle i en kristendomsluft smittet av hedenskap, ... de tilhører et i laster og overtro dypt nedsunket folk ... deres evner er litet utviklede, særlig tænkeevne, mens hukommelsen er bedre ... de er bundne til sit folks skikke (som konesalg) og tænkesæt (foragt for kvinden, slap moralsk sans osv.) ... i det hele staar [de] paa et noget lavt trin."¹⁰¹

Disse utsagnene som er typiske eksempler fra kildematerialet, gir viktige indikasjoner på misjonærenes syn i lys av den ovenstående drøftingen. For det

¹⁰⁰ NMT 41/1929 Amdahl "Fra reisen".

¹⁰¹ Konf.ref. 1923:78.

første ser vi av Amdahls beskrivelse at han av utseende mente zuluene var "ville og barbariske". Amdahl kjente ikke disse folkene, med ved ytre attributter hos enkelte han så, tilskrev han zuluene kollektivt disse egenskapene. Implisitt ligger forestillingen om at enkelte egenskaper tilhører alle medlemmene i gruppen, som en slags felles "essens" eller "arv". Måten han bruker ordet "kulturelt" på, viser at han plasserer seg i den liberale tradisjonelle måten å tenke "kultur" på som gradert, som et annet ord for "sivilisasjon". Dette synet på kultur deles av Rødseth når han sier at zuluene befinner seg på et "lavt trin". Videre hevder Rødseth at kulturen (hedenskapen, skikker, og tenkesett) hadde påvirket tenkeevne hos zuluene. Denne måten å bruke "kultur" på gir begrepet en determinerende dimensjon. "Kultur" kan ikke bare gi dårlig *utgangspunkt* for læring, men også dårlige *egenskaper* for læring ved å påvirke deres "tenkeevne", som Rødseth hevder. "Kultur" blir i denne forståelsen avgjørende for egenskaper som går i arv.

Men i misjonærenes forståelse er det likevel troen på at det er mulig å forandre både kultur og egenskaper hos afrikanerne som er dominerende, og en selvfølgelig forutsetning for deres misjonsvirksomhet. Gjennom opplæring og oppløfting, først og fremst ved kristen påvirkning, ville afrikanerne "tilegne sig de gode karakteregenskaper den hvite race har vunnet..." skrev Amdahl i 1929.¹⁰²

Hvor lang tid en slik forandring skal ta, ble ikke utdypet av misjonærene. Men hovedstyret minte dem på at deres egen overlegne stilling skyldes "en hundreaarig historie, hvor kristendommen har vævet sit sterke islæt ind, han har været under sterk kristelig paaavirkning, i hjem og skole, han har gennem undervisning og studium mottatt speciel aandelig træning".¹⁰³ Under sitt besøk i Sør-Afrika understreker også Amdahl at "den hvite rase" har nådd sin overlegne posisjon "gjennem årtuseners vekst og påvirkning av kristendommens åndskraft."¹⁰⁴

Den mest framtrædende beskrivelsen av afrikanerne i misjonsdiskursen er at de var som barn. Vi så i tidligere kapittel at hovedstyret henvendte seg til Zulukirken som "vore barn", og refererte til seg selv som "mor og far i Norge". Metaforen barn/ foreldre brukes også hyppig av misjonærene i deres

¹⁰² NMT 33/2939 Amdahl "Fra reisen".

¹⁰³ SK 1923:9.

¹⁰⁴ Amdahl i NMT 33/1929 "Fra reisen".

omgang med kristne i Zulukirken, særlig når det økonomiske forholdet skal forklares. Også afrikanerne selv bruker disse begrepene som vi så i kapittel 6. Tanken på afrikanerne som "the child races" - barnerasene – lavest ned på sivilisasjonens skala var fremdeles på 1920-tallet den dominerende tankegangen i sørafrikansk samfunn. Dette er et ambivalent konsept, på den ene siden ble det brukt av de som mente at afrikanerne med tiden ville vokse opp til den hvite sivilisasjonens modenhet, som misjonærenes argumentasjoner er et eksempel på. Men på den andre siden ble "barn" brukt om afrikanere også for å implisere en essensiell forskjell, nemlig at afrikanerne kunne forbli "barn" kanskje for all framtid.

Det er ingen indikasjoner i misjonærenes tekster på at de delte den oppfatningen. I motsetning til mange hvite i Sør-Afrika som ville beholde afrikanerne som utdannede og utdannede arbeidere, så misjonærene det som sin oppgave å hjelpe dem fram og opp fra den dypt nedsunkne og barnlige tilstand. Det var kristendommens "høie syn på alle rasers likeberettigelse" som ga misjonærene den "gudgivne overbevisning om at også de sorte ved undervisning og opdragelse – og da især kristelig undervisning og opdragelse – vil etterhvert tilegne sig de gode karakteregenskaper den hvite rase har vunnet gjennom årtuseners vekst og påvirkning av kristendommens åndskraft."¹⁰⁵

Dermed blir også misjonærenes siviliserende rolle åpenbar og uunngåelig. Denne paternalistiske assimilasjonslinjen overfor afrikanerne var ikke ny på 1920-tallet, men hadde lenge vært grunnholdningen i norske misjonærkretser.¹⁰⁶ Men selv etter så mange års misjon, hadde ikke modningsprosessen endret synderlig på misjonærenes syn. Ennå var zuluene "barn" i misjonærenes øyne, og misjonæren var den "voksne" som visste best, noe referatene fra kirkemøtene gir et klart bilde av. Her kan vi ane en viktig forskjell mellom misjonærene og generalsekretæren. Mens misjonærene fremdeles forholdt seg til zuluene som "barn", hevdet Amdahl at de nå hadde kommet i "ungdoms-alderen, der jo nettop forener den våknende selvbevissthet og selvhevdelse

¹⁰⁵ Ibid.

¹⁰⁶ Hernæs 1988.

med hvad vi betegner med "slyngelalderen".¹⁰⁷ Det var dette stadium i modningsprosessen som skapte så store vanskeligheter for misjonen, som ga seg utslag i politisk og religiøs bevegelser av ulikt slag, mente Amdahl.

Barn-foreldremetaforen ble til og med nedfelt i forslaget til nye regler for Zulukirken i 1929 i §IV.1: "Så lenge kirken ikke er nådd frem til full selvstendighet, vil Det Norske Misjonsselskap fortsette å være som en mor for den."¹⁰⁸ Nå når Zulukirken skulle ledes mot selvstendighet, fant Braatvedt at det var "skadelig" at zuluene så seg selv som "barn", mens den norske misjonen var "mor".¹⁰⁹ Denne ordbruken kunne føre til at zuluene ikke lærte det ansvar og den plikt som var nødvendig for at de skulle klare sine økonomiske forpliktelser i Zulukirken, mente han. Etter avstemming på konferansen ble begrepet i første omgang stående, også med Amdahls anbefaling.¹¹⁰ Men hovedstyret var enig med Braatvedt, og konferansen omformulerte paragrafen slik at begrepet "mor" forsvant.¹¹¹

De fleste misjonærene i Sør-Afrika mente imidlertid at afrikanerne fremdeles var barn. Ennå etter 2.verdenskrig fastholdt nemlig de samme misjonærene at zuluene "ikke er moden" til selvstyre, og daværende misjonssekretær Skauge måtte komme fra Norge for å fortelle misjonærene at nå var "situasjonen moden, eller snarere overmoden", for å innføre omfattende selvstyre i Zulukirken.¹¹² Dette kan tolkes som at misjonærene ubevisst var påvirket av den sørafrikanske forståelsen av "the child races" som essensielt forskjellig, altså som for alltid barn.

Den åpne argumentasjonen til misjonærene fastholdt imidlertid at målet var assimilering av afrikanerne til et Sør-Afrika hvor hvite og svarte hadde like retter og plikter. At dette ikke var i samsvar med den sekulære utviklingen i Sør-Afrika ble svært tydelig på 1920-tallet, da segregeringen for alvor begynte å bli nedfelt i lovverket. Misjonærene var enige med

¹⁰⁷ Konf.ref. (ekstra) 1929:124. Dette sitatet er fra et lengre foredrag Amdahl holdt for den ekstraordinære misjonærkonferansen under sitt besøk i 1929. Foredraget hadde tittelen "En historisk sosial og religiøs analyse av den indfødte sydafrikaner av i dag. (Spesielt zuluere). Et forsøk på at forstå vort misjonsmateriale".

¹⁰⁸ SK 1929 (ekstra):54

¹⁰⁹ Konf.ref. 1929 (ekstra):64

¹¹⁰ Ibid s.77

¹¹¹ SK 1929 (ekstra):9 og konf.ref. 1929 (ordinær):41

¹¹² Amdahl sitert i Andersen 1992:318.

segregasjonistene i at det ennå var nødvendig med forskjeller mellom svarte og hvite. Men selv om det var likhet i argumentasjonen mellom tilhengerne av segregasjon og misjonærene, betyr ikke det at misjonærene stilte seg entydig positivt til segregeringen. Flere røster i misjonsdiskursen viser at man mente Nasjonalistpartiets politikk gikk i feil retning ved å forsøke å sementere raseskillet.¹¹³ Også generalsekretæren bemerket at de økonomiske forskjellene var for store i Sør-Afrika, selv om en absolutt likhet mellom svarte og hvite ennå ikke var ønskelig. At det likevel var nødvendig med en viss forskjell, begrunnet Amdahl med at de hvite ikke kunne leve under forhold "hvorunder de sorte trives vel". Men spesielt framhevet han hensynet til afrikanernes beste: "...det vilde bli til ren ødeleggelse for de sorte om de skulde ha den samme inntekt som den hvite arbeider."¹¹⁴

I likhet med andre liberale hvite mente misjonærene at en atskillelse av folkegruppene i praksis var ugjennomførlig på grunn av det gjensidige avhengighetsforholdet mellom svart og hvit i sørafrikansk økonomi og samfunn. Follesøe uttrykte usikkerhet over følgene av lovforslaget om segregering som ble lagt fram av Hertzogs regjering 1926: "Det er sikkert umulig at si i dag om denne lov vil gaa igjennom. Og det er like umulig at si hvad følgene vil bli om den gaar igjennem." Han registrerte at det hadde vært uttrykt sterk motstand mot forslaget fra afrikansk side, men dette tilskrev han "at de indfødte (kanske ugrundet) er ræd denne lov fordi det er en Boer-Regjæring som fremsætter den."¹¹⁵ Som vi ser tok han ikke umiddelbart avstand fra forslaget om territorial segregering. Nils Braatvedt tolker i et innlegg i NMT i 1926 diskusjonene omkring segregasjonspolitikken inn i en brite/boer konflikt.¹¹⁶ Han hevder at afrikanderne ved Hertzogs nasjonalistparti fører en undertrykkelsespolitikk overfor zuluene, mens han lar det engelske være representert ved South African Party, (SAP - selv om det ledes av en afrikander, Jan Smuts) og sier at disse "har stillet sig paa de indfødtes side". Han siterer en afrikaner som spør "Hvem skal beskytte os, om ikke England." De norske nære kulturelle og sosiale forbindelser til det engelske miljøet i Sør-Afrika gjorde nok at mange av misjonærene inntok samme

¹¹³ Se blant annet NMT 38/1925 Artikkel av Braatvedt "Fra Zulu".

¹¹⁴ NMT 33/1929, Amdahl: "Fra reisen".

¹¹⁵ HA boks 703 legg 4. Brev fra Follesøe til Amdahl, 19.4.1926.

¹¹⁶ NMT 44/1926 "Forholdene i Syd-Afrika".

holdning som Braatvedt. Men kanskje ikke alle, idet Martin Borgen i permene på sin stasjonsdagbok fra 1934, hadde limt inn et bilde av Hertzog sammen med blant annet to portretter av Mussolini.¹¹⁷

Misjonærenes paternalistiske holdning kommer tydelig fram også i et innlegg av Braatvedt i Norsk Misjonstidende, hvor han ønsket å fortelle hvordan misjonærene mente afrikanerne burde behandles:

Hedningene maa behandles med faderlig og moderlig omsorg og kjærlighet. En altfor mild og en altfor streng behandling er forkastelig. ... De som har søkt at gjøre sig rigtig fortrolige og kameratslige med dem, er blit skuffet, idet de da betrakter sig som likestillet med missionæren og vil nødigg lyde ham.¹¹⁸

Innlegget fra Braatvedt kom etter kritikken fra hovedstyret angående misjonærenes holdninger til afrikanerne, og kan sees som et forsvarsinnlegg.

Det kristne evangeliets implisitte menneskeverd, legitimerer misjonærenes likhetsideal, men ga likevel ikke grunnlag for en praksis hvor dette likhetsprinsippet var rådende, selv ikke ovenfor de kristne afrikanerne. Den norske misjonæren H.J. Astrup, som var ansatt i den tidligere Schreudermisjonen, forsvarte seg mot angrep fra hvite settlere som anklaget misjonen for "ødelegge" afrikanerne ved å gi dem undervisning og opplæring, ved å modifisere kristendommens likhetsprinsipp:

Jeg skulde ønske, at nogen kritiker vilde pege paa en eneste missionær om hvem han kunde bevise, at han har sagt, at "Sorte (saa at sige uden videre) er lige med de Hvide" Jeg antager at det er fordreielse af den Sandhed, at for Gud er alle lige, forsaavidt som alle syndere som har omvendelse behov.¹¹⁹

Dette utsagnet er gitt i en sammenheng hvor Astrup argumenterer mot kritikere av misjonen fra den mest rasistiske delen av settlersamfunnet i Sør-Afrika. Som sådan kan det være et eksempel på at retorikken fanger, og man kan spørre hvorvidt Astrup kom med uttalelsene fordi han mente det, eller var det et utsagn som kun hadde til hensikt å mildne kritikken mot misjonen fra

¹¹⁷ SA boks 45-48 legg 4. Dagbok fra Esinyamboti 1934-38. Jeg vil imidlertid ikke antyde at dette nødvendigvis sier noe om Borgens politiske standpunkt. Dagboka var en gave fra Borgens barn, og det kan kanskje være dem som hadde limt inn bildene før de ga den til faren.

¹¹⁸ Braatvedt i NMT 49/1928, "La eders færd blant hedningene være god".

¹¹⁹ *Fram* 69/1920, Leserinnlegg av H.J. Astrup som svar på tidligere kritikk i *Fram*'s spalter av at misjonærene "fordærver de indfødte".

rasistiske settlere? Dersom han hadde rett i at ingen misjonær hadde hevdet at svarte og hvite er like, inkluderte han med dette også NMS-misjonærene. Jeg finner det ikke usannsynlig at Astrup mente det han sa, at det ikke bare var et retorisk grep vis á vis kritikere. At dette ikke var en kontroversiell mening i misjonskretser viser en uttalelse fra Generalsekretær Amdahl i 1949:

Alle mennesker er skapt i guds bilde ... Men derved er det ikke uten videre gitt at hvert menneske og hver rase skal være ens stillet i alle henseende ... Likedan forholder det seg med menneske-rettighetene ... det er uriktig å hevde at alle raser i praktisk henseende skal være likestilt ... Gradvis og så raskt som mulig må de fargede folkeslag få adgang til å tilegne seg hva den hvite mann har av menneskerettigheter.¹²⁰

Også Rødseth delte tankegangen om at likhet ikke var noe selvfølgelig, men kunne oppnåes ved sivilisering og kristianisering, og at forholdet mellom misjonærene og afrikanske medarbeidere dermed ville bli bedre: "Og særlig de prester, som nu utdannes paa Oscarsberg, vil baade ha mange kundskaper og forutsætninger for at opføre sig blandt dannede mennesker."¹²¹ De "dannede mennesker" her er synonymt med hvite, og målet for afrikanernes sivilisering var den dannelsen disse hadde. Så lenge afrikanerne var "udannede" i bokstavelig forstand, var en likhet i praksis ikke mulig, mente Rødseth, og viser hvor vanskelig det kunne være å omgås de "udannede" afrikanerne:

Man ser missionæren komme og bereder sig til at hilse paa ham. En snyter sin næse og gnider det utkomne mellem hænderne, og slik kommer han og griper min haand mellem begge sine. Det er væmmelig.¹²²

Han siterer også en svensk misjonær som spurte: "Hvor langt skal vi gå? Gifte os med dem? Kanske et ideal; men orker vi det?"¹²³ At Rødseth skulle mene at ekteskap mellom svart og hvit var et ideal er lite trolig, selv om det er han som siterer dette. Alle misjonærene som uttaler seg om emnet, er sterkt imot slike blandingssekteskap. I *NMT* refererer en skribent fra sørafrikamisjonen til barn av blandingssekteskap som "gule barn", og ønsker seg mindre "usedelighet" i

¹²⁰ Amdahl i *NMT* 5/1949 sitert i Agøy 1987:34-5.

¹²¹ Konf.ref. 1923:78, foredrag av Rødseth.

¹²² *Ibid* s.77.

¹²³ *Ibid*.

det hele.¹²⁴

7.5.3 Ulikhet i misjonærenes praksis

Avstanden mellom svart og hvit blir stor når man går fra teori til praksis. Den tydelige distansen mellom misjonærene og afrikanske kristne, også de afrikanske prestene, vises ved at misjonærene aldri bruker "vi" for å inkludere seg selv i Zulukirken. Når det handler om Zulukirken, kirkemøtet eller andre organer der både svarte og hvite deltar, er det alltid "vi" om misjonærene og "de" om afrikanerne. Også i henvendelser til hovedstyret beholdes skillet. Når "vi" brukes her inkluderer det bare misjonærene. Afrikanerne er enten tredje person eller også omtales de som "våre" kristne, "våre" elever også videre. Misjonærenes bruk av "vi" kan også noen gang inkludere andre hvite misjonsaktører, f.eks. hovedstyret i Stavanger. Denne språklige distansen indikerer en avstand også i det sosiale livet.

Vi skal imidlertid ikke uten videre gå ut fra at det bare var rase som skapte denne distansen. Klasseforskjellen mellom prest og menighet, og prest og kapellan var tilstede også i Norge på 1920-tallet. Ennå lever det mange norske menn og kvinner som husker hvordan de feide lua av hodet når presten kom forbi. I et rasesegregert samfunn ble imidlertid denne avstanden tolket på en annen måte, og avstanden ble utvidet ved at klasseforskjeller fulgte raseforskjellene så tett som i Sør-Afrika. På denne måten ble det innenfor Zulukirken dannet en praksis av ulikhet mellom afrikansk prest og hvit misjonær, basert på klasseforskjell mellom prest og kapellan, men forsterket på grunn av skillet mellom svart og hvit. De norske misjonærene inviterte ikke afrikanerne hjem til seg, de ble ikke invitert til misjonærenes bryllup eller andre selskaper.¹²⁵ Begrunnelsen for dette varierte for de enkelte misjonærene. Som hos Braatvedt understrekes hensynet til afrikanerne selv, og antakelsen om at de ville føle det som pinlig fordi de ikke behersket den dannelsen som situasjonen krevde, for eksempel bruk av kniv og gaffel i stedet for fingrene som spiseredskap. Når dette angis som begrunnelse, forteller det også hvor

¹²⁴ NMT 17/1929. Dette sitatet er fra et innlegg "Nye lover i Zululand" signert A.R. Innlegget er tydelig skrevet av en av sørafrikamisjonærene, men ingen av dem hadde disse initialene. Innlegget ligner i stil og språk på Rødseths tekster, og A.R. kan være en feilskrivning av PAR; Peder Aage Rødseth.

¹²⁵ Rødseth i Konf.ref. 1923:77, Braatvedt i NMT 49/1928.

stor vekt misjonærene la på denne dannelsen. I stedet for å forsøke å minske avstanden ved å åpne for alternative dannelsesnormer, f.eks. ved å tillate afrikanerne å spise med fingrene, ble avstanden forsterket ved å akseptere nødvendigheten av å spise med kniv og gaffel.

Det er vanskelig å si hvorvidt det virkelig forholdt seg slik at afrikanerne ble pinlig berørt av å ikke kunne beherske misjonærenes dannelselse, eller om det er noe misjonærene selv projiserte over til dem. Braatvedt referer til en "samtale mellem indfødte" som "bevis" for påstanden om at de selv helst ønsket å spise "på sitt eget vis", men dette forteller ikke noe om at de ikke ønsket å bli invitert til misjonæren, bare at de ønsket å spise på sitt eget vis.¹²⁶ Påstanden om at ikke alle afrikanerne ønsket den sosiale likheten som middagsinvitasjoner og lignende, er allikevel ikke tatt ut fra luften. I samtiden var det en del av afrikanerne selv som uttrykkelig hevdet at "sosial likhet" ikke var målet. Amdahl hadde spurt en av de afrikanske lærerne om hva "det virkelig er de tenkende innfødte ønsker". Denne svarte etter en stund: "Det er ikke social likestillethet. Det er ikke like lønn med europeeren. Det er i grunnen våre rettigheter som mennesker, respekt for vår menneskenatur".¹²⁷ For ytterligere å underbygge påstanden om at sosial likhet ikke var ønsket av afrikanerne, siterte Amdahl kjente svarte ledere fra den konservative leir, så vel som anerkjente hvite liberale innenfor "Native Administration", og folk fra ulike misjonsselskaper i Sør-Afrika. Blant afrikanske ledere Amdahl siterte var Professor Davidson Don Tengo Jabavu fra Cape, en av de første afrikanerne som tok en universitetsgrad. I Amdahls oversettelse sier Jabavu: "Social omgang og inngifte verken ønsker eller ber den sorte mann om." Derimot ber de om å bli gitt like sjanser, og bli "berettiget til likestillethet med hensyn til behandling i de almindelige livsforhold".¹²⁸

En annen svart leder som Amdahl tok til inntekt for praksisen med å opprettholde sosialt skille mellom misjonærer og afrikanere, var Booker T. Washington og hans utsagn om at "[i] alle ting som bare er sosiale kan vi være adskilte som de fem finger, og som én som hånden i alle ting som er essensielle

¹²⁶ NMT 49/1928 Braatvedt: "La eders færd blant hedningene være god".

¹²⁷ Konf.ref. 1929 (ekstra):124f. Foredrag av Amdahl.

¹²⁸ Ibid s.136-7. Jabavu kom i 1920 med boka *The Black Problem*, hvor Amdahl tok dette sitatet er fra.

for den felles fremgang.”¹²⁹ Jabavu hadde studert ved Tuskegee universitetet i USA som Washington ledet. Basert på deres uttalelser finner Amdahl at sosial likhet ikke er ønskelig verken for svarte eller hvite, men at dette ikke hadde noe med rase å gjøre. For heller ikke i europeisk samfunn er det sosial likhet. Utdannelse og kultur skiller der som i Sør-Afrika, og ”farveforskjellen har intet med dette å bestille”. Veien å gå for å utjevne de sosiale skillene var ”en forsiktig, pedagogisk-kristelig bestemt opplæring i social-kulturelle manerer, omgangstone og livsformer, og en gradvis utjevning endog av de sosiale forskjelle, i allfall innenfor visse grenser”, mente Amdahl.¹³⁰ Hva disse grensene består av sier ikke Amdahl. At uttalelsene fra de svarte lederne kan ha vært en pragmatisk tilpasning til krav og forventninger fra det hvite samfunnet, ble ikke vurdert.

Ved å utdefinere ”farveforskjellen” fra diskusjonen om problemene i forholdet mellom svarte og hvite i kirken, henvises diskusjonen til klasse- og kulturforskjeller som i motsetning til rase åpenbart var akseptert i misjonskretser. Dette førte til at murringen blant menighetene over urettferdighet og dårlige forhold til misjonærene, kunne betraktes som et element i en klassekonflikt mellom embetsmenn (misjonærene) og allmuen i menighetene. Klagen fra Lamula over at han ikke fikk spise ved samme bord som misjonærene under kirkemøtet i 1926, ble på denne måten gjort til en ikkesak. Han framsto i denne konteksten som en rabiatt individualist som ikke hadde støtte blant sine egne. Frykt for klassekamp og kommunisme var også uttrykt i norske misjonskretser, og NMT inneholdt flere artikler om trusselen fra bolsjevikere og radikale ideer på 1920-tallet (se kapittel 3).

I Sør-Afrika var frykten for kommunisme og klassekamp langs rasegrenser

¹²⁹ Konf.ref. 1929 (ekstra):138. Jabavu tilhørte den konservative svarte eliten, i likhet med John Dube (se kapittel 5). Sitatet fra Washington som Amdahl bruker er imidlertid tatt ut av sin kontekst. Washington kom med denne uttalelsen under et møte i Alabama i 1895 – hvor han inngikk et kompromiss med sine hvite kritikere som hadde prøvd å få Tuskegee universitetet (som Washington grunnla og ledet) stengt, også voldelige midler ble brukt mot Washington. Uttalelsen kom altså under sterkt press, og Washington ble nærmest sett som en forræder av andre svarte ledere som DuBois. For mer om den ideologiske kampen mellom konservative og radikale innenfor den svarte bevegelsen både i Sør-Afrika og USA se Fredrickson 1995. Om Jabavu se Higgs, Catherine: *The Chost of Equality. The Public Lives of D.D.T.Jabavu of South Africa, 1885-1959*, Athenes 1997.

¹³⁰ Konf.ref. 1929 (ekstra):139.

sterk, og det var en av drivkreftene bak segregasjonspolitikken. Heaton Nicholls, en av de fremste ideologene bak segregasjonstanken, hevdet at dersom segregering ikke ble innført, men at assimilasjonslinjen vant fram i administrasjonen av de afrikanske folkene, ville proletarisering og klassekamp bli resultatet:

An adaptationist policy demands as its primary concept the maintenance of chieftaindom without which tribal society cannot exist. ... It assumes some measure of territorial segregation. It assumes what is in effect the growth of a national consciousness among the Bantu themselves which will either become inimical to the interests of the Europeans or form a harmonious part of our complex society. The opposite policy of assimilation substitutes class for race, and if continued on its present basis, must lead to the evolution of a native proletariat inspired by the usual antagonisms of a class war.¹³¹

Det var ikke bare hensynet til afrikanerne selv, grunnet på kulturelle og sosiale ulikheter, som gjorde at misjonærene ikke inkluderte afrikanere i bryllup og andre selskapeligheter på misjonsstasjonene. Rødseth hevdet i 1923 at hensynet til "andre hvite" også spilte en rolle.¹³² Med "andre hvite" mente han sannsynligvis ikke-misjonærer som ofte tok del i det sosiale livet på misjonsstasjonene. I dette tilfelle gikk altså hensynet til disse foran hensynet til afrikanerne.

Selv om misjonærene når de ble konfrontert, mente at de hadde gode grunner for ikke å inkludere afrikanerne i sitt sosiale liv, kan det synes som om de heller aldri hadde overveid å gjøre det. "Det har aldri falt oss inn å invitere indfødte" uttalte Rødseth i 1923.¹³³ Dette kan tyde på at de fant det så unaturlig at de aldri hadde vært inne på tanken. I de tilfellene hvor afrikanerne deltok i festligheter sammen med misjonærene ble de traktert med en slaktet ku eller okse, servert i skolerom, på verandaen eller ute i det fri.¹³⁴ Dette kunne være i anledninger hvor det ville vært unaturlig ikke å inkludere afrikanere, som kirkelige høytidsdager, kirkeinnvielser og misjonsjubileer. Ved 75-årsjubileet for Umpumulo misjonsstasjon ble de europeiske deltakerne invitert på middag i bestyrerens bolig, mens afrikanerne fikk en okse utenfor.

¹³¹ Heaton Nicholls, udatert memo sitert i Dubow 1987:86. Dubows kontekst tyder på at det kan være fra slutten av 20-tallet eller tidlig 1930-tall.

¹³² Rødseth konf.ref. 1923:77.

¹³³ Ibid.

¹³⁴ Ibid.

Dette gjaldt uansett rang, både de kristne i menighetene, høvdingene og ikke-kristne som deltok i festen ble holdt utenfor.¹³⁵

Da Rødseth ble styrer for presteskolen på Oscarsberg forteller han at han begynte å be elevene og deres koner til middag " for at vænne dem til at omgaaes hvite og opføre sig iblandt dem."¹³⁶ Han mente nemlig at "vi ikke bør stænge vore huse for dem og ikke være bange for at ta dem til bords eller by dem en seng..". At han uttrykker seg slik tyder på at man nettopp var "bange" for å omgås afrikanerne på denne måten. For ikke alle mente en slik intimitet var ønsket. Braatvedts innlegg i NMT i 1928 gir inntrykk av at han ikke fant det naturlig å invitere afrikanere. Uttrykket "Saa er det dem som mener at vi burde ta de indfødte ind i til vort spisebord og la dem spise med os", tyder på at han selv ikke var en av dem som mente det. Selv om han sier at dette blir gjort enkelte ganger, gir sitatet inntrykk av at han ikke mener det er noe selvsagt. Heller ikke å hilse på afrikanerne ved å ta dem i hånden var noe Braatvedt fant naturlig og selvsagt. Hans argumentasjon var at det ikke var zuluskikk, men noe de hadde lært av europeerne. Derfor var det å ikke hilse i hånden ikke en fornærmelse, men en tilpasning til lokale skikker: "Et kjærlig og sagtmodig aasyn vendt mot en zuluer og nogen venlige ord er et varmere hjertetryk end haandens", skriver Braatvedt. En relativiseringen av dannelsesnormene kunne altså finne sted når det gjaldt hilsemåte, men som vi har sett, ikke når det gjaldt bordvaner og middagsinvitasjoner.

Ut i fra denne drøftingen finner vi at hovedstyrets, representert ved Amdahl, og misjonærenes ideelle holdning til afrikanerne ikke var basert på så ulike teorier om "rase" som kritikken i svarskrivet kunne tyde på. Amdahl gjorde som vi har sett, mye for å oppklare misforståelser gjennom sine analyser av forholdene, både gjennom foredrag på misjonærkonferansen og i brev til NMT. Ingen av gruppene argumenterte ut fra tidens ulike raseteorier, det være seg den biologiske rasismen eller den antropologiske om kulturenes relative verdi. Både misjonærene og hovedstyret baserer sine holdninger til afrikanerne på Bibelens universalistiske menneskesyn. Kritikken som kom fram i svarskrivet fra hovedstyret i 1927 om holdninger, kan i det vesentligste skyldes at mens misjonærene hadde anledning til å sette teorier ut i praksis, i daglig omgang med "den sorte rase", var hovedstyret forhindret fra det og

¹³⁵ NMT 47/1925, "75-aars jubilæet for anlæggelsen av Umpumulo missionsstation".

¹³⁶ Konf.ref. 1923:77.

dannet seg meninger kun ut fra teori. Misjonærene kom ikke til Zuluene bare som misjonærer, de var først og fremst hvite. Dette gjorde at de av afrikanerne ble behandlet på en måte som ikke bare var skapt i interaksjon mellom misjonær og zulu, men mellom zulu og andre hvite i Sør-Afrika. Dette på sin side kan ha gjort det lett for misjonærene å falle inn i et mønster som ble skapt og opprettholdt også utenfor deres egen befatning med afrikanere. I tillegg viser deres praksis at misjonærene også ble påvirket av sørafrikansk virkelighet i omgangen med afrikanerne. Som Rødseth nevnte ovenfor, spilte "hensynet til andre hvite" en rolle for deres praksis, noe som tyder på at den nære sosiale forbindelsen de hadde til dette hvite miljøet uvegerlig satte sitt preg på dem.

At forskjellene mellom hovedstyret og misjonærer ikke var så stor, blir enda tydeligere når vi nå går over til å drøfte den organisatoriske endringen som skulle gjennomføres under Amdahls besøk.

7.6 Revisjon – diskusjon om nye vedtekter

30.oktober 1928 kom generalsekretær Amdahl på inspeksjonstur til Zululand og Natal. Misjonsledelsen i Stavanger hadde innsett at samfunnsforholdene i Sør-Afrika hadde forandret seg så mye, at gamle velprøvde metoder for evangelisering ikke lenger fungerte.¹³⁷ Nye tiltak var påkrevet, og generalsekretærens hensikt med reisen var å hjelpe til med å revidere organisasjonsreglene for Zulukirken. Men Amdahls besøk var så mye mer påkrevet på dette tidspunktet fordi konflikten mellom hovedstyret og misjonærene avslørte en gjensidig mistillit og tilsynelatende avvikende syn både på arbeidsmåte og holdninger.

Etter oppfordringen fra hovedstyret i 1927 la en komite ved Rødseth, Titlestad, Kjelvei og T.M.Leisegang, fram forslag til noen endringer av vedtektene for Zulukirken for konferansen i 1928. Imidlertid ble det vedtatt å vente til Amdahl kom med ytterligere behandling av organisasjonsspørsmålet. På den ekstraordinære konferansen i januar 1929, med generalsekretæren tilstede, la en ny komite fram sitt forslag til nye regler for Zulukirken. Komiteen besto av Strømme, Kjelvei, Leisegang og Follesøe, en blanding av gamle og unge, erfarne og ferske misjonærer.

¹³⁷ Amdahl 1930:4.

Komiteens forslag innebar ikke store endringer i organisasjonen. En nyhet var opprettelsen av et distriktsråd som skulle fungere mellom distriktsmøtene, med formannen d.v.s. misjonæren, som leder og fem valgte representanter for menighetene. Videre ble det på den følgende konferansen vedtatt på sikt å dele distriktene inn i prestegjeld, noe som også ble godtatt av hovedstyret etter noe diskusjon.¹³⁸

Men desto mer vekt hadde komiteen lagt på det symbolske. Det vil si at mye arbeid var lagt ned i å få ordlyd og framtidvisjoner i tråd med det økende kravet fra zuluene om medbestemmelse og deltakelse. Symbolsk betydning hadde det at navnet på kirken ble endret til "Den lutherske zulukirke, grunnlagt av Det Norske Misjonsselskap, forkortet Zulukirken ved NMS".¹³⁹ Altså en vektlegging av det lokale på bekostning av det norske.

Et annet viktig tegn på at det ble tatt hensyn til afrikanske krav, var at ordet misjonær gjennomført var byttet ut med "distriktsformann" "kirke-møtets ordfører" og "prest". Men samtidig het det at "[s]å lenge en misjonær er menighetsforstander innen distriktet, er han selvskreven formann av distriktsmøtet" (§ XI.2), og "[f]aste medlemmer [av kirkemøtet] er tilsynsmannen, som er møtets ordfører så lenge han er kirkens øverste leder, og alle hvite og sorte prester i arbeidet." (§ XIII.2).¹⁴⁰

I denne siste saken angående §XIII.2, var det dissens i komiteen idet Kjelvei og Strømme var uenige i ordlyden, men hver på sitt grunnlag. Strømme mente det ville bli for mange svarte prester tilstede dersom alle skulle være faste medlemmer, og at disse ville overkjøre lekfolket fra menighetene.¹⁴¹ Kjelvei var uenig i forslaget fordi han mente det ville føre til for mange hvite misjonærer som derved ville kommet til å dominere møtet og frata zuluenes følelse av møtet som "deres eget".¹⁴² Kjelveis synspunkt ble delt av flere misjonærer, L.M.Titlestad uttrykte det slik: "Om vi hvite misjonærer møter op fulltallig, så tror jeg det vil bli et tap for de innfødte selv. De vil

¹³⁸ Se konf.ref. 1929 (ekstra og ordinær) og SK 1929 (ekstra og ordinær), hvor organisasjons-saken blir drøftet.

¹³⁹ Konf.ref. (ekstra) 1929:54.

¹⁴⁰ Både de gamle og de nye reglene er trykket i konf.ref. 1929, sidene 46-52 (gammel) og 54-61 (ny). Henvisingene til paragrafer og ledd viser til det nye reglementet, dersom ikke annet er oppgitt.

¹⁴¹ Konf.ref. (ekstra) 1929::87.

¹⁴² Ibid s.89.

uvilkårlig velte ansvaret over på oss, mens det er oss som skulde velte ansvaret over på dem. – Dessuten vil de innfødte føle at vi overdøver dem, og vi må passe oss for den følelse.”¹⁴³ Konferansen vedtok derfor et tillegg til denne paragrafen slik at bare halvparten av de hvite misjonærene foreløpig skulle møte på kirkemøtet.¹⁴⁴ Dette ville da si at ca. seks misjonærer møtte, mot ca. tjue afrikanere. Etter hvert ville misjonærstaben avta, og man kunne da innføre regelen om at alle misjonærer møtte.¹⁴⁵

Grunnen til at dette punktet ble viktig var trolig at kirkemøtet i de nye reglene ble tillagt avgjørende makt i Zulukirken, og at afrikansk overtallighet dermed kunne få store, og i misjonens øyne, uheldige konsekvenser. I § XIII.10 het det i forslaget til nye vedtekter:

Kirkemøtet har endelig avgjørelse i saker som: ansettelse og avsettelse og forflytning av arbeidere, bestemmelse av lønn, opprettelse av nye, nedleggelse eller sammenslutning av gamle menigheter, regler for kirkens arbeidere samt disponere over Zulukirkens midler, såfremt dets beslutninger i disse saker ikke påfører misjonen øket økonomisk ansvar utover det beløp misjonen fra år til annet stiller kirken i utsikt.¹⁴⁶

Dette vakte stor oppsikt. Forslaget var dristig. Det var langt på vei å i møtekomme de afrikanske kravene med hensyn til representasjon i styre og stell. Det var å gå for langt, mente generalsekretæren: ”De innfødte har ingen rett til å få gjennomført en slik forandring på deres nuværende stadium.”¹⁴⁷

Diskusjonen på konferansen viser at også noen misjonærer var svært bekymret over at de risikerte å miste både kontroll og innflytelse dersom forslaget ble gjennomført. Leisegang mente at ”komiteen i grunnen foreslår å opheve misjonærkonferansen slik som den er nu, og få en ny art konferens av mer begrenset karakter.”¹⁴⁸ Denne oppfatningen ble delt av Amdahl og hovedstyret i Stavanger. Generalsekretæren mente at man måtte finne den

¹⁴³ Ibid s.88.

¹⁴⁴ Dette gjelder bare mannlige misjonærer. Ingen av de kvinnelige misjonærene deltok på kirkemøtet. I organisasjonssaken hadde Kure, Skavang, Gilje og Moe ”etter eget ønske fritatt fra å stemme i organisasjonssaken, da det er en spesiell menighets sak”. Konf.ref. (ekstra) 1929:70.

¹⁴⁵ Konf.ref. (ekstra)1929:91.

¹⁴⁶ Ibid s.59.

¹⁴⁷ Ibid s.66.

¹⁴⁸ Ibid s.63.

rette balansen mellom kontroll og selvbestemmelse i kirkemøtet, og at denne ikke var ivaretatt i forslaget.

Flere av misjonærene, samt generalsekretæren og hovedstyret var altså enig om at forslaget ga kirkemøtet for stor makt både i forhold til distriktene og til misjonærene ifølge den nye §XIII.10 som sitert ovenfor. Det var ennå for tidlig å overføre avgjørende makt til kirkemøtet, hvor afrikanerne var i flertall, mente disse. Hovedstyret skrev: "Vi finner det uheldig at selskapet så betingelsesløst skulde utlevere sig til dette kirkemøtet."¹⁴⁹ Men på tross av dette mente Amdahl at man måtte ta sjansen på å gi kirkemøtet myndighet og endelig bestemmelse i alle saker som har med Zulukirken å gjøre: "Det er nok en risiko i dette å gi kirkemøtet så stor myndighet; men det gjelder så meget nu at vi får ta den risikoen."¹⁵⁰ Hovedstyret erkjente at zuluene måtte være såpass representert i forhold til misjonærene at de kunne gjøre sin innflytelse gjeldende. Men "på den annen side må selskapets garanti mot overgrep være statuttmessig sikret og ikke overlatt til tilfeldighetene eller til de norske medlemmers åndelige overlegenhet på møtet, eller fordi de er i majoritet."¹⁵¹

Vi ser at det var uenighet mellom misjonærene og hovedstyret i denne saken. Under diskusjonen om misjonærenes antall på kirkemøtet, så vi at de to som var uenige i forslaget om at alle "sorte og hvite prester" skulle delta, ikke hadde argumentert med at dette ville føre til at afrikanerne kom til å dominere over misjonærene. Tvert i mot, de var begge på et vis bekymret for at afrikanerne ikke kom nok fram i forhold til misjonærene, eller at lekfolket skulle bli dominert av den afrikanske ledelsen i kirken. Forskjellen mellom hovedstyret og misjonærene kan skyldes at hovedstyrets medlemmer ikke var klar over hvor lett det var for misjonærene å dominere over afrikanerne, men at dette var noe misjonærene hadde erfart i tidligere kirkemøter og andre sammenhenger. Selv om de var i sterkt mindretall, kunne de dominere i forsamlinger med blandet deltakelse. Tidligere regler hadde ikke inneholdt noen garanti mot "overgrep" fra afrikansk side som hovedstyret formulerer det, men misjonærene hadde stolt på sitt "åndelige" overtak. Vi så eksempler i kapittel 5 på hvor lett det hadde vært for misjonærene å få sin vilje igjennom på kirkemøtene. Der var det sjelden eller aldri at afrikanske deltakere fikk

¹⁴⁹ SK(ekstra)1929:12.

¹⁵⁰ Konf.ref. (ekstra) 1929:89.

¹⁵¹ SK(ekstra) 1929:12.

vedtatt noe som gikk imot de tilstedeværende misjonærenes vilje. I 1929 følte altså hovedstyret at det var behov for å sikre denne dominansen for å unngå uønskede vedtak. Dette henger trolig sammen med at det nye forslaget innebar at kirkemøtet fikk reell makt til å bestemme over økonomien for Zulukirken, og at vedtak dermed kunne få uheldige følger. Imidlertid kan behovet for mer formell kontroll også sees i lys av den økende afrikanske bevisstgjøringen, som blant andre Lamula var et eksempel på. Misjonærenes "åndelige overlegenhet" var kanskje ikke så selvsagt lenger som det hadde vært tidligere. Dermed får man også et behov for å sikre sine interesser rent formelt i den nye organisasjonen.

Løsningen på dilemmaet med kirkemøtets bestemmelsesrett, ble at konferansen gikk med på å legge til et forbehold om utgiftsdekning på to tredeler av menighetsutgiftene før endelig avgjørelsesmyndighet ble gitt, og dessuten ble retten til å fastsette lønna for de afrikanske arbeiderne fjernet fra paragrafen:

Når Zulukirken har overtatt 2/3 av sine menighetsutgifter har kirkemøtet endelig avgjørelse i saker som ansettelse og avsettelse av arbeidere, opprettelse av nye og nedleggelse eller sammenslutning av gamle menigheter, avgjørelse i valg av aspiranter til presteskolen, samt innvilgelse til ordinasjon og rett til å disponere over zulukirkens midler, såfremt dets beslutninger i disse saker ikke påfører misjonen øket økonomisk ansvar utover det beløp misjonen fra år til annet stiller kirken i utsikt.¹⁵²

Med disse endringen ble §XIII.10 godtatt av hovedstyret.¹⁵³ Dermed kan man si at hovedstyret fikk gjennomslag for sitt krav om en nærmere presisering av forholdet mellom økonomi og selvstyre. Det betydde at kirkemøtets avgjørende makt ble framskutt til den tid de kunne dekke to tredeler av sine utgifter, til en ikke nærmere angitt framtid.¹⁵⁴

Et annet punkt som vakte uenighet mellom konferansen og hovedstyret, var bidragene fra menighetene. I stedet for å utdype de detaljene for krav til kostnadsdekning på menighet- og distriktsnivå som fantes i det gamle

¹⁵² Konf.ref.(ordinær)1929:45.

¹⁵³ SK(ordinær)1929:8.

¹⁵⁴ Hovedstyrets beregninger viser at zuluenes bidrag i årene 1925 og 1926 bare dekket om lag 16% av de totale utgiftene til Zulukirken (SK 1927:21). Som nevnt i kapittel 2 hadde L.M.Titlestad i 1915 sett for seg at man innen 1925 burde kunne dekke halvparten av utgiftene fra afrikansk hold.

vedtaket, hadde komiteen strøket alle detaljer fra reglene. Dette mente både Amdahl og hovedstyret gjorde at det nye forslaget ble dårligere enn det gamle. Både Amdahl og hovedstyret krevde en mye mer detaljert sammenheng mellom ytelse og deltakelse enn det som kom fram i komiteens forslag. Komiteen hadde lagt fram et generelt forslag om reglene for de økonomiske ytelsene for henholdsvis menighet, distrikt og kirkemøtets ansvarsområder. For menighetene het det at de skulle dekke bidrag til distriktskassen som pålagt i henhold til konstitusjonen, dekke utgifter til nybygg eller reparasjon av eget forsamlingshus, innkjøp av inventar og andre ting som menighetene vedtok å anskaffe for eget bruk. Halvparten av menighetens balanse ved året utgang skulle innbetales til distriktskassen.¹⁵⁵ Distriktet hadde "ledelsen og ansvaret for økonomien innen distriktet", men kunne ikke sette i verk noe som "påfører misjonen eller sentralkassen for zulukirken utgifter" uten godkjenning fra høyere administrasjonsinstans, det vil si kirkemøtet.

Rent konkret skulle distriktet dekke utgifter til nattverd, lamper og parafin, reiser til kirkemøtet og foreløpig delvis ansvar for menighetsarbeideres lønninger.¹⁵⁶

Når det gjelder kirkemøtets ansvar het det i §XIII.10 som sitert ovenfor, at deres beslutninger angående økonomi ikke måtte påføre misjonen "øket økonomisk ansvar utover det beløp misjonen fra år til annet stiller kirken i utsikt."¹⁵⁷ Imidlertid sto det ikke i noen av disse bestemmelsen noe om hvor stor andel av disse utgiftene som skulle være innfridde, før de enkelte nivåene i organisasjonen skulle gis bestemmelsesrett. Bare i §VI.2 var det nevnt at Zulukirken "får gradvis rett til å bestemme og styre sig selv efter som den går frem i selvhjelp." Generalsekretær Amdahl med hovedstyret i ryggen, krevde at de økonomiske kravene måtte spesifiseres tydeligere på konkrete mål for hva menighetene og distriktene skulle dekke av utgifter, og så måtte disse reglene følges til punkt og prikke, før det kunne bli på tale å innføre de rettighetene til å bestemme som lå i organisasjonsforslaget.¹⁵⁸ Det var jo nettopp det som var hovedstyrets kritikk av den eksisterende praksis, at

¹⁵⁵ Konf.ref. (ekstra) 1929:55/6 §VII.4.

¹⁵⁶ Ibid s.57-58 §10-13.

¹⁵⁷ Ibid s.59.

¹⁵⁸ Amdahl i konf.ref. (ekstra) 1929: 62, SK (ekstra)1929: konf.ref.(ordinær)1929:38ff og SK (ordinær)1929:3-6.

menighetene hadde fått være med i styre og råd uten at det var økonomisk basis for det. Derfor ble punktene om økonomi og om kirkemøtets bestemmelsesrett grunnlag for store diskusjon og uenigheter mellom misjonærene og hovedstyret.

Hovedstyret foreslo i sitt svarskriv at man skulle sette en tidsfrist for hvor fort de ulike postene skulle dekkes av menighetene, "...og fordeler den gradvise økningen av overtagelsen fra år til år procentvis etter det faste åretall. F.eks. med 1/5 økning for hvert år vil et på 5 år fastsatt mål være nådd i løpet av denne tid..."¹⁵⁹ Misjonærene mente at det ikke var hensiktsmessig å innføre en så detaljert styring av hvor fort utgiftene skulle dekkes. Slike bestemmelser var vel og bra teoretisk, mente konferansen, men "i praksis passet det ikke i zulumisjonen". Det var først og fremst lønnsutgiftene til evangelister og prester som gjorde at dekningsgraden ikke kunne øke så fort som hovedstyret foreslo. Misjonærene mente "[d]et vil bli vanskelig nok å greie en gradvis økning med 1/16 for hvert år."¹⁶⁰

Et kompromiss ble imidlertid inngått, etter påtrykk fra hovedstyret og det ble da tatt inn en paragraf til slutt, hvor det ble presisert at "de rettigheter som tildeles den enkelte menighet først [får] full lovlig gyldighet etter at menigheten har oppnådd å tilveiebringe 1/2 av sine menighetsutgifter – og distriktet etter å ha overtatt 1/2 av distriktets menighetsutgifter".¹⁶¹

Ett nytt og omstridt forslaget var §XIV, hvor det ble opprettet et kirkeråd som skulle fungere mellom kirkemøtene. Kirkerådet skulle bestå av to misjonærer med tilsynsmannen som leder, en afrikansk prest, en evangelist og en lekmann. Videre het det i denne paragrafen:

Så snart Zulukirken yder halvdelen av sine driftsutgifter får kirkemøtet en stemme i valg på tilsynsmann. Før kirken er nådd så langt, får kirkerådet adgang til å opstille tre misjonærer som kandidater til tilsynsmannstillingen.

Når Zulukirken har innføtte prester som ledere i alle sine distrikter og i tillegg yder 2/3 av sine utgifter, kan kirkemøtet velge en sort eller hvit prest til leder av kirken. Valget må approberes av misjonsselskapet.

¹⁵⁹ SK (ekstra)1929:8.

¹⁶⁰ Konf.ref. (ordinær) 1929:40/41.

¹⁶¹ SK (ordinær)1929:6.

Så lenge misjonen yder til Zulukirkens drift, vedblir ovennevnte to misjonærer å være selvsikrede medlemmer av rådet.

At misjonsselskapet sikret seg vetorett i valg av kirkeleder, er ikke så underlig. Også i forhold til misjonærene hadde hovedstyret denne retten. Problemene med disse reglene var uklar ordlyd som skapte misforståelser. I svarskrivet krevde hovedstyret en nærmere presisering av begrepet "driftsutgifter" i punkt 4 som sitert ovenfor, og foreslo følgende endring: "Så snart Zulukirken har overtatt samtlige menighetsutgifter, får kirkerådets innfødte medlemmer stemme i valget på tilsynsmannen".¹⁶² Det viste seg å være en misforståelse angående bruken av ord i dette tilfelle. Misjonærene mente med "halvdelen av driftsutgiftene" alle menighetsutgifter, slik de ble nevnt i §XIII.10 ovenfor. Her var altså unntatt slike ting som angikk misjonærene og misjonsstasjonene, dette var anliggende for den norske misjonen. Unntatt var også skolebygging og -drift, med unntak av der skole og kirke/menighetshus var felles, og der evangelisten også fungerte som lærer. I slike tilfeller kom man etter hvert til, at en deling av utgiftene mellom misjon og menighet var det beste. En annen misforståelse som kom ut av denne paragrafen, var tolkningen av ledd 5. Slik det ser ut i forslaget vil afrikanerne kunne ta over hele misjonen når de hadde innfridd de gitte kravene, og helt erstatte misjonærene: Hovedstyret mente dette var uklart og kunne føre til misforståelser i kirken.¹⁶³ Men konferansen presiserte at det dreide seg kun om Zulukirken og ikke misjonen: "Formannen i kirkemøtet vil innta samme stilling overfor kirkemøtet, kirkerådet og Zulukirken som vår nuværende tilsynsmann inntar som ordfører. Derimot vil ikke disse funksjonærer innta samme stilling overfor hovedstyret som den hvite tilsynsmann..."¹⁶⁴ For å presisere betydningen forandret konferansen ordlyden i dette leddet slik at "leder av kirken" ble byttet til "formann i kirkemøtet". Samtidig ble inntjeningskravet skjerpet fra to tredeler til tre firedeler.¹⁶⁵

Men når det gjaldt zuluenes rett til å foreslå kandidater til tilsynsmannstillingen, slik det ble foreslått i denne paragrafen, kom det kritikk fra flere leire. L.M.Titlestad syntes "det er flaut at kirkerådet kun skal ha én stemme i

¹⁶² SK(ekstra)1929:7.

¹⁶³ Ibid s.14/15.

¹⁶⁴ Konf.ref. (ordinær)1929:45.

¹⁶⁵ Ibid.

valg på tilsynsmann. Det er for litet å by dem. Når de har komme så langt at de kan bære halvdel av driftsutgiftene, bør de få like mange stemmer."¹⁶⁶ Rødseth var til dels enig, men mente Titlestad gikk for langt i den andre retningen. Amdahl mente konferansen på at hovedstyret neppe vil gå med på halvparten av stemmene til svarte.¹⁶⁷ Imidlertid holdt konferansen på sitt i denne saken, og støttet forslaget fra komiteen. Deres forsvar for dette forslaget er interessant:

...allerede i år kom [kirkemøtet] med offisiell henvendelse til misjonen om å få noget å si i valg på tilsynsmann. Så ubegrunnet dette krav enn kan synes på dette punkt av Zulukirkens utvikling, mener dog komiteen at noget må gjøres for å imøtekomme dette krav. Et ubetinget avslag er under de nuværende forhold for tiden risikabelt, da zulufolket er i sterk bevegelse og aspirerer mot større frihet og anledning til å få noget å si i saker dem vedrørende.¹⁶⁸

Forslaget hadde altså blitt reist på grunn av press fra de kristne. Dette er et av de tydeligst eksempler på at misjonærene hadde blitt mer lydøre overfor *kholwa*. Likevel kunne Leisegang berolige kritikere med at "de" ikke fikk direkte stemme – bare forslagsrett.¹⁶⁹

Med denne begrunnelsen ba konferansen om at hovedstyret "strekker sig så langt som mulig her for ikke å risikere misnøie og irritasjon." Igjen uttrykker misjonærer frustrasjon over hovedstyrets tilsynelatende inkonsekvens i sine krav. "...hovedstyrets uttalelse her var lite i stil med det det før hadde sagt oss, nemlig at de innfødte måtte få komme med i styre og ikke holdes nede i umyndighet."¹⁷⁰ Dessuten viste de til at Amdahl hadde vært med i diskusjonene om denne paragrafen, og at han hadde ment at "vi måtte gi de innfødte mer makt enn de rent teoretisk sett hadde rett til av hensyn til forholdene herute blant de innfødte"¹⁷¹ Imidlertid imøtekom konferansen hovedstyret til en viss grad, ved å endre "halvdelen av driftsutgiftene" slik at forslaget ble "Så snart Zulukirken yder 2/3 av sine driftsutgifter får kirkemøtet en stemme i valg på tilsynsmann. (§XIV 4)".¹⁷² Hovedstyret gikk

¹⁶⁶ Konf.ref. (ekstra)1929:94.

¹⁶⁷ Ibid s. 94.

¹⁶⁸ Konf.ref. (ordinær)1929:39.

¹⁶⁹ Konf.ref.(ekstra) 1929:94.

¹⁷⁰ Konf.ref. (ordinær) 1929:39.

¹⁷¹ Ibid s.40

¹⁷² Ibid

med på dette forslaget, og etter bare noen mindre endringer i andre paragrafer, kunne hele organisasjonsforslaget godtas etter det ordinære svarskriv i 1929. Men som en ekstra sikkerhetsforanstaltning foreslo hovedstyret også her en presisering, i en egen sluttparagraf: "Denne organisasjonen settes i sin helhet straks i funksjon. For §VIII,10 og XIV, 4 og 5 dog med den reservasjon som er angitt i disse punkter [d.v.s. om at to tredeler av utgiftene skulle være dekket for at kirkemøtet skulle få bestemmelsesrett og stemmerett på konferansen]."¹⁷³

Dermed hadde Zulukirken fått en ny konstitusjon som ivaretok balansen mellom zuluenes krav på økte innflytelse, og misjonens behov for kontroll. I alle fall var det slik etter de norske aktørenes synspunkt. Vi har sett at de sakene det var mest uenighet mellom misjonærene og hovedstyret om, var forhold som gikk på sammenhengen økonomi/medbestemmelse. Hovedstyret krevde generelt høyere ytelse og redusert innflytelse i forhold til de forslag komiteen og konferansen hadde kommet med, og fikk endret de paragrafene dette var nevnt. Hvordan henger dette sammen med argumentasjonen hovedstyret hadde ført i sitt svarskriv fra 1927, om at misjonærene slapp afrikanerne for lite til?

7.6.1 Afrikanerne og revisjonen

Hovedstyret hadde i sitt svarskriv i 1927 framstilt sitt syn på forholdet til afrikanerne som bestemt ut fra Bibelens likhetsprinsipp, et imperativ som de anklaget misjonærene i Sør-Afrika for å ha ignorert. Da kan det synes som et paradoks at de under revisjonen advarte misjonærene mot å innføre mer medbestemmelse til zuluene før de har en struktur å bygge på som også fungerte på den økonomiske siden. Og samtidig understreket hovedstyret at ingen nye tiltak måtte gjennomføres før hovedstyret hadde godkjent forslagene i revisjonen, og "sammen med konferansen kommet til standpunkt i spørsmålet...". Først da kunne afrikanerne i kirkemøte komme med sine uttalelser.¹⁷⁴ Det ble også påpekt fra hovedstyret, at ingen afrikanere i kirken måtte få vite om at en reorganisering var på gang: "Før vi kan forelægge vort forslag for kirkemøtet, bør der ikke under nogen omstændighet gis medlem-

¹⁷³ SK (ordinær)1929:6.

¹⁷⁴ SK 1927:25

mer av Zulukirken kjendskap til at saken er av os optat til behandling".¹⁷⁵ Selv om hovedstyret hadde en ganske så gjennomgripende og (teoretisk) tildels revolusjonerende likhetstanke, er det vanskelig å se at de grep muligheten som en revisjon av vedtektene bød på, til å ta med på diskusjon nettopp de som de hevdet ikke følte kirken som sin egen, nemlig afrikanerne. Revisjonsarbeidet viste praksis som lå langt fra den likhetsargumentasjonen de hadde brukt mot misjonærene. Dermed var også hovedstyret med på å stenge de afrikanske kristne ute fra deltakelse i kirken. Først når et konkret og nærmest bestemt forslag forelå, kunne Zulukirken få uttale seg, men hovedstyret sa ikke noe om hvorvidt disse "uttalelsene" skulle eller burde gis makt i forhold til å endre vedtektene.

Ingen afrikanere, lek eller lærd, hadde vært med på forhandlingene omkring organisasjonsforslaget. Hovedstyret var sogar svært bestemt på at ingen informasjon om arbeidet med revisjonen måtte komme afrikanerne for øre på noe tidspunkt før hovedstyret og konferansen hadde kommet fram til et forslag.¹⁷⁶

Likevel må innholdet ha sivet ut, for i 1928 ble misjonærene konfrontert med forslaget av afrikanske menighetsmedlemmer. Leisegang forteller at folkene ved en utestasjon var svært interessert i "lovene" og ville vite "om full selvstendighet i paragr. 1 allerede var intrådt eller var framtidig!!"¹⁷⁷

I drøftingene på konferansen etterlyste enkelte misjonærer afrikanernes syn på visse spørsmål. Spesielt gjaldt det endringer i strukturen, som planene om en eventuell inndeling stasjonsdistriktene i prestegjeld. Karl Titlestad mente under behandlingen, at det ble vanskeligere å ta noen avgjørelse ettersom afrikanerne ikke hadde blitt rådspurt. Konferansen forslo da å utsette forslaget om ny inndeling av distriktene til saken var framlagt for kirkemøtet, slik at man kunne få afrikanerne med i en prinsippdebatt.¹⁷⁸ Hovedstyret svarte imidlertid med å gjenta sitt standpunkt: "Med hensyn til bekjentgjørelsen av saken til de innfødte, så er det vel klart for alle at denne utstår til denne enighet mellem konferensen og hovedstyret er opnådd."¹⁷⁹

¹⁷⁵ Ibid s.25

¹⁷⁶ SK (ekstra) 1929:15.

¹⁷⁷ SA boks 75 Dagbok for Empangeni 1926-1936, 20.10.1928 v/T.M. Leisegang.

¹⁷⁸ Konf.ref. (ekstra) 1929:70.

¹⁷⁹ SK (ekstra) 1929:15.

Det ser ut til at konferansen overholdt hovedstyrets munnkurv. Saken ble ikke drøftet på kirkemøtet før i 1930.¹⁸⁰ Da var det forholdet mellom den hvite tilsynsmannen og en selvstendig kirke som ble problemet. De afrikanske medlemmene av kirkemøtet fant at det var uoverensstemmelse mellom §XIV.5, hvor det het at Zulukirken i framtiden fikk rett til å velge en svart eller hvit leder for kirken når de dekket tre firedeler av utgiftene,¹⁸¹ og deler av §15 hvor det het: "Så lenge NMS arbeider her i landet, vedblir tilsynsmannen for misjonærene å ha rett til fullt overtilsyn og ledelse også av Zulukirken."¹⁸² Kirkemøtet spurte hva den hvite tilsynsmannen skulle gjøre, hvis Zulukirken hadde en sort.¹⁸³ Dette hadde også skapt en viss forvirring i hovedstyret (se ovenfor). I forholdet til Zulukirken fant konferansen at forvirringen skyldte en oversettelsesfeil i zuluversjonen av organisasjonsreglene, og endret på dette.¹⁸⁴ Kirkemøtet kom også med forslag om at man skulle justere antallet afrikanske representanter på kirkemøtet, slik at de største distriktene kunne sende flere delegater. Dette ble godtatt av konferansen uten videre diskusjon.

7.7 Avslutning

Endringen i kirkekonstitusjonen fikk umiddelbart få følger. Så var den da også i hovedsak mye lik de gamle reglene. De endringene som hadde blitt gjort var myntet på en framtid hvor ytelsene økte fra afrikansk side. Men på ett punkt ser det ut til at det ble endringer. Referatene fra kirkemøtet ble nøyere referert i konferanseskrievne i de påfølgende år, konferansens forhandlinger om kirkemøtets saker tok større plass i referatene. Også hovedstyrets svarskriv var mer rettet direkte på saker som hadde vært oppe på kirkemøtet.

Det er vanskelig å si om og hvordan kritikken fra hovedstyret virket til å endre misjonærenes holdninger til afrikanerne. Amdahls foredrag og innlegg under hans besøk i 1929, bidro til å ta noe av brodden av kritikken ved å legitimere den sosiale ulikheten som hadde utviklet seg på misjonsfeltet. Men de mange drøftingene av tema som kan relateres til "raseproblemet" på misjonærkonferansene i løpet av 1920-tallet, gjorde at misjonærene ble

¹⁸⁰ Konf.ref.1930:5.

¹⁸¹ Ibid s.45.

¹⁸² Konf.ref. (ekstra) 1929:96.

¹⁸³ Konf.ref. 1930:21.

¹⁸⁴ Ibid s.26.

oppmerksomme på sin egen praksis i den daglige omgangen med afrikanerne. På enkelte områder førte det nok til at praksisen ble lagt om, og man kan anta at flere afrikanere ble invitert inn i misjonærens hus, kanskje også at noen ble invitert til større selskap på misjonsstasjonen.

Et eksempel som kan tyde på at hovedstyrets vektlegging av "den rette ånd", ikke virket etter sin hensikt i forholdet mellom misjonærene og afrikanerne, er en brevveksling mellom Rødseth og Follesøe fra 1935. Utgangspunktet var et utkast til debattinnlegg, sannsynligvis beregnet på en avis eller tidsskrift, under en pågående debatt om skolesystemet i Sør-Afrika. Bakgrunnen var at staten hadde nedsatt en kommisjon for å se på utdanningen av de ikke-europeiske folkeslagene i unionen. I den sammenhengen hadde organisasjonen "The Bantu Teachers Union" kommet med en uttalelse om staten burde ta over utdanning og skolevesen fra de ulike misjonsselskapene som drev de fleste skolene. Rødseth ble rasende over dette utspillet fra de svarte lærerne, og skrev et utkast til et innlegg som han sendte til Follesøe, antakelig med tanke på å få hans kommentar. Rødseth gir i sterke ordelag uttrykk for forurettet fornærmelse over slik en frekkhet og utakknemlighet fra afrikanernes side. En for afrikanerne unødvendig påminning om hvor få venner afrikanerne har i Sør-Afrika, fungerer som en dårlig skjult trussel:

Natives have not too many friends and the white people are not too keen on granting money for their education. ... When the state takes over all the schools it will cost money, much money. Where is it to come from? Will the white people pay or will the natives be taxed still more? If the schools are secularized how many educated criminals will you produce? Are there not too many already? ... Our concern is to christianize the pupils and the teachers, so that education may be a help to the nation and not a means of making bad people still worse, as secular education is apt to do.¹⁸⁵

Follesøe ga i sin kommentar til Rødseth uttrykk for at han delte oppfatningen med Rødseth om at forslaget fra "The Bantu Teachers Union" var uforskammet og utakknemlig, men han advarte også Rødseth mot å uttrykke seg å skarpt.¹⁸⁶ Follesøe mente at Rødseth skjøt over mål, og at de "selvbevisste indfødte" vil reagere på uttrykksmåten hans: "Når Mpanza så læser om

¹⁸⁵ SA boks 224 legg.2. Håndskrevet notat av Rødseth, udatert, med tittelen "A few thoughts on Natal Bantu Teachers Union".

¹⁸⁶ Ibid: Brev fra Follesøe til Rødseth, 9.10.35

uttrykket '... making bad people still worse' – da tror jeg han vil explodere" skrev Follesøe.¹⁸⁷ "Vi må ikke gi dem vaaben som de kan komme til å bruke mot os selv. They are after all only natives."¹⁸⁸ En dobbeltmoral er tydelig i det foraktelige uttrykket "only natives." Den forakten som kommer til uttrykk her, kunne altså misjonærene seg i mellom uttrykke, men samtidig måtte de være forsiktige så den slags ikke kom ut. Follesøe som et tiår tidligere hadde vært den misjonæren som var mest åpen for strømningene i den nasjonale religiøse bevegelsen, som hadde innrømmet feil, og sett seg selv utenfra som hvit i et land som verken var "hvitt eller sort", ser ut til å ha snudd om. Det er ikke lang vei fra dette utsagnet til de generelle rasistiske holdningene i Sør-Afrika. Kanskje kom denne snuoperasjonen av frustrasjoner etter langvarig omgang med gjenstridige afrikanere, eller kanskje hadde omgangen med det hvite settlersamfunnet påvirket ham. Også Follesøe ble en av de mange misjonærene som bosatte seg i Sør-Afrika.

Misjonærene fortsatte med å være tilbakeholdne med å ta opp spørsmål som angikk afrikanernes sosiale og materiale betingelser. Dette gjelder ikke bare i NMS, men lutherske misjonærer generelt var fremdeles nølende med å uttale seg om sosiale og politiske spørsmål. I felles-protestantiske misjonærkonferanser (General Missionary Conferences og Natal Missionary Conference) var lutherske misjonærer kritiske til blant andre anglikaneres sosiale og politiske engasjement, og protesterte mot at politiske og sosiale spørsmål ble trukket fram og drøftet på disse konferansene.¹⁸⁹

Heller ikke da apartheid ble gjennomført politikk fra 1948 av, var de norske misjonærene tydelige i sine holdninger. I 1949 planla Sør-Afrikas

¹⁸⁷ Mpanza er her trolig Charles Mpanza, bror til presten Mboneni J. Mpanza. Charles var lærer ved Umpumulo lærerskole i mange år, men kom på 1930-tallet i klammeri med den hvite ledelsen ved lærerskolen som beskyldte ham for å skape opposisjon blant studentene mot de hvite lærerne. (SA boks 39 legg 8. Brev fra J. Astrup til NMS-misjonær i Sør-Afrika 23.12.1935). På 1930-tallet var Charles Mpanza generalsekretær for organisasjonen The Zulu Language and Cultural Society (*Ibandhla kaZulu*) hvor senere fredsprisvinner Albert Luthuli var grunnlegger og president. (Se Carl Faye Papers PMB-archives BOX 11 (placed with A131). Luthuli trakk seg fra organisasjonen, som knyttet seg stadig tettere til Native Affairs Department (Se Luthuli 1978:35). I 1937 ble Charles Mpanza spurt av Native Commissioner i Maritzburg om han ville lede organisasjonen (Intervju Mpanza family 2.8.1996).

¹⁸⁸ SA boks 224 legg 2. Brev fra Follesøe til Rødseth, 9.10.1935.

¹⁸⁹ Scriba og Lislud 1997:190-1.

Kristne råd å sende en delegasjon fra de ulike kirkene til Statsminister Malans kontor for å protestere mot apartheidpolitikken til Nasjonalistpartiet. Rådet henvendte seg til Follesøe som da var tilsynsmann, men Follesøe avsto å være med i delegasjonen. Han hadde ikke tid, og kunne ikke sende noen av sine kolleger blant misjonærene fordi disse var unge og uerfarne hevdet han. Follesøes egenrådige avslag vakte bestyrtelse både i hovedstyret og på misjonærkonferanse i 1949. Blant de yngre misjonærene ble det oppfattet som "pinlig" for NMS at de ikke sto på lista over protestanter, men eldre misjonærer som f.eks. Laurits Aadnesgaard var enige med Follesøe i at det ikke var riktig å delta i noen protest og dermed blande seg inn i politikk. Også hovedstyret reagerte negativt på Follesøes avslag til Rådet, og Misjonssekretær Johannes Skauge, som da var på besøk i Sør-Afrika, mente at misjonen aldri var "upolitisk", og at situasjonen i Sør-Afrika var slik at misjonærene burde kritisere myndighetene på et moralsk grunnlag.¹⁹⁰ Men utover de neste tiår – etter hvert som apartheid tok form og virkningene ble tydelige for folk, ble misjonærene presset både fra svarte og hvite til å ta en mer tydelig stilling. Mens myndighetene i Sør-Afrika gjennomførte omfattende restriksjoner i forhold til ikke-hvite innbyggere, noe som blant annet førte til at NMS avvirket store deler av skolevirksomheten, kom det krav fra afrikanske ledere og anti-apartheidkrefter i Europa, om at misjonærene måtte protestere mot behandlingen av afrikanerne.

En afrikansk student i kirkehistorie ved University of South Afrika, oppsummerer sitt inntrykk av de lutherske misjonærenes holdninger til apartheid slik:

Not a single Lutheran missionary was ever heard criticising colonial authorities for their inhuman treatment of the indigenous people. The American Board missionaries, including some church leaders among the englishspeaking churches, were severely attacjed [sic] by colonial authorities for what was called misdirected philanthropy, but out [sic] records do not show any Lutheran missionary who could be included in the category of protesting missionaries.¹⁹¹

Den første offentlige kritikken fra de norske misjonærene mot apartheid-regimet i Sør-Afrika, kom i 1960, etter en diskusjon på misjonærkonferansen

¹⁹⁰ Konf.ref 1949 og SK 1949 sitert i Agøy 1987:101.

¹⁹¹ Nsibande, Aunice Ernest: "Historical Development of the Evangelical Lutheran Church, South East Region", Master thesis, Church history, University of South Africa 1981, s.26

dette året. Uttalelsen innebærer et brudd med tidligere praksis om ikke å involvere seg i politiske spørsmål:

Vi norske Sør-Afrika misjonærer alle ser med sorg og utro på den apartheid-lovgivning - og praksis vi har vært vitne til i det siste. Og vi er klar over at apartheid idealet er ikke-kristelig, og at det har sine røtter i de hvites fordommer, rasisme og frykt.¹⁹²

Internt i misjonskretser var det allerede mange år før uttalt kritikk mot apartheidregimet, men med utspillet i 1960 ble NMS blant de første misjons-selskaper i Sør-Afrika som gikk ut med en slik kritikk.

7.8 Epilog: Etter 2.verdenskrig, "avkolonisering" i Zulukirken¹⁹³

En undersøkelse av gjennomføringen av de nye organisasjonsreglene for Zulukirken utover i mellomkrigstiden ville gå utover rammen for dette arbeidet, men jeg skal her gjøre rede for de viktigste trekkene fra den videre historien om Zulukirkens selvstendigjøring. Selv om Zulukirken hadde fått en organisering og en ny framdriftsplan i 1929, var det lite som skjedde i tiden fram til andre verdenskrig.

Etter andre verdenskrigen var det presten M.J.Mpanza, Lamulas etterfølger i Durban og senere prest i Eshowe, som sto fram som den ledende afrikanske skikkelsen innenfor den norske Zulukirken. På kirkemøtet i 1945 ba han om at misjonærene nå måtte delegerer myndighet til afrikanske krefter slik andre og yngre misjoner allerede hadde gjort. Sundkler viser til et kirkemøte i 1945 hvor Mpanza krever at afrikanere blir satt til å lede distriktene i stedet for

¹⁹² Løken i konf.ref. 1960:13, referert i Agøy 1987:169. Dette er første gang en offentliggjøring av misjonærenes syn skjer, men skarp kritikk hadde vært rettet mot regimet i de uoffisielle konferansereferatet også i 1954 .

¹⁹³ Dette avsnittet bygger på tidligere forskning og publikasjoner: Agøy 1987, Andersen, Ivar A.: "Sør-Afrika", i Jørgensen, Torstein (red.): *I Tro og Tjeneste. Det Norske Misjonsselskap 1842-1992*, bd I Stavanger, 1992. Fosseus som selv deltok i prosessen med selvstendigjøring av Zulukirken har skrevet sin versjon i Fosseus, Helge: *Mission blir kyrka. Luthersk kyrkobilgning i sødra Afrika 1957-1961*, Stockholm 1974, og Gunnar Lislrud, også han med i den siste fasen av kirkebyggingen har summert opp sine erfaringer i to artikler i Norsk Tidsskrift for Misjon: Lislrud, Gunnar "Luthersk Kirkedannelse i Sør-Afrika Del I: Dynamisk misjonsinnsats" *Norsk Tidsskrift for Misjon* nr. 2 1998 og Lislrud, Gunnar "Luthersk Kirkedannelse i Sør-Afrika Del II: Apartheid og kirkens enhet" , *Norsk Tidsskrift for Misjon* nr. 3 1998a, samt et intervju med Lislrud i Oslo 22.3.1996.

misjonærer. I lys av Lamulasaken fra 1920-tallet er det interessant å se hvordan Mpanza ordla seg, i Sundklers oversettelse, 20 år senere:

We do not want to slander you behind your backs. Therefore, Fathers, we speak openly; we are not your enemies, we are co-builders with you; we do not fight. But we speak to you as the child speaks to his father at home. We do not force you, nor do we wish to leave you. We only lift up our hands to our superiors, so that they can think of these things in their missionary conference and forward our wishes to the Mother on the other side of the sea, so that she can decide what she wants to do for us.¹⁹⁴

Til forskjell fra Lamula ser vi at Mpanza brukte en helt annen talemåte, og viste en ydmykhet som var fjernt fra Lamulas krasse språkbruk. Mpanza var da også kjent som en forsoningsmann, en diplomat som iflg. Sundkler hadde "developed the art of manipulating the whites to a degree of fine art".¹⁹⁵

Sundkler forteller at de norske misjonærene ble lettet over at flertallet av afrikanerne i kirkemøtet ikke støttet Mpanzas forslag. Men allerede året etter vedtok misjonærkonferansen at ett av distriktene skulle få en afrikaner som leder, og at de afrikanske prestene skulle få delta i valget på tilsynsman for misjonærene. Men så stoppet prosessen opp. I 1948 eller -49 ga Mpanza nok en gang uttrykk for sin utålmodighet i selvbestemmelsesprosessen i en krass uttalelse på et møte med misjonærene. Han krevde at nå måtte misjonærene lære afrikanerne å klare seg selv: "You have thought us to be somebodies. Teach us to be independent." Dette førte til at Mpanza ble innkalt på teppe til misjonærene, og han ble utspurt av Teodor M. Leisegang om meningen med uttalelsene.¹⁹⁶

Det var de gamle misjonærene, mange av dem hadde vært med også under drøftingene i de turbulente 1920-årene, som motsatte seg endringen også på 1940- og 50-tallet. Og argumentene var igjen lik de som kom på bordet i 1920-åra: afrikanerne hadde ikke den åndelige kraft, farene med nasjonalisme og kommunisme og liten tiltro til de afrikanske prestenes evne til å lede

¹⁹⁴ Sundkler, Bengt: *The Christian Ministry in Africa*, Uppsala 1960, s.181.

¹⁹⁵ Sundkler sitert i la Hausse 1992:210.

¹⁹⁶ Intervju, Mpanza familien. Informantene hevder at dette var i 1948, men også at Skauge skal ha vært tilstede ved dette jubileet. Skauge kom til Sør-Afrika i desember 1949 (Andersen 1992:318).

menighetene.¹⁹⁷ Frykten for kommunismen som misjonærene hadde uttrykt på 1920-tallet, følger misjonen også inn i etterkrigstiden. Da avkoloniseringen av Afrika tok til, var misjonærene skeptisk på kristendommens vegne. Amdahl uttrykte sin bekymring i årboken for NMS i 1948-51: "hvorhen går kursen? Skal de fargede folkeslag bli erobret av kommunismens materialisme eller av evangeliet?"¹⁹⁸

En tilskynding til fornyelse var det når flere unge, nyutdannede misjonærer fra Norge ble sendt ut etter verdenskrigen for å erstatte flere av de gamle misjonærene som hadde så nær tilknytning til settlersamfunnet. Og misjonsledelsen i Norge, ved misjonssekretær Skauge, presset på for å få afrikanske aktører med i Zulukirkens ledelse, slik hovedstyret hadde presset på diskusjonene omkring selvstyre på 20-tallet.¹⁹⁹

På samme måte som den gang, var det også nå misjonsselskapets folk som utformet vilkårene for at afrikanerne kunne overta ledelsen i kirken. Og misjonens vilkår var at afrikanerne var åndelige modne, at de hadde tilstrekkelig utdanning og at de økonomisk var selvberørende. Spesielt på det først området – det åndelige modningsnivået, var det den gamle garden av misjonærer som var kritiske. Flertallet av disse misjonærene var imot å gi afrikanerne ledelsen.²⁰⁰ Og i denne saken stilte igjen den gamle generalsekretær Amdahl seg på misjonærenes side: "Nasjonal stolthet, rasestolthet eller ubendig selvhevdelsestrang kan vanskeliggjøre samarbeidet mellom misjon og kirke" skrev Amdahl i 1948, året før misjonssekretær Skauge reiste ut for å få fortgang på prosessen.²⁰¹ En viktig forskjell i forhold til 1920-tallets revisjon av kirkevedtekten var det imidlertid at det denne gangen ble opprettet et rådgivende organ av afrikanske kirkemedlemmer som skulle være med å drøfte kirkereformen.

I 1949 kom misjonssekretær Skauge på sin inspeksjonsreise til Sør-Afrika. På misjonærkonferansen og i kirkemøtet ble det dette året etter forslag fra

¹⁹⁷ Sundkler 1960:181. Sundkler refererer her de norske misjonærenes reaksjoner på kravet fra Mpanza i 1945 om at de afrikanske prestene måtte få overta ledelsen i distriktene.

¹⁹⁸ Amdahl i Misjonsselskapets Årbok 1948-51 s.30, sitert i Agøy 1987:290.

¹⁹⁹ Stillingen som misjonssekretær var utskilt fra generalsekretærstillingen i 1946. Amdahl fortsatte som generalsekretær fram til 1956 (Mosevoll, Audun: "Norge" i Jørgensen 1992, bd.1, s:261). Misjonssekretæren hadde ansvar for all kontakt med arbeidet på misjonsfeltene.

²⁰⁰ Andersen 1992:317.

²⁰¹ Amdahl i NMS årbok 1948 sitert i Agøy 1987:60.

Skauge vedtatt at innen fem år skulle Zulukirken være helt selvstendig, med afrikanere som ledere i alle distrikter og med mulighet for å velge en svart leder for hele synoden.²⁰² En femårsplan for å øke afrikanernes økonomiske ytelser ble da vedtatt og en ny konstitusjon ble vedtatt i kirkemøtet, eller synodemøtet som det ble omdøpt til, i 1953.

Fra 1. januar 1954 skulle kirken med navnet "The Lutheran Zulu Church established by the Norwegian Mission Society," som den første lutherske kirken i Sør-Afrika være selvstyrt.²⁰³ Men i praksis var det i beste fall en myk overgang. Den viktigste endringen som kom med selvstyret var at kirkemøtet overtok misjonærkonferansens plass som øverste besluttsende organ.²⁰⁴ Imidlertid hadde også misjonærene en sterk stilling i kirkemøtet, idet alle mannlige misjonærer hadde stemmerett. Og fortsatt satt misjonærer som ledere i flere av distriktene.²⁰⁵

Men kirkemøtet i 1954, hvor afrikanerne var i flertall, kunne fritt velge den de ville, svart eller hvit, som president for Zulukirken. Misjonsledelsen i Stavanger uttrykte skuffelse over at kirkemøtet da valgte en hvit misjonær – Nils Follesøe – i den rollen. Den første svarte leder i den norske Zulukirken var pastor Kilborn Msomi i 1959, for øvrig den første afrikaner som ble leder for en luthersk misjonskirke.

Imidlertid ble den norske Zulukirkens selvstendighet av kort varighet.

²⁰² Ennå brukes synode og kirke om hverandre, men i 1954, da arbeide med å slå sammen de ulike lutherske kirken (svensk, tysk, norsk etc) startet, ble det understreket at det riktige var å kalle den norske Zulukirken for synode ettersom den skulle slås sammen med andre synoder til en luthersk kirke.

²⁰³ Agøy hevder at dette var etableringen av den norske Zulukirken. Dette er ikke riktig. Formelt ble Zulukirken etablert ved revisjonen av vedtektene for organisasjonen i 1928/9. Det blir derfor feil å hevde slik Agøy gjør, at Berlinermisjonen etablerte sin synode i 1911, svenskene i 1926 og NMS i 1954. Den synoden svenskene etablerte i 1926 var ikke mer selvstyrt enn den norske Zulukirken fra 1929. NMS sin synode i 1954 var den første som egentlig kan kalles selvstendig, ved at Kirkemøtet fikk bestemmende myndighet i alle saker. Se Andersen 1992:319 og intervju m/Gunnar Lislrud, Oslo, 22.3.1996.

²⁰⁴ Se Agøy 1987:264ff konstitusjonen for den norske zulusynoden fra 1953. Konstitusjonen inneholdt de samme betingelser om økonomisk forpliktelse som organisasjonsreglene fra 1929, d.v.s. at misjonærene fremdeles hadde ledelsen fram til disse forpliktelsene var nådd.

²⁰⁵ Ibid s.266-7. Lislrud anslår at ca 80% av de ledende posisjonene innenfor Zulukirken var besatt av afrikanere ved overgangen til selvstyre i 1954. Intervju m/Gunnar Lislrud, Oslo, 22.3.1996.

Allerede i 1961 ble den norske Zuluskirken innlemmet i den regionale lutherske kirken Evangelical Lutheran Church of South Africa - South East Region, ELCSA-SER. Dette var en sammenslutning av misjonskirkene, eller synodene, til Svenske Kyrkans Mission, Berlinermisjonen, Schreudermisjonen og NMS. Den mer konservative Hermannsburgmisjonen kom først med i 1962.

ELCSA-SER var en kirke for svarte. Det var ikke aktuelt den gangen å etablere én felles luthersk kirke for svarte og hvite. Årsaken til dette kan være flere. Apartheidpolitikken som vanskeliggjorde en gjennomføring av en felles kirkedannelse, var én årsak. Viktigst hevder Agøy det var at den lutherske folkekirketanken gikk ut på at hvert "folk" skulle ha sin egen kirke med sitt eget språk og tradisjoner. "Folk" ble i misjonsdiskursen definert som en etnisk gruppe, og i Sør-Afrika fikk gruppene regionale lutherske kirker som til en viss grad var etnisk homogene. D.v.s det var en ELCSA for hver region: I tillegg til ELCSA-SER ble det dannet ELCSA - Tswana Region (1959), ELCSA - South Eastern Region (1960), ELCSA - Transvaal Region (1961) og ELCSA - Cape Orange region (1963). Planen var likevel å få til én felles luthersk kirke for alle folkegruppene i landet. I 1975 ble denne enheten oppnådd ved dannelsen av Evangelical Lutheran Church in South Africa, ELCSA. Men fremdeles ble ikke de hvite kirkene med. Heller ikke den norske lutherske kirken i Durban, St.Olavs Church, ville være med i ELCSA. På grunn av dette brøt i 1986 en gruppe hvite ut fra St.Olav, og dannet sin egen menighet som sluttet seg til ELCSA.

Etter at ELCSA-SER ble etablert, økte protestene fra afrikansk hold mot at misjonærene fremdeles hadde en privilegert posisjon innenfor kirken. Misjonærene var på denne tiden spesialiserte misjonsarbeidere, for eksempel i sykepleie, undervisning og mediearbeid. De hadde siden starten av ELCSA-SER blitt kallet på samme måte som afrikanske prester, dvs at de ble plassert der hvor kirken hadde mest behov for dem, men var fremdeles betalt fra Norge, og hadde fire til fem ganger så stor lønn som sine afrikanske kolleger.

Utover på 1960-tallet fikk "black theology" sterk innflytelse på den felles-lutherske presteskolen (som da var flyttet fra Oscarsberg til Umpumulo), og misjonærene ble møtt med slagord som "Misjonær, reis hjem" og "integrer eller stikk av". Situasjonen hadde mye til felles med stemningen på 1920-tallet, noe som understrekes ved et utsagn fra en av de mest framtrepende av de afrikanske prestene, Manas Buthelezi (se kapittel 6), som uttalte at "det er ikke rett at et sort legeme har et hvitt hode." En viktig forskjell mellom situasjonen i

1960-årene og den på 1920-tallet, var at i perioden etter andre verdenskrig hadde utviklingen av afrikansk selvstyre innenfor kirken kommet så langt at misjonærene ikke lenger kunne demme opp for, og langt mindre kontrollere, kravene fra de afrikanske medarbeiderne. I 1968 ble derfor "misjonærkonferansen" og "tilsynsmann" omdøpt til "misjonærmøte" og "tillitsmann", og konferansen ble ikke lenger mellomledd mellom hovedstyret i Stavanger og Zulukirken.²⁰⁶ Selv om det også etter den tid var ansatt norske misjonærer i Zulukirken, var det som spesialarbeidere i misjon og ikke som ledere for hele kirken. Fra da av forhandlet kirkemøtet direkte med misjonsledelsen i Stavanger både om økonomi og strategi.

Planene for det selvstyret som ble innført etter 2.verdenskrig hadde ligget klarer siden 1920-tallet. At selvstyret ble innført nå, skyldes blant annet en internasjonal tidsånd, hvor svart nasjonalisme og avkolonisering var rådende på det politiske området. At det kom nye friske krefter til, både blant misjonærene og i NMS i Norge, gjorde det praktisk mulig å gjennomføre endringene. Ikke bare var de nye misjonærene utdannet og oppvokst i Norge, men de hadde også større tiltro til sine afrikanske kolleger enn de norsk-sørafrikanske misjonærene. Skauges sterke personlige engasjement for svart selvstendigjøring i Zulukirken, skyldes ikke bare at han var grepet av tidsånden, men også at han kort før han reiste ut hadde møtt den første zulu-presten som besøkte Norge, J. Msomi. Msomi hadde universitetsutdannelse, og var en intelligent og respektabel mann som oppnådde stor sympati i Norge. Blant annet gjorde han sterkt inntrykk på misjonsnorge ved en radiooverført gudstjeneste fra Fagerborg kirke.²⁰⁷

Målet om at Zulukirken skulle være økonomisk selvberende før afrikanere inntok de ledende posisjonene, ble ikke oppfylt i sin helhet. Misjons-selskapene ytte økonomisk støtte til kirken selv etter at de ikke lenger hadde misjonærer i ledelsen. Først på 1990-tallet stoppet pengestrømmen fra Norge, og NMS avviklet i løpet av dette tiåret sin aktivitet i Sør-Afrika, og en epoke i norsk misjonshistorie var dermed slutt.

²⁰⁶ Andersen 1992:336 opererer med årstallet 1968, mens Agøy mener dette skjedde i 1965.

²⁰⁷ Ibid s.318.

8 Avslutning

8.1 Innledning

Målet med denne avhandlingen har vært å undersøke prosessen omkring opprettelsen av den norske Zulukirken, slik den artet seg på 1920-tallet. Den foregående analysen har fokusert på både kulturelle og materielle sammenhenger og forutsetninger i Norge så vel som i Sør-Afrika. Det har vært et viktig poeng å belyse situasjonen og prosessen både fra norske og afrikanske aktørers ståsted. Det som har avdekket seg er et konfliktfylt felt hvor misjonærenes maktposisjon innenfor kirken på 1920-tallet ble utfordret av afrikanske prester og av medlemmer i kirken. Misjonærenes økonomiske og sosiale tilknytning til det hvite sørafrikanske samfunnet, plasserte dem i en klemme mellom det svarte og det hvite Sør-Afrika. Fra hovedstyret i Stavanger ble misjonærene sterkt kritisert både for sine holdninger til afrikanerne i Zulukirken, og for sin praksis i arbeidet med kirkedannelsen.

I det følgende vil de viktigste tema i avhandlingen som belyser problemene og konfliktene omkring selvstendigjøringen av Zulukirken, bli trukket fram.

8.2 NMS' strategi

I NMS var folkekirkeidealet en drivkraft i arbeidet fram mot en selvstendigjøring av de afrikanske menighetene, og dannelsen av en nasjonal luthersk zulukirke hadde vært et mål for misjonsvirksomheten allerede fra Schreuders tid (se kapittel 5.2). Dette målet ble igjen holdt opp i tiden omkring den første diskusjonen om organiseringen av Zulukirken (jfr. Leisegang, se kapittel 5.1). Lislerud og Scriba hevder at de lutherske misjonenes mål om å bygge folkekirker og utvikle nasjonale/etniske kirker, gjorde at de var spesielt aktive i å

bygge opp en organisasjon som kunne danne basis i en selvstendig lokal kirke.¹ Men på tross av denne uttalte hensikten var lutherske misjoner, og også det afrikanske presteskapet de utdannet, avvisende til afrikanske kulturelle uttrykk og praksiser innenfor kirken. Først på slutten av 1960-tallet begynte den lutherske kirken i Sør-Afrika å åpne seg mer også mot den lokale kulturen, og ble mer en "nasjonal" kirke enn tidligere.² Diskusjoner på misjonærkonferansene, og mellom hovedstyret og misjonærene i NMS på 1920-tallet, tyder på at en lokal afrikansk identifikasjon også manglet innenfor den norske Zulukirken.

I tillegg til det lutherske folkekirkeidealet, var det økonomiske aspektet en svært viktig drivkraft i utviklingen av en selvstendig kirke. NMS var en liten organisasjon med begrenset økonomi, noe som gjorde at de fortst mulig måtte sørge for kirkens selvstendigjøring på det økonomiske området. Under den økonomiske krisen i selskapet på 1920-tallet, så vi at det ble argumentert for budsjettkutt i sørafrikamisjonen, med at denne gren av misjonen hadde "fått nok" – nå måtte afrikanerne begynne å yte mer til sin egen kirke. Prinsippet med "de tre selv", selvstyre, selvunderhold og selvutbredelse, var grunnleggende strategi i NMS, som det var det i mange misjonsselskaper i alle fall før århundreskiftet.³ Ved å knytte medbestemmelse til de økonomiske ytelsene mente man å påskynde prosessen mot selvstendighet.

¹ Scriba og Lislud 1997:186-188. "Folkekirke" og "nasjonale kirker" er sentrale tema i Lars Berges avhandling om Svenske Kyrkans Mission i Sør-Afrika. Berge hevder at mens folkekirketanken var sterk i den svenske misjonens heimestyre, motarbeidet misjonærene i feltet utviklingen av en nasjonal zulukirke, i alle fall fram til det første tiåret på 1900-tallet (Berge 2000:185).

² Scriba og Lislud 1997:187. Begrepet "nasjonal" er problematisk å bruke i denne sammenhengen, ettersom selve kirken ikke var dannet av én nasjonalitet eller kultur, men av flere. Folkekirkeidealet skapte også problemer for NMS under apartheidtiden, da den etniske inndeling av kirkene i stor grad falt sammen med de såkalte "homelands" som ble opprettet for de svarte innbyggerne i landet. Se Agøy 1987 og Lislud 1998a, som drøfter denne siden av kirkebyggingen i Sør-Afrika.

³ Andrew F. Walls hevder at fra ca. 1880 mistet dette prinsippet mye av sin aktualitet i alle fall innenfor britisk misjon: "No one ever formally abandoned the Three-Self policy, but it became a thing for the sweet by-and by", sier han (Walls, Andrew F.: "British Mission" i Etherington & Hutchison 1982, s.162). I denne perioden var behovet for misjonærer stort, ettersom misjon ble satt igang i stadig nye områder av verden. Samtidig hadde skandaler i områder der man hadde forsøkt å innføre selvstyre, ført til at prinsippet ble ansett som noe risikofyllt, hevder Walls.

Imidlertid førte den sterke koblingen mellom selvstendighet og økonomisk selvberging, som også ble nedfelt i organisasjonsreglene i 1929, til at reelt selvstyre i Zulukirken stadig ble skjøvet ut i en fjern framtid. Utsettelsene og den manglende gjennomføringen av planene, økte frustrasjonen fra afrikansk side, og skapte spenninger i forholdet mellom misjonærer og kirkemedlemmer. Konflikten mellom hovedstyret og misjonærene som oppsto i 1927, kan også delvis knyttes til prinsippet om "de tre selv". Deler av kritikken som hovedstyret rettet mot misjonærene, gikk nettopp på at de ikke hadde klart å opparbeide det nødvendige økonomiske grunnlaget i menighetene før de satte organisasjonsreglene fra 1917 ut i livet (se kapittel 7). Hovedstyret hevdet at afrikanske kirkemedlemmer ble valgt inn i ulike organer innenfor kirken uten at de fikk rett til å bestemme over noe. Dette førte til at afrikanerne ikke følte at kirken var deres egen, noe som medvirket til konfliktene og spenningene i forholdet mellom misjonærene og afrikanerne i Zulukirken, mente hovedstyret. Hovedstyret ønsket å øke den afrikanske innflytelsen i Zulukirken, men holdt hardt på at dette ikke kunne skje før afrikanerne bidro mer til kirkens drift. Mye av uenighetene mellom misjonærene og hovedstyret synes å være grunnet i at hovedstyret var mer optimistisk enn misjonærene når det gjaldt den afrikanske befolkningens økonomiske yteevne.

8.3 Misjonærene, settlersamfunnet og hovedstyrets kritikk

NMS' misjon i Sør-Afrika var spesiell i forhold til andre felter som NMS drev, ved at et stort antall misjonærer var sønner eller døtre av tidligere misjonærer eller settlere i Sør-Afrika, og flere av dem hadde sørafrikansk statsborgerskap. Dette førte til at misjonærene i Sør-Afrika etablerte nære bånd til det hvite settlersamfunnet, spesielt den norske delen av det. Den inngående kjennskapen til zuluenes språk, kultur og til lokale forhold som de hadde fått gjennom sin oppvekst på misjonsstasjonene, fungerte for mange misjonærbarn som et springbrett for en karriere innenfor handelsvirksomhet eller i offentlig tjeneste innenfor "native affairs". Også mange av misjonærene som kom fra Norge i perioden, valgte å bosette seg i Sør-Afrika med sin familie. Dette skapte nære økonomiske og sosiale bånd mellom misjonen og det hvite

settlersamfunnet.⁴

Sett fra misjonsselskapets side, hadde den nære koblingen mellom misjonærer og hvite sørafrikanere både fordeler og ulemper. På den ene siden tjente NMS på den lokalkunnskap de sørafrikanskfødte misjonærene hadde, og de sparte utgifter til språkopplæring og hjemreiser. Men på den andre siden viser den krasse kritikken fra hovedstyret i 1927, at ledelsen i misjonsselskapet også så faren for at misjonærene kunne være påvirket av settlersamfunnets negative holdninger til zuluene. Hovedstyret mente at slike holdninger virket hemmende på utviklingen av en selvstendig luthersk kirke, ved at de skadet forholdet mellom misjonærene og afrikanerne. Hovedstyret advarte misjonærene mot å tillegge seg praksisene til det hvite settlersamfunnet, og oppfordret til en likebehandling av svarte på alle områder.

Konflikten med hovedstyret ble løst ved at generalsekretæren kom til Sør-Afrika for personlig å sette seg inn i situasjonen. Amdahls intervensjon gjorde at misjonærene fikk "oppreisning" i forhold til hovedstyrets kritikk når det gjaldt holdningene til afrikanerne, i og med at han langt på vei ga uttrykk for forståelse og enighet med misjonærenes praksis i dette henseende. Amdahls støtte til misjonærene kan tyde på at den krasseste kritikken fra hovedstyret ble ført fram av andre medlemmer av hovedstyret enn Amdahl. Noe som underbygger denne antakelsen er at så lenge Amdahl var generalsekretær med ansvar for misjonsfeltene, skjedde det ingen endring i forholdet mellom misjonen og Zulukirken. Det kom ingen flere kritiske skriv fra Stavanger selv om misjonærene som ble kritisert på 1920-tallet fortsatte å være de ledende i feltet fram til andre verdenskrig. Først når de fleste hovedaktørene fra denne perioden var byttet ut med nye krefter, ble vedtakene om selvstyre og selvbestemmelse som forelå i 1929 gjennomført.

8.4 Afrikansk opposisjon

Det er lite i kildematerialet som indikerer at årsaken til konfliktene mellom misjonærene og deler av menighetene som oppsto i denne perioden, skyldtes en manglende kulturell tilpasning av den norske Zulukirken til lokale

⁴ Jeg har ikke foretatt noen undersøkelser når det gjelder denne praksisen i andre misjonsorganisasjoner, men trolig var ikke NMS spesiell. Schreudermisjonens arbeidere var også i stor grad bosatt i Sør-Afrika, det samme vil være tilfelle med Hermannsburgmisjonen, som hadde som utgangspunkt at misjonærene skulle være fastboende på farmer i misjonsfeltet.

afrikanske forhold. Imidlertid kan dette ha vært med på å forsterke konflikten, da andre konfliktskapende forhold gjorde seg gjeldende. I første rekke dreier det seg om den økende politiske bevisstgjøringen blant afrikanerne, som satte et sterkt preg på det sørafrikanske samfunnet på 1920-tallet.

Denne perioden innebar muligheter for svart deltakelse og frigjøring, og kjennetegnes ved en modernisering av deler av det afrikanske samfunnet. Organisasjoner som Industrial and Commercial Workers Union (ICU) og African National Congress (ANC), samt ulike kulturorganisasjoner er et resultat av denne moderniseringsprosessen.

Motstanden mot den norske misjonen i tidligere tider kom i hovedsak fra førkoloniale ledere og autoriteter, og hovedfienden var det misjonærene kalte 'hedenskap' og 'overtro'. Kritikken som møtte misjonærene på 1920-tallet, var imidlertid av en annen type. Den ble artikulert av en ny generasjon zuluer, som tok i bruk lærdom og kunnskap de hadde fått i misjonærenes skoler til å kritisere sine læremestre. Andre misjonsselskap med base i det egentlige Natal, hadde i lengre tid hatt erfaringer med denne nye motstanden. Mens Natal og andre mer urbane deler av Sør-Afrika hadde fått merke den nye tiden allerede fra århundreskiftet, var det først fra midt på 1920-tallet at Zululand i noe omfang kom med i moderniseringsprosessen (se kapittel 2.2). For NMS, som hadde hatt liten befatning med denne typen afrikansk motstand tidligere, kan det synes som om motstanden kom overraskende, og de var uforberedt med hensyn til hvilken strategi som skulle benyttes for å møte en ny type kritikk.

Opposisjonen som misjonen møtte fra disse nye gruppene, var ikke 'anti-moderne' og basert på drømmer om en tilbakevending til fortidige storhetstider i zuluhistorien. Den var heller ikke en reaksjon mot kristendommen i seg selv. Ønsket var heller slik Lamulas aktiviteter viser, å kunne ta i bruk det beste ved moderne europeisk kultur og samfunnsliv, uten å kaste vrak på egen fortid. Og kristendommen representerte for mange i den nye generasjonen zuluer "det moderne", den representerte nye sammenhenger for identitets-skapning og nye muligheter for deltakelse både kulturelt og politisk (se kapittel 6.5).

Den generelle bevisstgjøringen som blomstret opp i kjølvannet av første verdenskrig var i KwaZulu/Natal dels en etnisk kulturnasjonalisme som søkte å ivareta zulu språk og kultur i møte med en vestlig modernitet. Men den var også og en pan-afrikansk politisk nasjonalisme av klassisk karakter, ledet av en elite som søkte å løfte folket gjennom økonomisk og politisk organisering (se

kapittel 5). Den nasjonale strømmingen i Sør-Afrika kom i noen bevegelser til uttrykk i anti-hvite slagord som også omfattet misjonærene. De norske misjonærene oppfattet både ICU og ANC som motstandere, både på grunn av kommunistiske innslag i disse organisasjonene, og fordi de brukte anti-hvit retorikk i sine kampanjer. I seg selv representerte disse organisasjonene ingen direkte trussel mot misjonærenes arbeid.

Den største trusselen mot misjonærenes aktivitet var de uavhengige kirkesamfunnene. Disse hadde misjonærene i NMS hatt befatning med i alle fall fra 1906, men først på 1920-tallet opplevde de at prester og medlemmer av deres egen kirke gikk over til disse bevegelsene, som stadig økte i antall. Noe av grunnen til at de religiøse bevegelsene utgjorde en større trussel mot misjonen var at de konkurrerte på den samme arenaen, nemlig den religiøse. De uavhengige kirkesamfunnenes retorikk falt ofte sammen med de politiske bevegelsenes retorikk, og for misjonærene ble de oppfattet som hovedbærere av en anti-hvit nasjonalisme. Uavhengig av om bevegelsene i seg selv var politiske eller ikke, ble de av misjonærene ofte sett i sammenheng med ANC og ICU. Tilhengerne av disse organisasjonene ble gjerne betraktet som kommunister og anti-hvite oppviglere av misjonærene. Spesielt tydelig ble dette når en og samme person representerte den organiserte politiske motstanden og samtidig sto fram som en uavhengig kirkeleder, slik Petrus Lamula gjorde.

Hovedinnholdet i kritikken mot misjonærene fra Lamula, var at de ikke praktiserte kristendommen i tråd med det de lærte. Gjennom sitt engasjement i det hvite sørafrikanske samfunnet og opprettholdelsen av sin privilegerte maktposisjon innenfor Zulukirken, var de med på å opprettholde urettferdigheten og ulikhetene idet sørafrikanske samfunnet, mente han.

Vi har likevel sett at misjonærenes holdninger overfor Lamula ikke var entydig negative. Flere av misjonærene så berettigelsen i Lamulas politiske engasjement, men selv hos disse var hans radikale ideer og sammenblanding av politikk og religion, vanskelig å godta. Det var først og fremst misjonærenes frykt for kommunisme og den radikale arbeiderbevegelsen som gjorde at de utelukket Lamulas aktiviteter og ideer.

Kritikere som Lamula førte selve kristendommen inn i en bredere samfunnsdebatt som utvisket skillet mellom misjon og politikk. For misjonærene var dette skillet en del av den lutherske toregimentlæren, men det var også en praktisk nødvendighet i balansegangen mellom myndighet og menighet, i

en periode som var preget av omlegging av politikken vis á vis afrikanske innbyggere. Frykten for å komme på kant med myndighetene gjorde misjonærene ekstra vaksomme overfor krav fra afrikansk side innenfor kirken.

8.5 Makt og motstand i prosessen med kirkebyggingen

Krisen ved konflikten og splittelsene som fulgte av Lamulasaken, nådde et nytt høydepunkt ved hovedstyrets sterke kritikk av misjonærenes ånd og holdninger så vel som av deres praktiske arbeid med gjennomføringen av selvstyret. Denne kritikken gikk ut på at misjonærene med sin suverene overlegenhet når det gjaldt organisering, administrasjon og åndelig kunnskap, lukket afrikanerne ute fra reell deltakelse og innflytelse i kirken. Denne overlegenheten, eller kulturelle kapital for å bruke Bourdieus begrep, ga dem makt vis á vis afrikanerne. Denne makten kom tydelig fram i forhandlingene på kirkemøtet (kapittel 5), hvor misjonærene, som var i mindretall, likevel var i stand til å dominere diskusjonene og hindre vedtak og uttalelser som gikk på tvers av deres meninger og ønsker.

Men misjonærenes overlegne posisjon ble utfordret av afrikanere som ikke godtok denne dominansen. Flere prester, og spesielt Petrus Lamula, utfordret de vedtatte sannhetene misjonærene presenterte, og la fram alternative sannheter. Eksempler på slike "sannheter" som det ble strid om var forbud mot ulike typer praksis som øllag, *insangurøyking*, polygami og levirat, samt det absolutte skillet mellom politikk og religion som de lutherske misjonærene opprettholdt. Som vi har sett i analysen av forhandlingene på kirkemøtet, kom uenigheter omkring disse emnene ofte fram. Som regel klarte misjonærene å beholde kontrollen, ved å bruke sin makt til å utdefinere andre meninger og hindre diskusjoner.

I flere tilfeller endte imidlertid uenighetene med åpen konflikt. Kirketukt var et middel som ble brukt i slike konfliktsituasjoner, hvor kritikere kunne utelukkes fra menighetene for kortere eller lengre tid. I tilfellet med Lamula fungerte ikke de vanlige midlene som misjonærene hadde til rådighet for å stilne kritikk og hindre motstand. Misjonærene ble da tvunget til å forsvare sin posisjon. Dette ble gjort ved å forsøke å latterliggjøre utbryterens handlinger, ved å hevde at han var åndelig umoden og manglet virkelig kunnskap om feltet både økonomisk og organisatorisk, så vel som kunnskap om kristendommen.

Petrus Lamulas meninger og handlinger overskred det som misjonen hadde definert som akseptabelt innenfor feltet, og hans synspunkter var så uortodokse at han ikke lenger passet inn misjonskirken. Lamulas kritikk gikk direkte på misjonærenes rett til alene å være ledere og de som definerte "sannheten". Han mente å ha tilegnet seg nok av den kulturelle kapitalen misjonærene hadde, til selv å kunne være med i definisjonen av sannheter og meninger i kirken. Dessuten ville han ha aksept for at zulu kultur og tradisjoner skulle telle som verdi også innenfor misjonsfeltet. Da Lamula likevel ikke oppnådde den posisjon han mente å ha krav på i kraft av sin utdannelse og sine kunnskaper innenfor misjonskirken, satte han fingeren på den maktfaktoren misjonærene hadde og som han selv aldri kunne få hånd om: «I am black and being undermined because of the colour of my skin and my hairs...».⁵

8.6 Rasespørsmålet

Rasespørsmålet er sentralt i forståelsen av konfliktene i misjonsfeltet i Sør-Afrika. Det sørafrikanske samfunnet var på 1920-tallet sterkt rasedelt, og de store problemene som preget samfunnet var ofte knyttet til "raseproblemet". Misjonærene var fullt klar over betydningen av rase i misjonsproblematikken. Segregeringspolitikken som var myndighetenes løsning på rasespørsmålet, var ikke entydig negativ i misjonærenes øyne. I likhet med deler av den konservative afrikanske eliten, inntok misjonærene en avventende holdning til segregeringstanken som la grunnlaget for sørafrikansk politikk fra 1920-tallet (se kapittel 7.6.1). På den ene siden mente de at det var nødvendig å opprettholde en viss forskjellighet mellom svarte og hvite, så lenge den kulturelle forskjellen var så stor som det de opplevde på 1920-tallet. Derfor ville det være til det beste både for svarte og hvite, at man holdt en viss avstand i det sosiale livet. Dessuten uttrykte misjonærene tiltro til at myndighetenes forsøk på løsning av "the native question" var vel ment, og roste satsningen fra staten side når det gjaldt å forbedre afrikanernes levekår gjennom opplæring i jordbruk. Men ideen om at afrikanske kulturer skulle utvikles "på egne premisser" var problematisk for misjonærene, da dette gikk imot misjonens mål om å bygge kristne afrikanske samfunn.

Misjonens ideologiske basis i kristendommen, med dennes betoning på

⁵ *Ilanga lase Natal* 31. Desember 1926 Rev. P. Lamula Z.

likhet og brorskap, bidro også til å gjøre misjonærenes holdninger til afrikanerne forskjellige fra den mer rasistiske delen av det hvite sørafrikanske publikum. Misjonærene var ofte i diskusjoner med andre hvite i området på grunn av det som ble sett som alt for liberale holdninger til afrikanerne.

Den kristne ideologien resulterte i et språk som på mange områder var preget av verdier som likhet blant mennesker. Misjonærenes praksis i omgang med afrikanske medarbeidere og menighetsmedlemmer, var på tross av en ideell basis i en kristen likhetstanke preget av raseskille. Innenfor misjonsdiskursen var de kristne afrikanerne mer "lik" enn de ikke-kristne. I motsetning til mange andre hvite i Sør-Afrika inkluderte misjonærene de svarte i menneskehetens familie, men dette var en hierarkisk ordnet familie: Europeiske misjonærer som foreldre og afrikanere som barn. Denne ordningen innebar også at de svarte skulle "vokse opp" til modne menn, et steg opp den evolusjonære stigen slik misjonærene så det. Og her ble ambivalens, tvetydigheter og motsetninger innen misjonsdiskursen tydelig: Åndelig likhet var en ting, men økonomisk, sosial og kulturell likhet noe annet. Misjonærenes tekster har få om noen, eksempler på vennskap og sosial likhet mellom misjonærer og afrikanere. Tilfeller der svarte ble invitert hjem til misjonærene var så pass sjeldne at de nevnes spesielt som unntak i misjonærenes tekster. Og det understrekes at en blanding på tvers av "kulturer" ikke var ønsket fra noen av partene: Kulturene var for forskjellige, og den sosiale distansen selv til de kristne afrikanerne var for stor til at den kunne overskrides. I Sør-Afrikas politiske og økonomiske liv ble rase og klasse sammenvevd i samme språk etter hvert som segregasjonspolitikken utviklet seg.

Misjonærenes sosiale og kulturelle plassering i det hvite Sør-Afrika forsterket deres status som medlemmer av det *hvite* Sør-Afrika. Selv om misjonærene uttrykte forståelse for afrikanernes følelse av urettferdighet i det segregerte samfunnet, etablerte misjonærenes barn og barnebarn seg som vellykte forretnings- og embetsmenn i dette samfunnet. I denne realiteten ble misjonærenes forsøk på å skape et bilde av åndelig likeverdige afrikanere i økende grad preget av motsigelser etter hvert som de svartes krav på kulturell, økonomisk og politisk likhet ble vist tilbake. Den religiøse ideologien ble vanskelig å leve opp til i et tiltakende rasesegregert Sør-Afrika.

8.7 Hvem drev fram selvstendigjøringen i Zulukirken

I sin hovedoppgave om den lutherske kirken i Sør-Afrika, argumenterer Agøy for at selvstendigjøringen av kirken på 1950-tallet og den senere dannelsen av en felles luthersk kirke – ELCSA, var drevet fram av den norske misjonen ved hovedstyret i Norge og de yngre misjonærene som tok over etter andre verdenskrig.⁶ Det samme framheves av Helge Fosseus, den første biskop i den felleslutherske kirken ELCSA: "Det är ett faktum att det var missionärerna som drev fram utvecklingen mot en inhemsk kyrka".⁷ Agøy hevder at denne oppfatningen også deles av afrikanerne i kirken. Det begrunner hun i utsagn fra to afrikanske prester som hever at "om ikke misjonene hadde ønsket en kirke ville det ikke blitt opprettet noen".⁸

Jeg vil snu denne påstanden fra Agøy og Fosseus på hodet. Utsagnet ovenfor fra de afrikanske prestene er ikke ensbetydende med at afrikanerne var passive til selvstendigjøringsprosessen og kirkedannelsen. Som vi har sett var det allerede fra 1920-tallet et sterkt afrikansk press, både fra enkelt-medlemmer i menighetene og fra afrikanske presters side, for å gi afrikanerne mer innflytelse og dermed påskynde utviklingen fram mot selvstendighet. Det samme var tilfellet også på 1940-tallet, hvor særlig M.J.Mpanza trådte fram som en av pådriverne for afrikansk innflytelse i kirken. Ernest Aunice Nsibande konkluderer med at afrikanerne selv var mer aktive i utviklingen av ELCSA, enn det Agøy og Fosseus hevder: "Indigenous people were committed to the idea of one church in spite of the fact that some of the missionaries were totally against", skriver Nsibande.⁹ Man kan hevde at misjonærene i lang tid hadde *trenert* prosessen med selvstendigjøring ved å holde afrikanerne utenfor besluttende organer med argumentasjonen om deres manglende modenhet, menighetenes manglende økonomiske selvstendighet, kommunismens og nasjonalismens trussel etc. Kanskje var det slik at misjonærene som hadde vært i Sør-Afrika i lang tid, var så fokusert på de negative sidene ved zulusamfunnet og ved zuluene, at de ikke klarte å tro på muligheten av en uavhengig kirke. Resultatet av en slik negativ holdning kan ha blitt, slik Nsibande hever, at de ikke kjempet for Zulukirkens selvstendigjøring "with the

⁶ Agøy 1987:65.

⁷ Fosseus 1974:8.

⁸ Agøy 1987:80.

⁹ Nsibande 1981:44

unshakeable perseverance characteristic of people who are possessed of an ideal."¹⁰

Misjonsssekretær Skauges uttalelse i 1949, om at tiden var "overmoden" for at afrikanerne nå overtok mer selv, tyder på han mente at misjonærene for lenge siden burde ha lyttet mer til afrikanske krav om deltakelse og innflytelse. Gunnar Lislrud, som satt sentralt i samlingsprosessen av de lutherske kirkene i Sør-Afrika etter andre verdenskrig, hevder at afrikanerne hele tiden drev prosessen framover ved å "stå så hardt på" sine krav om deltakelse: "Afrikanerne var like opptatt av dette [selvstendighet] som de nye misjonærene", sier Lislrud.¹¹

Bidraget fra de norske aktørene kan derfor sies å være at *de gikk med på* kravene om afrikansk selvbestemmelse, heller enn at det var de som *drev fram* hele prosessen. Imidlertid har Agøy rett når hun sier at det var misjonærene som bestemte og definerte reglene for den selvstendige kirken. Dette gjaldt også på 1940 og 50-tallet, men til forskjell fra 1920-tallet ble afrikanerne tatt med på råd i den siste fasen av selvstendigjøringen. En annen viktig forskjell var det også at hovedstyrets representant så sterkt gikk inn for at prosessen skulle gjennomføres, og at mange yngre misjonærer, med en annen holdning til selvstendigjøring av Zulukirken enn den eldre garde, hadde kommet til.

Argumentasjonen om at misjonærene drev fram selvstendigjøringen av den lutherske kirken i Sør-Afrika, har mye til felles med oppfatningen av at misjonærene var med på å legge grunnlaget for den afrikanske motstanden i Sør-Afrika. Fra å ha blitt framstilt som kolonialismens fortropper og gitt skylden for ødeleggelsene av den lokale kulturen, har det i en periode vært en tendens til å se misjonærenes bidrag til samfunnsendring i et mer positivt lys.

I et intervju med Paul Ia Hausse i *Stavanger Aftenblad* med tittelen "Misjon påvirket sørafrikanske nasjonalister", blir misjonærenes "nasjonsbyggende" rolle i Zululand framhevet.¹² Misjonærenes rolle som kultur- og språkbevarere trekkes fram, og det antydes at misjonærene var viktige for framveksten av den nasjonale eliten.

Den samme argumentasjonen kom også fram under tidligere statsminister Kjell Magne Bondeviks besøk på Umpumulo i mai 2000. I et intervju i norsk TV2 ble misjonens bidrag til utdanning av dagens sørafrikanske ledere

¹⁰ Nsibande 1981:87

¹¹ intervju m/Gunnar Lislrud 22.3.1996.

¹² Stavanger Aftenblad lørdag 17.2.1996.

framhevet som viktige bidrag fra norsk side til svart frigjøring. Det samme gjorde den sørafrikanske ambassadøren i Norge, mr. Mahlangu, under et møte ved NTNU i juli 2000. Det er grunn til å problematisere denne typen framstillinger.

Det er et faktum at mange afrikanere som i dag innehar ledende stillinger i Sør-Afrikas politiske liv, er utdannet ved misjonsskoler, også norske. Vestlig kultur, samfunnsformer og historie ble formidlet i disse skolene, og kristendommens budskap om likhet og rettferdighet kan sees som bidrag til den liberale moderniteten. Likeså vil dannelsesnormene misjonærene la slik vekt på, fra spiseritualer til husbygging og hjeminnredning, også ha blitt formidlet. Ut i fra dette kan man si at misjonærene i stor grad bidro til en modernisering etter vestlig mønster av det afrikanske kristne samfunnet, med ideer om borgerlige rettigheter og demokrati.

Men misjonærene var ikke bare moderniseringsagenter. Med sitt tildels anti-moderne samfunnssyn og det skarpe skille mellom religion og politikk som de forfektet, kunne de også virke bremsende på en slik utvikling (se kapittel 3.3 og 5.4.4). Man kunne tenke seg en situasjon hvor misjonærene fra et Norge med fersk selvstendighet fra 1905, gjennom undervisning og samarbeid med afrikanerne formidlet impulser også fra norsk nasjonalisme til zuluene som de arbeidet blant.¹³ Det er ingen ting i materialet som tyder på at misjonærene bevisst og direkte formidlet, eller ønsket å formidle, nasjonalistiske verdier eller bidra til afrikansk selvstendigjøring. Tvert i mot har vi sett at misjonærene kritiserte bruken av zulunasjonale sanger og danser som ikke hadde et oppbyggelig kristent innhold. Lamulas nasjonalisme, som var radikal og nært knyttet til arbeiderbevegelsen og med anti-hvite overtoner, blir også sterkt kritisert av misjonærene. Misjonærenes negative signaler i forhold til nasjonalismen og det politiske engasjement de møtte blant afrikanerne i sin kirke på 1920-tallet, var ikke til å ta feil av. Selv om enkelte misjonærer uttrykte forståelse og interesse for den kulturelle og nasjonale oppblomstring som fant sted i deler av det afrikanske samfunnet, så var det en kristen nasjonalisme lik den norske de ønsket, ikke en politisk opposisjonsbevegelse som det Lamula sto for. Misjonærenes aktivitet for å beholde sin norske identitet i Sør-Afrika ble ikke trukket inn i diskusjonene om Lamula og den nasjonale politiske

¹³ Berge antyder at den voksende norske nasjonalismen i tiden omkring 1905, kan ha influert norske misjonærer i Sør-Afrika med hensyn til deres holdninger vis á vis kulturelle og politiske spørsmål i Afrika (Berge 2000:166).

/religiøse bevegelse han representerte.

Det er interessant å sammenligne sørafrikamisjonen med misjonen på Madagaskar. Misjonærene der hadde et helt annet syn og en helt annen holdning til de gassiske nasjonale bevegelsene, enn det misjonærene i Sør-Afrika hadde. Mens de norske misjonærene i Sør-Afrika hadde mange felles interesser med de hvite makthaverne, var situasjonen på Madagaskar under den franske kolonimakten motsatt. Under det gassiske opprøret mot franskmennene i 1946, ble de protestantiske misjonærene beskyldt for å stå på opprørernes side, og de norske misjonærene ga også uttrykk for at de sympatiserte med motstandsbevegelsen.¹⁴ Det er ikke urimelig å trekke konklusjonen om at de norske misjonærenes posisjonering innenfor det hvite samfunnet i Sør-Afrika, også hadde betydning for holdningen til de afrikanske nasjonalistiske og politiske bevegelsene.¹⁵

Misjonærene var ikke bare barn av sin tid, men som lærere og kirkeledere var de i høy grad også skapere av sin tid. Intensjonelt eller ikke deltok misjonærene gjennom sin skole- og kirkelige virksomhet i en opplæring av afrikanerne som var tilpasset den koloniale virkelighet og det koloniale samfunnssystemet. Gjennom både formell og uformell opplæring ble afrikanerne tilpasset et segregert samfunn hvor rase- og klasseskillet i stor grad var sammenfallende og implisitt. Mange afrikanere i den norske Zulukirken oppfattet misjonærene som hvite sørafrikanere som ikke skilte seg vesentlig i folks bevissthet fra andre hvite. Det er i lys av dette vi kan forstå utsagn fra afrikanske kristne om at misjonærene ble "hvite sørafrikanere", og at de "were aligned with the oppressors", som Johannes Mpanza uttrykte det.¹⁶ Dette inntrykket ser ut til å ha festet seg i deler av den afrikanske befolkningen. Nsibande kommenterte misjonærenes ambivalente holdning til afrikanerne slik i 1981: "We recognise that they [the missionaries] were ready to do anything for the Zulu people, but we also get a strange feeling, that they did

¹⁴ Kort om misjonærenes forhold til motstandsbevegelsen på Madagaskar etter 2.verdenskrig se Aano, Kjetil "Madagaskar i krig" i Jørgensen 1992, s364-367.

¹⁵ Om norsk misjon på Madagaskar, se Simensen, Jarle og Fuglestad, Finn: *Madagascar* bd.2 i *Norwegian Missions in African History*, Oslo 1986. Om den norske misjonens forhold til den katolske franske kolonimakten, se også Birkeli, Fridtjov: *Politikk og misjon. De politiske og interkonfesjonelle forhold på Madagaskar og deres betydning for den norske misjons grunnlegging 1861-1875*, Oslo 1952.

¹⁶ Se kapittel 1.

this on condition that the Zulu people remain in second place".¹⁷

8.8 NMS og selvstendigjøringen i et komparativt perspektiv

Innenfor protestantisk misjon var medbestemmelse og selvstendigjøring i fokus helt fra tidlig på 1900-tallet. Dette var også tema på flere av de internasjonale misjonskonferansene.¹⁸ I Sør-Afrika førte dette til en sterk økning av antallet afrikanske prester i de fleste misjonskirkene. Denne prosessen gikk raskest i organisasjoner som London Missionary Society, Anglican Church, Scots Presbyterian og i metodistiske misjoner. Senest til å sette i verk tiltak for å gi afrikanerne en stemme i kirkens styre, var ifølge Elphick, de tyske lutheranerne.¹⁹ American Board Mission og Scots Presbyterian Mission dannet allerede før århundreskiftet separate afrikanske kirker under afrikansk lederskap, men som likevel var tett knyttet til misjonsorganisasjonene. Den anglikanske kirkens misjon integrerte svarte og hvite i den samme strukturen, og ga afrikanske prester medbestemmelse i organer hvor blant annet sosiale spørsmål ble avgjort.²⁰

Lutherske misjoner arbeidet fra 1912 gjennom The Co-operating Lutheran Missions for en felles luthersk kirke i Sør-Afrika. NMS var med sitt første forsøk på en kirkeorganisasjon fra 1917, tidlig ute selv om organisasjonen først ble endelig godkjent av hovedstyret etter revisjonen i 1929. Berlinermisjonen hadde hatt en synodeordning fra 1911, og svenskene etablerte sin synode i 1926.²¹ Den mer konservative tyske Hermannsburgmisjonen blir regnet som den som var senest i denne utviklingen, og dannet en egen synode først i 1958.²²

Men disse årstallene sier likevel ingen ting om den reelle medbestemmelsen afrikanerne hadde i de ulike misjonskirkene. Som vi så i den norske Zulukirken på 1920-tallet, medførte innføringen av en kirkeorganisasjon, liten eller ingen afrikansk innflytelse i bestemmende organer. En direkte sammen-

¹⁷ Nsibande 1981:30

¹⁸ Neill 1986, kapittel 12.

¹⁹ Elphick, Richard: "The Benevolent Empire and the Social Gospel: Missionaries and South African Christians in the Age of Segregation" i Elphick & Davenport 1997:350.

²⁰ Ibid.

²¹ Årsaken til at Berlinmisjonen var så tidlig ute var iflg. Georg Scriba og Gunnar Lislrud, trusselen fra uavhengige kirkesamfunn, samt en vanskelig økonomisk situasjon under og etter boerkrigen. (Scriba og Lislrud i Elphick 1997:180).

²² Agøy 1987:71, Elphick 1997:350.

ligning mellom misjonsselskapene i Sør-Afrika er vanskelig å trekke, uten at detaljerte undersøkelser om disse forholdene foreligger for flere selskaper. Men trolig var ikke forholdene innenfor NMS' Zulukirke enestående blant de misjonsetablerte kirkene eller synodene.²³ Selv innenfor American Board Mission (ABM) som var så tidlig ute med å gi afrikanerne en stemme i sin kirkeorganisasjonen, lot de afrikanske deltakerne seg lett manipulere av misjonæreliten, hevder Paul B. Rich.²⁴ Og også ABM ble på 1930-tallet utsatt for kritikk for ikke å ha overført nok makt til afrikanske kirkemedlemmer.²⁵

Sør-Afrikas spesielle historie, med en stor og dominerende europeisk settlerbefolkning og hvor vi ikke kan snakke om avkolonisering og frigjøring før på 1990-tallet, gjør det vanskelig å sammenligne med misjon i andre afrikanske land. Forsøker vi like vel å trekke noen linjer fra Sør-Afrika til misjon i andre land, finner vi at Det norske misjonsselskap i Sør-Afrika, ikke lå etter andre misjonsorganisasjoner i andre land, når det gjelder den endelig selvstendiggjøringen av Zulukirken i tiden etter andre verdenskrig.

I mange misjonskirker i Afrika fant den egentlige maktovertakelsen – eller avkoloniseringen – sted etter andre verdenskrig, i forbindelse med den politiske avkoloniseringen av landene.²⁶ Tempo og grad av selvstendiggjøring av kirkene avhang blant annet av misjonærenes forhold til frigjøringsbevegelser og til kolonimaktene. I mange afrikanske kolonier hadde misjonærene gjort lite for å forberede sine afrikanske medlemmer på å ta over kirkene, selv om de var klar over at kolonitiden nærmet seg slutten. Ogbu U. Kalu hevder, at i Nigeria skjedde lite i så henseende før på midten av 1950-tallet. Først i 1975, med den såkalte Moratorium Debate, begynte slutten på misjonærenes æra i Nigeria, sier Kalu.²⁷ Da hadde Nigeria vært uavhengig i 15 år. I andre kolonier førte frigjøringen til at misjonærer ble utvist, og en selv-

²³ Det er store forskjeller mellom utviklingen i misjonsfeltene i f.eks. Asia og Afrika, og mellom ulike misjonsselskaper. Men ifølge Neill var det generelle bildet, at selv om kirkene fikk lokale ledere tidlig var det mer en overføring av verdighet enn av autoritet (Neill 1986:390). Se også kapittel 1 i de Gruchy 1986:1-52, som gir mye av den samme framstillingen av forholdene mellom svart og hvit i misjonskirkene .

²⁴ Rich, Paul R.: "Albert Luthuli & the American Board Mission" i Bredekamp & Ross 1995, s.192.

²⁵ Ibid s.193.

²⁶ Neill 1986:422.

²⁷ Kalu, Ogbu U.: "Decolonization of African Churches: The Nigerian Experience, 1955-1975", paper til Verdenshistorikerkonferansen i Oslo 2000, s.2-3.

stendigjøring av kirkene ble dermed tvunget fram, uten at det var planlagt og forberedt av misjonene.²⁸

I denne sammenhengen var NMS tidlig ute med å planlegge den endelige avkoloniseringen av kirken, gjennom kirkeorganisasjonen fra 1917 og 1929. Men på tross av denne tidlige planleggingen, gjorde misjonærene i praksis lite for å overføre makt til afrikanere før andre verdenskrigen. Selvstendigjøringen ble en realitet først når de fleste norsk-sørafrikanske misjonærene var borte, og ledelsen i Norge var fornyet. Det kan synes som om dette var en nødvendig forutsetning for at Zulukirken skulle få selvstyre.

²⁸ Dette gjelder f.eks. i Burundi i 1972-3 og Kongo 1964-5 (Neill 1986:423).

VEDLEGG

Misjonærer i Sør-Afrika i perioden 1920-1930¹

Aktiv i periode	Antall år i Sør-Afrika ²	NAVN	F/D	UTDANNING	FORELDRE/SLEKT
1911-1946	35	Borgen Martin Fredrik g. 1911	f. Madagaskar 1874 d. Sør-Afrika 1953	Teologistudier på Eshowe, undervist av Stavem og Rødseth	Far: misjonær Martinus Borgen. ³ Bror Tomas Borgen arbeidet også en tid for NMS før 1920.
1911-1946		Laura Nordgaard	f. Sør-Afrika 1887 d. Sør-Afrika 1918		Far: misjonær Ole Nordgaard. ⁴
1902-22	20	Bovim Gunerius g. 1902	f. Hobøl 1868 d. Minnesund 1945	Artium, cand. theol.	Far: Landhandler. Til Norge for godt 1922.
1902-22		Anna Gohn	f. Hobøl 1868 d. Norge 1928		Far: Kirkesanger.
1908-1922	14	Dahle Peder Joakim Blessing g. 1917	f. Empangeri (Sør-Afrika) 1877 d. Oslo 1948	Artium, cand. theol. Musikkstudier i Tyskland, lærereksamen, ordinert 1904.	Far: Misjonær Markus Dahle. Bror til Sivert, Gunvor og Ole D. ⁵ Til Norge for godt i 1922. Uttrått av NMS.
1917-1922		Anne Marie Hagemann	f. Sør-Afrika		Far: Farmer Nils Hagemann, Sør-Afrika. ⁶
1898-1944	46	Dahle Sivert g. 1900	f. Innfule (Sør-Afrika) 1873 d. Sør-Afrika 1956	MSK 1892-96	Far: Misjonær Markus D. Bror til Peder B og Gunvor D.
1900-1944		Anna E. Ekstrøm	f. Sverige 1873 d. Sør-Afrika 1970	Arbeidet for svensk misjon	?
1880-1915/ 1922-24	37	Eriksen Sven g. 1882	f. Gjestal 1854 d. Durban 1925	MSK 1874-79	?
1882-1915		Inga Bertelsen	f. ? d. Durban 1940		Far: Skipper
1923-1963	40	Follesøe Nils Martin. ⁷ g. ?	f. Askøy 1894 d. Sør-Afrika 1963	Emmisærkurs, Ungd.skole, MSK 1915-21	Far: Poståpner og driftsbestyrer
1923-1959		Emma Eriksen	f. 1893? d. Sør-Afrika 1959	Tekn.skole, Handelsskole, MFK	Far: Maskinmester

¹ Oversikten er basert på opplysninger i Birkeli, Fridtjov et.al.: *Norsk Misjonsleksikon* Bind I, II og III, Stavanger 1965-1967, Meling, G. Andr. og Kjøllesdal, Maria (red.): *Guds Høstfolk. Det Norske Misjonsselskaps misjonærer 1842-1977*, Stavanger 1977, Moss-Iversen, Fredrik: *Manus*, samt opplysninger i konferansereferater og *Norsk Misjonstidende* i perioden 1920-1930.

² I løpet av den aktive perioden var misjonærene i Norge på ett eller flere langtidsopphold (1-2 år). De var fremdeles ansatt i NMS, og jeg har ikke trukket fra denne perioden i utregninger av antall tjenesteår.

³ Martinus Borgen var på Madagaskar 1867-85. I Sør-Afrika 1885-1901, reiste til Norge etter tjeneste i 1901, men reiste tilbake til Sør-Afrika som pensjonist i 1910.

⁴ Nordgaard var i Sør-Afrika 1886-1909 som misjonær. Bosatte seg der etter endt tjeneste.

⁵ Ole Dahle var misjonsarbeider (d.v.s ikke misjonær) i Sør-Afrika i perioden 1894-1905

⁶ Hagemannfamilien var sterkt knyttet til norsk misjon i Sør-Afrika, ikke til NMS men spesielt til Norsk Misjonsforbunds misjon. De hadde flere familiemedlemmer som var misjonærer, og mange av kvinnene i familien var gift med misjonærer fra ulike denominasjoner. (Intervju Bertha Magnusson, Durban 6.6.1996)

⁷ Andre ekteskap: Ella G Normann i 1960, misjonsarbeider fra 1941.

Aktiv i periode	Antall år i Sør-Afrika ²	NAVN	F/D.	UTDANNING	FORELDRE/SLEKT
1926-1968	42	Frøise Yngvar g. 1930	f. Oslo 1901 d. Sør-Afrika 1974	Artium, MSK 1921-24	Far: Prost
1930-1968		Gunnvor Dahle	f. Sverige 1910 -?	MFK	Far: Misjonær Markus Dahle. Søster til Sivert Dahle
1925-1962	37	Gilje Berta	f. Stavanger 1898 d Norge	Lærerskolen MFK 1922-24, lærerskole i Sør-Afrika	Far: Bankkasserer
1928-1969	41	Haldorsen Martinus g. ?	f. Rubbestadneset 1902 - ?	Mekanikerlære, MSK 1921-27, artium.	Far: Fabrikkeier
1928-1969		Gudrun Heng	f. Strand 1902 --?	Sykepl.	Far: Gårdbruker
1910-44	34	Kjelvei Johan g.	f. Høland 1879 d. Durban 1962	MSK 1903-08	Far: Husmann
1910-44		Marie Espedal	f. Høgsfjord 1883, d. Sør-Afrika 1971		
1885-1911/:1922-23	27	Knudsen Berte	f. Tysvær 1858 d. Durban 1944		Far: Gårdbruker Reiste privat til Sør-Afrika 1917
1916-1919/1926-35	12	Kure Oline F. Stenersen	f. Oslo 1881 d. Durban 1935	Handelsskole, jordmor	?
1904-1923	19	Kyvik Andrea Sofie	f. Stord 1868 d. Haugesund 1925	Lærerinne, College i Sør-Afrika, MFK 1903-4	Far: Lærer og kirkesanger
1924-1947	23	Larsen Anna	f. Brunlanes 1887 d. Oslo 1967	Industriskole, lærerskole, MFK, College i England	Far: Tolloppsinsmann
1902-1920	18	Leisegang Hans Kristian (jr.) g. 1902	f. Umpumulo (Sør-Afrika) 1876 d. Oslo 1947 f. Sørnum 1897 d. Oslo 1950	Artium, Cand theol, College i England	Far: Misjonær H.C. Leisegang. Bror til T.M. L. Heim for godt 1920
1902-1920		Kristiane Liuengh			Far: Gårdbruker
1910-1948	38	Leisegang Theodor g.	f. Umpumulo 1882, d. Sør-Afrika 1948	Maskiningeniør, teologistudier på Eshowe hos Stavem og Rødseth	Far: Misjonær H.C. Leisegang. Bror til misj. H.K. Leisegang
1911-1948		Kirsten Eriksen	f. Sør-Afrika 1889 d. Sør-Afrika 1976		Far: Misjonær Sven Eriksen
1929-1946	17	Magnussen Borghild	f. Bergen 1899 d. Norge	Husmørskole, sykepleier, jordmor, MFK	Far: Entreprenør
1906-13 1926-30	11	Nerø Berta	f. Marburg (Sør-Afrika) 1890 d. Sør-Afrika	Lærereksamen i Sør-Afrika	Far: Settler, agronomfarmer og byggmester Johan Nerø. Søster av Johs. C. Og Dorthea Nerø
1913-21 1934-46	20	Nerø Dorthea Tvedt ⁸	f. Herøy 1882 d Sør-Afrika 1969		Far: Settler, agronomfarmer og byggmester Johan Nerø. Søster av Johs. C. Og Berta Nerø
1915-1946	31	Nerø Johannes g. 1917	f. Marburg (Sør-Afrika)1866 d. Kenya 1963	MSK.1090-14, medisinkurs	Far: Settler, farmer og byggmester Johan Nerø
1916-46		Gustava Kvalsvik	f. Herøy 1883 d. Rhodesia 1961	Sykepleier, jordmor	Far: Gårdbruker/los

⁸ Gift med John Mikal Tvedt, misjonær i SA 1897-1909. Han døde i 1910.

Aktiv i periode	Antall år i Sør-Afrika ⁹	NAVN	F./D.	UTDANNING	FORELDRE/SLEKT
1920-1947	27	Palm Martha	f. Oslo 1886 d. Sør-Afrika 1965	Industriskole, sekretærkurs, sanitetssøster, college i London, arbeidet ved McCord hospital i Durban	Far: Journalist
1893-1939	46	Rødseth Peder Aage g. ⁹ 1918	f. Aalesund 1869 d. Eshowe 1945	MSK 1887-92	Familien utvandret til Sør-Afrika 1882. Far: Gullsmed. Heime 1905-7. 1924-6.
1915-39		Sødahl Marit	f. Hemne 1885 d. Sør-Afrika	Sykepl. MFK, misjonær på Madagaskar	Far: lærer og gårdbruker
1920-1939	19	Skavang Margarethe	f. Alvdal 1882 d. Oslo 1944	Middelskole, industriskole, lærerskole	Far: Prost
1910-1950	40	Solberg Sigurd Tesli g. 1912	f. 1879 Oslo d. Eshowe 1962	Kunst og håndverk MSK 1903-08	Far: Snekker og billedskjærer
1912-50		Edle Landmark	f. Langesund 1881 d. Sør-Afrika 1970		Far: Kaptein Nils Landmark ¹⁰
1903-1935	32	Strømme Peter g. ¹¹ . 1905	f. Bø 1874 d Oslo 1961	Diakon, MSK 1897-1902	Far: Gårdbruker
1905-1932		Kirsten Raaen	f. Trondheim 1874 d. Sør-Afrika 1932	MFK, sykepleier	Far: Kirkeverge
1925-1930	5	Titlestad Karl Michael g. 1924	f. 1898 Ekombe d. Durban 1930	Cand. theol, lege, pedagog	Far: Misjonær L.M. Titlestad
1924-30		Signe Brekke	f. Drammen 1896 -	MFK	
1893-1938	45	Titlestad Lars Martin g. ?	f. Sør-Afrika 1867 d Sør-Afrika 1941	MSK 1887-92	Far: Misjonær K.L. Titlestad. Far til Karl M. Titlestad.
1894-1938		Margarthea Thomsen	f. Bergen 1865 d. Sør-Afrika 1973		
1922-1929	7	Ulltveit-Mo Elida ¹²	f. 1890 Gjestal -		Far: Bonde
1915-1952	37	Aadnesgaard Laurits g. 1920	f. Lyngdal 1872 d. Sør-Afrika 1957	Snekker, MSK 1909-14	Far: Skipsfører. Bror til Otto Aadnesgaard.
1920-1957		Jenny Grefstad	f. 1885 Austad d. Sør-Afrika 1952	husmorskole	
1909-1947	38	Aadnesgaard Otto g. 1910	f. Lyngdal 1876 d. Sør-Afrika 1956	Sjømann, snekkerlære, MSK 1903-08	Far: Skipsfører. Bror til Laurits Aadnesgaard
1910-47		Anna H. Grefstad	f. Austad 1879 d. Sør-Afrika 1952		

Ektefeller er plassert under den aktive misjonærens navn dersom de var tilstede på feltet i perioden 1920-30. Nederste del av feltet for f./d., utdanning, foreldre/slekt er for ektefellen.

⁹ Ekteskap nr.1 med Ragnhild Hærem (d.1917). Hun druknet sammen med to døtre under en svømmetur.

¹⁰ Nils Landmark var kaptein på misjonsskipet "Elieser" som fraktet misjonærer til og fra feltene. Etter at han sluttet som kaptein skrev han en bok om NMS's "oprindelse og historiske Udvikling, dets arbeidsmarker og dets arbeidere". Landmark tegnet også kart over misjonsfeltene som ble solgt til inntekt for NMS. (Nome 1943:45)

¹¹ Andre ekteskap med Hansine f. Robertsen i 1935

¹² Gift 1930 med madagaskarmisjonær Sjur Fykse

Kildeliste

1) Durban Archives Repository (DAR), Sør-Afrika

Søkt i database, på navn, misjonsstasjoner og organisasjoner.

a) Local Authorities

Durban

3/DBN (Durban) Native Advisory Board (1930-35)

b) Magistrates and Commissioners

Empangeni

1/EPI (Empangeni) Civil Records (enkelte år mellom 1920-30)

1/EPI Dept. of Education, Circulars 1925-1937 (enkelte år)

1/EPI Dept. of Native Affairs, Circulars 1930-37 (enkelte år)

1/EPI Historical Register 1913-1940

c) Magistrates and Commissioners

Eshowe

1/ESH (Eshowe) Land records, land sale register (enkelte år 1900-1930)

1/ESH Civil record book (enkelte år 1920-30)

1/ESH Chiefs' courts criminal records (enkelte år 1920-30)

2) Pietermaritzburg Archives Repository (PAR), Sør-Afrika

Søkt i database. Detaljert referanser er oppgitt i notene der de er brukt

a) Native Affairs Department, (NAD)

Chief Native Commissioner, (CNC) Correspondence:

Div. bokser i perioden 1913-1925

b) Accessions

A1381 Zulu Society Papers

A131 Carl Faye papers

A676 B. Theunissen, Darnall, reminiscences

A1417 E.N. Haajem, reminiscences

A1436 Rodseth family, genealogical record & family tree

A1497 Unknown/Norwegian settlers, manus of norwegian immigration
(Marburg)

A1519 K.L. Titlestad, biography

A1690 E. Titlestad, military, stores, finances e.t.c.

c) Deceased Estates

Deceased estates:

3423/1964

627/1956

2961/1957

37326/1943

563/1956

3767/1961

1402/1954

2716/1956

9854/1925

3423/1963

1749/1970

1391/1948

1045/1953

30105/1939

32513/1941

3) Killie Campbell Africana Library (KCL) Durban, Sør-Afrika

a) KCL Manuscripts (MS - manuskriptsamling)

MS MAR Marwich papers

MS BRA: Braatvedt Papers

MS ROD: Rødseth papers

MS TIT: Titlestad papers

Samt diverse "norske" navn i manuskriptsamlingen: Heidaewig, Johanson,
Londahl, Andersen og Solberg Papers

b) KCL Manuscripts Uncat (MS Uncat - ukatalogisert manuskriptsamling)

Braatvedt, 2 foldere

The Zulu Society

c) KCL AV (Audiovisuell collection)

Utskrift av intervju

KCAV 386 Mr. Lamula, Alson 2.3.81, by B. Mkhize at Ndeleshane.

KCAV 387 Lamula, Flora 31.5.1981. by B. Mkhize at Ndeleshane

KCAV 335 Nxumalo, Maria 19.8.1981 by M.T.C. Mkhize at KwaMahsu

KCAV 318 Rev. Mabaso, Leonard, (by himself) at Hammarsdale

KCAV 349 Kunene, Blessing D. Rev. by: L. Mabaso at Newcastle 15.2.1981

KCAV 335 Mthembu, Thokozile, by B.T.C. Mkhize on 20.8.1981 at KwaMashu.

KCAV 364 Khona, Lucy Nzuza, by E.N. Yengwa 19.10.1981 at Stanger

4) Offisielle publikasjoner, Sør-Afrika

Zululand Lands Delimitation Commission 1902-1904. With annexures and maps
(ZLDC) Pietermaritzburg 1905

The Natal Directory of 1907 - Zululand Directory

The Natal Who's Who, 1906

5) Intervju

a) Med opptak:

Biskop Gunnar Lislerud (tidligere misjonær i Sør-Afrika) Oslo 22.3.96

Eric Dahle (sønn av misjonær i NMS) Durban 28.6.96

Bertha Magnusson (datter av norsk settler Hageman) Durban 6.6.96

Sigrud Bezuidenhout (datter av Sigurd Solberg, misjonær i NMS) Durban 23.5.96

Margrethe Hanetho, (misjonærdatter og misjonær i Sør-Afrika ved "De frie
venner") Durban, 17.7.1997

Johannes Mpanza, Zamakhosi R. Mpanza, Emma Mpanza, Durban 2.8.96 (m/Jeff
Guy og Cyrus Kumalo).

b) Notater fra intervjua:

Hr. og fru Harold Braatvedt, samt Norman Braatvedt Eshowe 22.-23.7.97

Mr. Makhoba, (pensjonert kasserer i den lutherske kirke (ELCSA) Umpumulo
22.7.97

Samtaler med studenter og ansatte ved Umpumulo Theological College 21-22.7.97

Ingjerd Ofstad, (tidligere NMS misjonær) Stavanger 16.2.96

6) Tidsskrifter og aviser:

Norsk Misjonstidende 1910-1930 (NMT)

The Zululand Times 1920-1930 (TZT)

Fram 1920-30

The South African Outlook (sporadiske nr. mellom 1920-30)

Ilanga lase Natal 1920-1930 (Zulu, oversettelse ved Nicolas Sibisi)

Native Teacher's Journal (1920-30) NTJ

7) Det norske misjonsselskaps arkiv, Stavanger

a) Sør-Afrika arkivet (SA):

Brever fra hovedbestyrelsen – også svarskriv til konferansen. Boks 1-4, 1899-1947

Tilsynsmannens korrespondanse. Inneholder brev til medarbeiderne, hovedbestyrelsen og generalsekretæren. Boks 8-42

Dagbøker fra misjonsstasjonene. Boks 45-94

Tilsynsmannens vitiasjonsberetninger 1919-1953 Boks 98

Årsberetning fra stasjonene, 1936-1947. Boks 99

Diverse papirer, referater e.t.c. Boks 101

Minestrålbøker m.m.. Boks 102-106

Konferanseprotokoller, brev, bestemmelser e.t.c ang. konferansen. Boks 107-120

Sirkulærer til medarbeiderne 1920-1951. Boks 121

Kassererens korrespondanse med zulukirken 1923-1940. Boks 153

NMS/CLM. Boks 168-173

NMS/Zulukirken, organisasjonsregler, årsrapporter e.t.c (ikke komplett). Boks 183-190

Undervisning/skoleverket. Boks 223-224

Div, ang, jord- og eiendomsforhold, lover e.t.c i Sør-Afrika. Boks 225-227

Native Teachers Journal 1919-1955. Boks 228-229

Diverse hefter, bøker, beretninger. Boks 232-233

Norske i Sør Afrika, beretninger/ artikler (unummerert boks). Legg 1 til 5.

b) Hjemmearkivet (HA): Misjonssekretæren (generalsekretær før 1940)

Konferansereferat, årsberetninger (grunnlag for de trykte utgavene av konferansereferatene). Boks 595A-603

Statistikk for Zulumisjonen. Boks 675

Innkommne brev 1920-1948. Boks 700-710

Utgående brev 1920-1949. Boks 747-757

Personer, Sør Afrika (unummerert boks): Genealogisk materiale om familiene
Leisegang og Titlestad

c) NMS arkiv, trykket materiale:

Konferansereferat 1914-1933

Svarskriv 1914-1933

8) Hernæs's kildesamling, Historisk Institutt, NTNU, Trondheim

Peder Aage Rødseth: "Noe om mig selv og vår familie skrevet for mine barn efter
opfordring av Ingeborg. Ikke bestemt for trykking. Eshowe 9.4.41"

Gunvor (f. Dahle) Frøises memoarer om sin mann misjonær Yngvar Frøise

Fra Sivert Dahles dagbok 1903-1913

Mrs. Dahles nedtegnelser (mor til Gunvor Dahle Frøises, g.m. Markus Dahle)

Hernæs, Per: "Kulturkonflikt i Sør-Afrika. Afrikanske kristne og norske
misjonærer", Foredrag 4.5.1979 I Hernæs Kildesamling

Litteraturliste

- Agøy, Berit Hagen:** "Den tvetydige protesten. Norske misjonærer, kirker og apartheid i Sør-Afrika, 1948-ca.1970", hovedoppgave i historie, Oslo 1987
- Alexander, Peter:** *William Plomer. A biography*, Oxford, New York 1990
- Amdahl, Einar:** *Under Sydkorset og i Sinims Land. Beretning om inspeksjonen til Madagaskar, Zulu og Kina 1928-30*, Stavanger 1930
- Andersen, Håkon With:** "Mennesker, meninger og medlemmer - En skisse av nye muligheter for en kulturhistorie", i Andersen m.fl.: *Clios tro tjener: Festskrift til Per Fuglum*, Trondheim 1992
- Andersen, Ivar A.:** "Sør-Afrika", i **Jørgensen, Torstein** (red.): *I Tro og Tjeneste. Det Norske Misjonsselskap 1842-1992*, bd I Stavanger 1992
- Appiah, Kwame Anthony:** *In my Fathers house. Africa in the Philosophy of Culture*, Oxford 1992
- Appiah, Kwame Anthony og Gutmann, Amy:** *Color Conscious. The Political Morality of Race*, Princetown 1996
- Astrup, Nils:** *En missionsreise til Limpopo gjennom Zululand, Swaziland og Tongaland ind i Riget Umgaza*, Christiania 1891
- Astrup, Nils:** *Zulumissionens maal - Africas hjerte. Et ord til venner af det mørke fastland og missionsudsigterne, belyst af prophetierne, historien og nutidsbegivenhederne*, Christiania 1903
- Atkins, Keletso E.:** *The Moon is Dead! Give Us Our Money! The Cultural Origins of an African Work Ethic, Natal, South Africa 1843-1900*, Portsmouth, London 1993
- Attwell, David:** "Intimate Enmity of the Journal of Tiyo Soga", *Critical Inquiry*, Vol. 23 no.3 1997
- Attwell, David:** "Reprising Modernity: Black South African 'Mission' Writing", *Journal of Southern African Studies* Vol. 25 no. 2 1999
- Avdem, Anne Jorun og Melby, Kari:** *Oppe først og sist i seng. Husarbeid i Norge fra 1850 til dag*, Oslo 1985
- Barth Fredrik** (ed): *Ethnic Groups and Boundaries: The Social Organization of Culture Difference*, Bergen 1969
- Bayart, Jean-Francois:** *The State in Africa: The Politics of the Belly*, New York 1993

- Beidelman, T.O.:** *Colonial Evangelism: A Socio-historical Study of an African Mission at the Grassroots*, Bloomington 1982
- Beinart, William, Delius, Peter og Trapido, Stanley (eds.):** *Putting a Plough to the Ground. Accumulation and Dispossession in Rural South Africa 1850-1930*, Johannesburg 1986
- Beinart, William:** *Twentieth-Century South Africa*, Cape Town, Oxford 1994
- Berge, Lars:** *The Bambatha Watershed. Swedish Missionaries, African Christians and an Evolving Zulu Church in Rural Natal and Zululand 1902-1910*, *Studia missionalia Upsaliensia* 78, Göteborg 2000
- Berggren, Brit:** "De tre Kulturer: Søkelys på Mellomklassen", *Dugnad* nr.1 1982
- Billings, Dwight B.:** "Religion as Opposition: A Gramscian Analysis" *American Journal of Sociology* 96.1 1990s.1-31
- Birkeli Emil:** *Omkring missionæren*, Stavanger 1923
- Birkeli, Emil og Strand, T.C.:** *Kallet og veien. Det norske misjonsselskaps misjonsskole 1859-1959*, Stavanger 1959
- Birkeli, Fridtjov m.fl.:** *Det Norske misjonsselskaps historie: Madagaskar Innland, Vest-Madagaskar, Øst-Madagaskar*, bd. 4 i *Det Norske Misjonsselskaps historie i hundre år*, Stavanger 1949
- Birkeli, Fridtjov:** *Politikk og misjon. De politiske og interkonfesjonelle forhold på Madagaskar og deres betydning for den norske misjons grunnlegging 1861-1875*, Oslo 1952
- Birkeli, Fridtjov m.fl.:** *Norsk Misjonsleksikon Bind I, II og III*, Stavanger 1965-1967
- Bloch-Hoell, Nils E. (ed.):** *Misjonsskall og forskerglede. Festskrift til prof. Olav G. Myklebust*, Oslo, Bergen, Tromsø 1975
- Bourdieu, Pierre og Wacquant, Loïc J.D.:** *Den kritiske ettertanke. Grunnlag for samfunnsanalyse*, Oslo 1995
- Bourdieu, Pierre:** *Distinction. A Social Critique of the Judgement of Taste*, London (1.utg 1979) 1989
- Bourdieu, Pierre:** *Kultursociologiska texter. I urval av Donald Borady och Mikael Palme*, Stockholm, Stehag 1994
- Bowie, Fiona m.fl. (eds.):** *Women and Missions: Past and Present. Anthropological and Historical Perceptions*, Providence, R.I. Berg 1993
- Bradford, Helen:** *A Taste of Freedom. The ICU in Rural South Africa, 1924-30*, Johannesburg 1987
- Bredekamp, Henry og Ross, Robert (eds.):** *Missions and Christianity in South African History*, Johannesburg 1995

- Brookes, Edgar H. og Webb, Colin de B.:** *A History of Natal*, Pietermaritzburg 1965
- Braatvedt, H.P.:** *Roaming Zululand with a Native Commissioner*, Pietermaritzburg 1949
- Bugge, Sten:** "China" i Myklebust, Olav G. m.fl.: *Det Norske Misjonsselskaps historie. Sør-Afrika, China, Sudan*, bd.3 i *Det Norske Misjonsselskaps historie i hundre år*, Stavanger 1949
- Bull, Edvard m.fl.:** *Norsk biografisk leksikon* Bind 1, Oslo 1923
- Bull, Edvard:** *Klassekamp og fellesskap 1920-1945*, bd.13 i **Mykland, Knut** (ed) *Norges Historie*, Oslo 1979
- Bulmer, Martin og Solomos, John** (eds.): *Ethnic and Racial Studies Today*, London New York 1999
- Bundy, Colin:** *The Rise & Fall of the South African Peasantry*, Cape Town (1.utg1979) 1988
- Bush, Barbara :** *Imperialism, Race and Resistance*, London New York 1999
- Buthelezi, Manas:** "An African Theology or a Black Theology" i **Moore, Basil** (ed.): *Black Theology. The South African Voice*, London 1973
- Børhaug, Torbjørn:** "Imperialismens kollaboratører?", hovedoppgave i historie, Trondheim 1976
- Carlsson, Arne Gunnar** "Norske reaksjoner på Boerkrigen 1899-1902. En analyse av norske avisers holdninger og en beskrivelse av norsk engasjement, inkludert nordmenn i Sør-Afrika.", hovedoppgave i historie, Trondheim 1978
- Chabal, Patrick:** *Power in Africa. An Essay in Political Interpretation*, Basingstoke, London 1992
- Christensen Torben og Hutchison William R.**(eds.): *Missionary Ideologies in the Imperialist Era: 1880-1920*, Århus 1982
- Cochrane, James R.:** *Servants of Power, The Role of English-Speaking Churches 1903-1930: Towards a Critical Theology via an Historical Analyses of the Anglican and Methodist Churches*, Johannesburg 1987
- Coetzee, J.M.** *White Writing. On the Culture of Letters in South Africa*, New Haven, London 1988
- Comaroff, Jean og Comaroff, John:** *Of Revelation and Revolution. Christianity, Colonialism, and Consciousness in South Africa*, Vol.1. Chicago 1991
- Comaroff, Jean og Comaroff, John:** *Ethnography and the Historical Imagination*, San Francisco, Oxford 1992
- Comaroff, Jean og Comaroff, John:** *Of Revelation and Revolution. The Dialectics*

of Modernity on a South African Frontier, Vol.2 Chicago 1997

- Comaroff, Jean:** *Body of Power, Sprit of Resistance. The Culture and History of a South African People*, Chicago, London 1985
- Cooper, Frederick og Stoler, Ann Laura (eds.):** *Tensions of Empire. Colonial Cultures in a Bourgeois World*, Los Angeles, London 1997
- Cope, Nicolas:** "The Zulu Royal Family under the South African Government 1910-1933: Solomon kaDinuzulu, Inkatha and Zulu Nationalism" , Ph.D thesis University of Natal, Durban 1985
- Cope, Nicolas:** *To Bind the Nation: Solomon kaDinuzulu and Zulu Nationalism 1913-1933*, Pietermaritzburg 1993
- Cope, Nicolas:** "The Zulu Petit Bourgeoisie and Zulu Nationalism in the 1920s: Origins of Inkhata" *Journal of Southern African Studies* (Great Britain) 16(3) 1990
- Couzens, Tim:** *The New African. A Study of the Life and Work of H.I.E.Dhlomo*, Johannesburg 1985
- Crummey, Donald:** *Banditry Rebellion & Social Protest in Africa*, London, Portsmouth 1986
- Cunard, Nancy:** *Negro. An anthology. Collected and Edited by Nancy Cunard*, (1.utg. 1970). Edited and abridged, with an introduction by Hugh Ford, New York 1996
- Dahle, Lars:** *Tilbakeblik paa mit liv og særlig paa mit missionsliv*, bd 1, Stavanger 1922
- Dahle, Lars:** *Fra min ankomst til Madagaskar til min hjemreise derfra (1870-87)* bd. 2 i *Tilbakeblik paa mit liv og særlig paa mit missionsliv*, Stavanger 1923a
- Dahle, Lars:** *Fra min avreise fra Madagaskar 1887 indtil min avsked, mars 1920*, bd. 3 i *Tilbakeblik paa mit liv særlig paa mit missionsliv*, Stavanger 1923
- Dahle, M[arkus]:** *Kortfattet Zulugramatikk*, Stavanger 1893
- Danbolt, Erling:** *Det norske misjonsselskaps misjonærer 1842-1948*, bd.5 i *Det Norske misjonsselskaps historie i hundre år*, Stavanger 1948
- Danielsen, Arild og Hansen, Marianne Nordli:** "Makt i Pierre Bourdieus sosiologi" i Engelstad, Fredrik (red): *Om Makt. Teori og kritikk*, Oslo 1999
- Davidoff, Leonore og Hall, Catherine:** *Family Fortunes. Men and Women of the English Middle Class 1780-1850*, London 1987
- Davies, Ioan:** *Cultural Studies and Beyond. Fragments of Empire*, London 1995
- Davis Jr., R. Hunt:** "'Qude maniki!' John L.Dube, Pioner Editor of Ilanga Lase Natal" i Switzer, Les (ed): *South Africa's Alternative Press*, Cambridge 1997

- de Gruchy, John W.:** *The Church Struggle in South Africa*, Grand Rapids (1979) 1986
- de Kock, Leon:** *Civilising Barbarians. Missionary Narrative and African Textual Response in Nineteenth-Century South Africa*, Witwatersrand 1996
- Dehlin, Harald Stene:** *I Schreuders fotspor gjennom Zululand*, [Oslo] 1969
- Denis, Philippe (ed.):** *The Making of an Indigenous Clergy in Southern Africa* 1995
- Derrida, Jacques:** "The Laws of Reflection: Nelson Mandela in Admiration" i **Derrida, J. og Tlili, M. (eds):** *For Nelson Mandela*, New York 1987
- Det Norske Misjonselskaps historie i hundre år*, Stavanger 1943
- Dons, Henny:** *Den kristne kvinne og hedningemisjonen. En historisk oversikt*, Oslo 1925
- duBruyn, Johannes og Southey, Nicholas** "The Treatment of Christianity and Protestant Missionaries in South African Historiography", i **Bredekamp, Henry og Ross, Robert (eds.):** *Missions and Christianity in South African History*, Johannesburg 1995
- Dubow, Saul:** "Race, Civilisation and Culture". I **Marks, Shula og Trapido, Stanley (eds.):** *The Politics of Race, Class and Nationalism in Twentieth-century South Africa*, London 1987
- Dubow, Saul:** *Racial Segregation and the Origins of Apartheid in South Africa, 1919-36*, Macmillan, Oxford 1989
- Dubow, Saul:** *Scientific Racism in Modern South Africa*, Cambridge 1995
- Dubow, Saul; Sharp John og Wilmsen, Edwin N.(eds.):** "Ethnicity and Identity in Southern Africa" *Journal of Southern African Studies*, special issue., vol. 20, nr.3 Sept. 1994
- Duminy, Andrew og Guest, Bill (eds):** *Natal and Zululand from Earliest Times to 1910: A New History*, Pietermaritzburg 1989
- Edgar, Robert:** "African Educational Protest in South Africa: The American School Movement in the Transkei in the 1920s". I **Kallaway, Peter:** *Apartheid and Education. The Education of Black South Africans*, Johannesburg 1984
- Elphick, Richard og Davenport, Rodney (eds.):** *Christianity in South Africa. A Political, Social & Cultural History*, Oxford, Cape Town 1997
- Elphick, Richard:** "The Benevolent Empire and the Social Gospel: Missionaries and South African Christians in the Age of Segregation" i **Elphick, Richard og Davenport, Rodney (eds.):** *Christianity in South Africa. A Political, Social & Cultural History*, Oxford, Cape Town 1997
- Engels Dagmar og Marks, Shula:** *Contesting Colonial Hegemony. State and*

Society in Africa and India, London, New York 1994

Engelstad, Fredrik (red.) *Om makt. Teori og kritikk*, Oslo 1999

Erlmann, Veit: "But Hope Does Not Kill: Black Popular Music in Durban, 1913-1939", i **Maylam**, Paul og **Edwards**, Ian: *The People's City. African Life in Twentieth-Century Durban*, Pietermaritzburg 1996

Etherington, Norman Alan: "The Rise of the Kholwa in Southeast Africa. African Christian Communities in Natal, Pondoland and Zululand 1835-1880" Ph.D. Yale University 1971

Etherington, Norman Alan: *Preachers, Peasants and Politics in Southeast Africa 1835-1880: African Christian Communities in Natal, Pondoland and Zululand*, London 1978

Etherington, Norman Alan: "Recent Trends in the Historiography of Christianity in Southern Africa" *Journal of South African Studies* Vol.22,nr.2.1996

Falck, Kjell: "Norsk handel, sjøfart og kolonisationen på Madagaskar 1665-1880" *Sjøfartshistorisk årbok* 1965

Fields, Karen E.: *Revival and Rebellion in Colonial Central Africa*, New Jersey 1985

Fosseus, Helge: *Mission blir kyrka. Luthersk kyrkobilgning i sødra Afrika 1957-1961*, Stockholm 1974

Fredrickson, George M.: *Black Liberation. A Comparative History of Black Ideologies in the United States and South Africa*, New York, Oxford 1995

Freund, Bill: *The Making of Contemporary Africa. The Development of African Society since 1800*, London 1984

Furre, Berge: *Norsk Historie 1905-1940*, Oslo 1972

Fuze, Magema: "Abantu Abamnyama Lapa Bavela Ngakona", Oversatt og annotert i A. T. Cope (ed.): *The Black People and Whence They Came : A Zulu View*, Durban 1979

Gaitskell, Debbie: "Devout domesticity? A Century of African Women's Christianity in South Africa" i **Walker** Cheryl (ed): *Women and Gender in Southern Africa to 1945*, Claremont, London 1990

Gates, Henry Louis jr.(ed.): *"Race", Writing and Difference*, Chicago 1986

Gellner, Ernest: "Nationalism and Modernization" i **Hutchinson**, John og **Smith**, Anthony D.: *Nationalism*, Oxford, New York 1994

Grey, Richard: *Black Christians and White Missionaries*, New Haven, London 1990

Grung, Anne Hege: "ELCSAS Sørøstlige Bispedømme - En Inkathakirke? - Om

- forholdet mellom den "svarte" Lutherske kirken og "hjemlandsmyndighetene" i Kwa Zulu", hovedoppgave i kirkehistorie, Oslo 1989
- Guldbrandsen, Aagot m.fl.** (eds.) *The Norwegian Settlers, Marburg Natal 1882-1982. Centenary Supplement*, Port Shepstone 1982
- Guy, Jeff:** "Gender Oppression in Southern Africa's Precapitalist Societies" i **Walker, Cheryl** (ed): *Women and Gender in Southern Africa to 1945*, Claremont/London 1990
- Guy, Jeff:** *The Destruction of the Zulu Kingdom: the Civil War in Zululand, 1879-1884*, London 1979
- Guy, Jeff :** *The Heretic. A Study of the Life of John William Colenso 1814-1883*, Johannesburg, Pietermaritzburg 1983
- Gyekye, Kwame:** *Tradition and Modernity. Philosophical Reflections on the African Experience*, New York, Oxford 1997
- Gynnild, Vidar:** "Norske misjonærer på 1800-tallet. Geografisk, sosial og religiøs bakgrunn", hovedoppgave i historie, Trondheim 1981
- Hale, Frederic:** "The history of Norwegian missionaries and immigrants in South Africa." Ph.d. University of South Africa, Pretoria 1986
- Hall, Caterine:** *White, Male and Middle Class. Explorations in Feminism and History*, Cambridge, Oxford 1992
- Halland, Halland og Kjönstad:** *Norsk nybyggerliv i Natal: festskrift i anledning de norske settlers 50-aarsjubileum i Marburg: 29de august 1882 - 29de august 1932*, Port Shepstone 1932
- Hallen, Ernst:** *Nordisk kirkeliv under sydkorset. Festskrift i anledning Den Norske Lutherske Kirkes 50 aarsjubileum i Durban 14. Mars 1880- 14 mars 1930*, Durban 1930
- Hansen, Holger Bernt:** *Mission, Church and State in a Colonial Setting: Uganda 1890-1925*, London 1984
- Harries, Patrick:** "Symbols and Sexuality: Culture and Identity on the Early Witwatersrand Gold Mines", *Gender and History*, Vol.2, nr.3 1990
- Hartshorne, Ken:** *Crisis and Challenge: Black Education 1910-1990*, Cape Town, Oxford 1992
- Hasselhorn, Fritz:** *Bauernmission in Südafrika. Die Hermannsburger Mission im Spannungsfeld der Kolonialpolitik 1880-1939*, Erlangen 1988
- Hastings, Adrian:** *Church and Mission in Modern Africa*, New York 1967
- Hastings, Adrian:** *A History of African Christianity 1950-1975*, London, New York, Melbourn 1979

- Hastings, Adrian:** *The Church in Africa 1450-1950*, Oxford 1994
- Hemsen, David:** "Class Consciousness and Migrant Workers: Dock Workers of Durban," Ph.d. thesis, University of Warwick 1979
- Hemsen, David:** "In the eye of the Storm: Dock-workers in Durban" i **Maylam, Paul og Edwards, Ian:** *The People's City. African Life in Twentieth-Century Durban*, Pietermaritzburg 1996
- Herdeck, Donald E.(ed):** *African Authors. A Companion to Black African writing, Vol 1 1300-1973*, Washington 1974
- Hernæs, Per O.:** "Norsk misjon og sosial endring. Norske misjonærer i Zululand/Natal 1887-1906", hovedoppgave i historie, Trondheim 1978
- Hernæs, Per O.:** "Zulukongedømmet, norske misjonærer og britisk imperialisme; 1845-79" i **Simensen (red.): Norsk misjon og afrikanske samfunn, Sør-Afrika ca .1850-1900**, Trondheim 1984
- Hernæs, Per O.:** "'Lyddighet mot øvrigheten', norske misjonærer i Syd Afrika under Bambatha-oppstanden i 1906", Working papers 1988/2 Center for African Studies, University of Copenhagen 1988
- Hetherington, Penelope:** *British Paternalism and Africa 1920-40*, London 1978
- Hexham, Irving:** "Dutch Calvinism and the development of Afrikaner Nationalism" i **Hill, C.R.og Warwick, P.(eds.): Southern African Research in Progress**, papers given at a conference of the Centre for Southern African Studies, University of York 1974
- Higgs, Catherine:** *The Ghost of Equality. The Public Lives of D.D.T.Jabavu of South Africa 1886-1959*, Ohio 1997
- Hill, Mike (ed.):** *Whiteness. A Critical Reader*, New York, London 1997
- Hobsbawn E.og T.Ranger (eds.):** *The Invention of Tradition*, Cambridge 1984
- Hobsbawn, Eric:** *Age of Extremes. The Short Twentieth Century 1914-1991*, London 1995
- Hofmeyr, J.W., Millard, J.A. Froneman, C.J.J.:** *History of the Church in South Africa. A Document and Soucre Book*, Pretoria 1991
- hooks, bell:** *killing rage ending racism*, Penguin 1995
- Hroch, Miroslav:** "Specific Features of the Nation-Forming Process in the Circumstances of the "small Nation"." I **Sørensen, Øystein (ed.): Nationalism in Small European Nations**, Kults skriftserie no.47. Oslo 1996
- Hughes, Heather:** "A lighthouse for African womanhood": Inanada Seminary, 1869-1945" i **Walker, Cheryl (ed): Women and Gender in Southern Africa to 1945**, Claremont, London 1990
- Hughes, Heather:** "Politics and Society in Inanda, Natal: The Qadi under Chief

- Mqhwane, c1840-1906." Ph.d. University of London 1995
- Hunt**, Lynn (ed): *The New Cultural History*, Berkely 1989
- Hunter**, James Davison: *American Evangelicalism. Conservative Religion and the Quandary of Modernity*, New Brunswick 1983
- Hunter**, Jane: *The Gospel of Gentility. American Women Missionaries in Turn-of-the-Century China*, New Haven, London 1984
- Hurtado**, Aida: *The Color of Privilege. Three Blasphemies on Race and Feminism*, Michigan 1996
- Hutchinson**, John: "Cultural Nationalism and Moral Regeneration" i **Hutchinson**, John og **Smith** Anthony D. (eds): *Nationalism*, Oxford 1994
- Hutchinson**, John: *Modern Nationalism*, London 1994
- Hutchison**, William: "A Moral Equivalent for Imperialism: Americans and the Promotion of "Christian Civilization, 1880-1910", i Christensen Torben, **Hutchison**, William R.(eds.): *Missionary Ideologies in the Imperialist Era: 1880-1920*, Århus 1982
- Hutchison**, William R.: *Errand to the World. American Protestant Thought and Foreign Missions*, Chicago, London 1987
- Iggers**, Georg G.: *Historiography in the Twentieth Century. From Scientific Objectivity to the Postmodern Challenge*, Hanover, London 1997
- Iglund**, Alf K.: *Tante Marit. Zulumisjoner og mor for tretten*, Oslo 1977
- Johns**, Sheridan: *Protest and Hope 1882-1934*. Bd. 1 i **Karis**, Thomas og **Carter**, Gwendolen M. (eds.): *From Protest to Challenge: A Documentary History of African Politics in South Africa, 1882-1964*, Stanford 1972
- Juvkam** Per: "Church and State in Norway" i **Hunter**, Leslie Stannard (ed.): *Scandinavian Churches: A Picture of the Development and Life of the Churches of Denmark, Finland, Iceland, Norway and Sweden*, London 1965
- Jørgensen**, Torstein: *Contact and Conflict. Norwegian Missionaries, the Zulu Kingdom and the Gospel 1850-1873*, Oslo 1990
- Jørgensen**, Torstein (red.) : *I Tro og Tjeneste. Det Norske Misjonsselskap 1842-1992*, bd I Stavanger 1992a
- Jørgensen**, Torstein (red.) : *I Tro og Tjeneste. Det Norske Misjonsselskap 1842-1992*, bd II Stavanger 1992b
- Jørgensen**, Torstein, "De første 100 år" i **Jørgensen**, Torstein (red.) : *I Tro og Tjeneste. Det Norske Misjonsselskap 1842-1992*, bd I Stavanger 1992
- Kallaway**, Peter (ed): *Apartheid and Education. The Education of Black South Africans*, Johannesburg 1984

- Kalu, O.U.** (ed): *The History of Christianity in West Africa*, London 1980
- Kalu, Ogbu U.**: "Decolonization of African Churches: The Nigerian Experience, 1955-1975", paper til Verdenshistorikerkonferansen i Oslo 2000
- Karis, Thomas og Carter, Gwendolen M.**(eds.): *Hope and Challenge 1935-1952*. Bd. 2 i Karis og Carter (eds.) *From Protest to Challenge: A Documentary History of African Politics in South Africa, 1882-1964* Stanford 1973
- Keegan, Timothy**: *Colonial South Africa and the Origins of the Racial Order*, London 1996
- Keesing, Roger M.**: "Anthropology as Interpretive Quest" *Current Anthropology* Vol.28. no.2 1987
- Keilhau, Wilhelm**: *Det norske folks liv og historie i vår egen tid*, Oslo 1938
- Kelley, Robin D.G.**: "The Religious Odyssey of African Radicals: Notes on the Communist Party of South Africa, 1921-34" *Radical History Review*, 51: 5-24 1991
- Keto, C.Tsheloane**: "Race Relations, Land and the Changing Missionary Role in South Africa: A Case Study of the American Zulu Mission, 1850-1910", *The International Journal of African historical Studies* vol 10. 4 1976
- Kielland, A.**: "Mennesker og dyr" i *Samlede verker*, Bind III, Oslo (1.utg.1891) 1961
- Kjelvei, J.**(red.): *Zulu. Evangeliets landvinning*, Stavanger 1932
- Krige, Eileen Jensen**: "Traditional and Christian Lovedu Family Structures" i **Whisson, Michael G. og West, Martin** (eds.): *Religion and Social Change in Southern Africa: Anthropological Essays in Honour of Monica Wilson*, Cape Town 1975
- Kuparinen, Eero**: *An African Alternative. Nordic Migration to South Africa, 1815-1914*, Finnish Historical Society Helsinki 1991
- la Hausse, Paul**: "The Struggle for the City: Alcohol, the Ematsheni and Popular Culture in Durban, 1902-36", University of Cape Town 1984
- la Hausse, Paul**: *Brewers, Beerhalls and Boycotts. A History of Liquor in South Africa*, Johannesburg 1988
- la Hausse, Paul**: "Ifalesizwe: Petros Lamula and the Creation of Zulu History", Paper presented to the Workshop on Regionalism and Restructuring in Natal, University of Natal, 28-31 January 1988
- la Hausse, Paul**: "Ethnicity and History in the Careers of two Zulu nationalists: Petros Lamula (c.1881-1948) and Lymon Maling (1889-c1936)". Ph.d. thesis 1992

- la Hausse, Paul:** "The Struggle for the City: Alcohol, the Ematsheni and Popular Culture in Durban, 1902-1936" i **Maylam, Paul and Edwards, Iain:** *The People's City. African Life in Twentieth-Century Durban*, Pietermaritzburg 1996
- Laband, J.P.C. :** "From Transfrontiersmen to Squatters: The Zululand Lands Delimitation Commission of 1902-1904 and the Land Claims of Long-standing Settlers in Zululand" Paper, University of Natal, Pietermaritzburg n.d
- Laclau, Ernesto:** *New Reflections on The Revolution of Our Time*, London, New York 1990
- Lamula, Petrus:** *Isabela Sikazulu*, Pietermaritzburg n.d.
- Landau, Paul:** "Other Worlds: The Spirit in Southern Africa", Paper, Yale University 12.1.1996
- Landau, Paul:** *The Realm of the Word: Language, Gender, and Christianity in a Southern African Kingdom*, Portsmouth, New Haven 1995
- Landau, Paul:** "'Religion' and Christian Conversion in African History: A New Model" i *The Journal of Religious History*, Vol.23, nr.1 Feb. 1999
- Lavik, Nils Johan:** *Rasismens intellektuelle røtter. Rase, psykiatri og vitenskap - et historisk perspektiv*, Oslo 1998
- Lear, M.F.:** *The St.Olav Lutheran Church. Its origin and history over one hundred years*, Durban 1980
- Lein, Bente Nilsen:** *Kirken i felttog mot kvinnefrigjøring. Kirkens holdning til den borgerlige kvinnebevegelsen i 1880-årene*, Oslo, Bergen, Trondheim 1981
- Leisegang, H.K.:** *Vor Zulumission*, Stavanger 1912
- Leisegang, H.K.:** *Vor Zulumission*, Stavanger 1921a
- Leisegang, H.K.:** "Den Norske zulukirke" i *Fra Norges indsats i verdensmissionen. Festskrift ved Lars Dahles femtiaars-jubilæum Stavanger* 1921b
- Limb, Peter:** "Alliance Strengthened or Diminished? Relationships between Labor & African Nationalist/Liberation Movements in Southern Africa" Paper from the conference on "The Dynamics of Change in Southern Africa" University of Melbourne 18-20 May 1992. Internet: World History Archives 1992
- Linck, Olaf:** *En sommer blant zulukaffere*, København Oslo 1928
- Lislerud, Gunnar:** "Luthersk Kirkedannelse i Sør-Afrika Del I: Dynamisk misjonsinnsats" *Norsk Tidsskrift for Misjon* nr. 2 1998
- Lislerud, Gunnar:** "Luthersk Kirkedannelse i Sør-Afrika Del II: Apartheid og

- kirkens enhet" *Norsk Tidsskrift for Misjon* nr. 3 1998a
- Lovoll, Odd S.:** *Det løfterike landet. En norskamerikansk historie*, [Oslo] (1.utg 1983) 1997
- Lundemo, Arne:** "Bantu-utdanninga under apartheid. En analyse med særlig vekt på ideologi", hovedoppgave i historie, Trondheim 1978
- Luthuli, A[ibert].:** *Let my People Go. An Autobiography*, (1.utg.1962) 1978
- MacKinnon, Aran Stuart** "The Impact of European Land Delimitations and Expropriations on Zululand, 1880-1920" MA, History, University of Natal, Durban 1990
- Maharaj, Brij.:** "The Historical Development of the Apartheid Local State in South Africa: The Case of Durban" *International Journal of Urban and Regional Research*, Dec. 1996
- Mahoney, Michael:** "Malandela, Wuabe and Zulu: Identity in a Natal Chieftdom in the Late Nineteenth and Early Twentieth Centuries" Paper delivered at History and African Studies seminar, University of Natal, Durban, aug.14 1996
- Mahoney, Michael:** "The Millennium Comes to Mapomolo: Popular Christianity in Rural Natal, 1866-1906", *Journal of Southern African Studies*, Vol 25 nr.3 1999
- Makhathini, Douglas Duma L.:** "The Lutheran Church in Kwa-Zulu: Then and Now" i **Bloch-Hoell, Nils E.** (ed.): *Misjonskall og forskerglede. Festskrift til prof. Olav G. Myklebust*, Oslo, Bergen, Tromsø 1975
- Mare, G. and Hamilton, G.:** *An Appetite for Power: Buthelesi's Inkatha and the Politics of 'Loyal Resistance'*, Johannesburg, 1987
- Marks, Shula and Rathbone R. (eds.):** *Industrialisation and Social Change in South Africa: African Class Formation, Culture and Consciousness*, London 1982
- Marks, Shula and Trapido, Stanley (eds.):** *The Politics of Race, Class and Nationalism in Twentieth-Century South Africa*, London 1987
- Marks, Shula:** *Reluctant Rebellion The 1906-8 Disturbances in Natal*, Oxford 1970
- Marks, Shula:** "Class, Ideology and the Bambatha Rebellion" i **Crummey, David** (ed.): *Banditry, Rebellion & Social Protest in Africa*, London, Portsmouth 1986a
- Marks, Shula:** *Ambiguities of Dependence in South Africa: Class, Nationalism, and the State in Twentieth-Century Natal*, Johannesburg 1986
- Marks, Shula:** *Not Either an Experimental Doll: The Separate Worlds of Three South African Women*, Pietermaritzburg 1997

- Maxwell, David:** "Historicizing Christian Independency: the Southern African Pentacostal movement, c.1908-60" *The Journal of African History* Vol 40 nr.2 1999
- Mayer, Birgit:** "Modernity and Enchantment: The Image of the Devil in Popular African Christianity" i **Van der Veer, Peter:** *Conversion to Modernities. The Globalization of Christianity*, New York, London 1996
- Maylam, Paul and Edwards, Ian:** *The People's City. African Life in Twentieth-Century Durban*, Pietermaritzburg 1996
- Maylam, Paul:** *A History of the African People of South Africa*, London 1986
- Meintjes, Sheila:** "Family and gender in the Christian community at Edendale, Natal, in colonial times" i **Walker, Cherryl (ed):** *Women and Gender in Southern Africa to 1945*, Claremont, London 1990
- Meling, G.Andr. og Kjøllesdal, Maria (red.):** Guds Høstfolk. Det Norske Misjonsselskaps misjonærer 1842-1977, Stavanger 1977
- Mellemsether, Hanna:** *Kvinne i to verdener. En kulturhistorisk analyse av afrikamisjonæren Martha Sannes liv i perioden 1884-1901*, Rapport 1/95 Senter for Kvinneforskning, Trondheim 1995
- Mellemsether, Hanna:** "Gendered Images of Africa" paper til NAI konferanse "Encounter Images in the Meetings Between Europe and Africa" Helsingør nov.15-17 1996
- Mellemsether, Hanna:** "Misjon - en (kvinne)vei til modernitet?" i Melby, Kari (red) *Kjønnenes møte med det moderne*, Skriftserie 1/99 Senter for Kvinneforskning, Trondheim 1999
- Minnaar, A.de V. Empangeni.** *A Historical Review to 1989*, Empangeni 1989
- Moberly, G.S.:** *A City set on a Hill. A History of Eshowe*, Eshowe 1970
- Moore, Basil (ed.):** *Black Theology. The South African Voice*, London 1973
- Moore-Gilbert, Bart:** *Postcolonial theory. Contexts, Practices, Politics*, London 1997
- Morrell, Robert (ed.):** *Political Economy and Identities in KwaZulu-Natal. Historical and Social Perspectives*, Durban 1996
- Mosevoll, Audun:** "Norge" i **Jørgensen, Torstein (red.):** *I Tro og Tjeneste. Det Norske Misjonsselskap 1842-1992*, bd I Stavanger 1992
- Mpanza, M.J.:** *Uguqabadele*, Durban 1930 (Zulu, oversatt av Jabu Ndlovo)
- Mpanza, M.J. :** *Isibuko Samabandhla*, Durban 1945 (Zulu, oversatt av Nicolas Sitole)
- Mtalane, Lissah Joyce Themba:** "The Contribution of the Lutheran Mission Societies to the Development of Health Services in Natal 1898-1978 (80

- ys).” MA thesis, Nursing Science, University of South Africa 1984
- Murphy** Emmett Jefferson: “Bantu Education in South Africa: Its Compatibility with the Contrasting Objectives of African Self-Development or White Domination”. Ph.d. thesis, University of Connecticut 1973
- Myklebust**, Olav G. “Sør-Afrika” i Myklebust, Olav G. m.fl.: *Det Norske Misjonsselskaps historie. Sør-Afrika, China, Sudan*, bd.3 i *Det Norske Misjonsselskaps historie i hundre år*, Stavanger 1949
- Myklebust**, Olav G.: “Misjonen og imperialismen” Særtrykk av artikkel i *Syn og Segn* 1/1975 Oslo 1977
- Myklebust**, Olav G.: *H.P.S. Schreuder. Kirke og Misjon*, Gyldendal, Oslo 1980
- Myklebust**, Olav G.: *Det store oppdrag: artikler i utvalg 1938-1988*, Oslo 1988
- Naustvoll**, Rannveig: “Kvinner i misjonen. Kvinneliv og hverdagsliv på de norske misjonsstasjonene i Natal og Zululand 1900-1925”. Hovedoppgave i historie, Trondheim 1998
- Neill**, Stephen m/ Pedersen, Odd K. og Myklebust, Olav G.: *Misjon i 2000 år*. Stavanger 1972
- Neill**, Stephen: *A History of Christian Missions*, London (1.utg.1964) 1986
- Neocosmos**, Michael: “Towards a History of Nationalities in Southern Africa”, paper presented to the conference on Dimensions of Economic and Political Reform in Contemporary Africa, Kampala 8-12 April 1994.
- Nome**, John: *Det Norske Misjonsselskaps historie i norsk kirkeliv: Fra stiftelsestiden til Schreuders brudd*, bd.1 i *Det Norske Misjonselskaps historie i hundre år*, Stavanger 1943
- Nome**, John: *Det Norske Misjonsselskaps historie i norsk kirkeliv: Fra syttiårene til nåtiden*, bd.2 i *Det Norske Misjonselskaps historie i hundre år*, Stavanger 1943a
- Nordgaard**, Sofie: *A Norwegian Family in South Africa*. Pietermaritzburg 1979 (Opprinnelig publisert på norsk omkring 1920: “En norsk Familie i Syd Afrika”)
- Nsibande**, Aunice Ernest: “Historical Development of the Evangelical Lutheran Church, South East Region”. MA thesis, Church History, University of South Africa 1981
- Nuttall**, Timothy Andrew: “Class, Race and Nation: African Politics in Durban, 1929-1949”. Ph.D. History, University of Oxford 1991
- Nyembezi**, C.L.S.: *A Review of Zulu Literature*, Pietermaritzburg 1961 (særtrykk av forelesning)

- Obelkevich, James; Samuel, Raphael; Roper, Lyndal** (eds): *Disciplines of Faith: Studies in Religion, Politics and Patriarchy*, London 1987
- Odendaal, A.:** *Vukani Bantu: The Beginnings of Black Protest Politics in South Africa to 1912*, Cape Town 1984
- Oftestad, Bernt T. m.fl.:** *Norsk Kirkehistorie*, Oslo 1993
- Oftestad, Bernt:** *Den norske statsreligionen - fra øvrighetskirke til demokratisk statskirke*, Kristiansand 1998
- Olsen, Ørjan:** "Hvaler og hvalfangst i Sydafrika", *Bergens Museums Aarbok* 1914-15, nr.5 1915
- Oosthuizen, G.C.:** *Post-Christianity in Africa. A Theological and Anthropological Study*, London 1968
- Oschadleus, H.J.:** "Bete und Arbeite" Hermannsburg Missionary Perceptions of Zulu Society", History Department, University of Natal, Durban (upublisert manus) 1996
- Osnes, Martin:** *En helseundersøkelse av norske misjonærer. Utreist i årene 1844 til 1941*, Oslo 1956
- Paden, J.N.:** *The African Experience*, Evanston 1978
- Paton, Alan:** *Hofmeyr*, Oxford 1964
- Pero, Albert og Moyo Ambrose:** *Theology and the Black Experience. The Lutheran Heritage Interpreted by African & African-American theologians*, Minneapolis 1988
- Petersen Kirsten Holst** (red): *Religion, Development, and African identity*, Seminar proceedings from the Scandinavian Institute of African Studies nr.17, Uppsala 1987
- Plomer William:** "An African Notebook" i Cunard, Nancy : *Negro. An anthology*. Collected and edited by Nancy Cunard (1970). Edited and abridged, with an introduction by Hugh Ford. New York 1996
- Plomer, William:** *Turbot Wolf*, (With background pieces by Roy Campbell, William Plomer, Laurens van der Post, Nadine Gordimer, Michael Herbert, Peter Wilhelm, David Brown and Stephen Gray. Edited by Stephen Grey) (1. Utg.1926) 1993
- Porter, Andrew :** "'Cultural Imperialism' and Protestant Missionary Enterprise, 1780-1914", *The Journal of Imperial and Commonwealth History*, Vol25, No.3, Sept.1997
- Prakash, Gyan** (ed.): *After Colonialism: Imperial Histories and Postcolonial Displacements*, Princeton 1995
- Predelli, Line Nyhagen:** "Contested Patriarchy and Missionary Feminism :

- The Norwegian Missionary Society in Nineteenth Century Norway and Madagascar." Ph.d. University of Southern California, Los Angeles 1998
- Prozesky, Martin og Gruchy, John** (eds.): *Living Faiths in South Africa*, London 1995
- Ranger, Terence**: "The Invention of Tradition in Colonial Africa" i E. **Hobsbawn** and T. **Ranger** (eds.) *The Invention of Tradition*, Cambridge 1983
- Ranger, Terence**: "Africa in the Age of the Extremes: The Irrelevance of African history". Oxford, May 1996 (manus)
- Rattansi, Ali og Westwood, Sallie**: *Racism, Modernity and Identity. On the Western Front*, Polity Press, Cambridge 1994
- Rich, Paul R.**: "Albert Luthuli & the American Board Mission" i **Bredenkamp, Henry** og **Ross, Robert** (eds.): *Missions and Christianity in South African History*, Johannesburg 1995
- Riekert, Julian**: "Race, Sex and the Law in Colonial Natal" *Journal of Natal and Zulu History*, VI s 82-97 1983
- Ringer, Fritz**: *Fields of Knowledge. French Academic Culture in Comparative Perspective, 1890-1920*, Cambridge, Paris 1992
- Robertson, Ian og Whitten, Phillip** (eds.): *Race and Politics in South Africa*, New Brunswick 1978
- Rodseth, Fred**: *Ndabazabantu. The Life of a Native Affairs Administrator*, Johannesburg 1984
- Rodseth, Peder H.**: *Missionstation to Mayor's parlour. An Autobiography*, Pietermaritzburg 1980
- Roll-Hansen, Nils**: "Den norske debatten om rasehygiene", *Historisk Tidsskrift* vol.59,1980
- Said, Edward W.**: *Culture and Imperialism*, London 1993
- Samuelson, R.C.A.**: *Long, Long Ago*, Durban 1929
- Sandmo, Erling**: *Voldssamfunnets undergang. Om disiplineringen av Norge på 1600-tallet*, Oslo 1999
- Saunders, Christopher** (ed.): *Black Leaders in Southern African History*, London 1979
- Schluter, Herman**: *The History of the Co-operating Lutheran Missions in Natal 1912-1951*, Durban 1953.
- Scriba, Georg og Lislrud, Gunnar** "Lutheran Missions and Churches in South Africa" i **Elphick, Richard** og **Davenport, Rodney** (eds.): *Christianity in South Africa. A Political, Social & Cultural History*, Oxford, Cape Town

1997

- Seip, Jens Arup:** *Problemer og metode i historieforskningen*, Oslo 1983
- Semmingsen Ingrid:** *Veien mot vest. Utvandringen fra Norge til Amerika 1865-1915*, Bd. 2 Oslo 1941
- Sharp John:** "Ethnogenesis and Ethnic Mobilization" i **Wilmsen, Edwin N. og McAllister, Patrick** (eds): *The Politics of Difference. Ethnic Premises in a World of Power*, Chicago, London 1996
- Shenton, Bob** "The "labour Question" in Late Colonial Africa", *Canadian Journal of African Studies* vol.32 no 1 1998
- Shohat, Ella og Stam, Robert:** *Unthinking Eurocentrism. Multiculturalism and the Media*, London, New York 1994
- Simensen, Jarle og Gynnild, Vidar:** "Norske misjonærer på 1800-tallet: Mentalitet, sosial profil og foreningsbakgrunn" i **Simensen, Jarle** (red.): *Norsk misjon og afrikanske samfunn. Sør-Afrika ca.1850-1900*, Trondheim 1984
- Simensen, Jarle og Fuglestad, Finn:** *Madagascar* bd.2 i *Norwegian Missions in African History*, Oslo 1986
- Simensen, Jarle** (red.): *Norsk misjon og afrikanske samfunn. Sør-Afrika ca.1850-1900*, Trondheim 1984
- Simensen, Jarle** (ed.): *Norwegian Missions in African History. South Africa 1845-1906*, Oslo 1986
- Simensen, Jarle:** *Vesten erobrer verden, 1870-1914*, bd.12 i **Helle, Knut m.fl.:** *Aschehougs Verdenshistorie*, Oslo 1986
- Simensen, Jarle:** "The Image of Africa in Norwegian Missionary Opinion 1850-1900" i **Rian, Øystein m.fl.:** *Revolusjon og resonnement: Festskrift til Kåre Tønnesson på 70-årsdagen den 1. januar 1996*, Oslo 1995
- Skadberg, Karsten:** *Under regnbuen*, Stavanger 1947
- Skota, T.D.Mweli** (ed.): *The African Yearly Register. Being an Illustrated National Biographical Dictionary (Who's Who) of Black Folks in Africa*, Johannesburg (1936?) 1930
- Slettan, Dagfinn:** *Minner og kulturhistorie. Teoretiske perspektiver*, Nr.4 Skriftserie fra Historisk institutt, Trondheim 1994
- Sogner, Sølvi:** *Far sjø i stua og familien hans. Trekk fra norsk familiehistorie før og nå*, Oslo 1990
- Solomos, John og Back, Les:** *Racism and Society*, Basingstoke 1996
- Spear, Thomas og Waller Richard** (ed.): *Being Maasai. Ethnicity & Identity in East Africa*, London, Dar Es Salaam, Nairobi, Athens 1993

- Stai, Arne:** *Norsk kultur- og moraldebatt i 1930-årene*, Oslo 1954
- Stavem, O.:** *Et bantufolk og kristendommen. Det norske missionselskaps syttiaarige zulumission*, Stavanger 1915
- Stavem, O.:** *Lys over det mørke fastland*, Stavanger 1923
- Strayer, Robert W.:** *The Making of Mission Communities in East Africa: Anglicans and Africans in Colonial Kenya, 1875-1935*, London 1978
- Sundkler, Bengt og Steed, Christopher:** *The History of the Church in Africa*, Cambridge 2000
- Sundkler, Bengt:** *The Christian Ministry in Africa*, Uppsala 1960
- Sundkler, Bengt:** *Bantu Prophets in South Africa*, London (1.opplag 1948) 1961
- Sundkler, Bengt:** *The World of Mission*, London 1965
- Sundkler, Bengt:** *Zulu Zion and Some Swazi Zionists*, Uppsala 1976
- Sundkler, Bengt:** *Missionens värld, missionkunskap och missionshistoria*, Stockholm 1970
- Swaisland, Cecillie:** *Servants and Gentlewomen to the Golden Land. The Emigration of Single Women from Britain to Southern Africa, 1820-1939*, Pietermaritzburg, Oxford 1993
- Swanson, M.W. (ed.):** *The Views of Mahlatihi. Writings of A.W.G.Champion, a Black South African; Pietermaritzburg*, Durban 1982
- Switzer, Leo:** "Christianity, Colonialism and the Postmodern Project in South Africa: The Comaroffs Revisited", *Canadian Journal of African Studies*, Vol32.no.1 1998
- Switzer, Les (ed):** *South Africa's Alternative Press. Voices of Protest and Resistance, 1880s-1960s*, Cambridge 1997
- Sønstabø, Endre:** "Fortropper for europeisk imperialisme. Norske misjonærer i Zululand 1850-1880", Hovedoppgave i historie, Trondheim 1973
- Sørensen, Øystein:** "Utviklingen av en norsk nasjonal identitet på 1800-tallet – noen særtrekk og problemer" i Ohman Nielsen, May-Brith: *Nasjonal identitet og Nasjonalisme*, Oslo 1994
- Taylor, Charles:** *Sources of The Self. The Making of the Modern Identity*, Cambridge 1992
- The Christian Mission in the Light of Race Conflict.* Report of the Jerusalem meeting of the International Missionary Council March 24th.-April 8th, 1928. Vol IV. Oxford 1928
- Thomas, Nicolas:** *Colonialism's Culture. Anthropology, Travel and Government*, Cambridge, Oxford 1994

- Thorkildsen, Dag:** "Nasjon, religion og norsk nasjonsbygging i det 19. århundre" i *Religion og Nasjonalisme. Rapport fra etterutdanningskurs for lærere, 14-15 november 1994*. Det teologiske fakultet, Oslo 1994
- Tjelle, Kristin Fjelde:** "Kvinder hjælper Kvinder. Misjonskvinneforeningsbevegelsen i Norge 1860-1910", hovedoppgave i historie, Oslo 1990
- Tonkin, Elizabeth; McDonald, Maryon og Chapman, Malcolm (eds):** *History and Ethnicity*, London New York 1989
- Try, Hans:** *To kulturer. En stat 1851-1884*, bd. 11 i *Cappelens Norgeshistorie*, Oslo 1979
- Tucker, Ruth:** *Guardians of the Great Commission: The Story of Women in Modern Missions*, Grand Rapids 1988
- van der Veer, Peter (ed.):** *Conversion to Modernities. The Globalization of Christianity*, New York London 1996
- Van Rooden, Peter:** "Nineteenth-Century Representations of Missionary Conversion and the Transformation of Western Christianity i van der Veer, Peter (ed.): *Conversion to Modernities. The Globalization of Christianity*, New York, London 1996
- Vansina, Jan:** "Review of Ethnography and the Historical Imagination. J.L. and J.Comaroff i *International Journal of African Historical Studies*, 26(2),1992
- Vermeulen Hans og Govers Cora (eds.):** *The Anthropology of Ethnicity: Beyond «Ethnic groups and boundaries»*, Amsterdam 1994
- Vilakazi, Absalom:** *Zulu Transformations. A study of the dynamics of social change*, Pietermaritzburg 1965
- Voll, Hilde Margrethe:** "Fra oppdragelse til forkynnelse. Kvinner i NMS i Norge og på Madagaskar 1870-1920. Praksis og debatt." Upublisert manuskript, Egede-instituttet, Oslo. Udatert
- Walshe, Peter:** *The Rise of African Nationalism in South Africa: The African National Congress 1912-1952*, Berkeley 1971
- William, Brian (ed):** *Sol Plaatje. Selected Writings*, Witwatersrand 1996
- Williams, Brackette F.:** "A Class Act. Anthropology and the Race to Nation Across Ethnic Terrain", *Annual Review of Anthropology*, 18 1989
- Williams, Peter C.:** *The Ideal of the Self-governing Church. A study in Victorian Missionary Strategy*, New York, København, Köln 1990
- Williams, Patrick, Chrisman, Laura:** *Colonial Discourse and Post-Colonial Theory. A Reader*, New York 1994

- Winquist, Alan H.:** *Scandinavians and South Africa: Their Impact on the Cultural, Social and Economic Development of Pre-1902 South Africa*, Cape Town 1978
- Wisløff, Carl Fr.:** *Norsk Kirkehistorie*, Bind III, Oslo 1971
- Yates Timothy:** *Christian Mission in the Twentieth Century*, Cambridge 1994
- Zachrisson Per:** *An African Area in Change. Beipingwe 1894-1946*, Bulletin of Department of History no.17, Gothenburg 1978
- Zungu, A.Z.** *Usukabekhuluma*, Pietermaritzburg 1933
- Zungu, A.Z.** *Ukuthuthuka kwesizwe esinsundu*, Pietermaritzburg [1936]
- Zwelibanzi, David Mlotshwa:** "A History of the Norwegian Missionary Society Mission Station at Ongoye" BA-honours Degree, University of Zululand June 1995
- Østerud, Øyvind:** *Hva er nasjonalisme?*, Oslo 1994
- Aano, Kjetil:** "Madagaskar i krig" i **Jørgensen, Torstein** (red.): *I Tro og Tjeneste. Det Norske Misjonsselskap 1842-1992*, bd I Stavanger 1992